



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y  
SOCIALES  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

**MASCULINIDADES SACERDOTALES POSCONCILIARES:  
CAMBIOS Y CONTINUIDADES EN LAS FORMAS DE SER  
HOMBRES ENTRE ALGUNOS SACERDOTES CATÓLICOS  
DIOCESANOS TAPATÍOS (1955-1980)**

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRO EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

**PRESENTA:**  
NOÉ ALEJANDRO TORRES ÁLVAREZ

**TUTOR PRINCIPAL:**  
**DR. FERNANDO M. GONZÁLEZ GONZÁLEZ**  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

**MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:**  
**DR. JUAN GUILLERMO FIGUEROA PEREA**  
CEDUA-COLMEX  
**DR. ROBERTO BLANCARTE PIMENTEL**  
CES-COLMEX

**CIUDAD DE MÉXICO, DICIEMBRE DEL  
2019**



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.

## **Agradecimientos.**

Aunque este trabajo es de mi autoría considero que esta investigación y su resultado es un proceso colectivo e implica a mucha gente que está mencionada en las siguientes páginas. A pesar de ello, considero que unas hojas de agradecimiento no serán suficientes para agradecerle a todas y todos los que volvieron posible todo mi proceso de posgrado y este resultado. Por lo que en primer lugar agradezco al CONACyT por becarme, pues sin ello me habría sido casi imposible mudarme a la Ciudad de México y estudiar un posgrado. Los apoyos económicos otorgados por esta dependencia federal son indispensables para muchas y muchos estudiantes pues de no existir difícilmente podríamos haber aumentado nuestro nivel académico. Espero que en el futuro aumenten estos incentivos económicos, pero también que se establezcan posibilidades laborales en la investigación dentro de las universidades y centros académicos.

En segundo lugar agradezco a la UNAM y a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS) por ser espacios académicos increíbles en muchos sentidos que me llevaron a tener experiencias personales irrepetibles. Lo que para nada reduce su centralización como institución académica (que es reflejo de la centralización de México), ni tampoco aminora los muchos tipos de violencias que se viven en su interior y más hacia las mujeres. Al estar en la UNAM pude experimentar muchos de los privilegios que vivimos las personas que pudimos acceder a sus aulas, sobre todo si hablamos de un programa es en un posgrado. En ese sentido agradezco a mi programa de estudios, pues además del acompañamiento, tuve el privilegio de poder acceder a un estímulo económico para asistir a una escuela de verano en la Universidad de Groningen, en Países Bajos. En este sentido, los acuerdos con otras universidades fortalecen nuestro trabajo interdisciplinario e interinstitucional; por lo que también agradezco a la doctora Julia Martínez-Ariño pues posibilitó mi incursión en su institución y en el trabajo académico sobre las religiones en Europa.

También agradezco a mi tutor principal, el Dr. Fernando M. González en quien encontré una inspiración y un académico muy cercano. Estoy seguro que mi tesis no hubiera llegado a buen puerto de no ser por su acompañamiento y sus formas no violentas de hacer academia e historia. De igual manera también agradezco a todo mi comité tutorial, que fue excepcional. Agradezco a la Dra. Lucero Jiménez, cuyo seminario fue un espacio de discusión muy enriquecedor. Al Dr. Juan Guillermo Figueroa cuyos comentarios y formas de pensar siempre sumaron a mi investigación, que además, reforzó con dos buenos seminarios sobre masculinidades. Quiero señalar que en uno de ellos, en las instalaciones de la UNAM, mi computadora sufrió un daño irreparable y él junto con el doctor Fernando fueron muy amables, se responsabilizaron y procuraron ayudar para resolver mi falta de equipo de trabajo. Como parte de mi comité también agradezco a la Dra. Marta Eugenia García Ugarte, cuyas correcciones y comentarios fueron muy enriquecedores. Finalmente agradezco el acompañamiento, los comentarios y las atenciones del Dr. Roberto Blancarte.

De la misma forma agradezco a mi familia de la cual recibí todo su apoyo. Agradezco a mis padres, Guadalupe Torres y Lucrecia Álvarez, a quienes dedico esta tesis por todo su apoyo en todos los sentidos. En este sentido sin su sostén no podría haberme mudado a la Ciudad de México y permanecer en ella, ya que la beca para el sostenimiento se vuelve poco para los gastos y las rentas en la capital del país. También agradezco a mis hermanas, Lizet y Guadalupe Torres por su acompañamiento constante. A mi abuela, mis tíos y tías, así como a mis primos y primas, sus visitas a la capital del país fueron revitalizadoras. También agradezco a otra parte de mi familia, los Monraz Delgado, que estuvieron siempre atentos de mi bienestar y a mi investigación. La ayuda de Octavio Monraz y sus diálogos, así como contactos, también fueron básicos para mi investigación.

Otra persona sin la cual esta investigación y mi posgrado no se hubieran concretado es la Dra. Hilda Monraz Delgado, a quien también le dedico esta tesis. Ella me alentó para realizar la maestría en la Ciudad de México y la UNAM. También, por cuestión de historia personal, me incentivó a acercarme al enfoque teórico de género y del catolicismo. Gracias a que forma parte del Departamento de Estudios Históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara (DEHAG) y quien me acercó a las personas correctas para concretar mi investigación. También le agradezco todo el apoyo, la paciencia y el cariño que me mostró. Las charlas que hemos tenido a lo largo de todo el proceso de la tesis fue parte central para aterrizar muchas de las ideas que pulularon durante el proceso de redacción. En gran medida el posgrado es un proceso inundado de crisis personales e Hilda contribuyó para que fuera llevable, pues su compañía fue de mucha ayuda y soporte para mí mismo.

Agradezco a la Arquidiócesis de Guadalajara, en especial a los sacerdotes que dieron su tiempo y accedieron a participar en las entrevistas. También quiero agradecer a todos los sacerdotes que forman parte del DEHAG, en especial al Presb. Tomás de Híjar, al Presb. José Guadalupe Miranda y al Presb. José Abel Castillo. A la disposición de algunos documentos en el seminario de Guadalajara, cuyos espacios siempre estuvieron abiertos para mí. Definitivamente también agradezco al Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG), en especial a la Mtra. Glafira Magaña quien siempre tiene disposición para los estudiantes de historia y para brindar apoyo a los investigadores. Así como Laura Martínez y a la hermana Clara Guzmán, quienes siempre tienen la mejor atención para los visitantes.

En cuanto a mi estancia en la Ciudad de México, agradezco a Joel Guzmán con quien la aventura de mudarnos fue más llevable y los dos años de maestría fueron mejor. En el encontré un buen amigo, un buen roomie y un excelente colega. También agradezco la amistad y cercanía de parte de Karla Espinoza y Misael Chavoya, amigos que convirtieron a la capital del país en otro hogar para mí. A ellos dos y a Emiliano Canseco también les agradezco el sumarme al proyecto de Interruptus Radio. Dicho proyecto de difusión de historia y las ciencias sociales siempre fue un escape de lo académico y una escuela para la vida en muchas formas. Mi red de amigas y amigos en la Ciudad de México no estaría completa sin mencionar a Ana Serrano, Héctor García y su hija, Guadalupe García Serrano,

quienes siempre estuvieron dispuestos para una charla y pasar un buen rato. También agradezco al Dr. Marco Aranda y a la Dra. Cecilia Fraga, de quienes recibí un apoyo invaluable para realizar y pasar mi examen de admisión. También agradezco a Lourdes Velasco Domínguez, Martín González, Eva María Villanueva, Saúl Espino, Clarisa Hernández, Karla Mateos, Eben Levey y otras muchas y muchos más por estar.

Mi estancia en la Ciudad de México estaría incompleta si no menciono el Diplomado que pude tomar en intervención con hombres que ejercen violencia impartido por Hombre por la Equidad A.C. Fue un diplomado bastante intenso, pero en el cual aprendí algunas herramientas para el trabajo con hombre, sobre todo, de los compañeros y las compañeras de grupo, pues al ser de varios estados y ciudades, enriquecieron el curso. También a los diversos profesores que estuvieron presentes. También agradezco a Marcos Roth por el espacio de reflexión en torno a los hombres, quien también fue un excelente facilitador y psicólogo. Al buen Ismael Ocampo Bernasconi quien además de ser un excelente sociólogo también está buscando crear otros espacios para reflexionar en torno a las formas de ser hombre, haciendo una buena crítica a las AC y espacios existentes.

Finalmente agradezco a todas y todos los compañeros de la maestría con quienes crucé palabras y conocimientos. De ellos, algunos se convirtieron en amigos y apoyos para mí como Sandra Villalobos, Mariana Molina, Hugo Cruz, José Guadalupe Sánchez, Alejandro Sánchez, Rebeca Vilchis, Daniel Ortiz y Ximena Tabares. Agradezco las charlas y el apoyo de la Dra. Sandra Villalobos, así como de la Dra. Mariana Molina, que incluso me sumaron a diferentes programas académicos. Al Dr. Saúl Espino también le agradezco su amistad y las buenas charlas que tuvimos en torno a la Iglesia católica, así como de otras formas de ser y estar en la Iglesia, pero sobre todo por su amistad que valoro mucho. A Hugo Cruz creo que le debo muchos agradecimientos pero sobre todo por su amistad y compañía, así como por sumar sus reflexiones en torno a las masculinidades y los intentos de otras formas de intervenir en la realidad, de los cuales aprendo mucho. A Alejandro Sánchez y Rebeca Vilchis también les agradezco todo su apoyo y amistad.

<b>Introducción.</b>	p. 7
<b>1. Enfoque teórico: las formas de ser hombre y de ser sacerdote.</b>	p. 20
<i>1.1 La perspectiva de la cultura para abarcar la religión y el género.</i>	p. 21
<i>1.2 El enfoque sobre la religión y su relación con la memoria.</i>	p. 29
<i>1.3 Perspectiva de género y masculinidades.</i>	p. 37
<i>1.4 Presbíteros católicos: Identidad y vocación.</i>	p. 42
<b>2. La iglesia en el siglo XX y el Concilio Vaticano II (1959-1965).</b>	p. 50
<i>2.1 Coyunturas históricas durante la segunda mitad del siglo XX.</i>	p. 51
<i>2.2 Concilio Vaticano II (1959-1965) y su impacto en el ejercicio del sacerdocio.</i>	p. 59
<i>2.3 Aplicaciones del CVII en América Latina: los documentos de la II Celam de Medellín (1968) y el sacerdocio.</i>	p. 93
<i>2.4 Inicio del Pontificado de Juan Pablo II y la III Celam, Puebla (1979): regresión sobre los avances del CVII.</i>	p. 109
<b>Capítulo 3: Iglesia católica en México (siglo XX): reacomodos institucionales para la acción de los sacerdotes y de los laicos.</b>	p. 126
<i>3.1 Relación con el Estado durante el siglo XX.</i>	p. 126
<i>3.2 Organización eclesial en México: más allá de la relación con el Estado.</i>	p. 139
<i>3.3 La arquidiócesis de Guadalajara y la conformación de las identidades eclesiales durante el siglo XX.</i>	p. 153
<b>Capítulo 4: El seminario de Guadalajara, institución nodal para conformar la identidad del clero tapatío.</b>	p. 171
<i>4.1 Dimensión operativa del seminario: para la Iglesia y desde la sociología.</i>	p. 173
<i>4.2 Dimensión simbólico-doctrinal del espacio de formación.</i>	p. 181
<i>4.3 La “apertura” del seminario de Guadalajara y el relajamiento de la disciplina.</i>	p. 207
<i>4.4 Cambios en los planes de estudio.</i>	p. 216

<i>4.5 Alumnado del seminario de Guadalajara entre 1955 y 1980: número y procedencia.</i>	p. 220
<b>Capítulo 5: Actores de carne, hueso y sentimiento: historia de vida de algunos sacerdotes de Guadalajara.</b>	p. 223
<i>5.1 Metodología de las entrevistas y presentación de entrevistados.</i>	p. 229
<i>5.2 Narrativas de vida.</i>	p. 237
<i>5.3 Reflexiones finales sobre las narrativas de vida.</i>	p. 273
<b>Capítulo 6: Comparativa de tres temáticas centrales en las narrativas de vida de los sacerdotes: auto-identificación, vocación y celibato.</b>	p. 277
<i>6.1 Auto-identificación como sacerdotes de los entrevistados.</i>	p. 277
<i>6.2 La vocación como una construcción narrativa.</i>	p. 290
<i>6.3 Ascetismo, celibato y sacerdotes casados.</i>	p. 305
<b>Conclusiones.</b>	p. 321
<b>Referencias generales</b>	p. 326

## **Introducción.**

Este tema de tesis nació de dos grandes procesos académicos muy distintos entre sí. El primero que se refirió a estudiar a la Iglesia católica en la Arquidiócesis de Guadalajara y sobre todo, las consecuencias que tuvo en Concilio Vaticano II (en adelante CVII). Surgió gracias a un curso de historia de la Iglesia en América. Para poder acceder a este curso fui invitado por el Departamento de Estudios Históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara (DEHAG) y por el P. Tomas de Hajar. Fue efectuado en las instalaciones del seminario de la Arquidiócesis de Guadalajara, vía videoconferencias y estuvo a cargo del *Ateneo Pontificio Regina Apostolorum* de los Legionarios de Cristo. Varios de los profesores y profesoras que estuvieron impartiendo las distintas materias le imprimieron el sello de corte conservador de los Legionarios. El curso me ilustró en una de las visiones que un ala de la Iglesia tiene acerca del CVII, sus alcances, sus limitantes y lo que ellos consideraron como sus excesos.

Al igual que otros cursos y visiones eclesiales algunos de los diálogos que pude presencias estuvieron centrados en la visión de la historia de la salvación, de la hegemonía de la curia romana y de lo que posteriormente fue la regresión a lo preconciliar efectuada por Juan Pablo II y algunos institutos religiosos, como los propios Legionarios y el Opus Dei. En toda esta visión se ignoraba el nivel local, los reacomodos y disputas que existieron (y existen) en América Latina, México y Guadalajara. Así mismo, homologaba a los agentes que debieron de actuar desde la institución hacia la realidad: los sacerdotes de a pie. Mi impresión de ese momento era que el CVII había sacudido a la Iglesia en sus distintos niveles y que por lo tanto, Guadalajara no había permanecido totalmente ajena a ello, que era la idea con la que yo había crecido.

El segundo proceso académico que me llevó a querer implementar la teoría de género para el análisis de la religión fue la tesis de licenciatura. Ese trabajo lo efectué entre 2012 y 2016 bajo la dirección de la doctora Reneé de la Torre y versó sobre sobre historia de la vida cotidiana en la colonia Hermosa Provincia, perteneciente a la Iglesia de La Luz del Mundo. En ese momento me percaté que mi formación de historiador carecía de algunos elementos teórico-metodológicos para comprender las relaciones de poder y de género en una comunidad religiosa. Me comencé a acercar a bibliografía y grupos de masculinidades en Guadalajara, sin embargo fue hasta la maestría que fortalecí este aspecto.

Además de estos procesos académicos, también se suma un interés personal por el tema por mi formación personal. Nací en Guadalajara en una familia católica y crecí en un barrio católico, muy cerca, a unos cientos de metros de un templo católico (san Eugenio Papa). Desde muy pequeño tuve actividades parroquiales que impactaron en mi socialización y la visión de la parroquia como un lugar de esparcimiento y de círculos sociales. Fui monaguillo desde los 5 años de edad. Posteriormente di catequesis a niños más pequeños y estuve en un grupo de pastoral para adolescentes. Un evento importante fue mi entrada al pre-seminario<sup>1</sup> en la semana de pascua del año 2003, previo a mi ingreso a la secundaria. Fue una semana en la que opté por no ser interno nunca y alejar cualquier idea de convertirme en sacerdote católico. Como muchos de mis entrevistados, yo veía en la figura sacerdotal cierto valor y renombre. En todos los círculos en los que me movía, desde lo escolar, lo laboral y lo familiar, el presbítero era un hombre que tenía todo el respeto y la admiración.

Sin embargo no era una figura totalmente transparente, y aunque percibía que los sacerdotes cercanos a mí eran gentiles, no los conocía. Muy pocas veces logré verlos enojados, aunque cuando predicaban lo hacían en contra de todos los males morales de ese momento. Definitivamente tenía conciencia de que no se casaba y que eran sujetos casi asexuales. Jamás vi algún tipo de búsqueda de contacto sexual de su parte, ni conmigo, ni con las personas a con las que yo tenía contacto. Parecía ser que eran hombres no completos. Que estaban dispuestos a la escucha y que eran cercanos a los creyentes. Cuando pensé en estudiar las masculinidades de los sacerdotes comencé por hacer una autoevaluación de mi percepción sobre esos agentes eclesiásticos que fueron admirados por mí pero poco conocidos. Por lo tanto decidí acercarme a este tema por mis intereses académicos, bastante situados y localizados. Opté por acercarme a mi ciudad de origen, que es ambiente que relativamente conozco, con actores o sujetos que fueron cercanos a mi persona durante un periodo de mi vida, lo que llevó a poner a prueba algunos prejuicios.

Además de lo anterior, que compete mayoritariamente a aspectos subjetivos, otro elemento que me llevó a acercarme al tema fueron los vacíos existentes en la literatura e historiografía mexicana en cuanto a la conciliación entre religión y la perspectiva de género. Así como la

---

<sup>1</sup> Un pre-seminario es un curso de inducción y/o simulación de lo que es la vida dentro del seminario. Sé que existen en algunas congregaciones y otros seminarios diocesanos. El que pude vivir yo, tuvo una duración de sólo una semana. Sin embargo sé que el tiempo de duración ha sufrido algunos cambios a lo largo del tiempo.

investigación de actores sacerdotes diocesanos, que es muy limitada o poco accesible. Por ende esta tesis es un acercamiento a la diversidad de historias de vida de los miembros del clero tapatío, además de las diferentes posturas con respecto al CVII. Tomando en cuenta los cambios en sus formaciones y las posteriores acciones parroquiales. Todo ello situándolo en la historia de México y de la Iglesia católica.

*a. Principales enfoques con que ha sido abordado el tema de estudio:*

Desde las últimas décadas del siglo XX los resultados del CVII y su aplicación en la Iglesia Católica han sido de interés de intelectuales católicos pero también de la academia de historia y de las ciencias sociales. En este sentido, ambas (la de carácter confesional y la de carácter secular) el peso de las adscripciones institucionales han jugado un papel central en la forma de construcción de lo analizado (García y Rosas, 2016: 91). De entrada la influencia de los escritores jesuitas han sido bases para los posteriores escritos. Sin embargo, la producción de literatura historiográfica se comenzó a diversificar a partir de la década de 1970. Por lo que la historia sobre el CVII no escapó a esta pluralidad de visiones. Entre las vertientes destacan aquellas que se centran en los cambios que propuso dicho concilio mediante las constituciones emanadas del mismo; así como el análisis de los cambios acaecidos para la Iglesia Católica en su interior y en su actuar en la sociedad secular.

Desde la vertiente católica y de sus intelectuales existen obras que consideran positivo el concilio y otras que lo conceptualizan como negativo o perjudicial. En la primera posición, el balance realizado por Eduardo Sota es indispensable para comprender la complejidad del concilio y su impacto positivo en las formas de conducción de la institución católica en la sociedad actual (Sota, 2010). Por otro lado, la vertiente que critica las reformas del concilio se centra en una perspectiva doctrinal con amplias consecuencias entre la feligresía católica. Entre los autores que condenan más enérgicamente se encuentran las obras de Antonio Rius Facius (1972).

En cambio, desde la academia los trabajos se han centrado en el análisis de las consecuencias del concilio en la forma de actuar de la Iglesia y de los preladados mexicanos. Entre las obras más completas, pero que enfatiza en su quehacer político, Roberto Blancarte se destaca por su capacidad de análisis histórico desde el inicio del siglo XX. En el mismo sentido, Alicia Puente Lutteroth (1994) editó una obra que apostó más por una historia general de la Iglesia

en México y cuya tercera sección tocó el impacto del CVII en México y de las posteriores Conferencia del Episcopado Latinoamericano (en adelante Celam).<sup>2</sup> Por su parte, la doctora René de la Torre (2006) realizó un amplio rescate del impacto del concilio en su aspecto social y del actuar de los feligreses en Guadalajara.

Por su parte, en el entrecruzamiento de los estudios de género y religión existen pocas obras que logran un análisis del fenómeno religioso sin caer en esencialismos o ataques frontales a las religiones altamente patriarcales. Una de las obras que más se destacan en este aspecto es desde la antropología coordinada por Dimitri Karadimas y Karine Tinat (2014). Para el caso de sacerdotes y masculinidades se han realizado dos investigaciones. La primera, en orden cronológico, fue de Claudia Flores (2007) y tiene como eje central la identidad sacerdotal a partir de la obediencia y la castidad. La autora pudo publicar su tesis de maestría en forma de artículo (Flores, 2014). En cambio, la tesis de María Badillo, logró tener como resultado un artículo escrito en conjunto con la doctora María del Pilar Albertini (2013) y que parte de la formación sacerdotal en los seminarios para la transformación de una masculinidad religiosa a una masculinidad clerical.

Mi estudio es oportuno en tanto que muestra un análisis que parte de la sociología e historia de las religiones, en conjunto con un enfoque de género y las masculinidades en el abordaje de los sacerdotes. Históricamente también se torna pertinente al partir del análisis del Concilio Vaticano II desde un enfoque de género, al igual que de los documentos emanados de la Celam de Medellín (1968) y la Celam de Puebla (1979). Además de situar ambas discusiones en un contexto específico y en un periodo que comprende parte del siglo XX.

*b. Justificación del tema:*

Encuentro pertinente este proyecto a partir del vacío existente en la literatura e historiografía mexicana en cuanto a la conciliación entre religión y la perspectiva de género. Ambos temas

---

<sup>2</sup> En esta tesis se encontrarán dos abreviaturas similares que refiere a dos elementos distintos pero entrelazados. Existe el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) que refiere a un órgano colegiado de la Iglesia católica a nivel continental, que es permanente y que tiene su sede en Medellín, Colombia. En cambio, han existido 5 distintas Conferencias Episcopales del Episcopado Latinoamericano (Celam) que se refiere a reuniones del CELAM y los obispos del continente. Estas reuniones también se refieren como los lugares en los que acontecieron. Las reuniones fueron Celam de Río de Janeiro (1955), Celam de Medellín (1968), Celam de Puebla (1979), Celam de Santo Domingo (1992) y Celam de Aparecida (2007). Por lo tanto, en esta tesis referiré CELAM con mayúsculas al Consejo Episcopal. Emplearé Celam, sin mayúsculas, para las conferencias.

son relevantes para la sociedad mexicana del siglo XXI. Por un lado, la Iglesia católica es una institución importante, que si bien ha sufrido cambios notables con el paso de los años, también se caracteriza por permanencias en el ámbito cultural en Latinoamérica. Así por ejemplo al interior de la institución, en la jerarquía eclesiástica, los cambios se tornan visible con algunos de los intentos de desacralización (o mundanización) hacia el sacerdote mediante la reducción de algunos ejercicios de poder.<sup>3</sup> Lo anterior se ha traducido en nuevas formas de conceptualización de las y los laicos, así como en el aumento de sus actividades un tanto más autónomamente, sin dejar de estar en subordinación con el clero. Por ende, la activación del laicado ha influenciado la relación interinstitucional con los distintos gobiernos en las escalas nacionales, estatales y locales. Fernando González señala que uno de “la desinstitucionalización es uno de los más notables [cambios pues está] basada en un aumento del individualismo en la sociedad” (González, 2001: 327), lo que no se ha traducido en la pérdida de toda la importancia de la institución católica en México

Por otro lado, la desigualdad social que existe entre los hombres y las mujeres, así como el análisis de los constructos sociales y culturales sobre las representaciones de ambos géneros, se ha convertido en una perspectiva teórico-metodológica empleada para profundizar en el estudio de lo social y lo histórico. La desigualdad de género se suma, dentro de lo eclesial o del ámbito de lo religioso católico, a la inequidad entre el clero y el laicado, como lo señalé anteriormente. Por ende, considero que mi trabajo se torna justificable para grupos sociales más allá de la academia, pues adentrarme en las masculinidades sacerdotales y su funcionamiento social, ayuda a comprender el ejercicio del poder en la Iglesia católica. Así mismo para la comprensión de su influencia más allá del ámbito religioso y sus repercusiones en la sociedad mexicana, mediante el sostenimiento de estructuras de opresión y violencia simbólica de parte de los varones en contra de las mujeres.

### *c. Planteamiento del problema.*

---

<sup>3</sup> A este respecto, la reforma gregoriana (1074) es fundamental para comprender la diferenciación entre el clero y los laicos. Desde las creencias de todos los católicos la diferencia simbólica entre ambos estratos se torna insalvable a pesar de todos los ejercicios de horizontalidad por el poder sacramental de los sacerdotes. A este respecto Fernando González, citando al historiador Patrick Boucheron, que la doctrina sacramental continuación de la reforma gregoriana, que se tradujo como la “separación haciendo oposición entre clérigos y laicos que no es solamente funcional, de *ordo*, sino una diferencia esencial de *genus*, definida por dos formas de vida, una terrestre y la otra celeste” (González, 2019: 96). El Concilio Vaticano II (en adelante CVII) marcó un intento de volver menos tajante esa separación.

El Concilio Ecuménico del Vaticano II (1962-1965) convocado por el papa Juan XXIII y clausurado por su sucesor Pablo VI. Significó la actualización de la tarea eclesial de la Iglesia Católica, pero también su mundanización en su accionar social (Tamayo, 2016). Este último concepto, entendido como la separación entre el ministerio sacerdotal y la feligresía impuesto desde la reforma gregoriana en el siglo XII, reforzada en el concilio de Trento (1545-1563) y continuada en los sucesivos concilios hasta el CVII. Los retos que impuso la modernidad a la Iglesia Católica fueron ignorados o confrontados por una parte importante de la curia romana, tanto en México como en otros contextos. Situación que llegó hasta un punto en que fue necesaria una renovación de las formas litúrgicas y un cambio en su desenvolvimiento eclesial en el plano social del siglo XX (Küng, 2002: 161).

En este sentido, la forma de ser sacerdote fue trastocada en varios aspectos (como los relacionados con la obediencia) y existieron actualizaciones importantes en su ministerio. Es por ello, que el CVII marcó un hito (para bien o para mal) en la eclesiología católica e impuso una serie de reformas para los prelados católicos que fueron aplicadas de forma local, en el caso de Latinoamérica mediante su adaptación en la Celam de Medellín (1968) y la interpretación de los obispos correspondientes. Considero que el enfoque de género, descalificado ampliamente por amplios sectores del catolicismo en lo que se ha denominado ideología de género, arroja luz sobre las aplicaciones dogmáticas y sus impactos en las creencias. Así mismo en las formas de concebir la masculinidad sacerdotal como representantes de la Iglesia en otros países y en particular en México y Guadalajara.

*d. Preguntas de investigación:*

Este proyecto parte de la siguiente pregunta rectora:

¿Qué elementos simbólicos/doctrinales constituían las masculinidades de los sacerdotes en Guadalajara y qué cambios o permanencias sufrieron del periodo que va del Concilio Vaticano II (1962-1965) a la CELAM de Puebla (1979)?

De esta pregunta se derivan otras secundarias:

- ¿Qué elementos doctrinales constituyen los documentos conciliares, así como los documentos de las Celam, que tuvieron un impacto en el cambio de la concepción del sacerdote y de los feligreses?

- ¿De qué formas fueron recibidas y aplicadas las reformas del Concilio Vaticano II por la estructura eclesiástica en México y Guadalajara, así como por los sacerdotes?
- ¿qué papel jugó el seminario diocesano de Guadalajara en la formación de los sacerdotes, sus masculinidades, sus formas de ejercer el poder y de qué manera se aplicaron esos cambios conciliares?
- ¿De qué formas fueron trastocadas las masculinidades de los sujetos varones en el proceso de formación sacerdotal?
- ¿Qué impacto tuvieron las directrices conciliares de acuerdo con las diferentes generaciones de los sacerdotes tapatíos formados durante la década de 1960 y 1970?

*d. Hipótesis:*

El episcopado mexicano se ha caracterizado por ser diverso en sus posturas ante los cambios sociales e institucionales. Esta diversidad es denominada por González como el “faccionalismo episcopal” en México, que lejos de unificar la respuesta de la Iglesia, termina por favorecer la poca coordinación de parte del conjunto de prelados nacionales (González, 2001: 342). El CVII llegó con muchas proposiciones, lo que terminó acentuando la diversidad episcopal en el país y causó diversas respuestas de los prelados mexicanos como José Garibi Rivera, Miguel Darío Miranda y Sergio Médez Arceo (Blancarte, 2014: 206). Las circunstancias sociales, culturales, económicas y políticas que atravesó el país y en específico, la ciudad de Guadalajara, entre las décadas de 1960 y 1980, llevó a la curia mexicana y al arzobispo tapatío a la aceptación de la renovación eclesiástica (también conocida como *Aggionamiento*), en muchos de sus puntos neurálgicos por los que pugnó el concilio.<sup>4</sup> Sin embargo, considero que las masculinidades tradicionales, entendidas como aquellas configuraciones de ser hombre que se fundamentan en ejercicio de poder vertical, bastante comunes en los prelados mexicanos y que se reflejan en la negación de derechos y disenso del laicado, son elementos que con el paso del tiempo causaron el entorpecimiento de la aplicación de los principios establecidos por el CVII. Esa situación que se agravó con la llegada de Juan Pablo II (1920-2005) al pontificado (1978-2005) y su visita

---

<sup>4</sup> *Aggionamiento* es una palabra en italiano que constantemente se ha traducido como “puesta al día” y fue ampliamente usada por el papa Juan XXIII que convocó el CVII para referir un movimiento de renovación eclesial.

a la ciudad de Guadalajara durante la celebración de la Celam de Puebla (1979) y la revocación de algunas de las reformas más progresistas del CVII.

*e. Argumento central:*

La Iglesia Católica se concibe a sí misma como una institución con un carácter humano, pero también con un carácter sacro; así lo precisa en la constitución *Lumen Gentium (Sobre la Iglesia)* emanada del Concilio Vaticano II. El papel del sacerdote ministerial, en este sentido, es preciso, pues se concibe como el sujeto privilegiado en la relación entre Dios y su pueblo. Por lo tanto, en lo social se les percibe como sujetos privilegiados en el manejo del capital simbólico y religioso. Sin embargo, en los mismos resultados del Concilio, pero en la constitución *Gaudium Et Spes (Sobre la Iglesia en el Mundo Actual)* también existen modificaciones en la conceptualización del sacerdocio, su papel, la obediencia y la fidelidad intra-eclesial; así como el papel de los seglares, que pasan a ser un actor con mayor preponderancia de que la tenían. Estos factores incidieron las representaciones sobre las masculinidades sacerdotales q.

En este sentido, los privilegios sacerdotales comienzan con el hecho de ser hombre, aunque afirmando que no es un fiel reflejo de la masculinidad dominante secular pues se encuentra atravesada por dos matrices culturales: la genérica y la religiosa. Elementos como: la carencia de vida conyugal, la manutención de un núcleo familiar, de trabajo asalariado, de obediencia y fidelidad a una institución jerárquica son algunos de los elementos propios que los distinguen de los otros varones. Es por ello que desde la perspectiva de género, tanto las masculinidades, como las feminidades, son constructos sociales situados en un contexto social e histórico y específico. Por lo tanto, sufren cambios. En este trabajo, el Concilio Vaticano II representó un parte aguas al interior del catolicismo. Prueba de ello fue el faccionalismo que aumentó al interior de la Iglesia en la década de 1970 y 1980, así como las formas de ser sacerdote y de su percepción en la sociedad mexicana. Para ello sitúo mi estudio en el contexto específico de la arquidiócesis de Guadalajara, la cual tuvo primacía al menos de 1958 a 1968, por tener en su cabeza al primer cardenal mexicano (González, 2001: 301); ha sido “semillero” de sacerdotes durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX y finalmente, se ha caracterizado por tener obispos que se pueden situar en el ala intransigente de la Iglesia (Blancarte, 2014: 206.).

*f. Propuesta de estrategia metodológica y técnicas de investigación:*

El presente proyecto se interesa por el impacto del CVII en la arquidiócesis de Guadalajara mediante su aplicación en dos aspectos. Primero en la formación de los preladados tapatíos. Segundo, en las formas en que las aplicaron en su vida y en sus acciones parroquiales. Por ende, uno de los ejes centrales son las propuestas del CVII en sus textos finales, así como en su traducción a América Latina en la Celam de Medellín y algunas modificaciones más que se dieron en la Celam de Puebla, ya no como traducción, sino como ejercicio más de expresión propia del episcopado regional, aunque vigilado por las autoridades de Roma. En este sentido, muchos de los trabajos que se han realizado versan sobre la polarización y divisiones ocurridas como respuesta ante las propuestas reformadoras del CVII (Martínez, 2016). En cambio, mi tesis versa sobre la interiorización que los sacerdotes, entendidos como los actores mediadores entre la institución y los feligreses, realizaron de las propuestas dogmáticas y en general, del “marco institucional” de acción en el mundo (Falcó, 2017: 74).

Por ende, retomo con los conceptos religiosos emanados de la doctrina católica y del CVII para dar cuenta de las transformaciones que se dieron a partir de este evento. En este sentido, propongo iniciar con el análisis de los conceptos de lo sagrado, el papel del sacerdote en la comunidad y las funciones que deben de tener los y las seglares en el sistema religioso católico contenidos en dos documentos del concilio. Primero en la *Gaudium et Spes* o la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual y segundo, en el *Christus Dominus* o el decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos. A diferencia de otros trabajos que abarcan el tema del catolicismo posconciliar, mi investigación versa sobre la construcción del ser hombre en franca oposición al de ser mujer; a la cual se suma otra oposición entre las y los laicos, en contra del ser hombre del sacerdote.<sup>5</sup>

Por lo tanto, más que hacer una historia sobre la aplicación de las normas conciliares, me interesa acercarme a las trayectorias de vida y a las construcciones simbólicas de los sacerdotes como individuos privilegiados desde su concepción de lo masculino, en las relaciones con lo sagrado y en su forma de velar por el deber ser en las posiciones hegemónicas

---

<sup>5</sup> Habría que señalar que se sumaría una posición intermedia que es la de los laicos consagrados. Figura que también se fermentó a partir de las propuestas del CVII, que cumple con muchas de las tareas del clero, aunque la especialidad sacramental no es superada. Sin embargo, su análisis queda pendiente pues por cuestiones de espacio y tiempo no pude abarcar a estas figuras.

y heterosexuales de los varones que profesan este credo. Me centraré en el impacto que su vivencia como hombres consagrados, que también entiendo como cercanos a la sacralización de algunos aspectos simbólicos de su actuar cotidiano, tiene en su definición de masculinidad, así como las variaciones de la misma al interior de la institución. En este sentido parto de algunos conceptos analíticos como “modelo eclesial”, “catolicismo radical e intransigente” “masculinidad”, “sagrado y profano”, “identidad sacerdotal”, “homosociabilidad” e “hipercatectización”. Para esto, se debe de tomar en cuenta que la matriz religiosa-católica en occidente, ha influenciado de forma determinante en el discurso del ser masculino-genérico que continúan legitimando a los varones como privilegiados frente a la divinidad, en comparación con lo femenino.

Finalmente este proyecto cobra sentido a la luz de los cambios y las continuidades que representó el concilio en el sacerdocio católico. Es por ello que mediante las técnicas de la historia oral, propongo recabar y analizar los testimonios de clérigos que fueron formados antes y después del CVII en la arquidiócesis de Guadalajara en 2 generaciones: 1955-1965 y 1966-1975 y con ello dar cuenta de las permanencias o transformaciones en las generaciones de las formas de la función sacerdotal y su inserción en el siglo XX.

*g. Fuentes empleadas:*

El corpus de fuentes que van a componer esta investigación es de carácter oficial de la Iglesia Católica, tanto escritas como orales. Por ende, mi investigación parte de las constituciones y decretos conciliares del CVII. Así como de los documentos finales de la Celam de Medellín y de la Celam de Puebla. Para comprender el aterrizaje de esos documentos en México y Guadalajara, así como la historia del contexto en el que se desarrolló, consulté bibliografía pertinente y además del archivo eclesiástico de Guadalajara, o el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG). En el caso del seminario de la arquidiócesis tuve acceso a otro tipo de fuentes un tanto inexploradas que son los *Informes rectorales* desde 1955, hasta la década de 1980. La parte nodal de la tesis y probablemente mi mayor aporte tiene como fundamento fuentes orales. En ese sentido las historias de vida de los sacerdotes tapatíos constituyen otra de las fuentes relevantes de esta tesis, las cuales fueron clasificadas a partir de su fecha de ordenación y analizadas generacionalmente. No es una muestra representativa, pero sí significativa que tiene como objeto mostrar la diversidad dentro del

clero secular. A lo que se suman otras historias de vida de sacerdotes ordenados que contrajeron nupcias.

En este sentido, el texto está ordenado en seis capítulos. El primero contiene los elementos teóricos que recorren toda la tesis. El segundo se centra en el análisis comparativo de constituciones y decretos del CVII, en conjunto con los postulados de la Celam de Medellín y la Celam de Puebla. Todos estos documentos parten de cuestiones doctrinales en las que se omiten las relaciones entre los géneros, por lo que mi abordaje se centrará en aquellos cambios discursivos que otorgaron mayor poder a los laicos redujeron algunas de las prebendas clericales y tomaron en cuenta a las mujeres dentro de lo eclesial. El tercer capítulo, en cambio, se centra en la historia y el contexto de México y Guadalajara, sobre todo, desde los movimientos laicos de ese momento, que hasta cierto punto, pusieron en cuestión el papel del sacerdote. Siguiendo esta línea, el cuarto capítulo versa sobre el seminario como institución central para la formación sacerdotal, sus cambios históricos y algunos elementos de cambio y permanencia en el seminario de Guadalajara.

Los últimos dos capítulos los empleo para la utilización y análisis de las fuentes orales. Por un lado, el quinto capítulo contiene las historias de vida de los ocho sacerdotes que componen mi muestra de entrevistas, divididos en dos generaciones. El sexto capítulo, si bien tiene como fundamento las historias de vida, se centra en el análisis de tres grandes ejes temáticos: la construcción de la conceptualización y auto-percepción como sacerdotes de los entrevistados; la construcción de la vocación y las diferencias que encontré y finalmente la opinión sobre el celibato, así como la ordenación femenina.

#### *h. Las limitaciones de este trabajo de investigación*

Considero que esta investigación tiene algunas limitantes importantes que delimitaron el producto final. Primeramente considero que el tiempo disponible para la investigación, trabajo de campo y redacción impidió la profundización en algunos elementos encontrados. En ese sentido, opté por varios recortes temáticos y teóricos para poder concretar un producto en tiempo y forma. Por ende la mayoría de la investigación histórica y contextual tuvo que ser de carácter bibliográfico, ya que la consulta de archivos con mayor detalle hubiese impedido abarcar las organizaciones laicas y las acciones eclesiales tomadas en la arquidiócesis de Guadalajara durante y después del CVII.

De la misma forma, centrar el estudio en fuentes doctrinales y no jurídicas-eclesiales me permitió centrarme en las creencias y la tradición eclesial siendo coherente con la definición de religión empleada. Lo que me llevó a postergar análisis de otras fuentes más empíricas, como por ejemplo las de carácter canónico como el Código de Derecho Canónico (Por sus siglas en latín CIC). En ese sentido considero que metodológicamente fue un corte que realicé a partir de la preferencia para trabajar desde las creencias y sus implicaciones para la percepción de la realidad y sus acciones subjetivas de los sacerdotes. Que no es privilegiar las formas institucionales, sino a los individuos.

Haciendo un gran balance de mi trabajo considero pertinente aclarar que mi análisis terminó siendo más religioso, o desde lo que entiendo por religión, que lo estrictamente encerrado en el género. Si bien, todo el texto está atravesado por el género y las masculinidades, considero que las mismas fuentes y mi preferencia epistemológica terminaron por inclinarse más hacia la parte eclesial. Situación de la que no me arrepiento, pero reconozco como una limitante de mi análisis. Lo que me lleva a la muestra de entrevistados, la cual también reconozco como situada en la arquidiócesis de Guadalajara, al sacerdote secular o diocesano y a un periodo muy específico de efervescencia eclesial originada por el CVII.

Así, a pesar de hablar de los laicos y de las posiciones de poder diferenciadas, propuestas por el CVII, también reconozco que mi investigación sólo se limitó a la visión de los actores clérigos. Seguramente de haber accedido a una muestra constituida por los feligreses o por las personas que acompañan en su vida cotidiana a mis entrevistados, mayoritariamente mujeres, la información por analizar hubiese tomado un giro muy interesante más hacia la percepción general sobre la figura eclesiástica. De la misma forma, al centrarme en los agentes del clero las propias voces de las mujeres están ausentes en esta tesis. Me hubiese gustado incluirlas de forma explícita, sobre todo en lo referido en el último capítulo y en los temas de la percepción sobre el clero, la vocación del mismo y el celibato y su ordenación como ministros de culto. Bibliográficamente creo que algunos de esos huecos han sido llenados por otros trabajos.

Reconozco que todos los puntos anteriores son limitantes, pero a su vez el sello distintivo de mi trabajo. En ese sentido, las carencias son responsabilidad personal y las asumo de esa manera. En cambio, las virtudes de mi escrito son de carácter colectivo, producto, tanto de

las clases a las que tuve acceso en la UNAM, así como de las fuentes orales a las que pude acceder y los diversos acompañamientos que tuve a lo largo del proceso de la maestría.

## **1. Enfoque teórico: las formas de ser hombre y de ser sacerdote.**

La propuesta central de este trabajo parte sobre la confluencia de dos perspectivas de estudio que tocan las creencias de los sujetos y su incidencia en las decisiones de los mismos en la vida cotidiana: el género y la religión. Un punto de convergencia de ambas perspectivas, aunque mucho más amplio, son los estudios sobre la cultura. El sociólogo Gilberto Giménez refirió hace poco tiempo, en un entrevista realizada por Hugo José Suárez, que: “la cultura es el conjunto de los hechos simbólicos presentes en una sociedad, y el fenómeno religioso es el hecho simbólico por excelencia; por lo tanto, es indiscernible de la cultura en términos teóricos y es también una forma de cultura” (Suárez, 2018: 199). Desde los estudios de las masculinidades, Daniel Cazés también enfatizó que partiendo desde el enfoque de género y cualitativamente se deben de estudiar la “condición masculina, sobre hombres concretos en momentos históricos concretos y en sociedades y culturas concretas” (Cazés, 1998: 108).

En ese sentido busqué dar una coherencia entre la cultura, la religión y el género para aterrizarlo en los sujetos concretos, que desde mi propuesta, se refiere a los sacerdotes católicos. El capítulo está estructurado en cuatro apartados. En el primero delimito el concepto de cultura como el elemento que permite entender las limitaciones simbólicas de los clérigos católicos, tanto en lo doctrinal, como en lo genérico. Empleo el segundo apartado para delimitar lo que entiendo como religión, la cual comprendo a la luz de la cultura como una matriz o sistema de significados, misma que otorga sentido a las ideas, creencias y acciones de los sujetos. Cabría señalar que en este mismo apartado describo una parte importante de la metodología empleada en el siguiente capítulo y que tiene que ver con la confrontación de fuentes históricas, documentos doctrinales escritos por parte de la jerarquía eclesiástica entre 1960 y 1979.

Utilizo el tercer apartado para explicitar lo que la perspectiva de género aporta al análisis de las formas de ser hombre, así como las masculinidades, de los sacerdotes católicos. Finalmente, cierro este primer capítulo con un apartado que dedico a dos cuestiones centrales entre los sacerdotes. Primero, un apartado relacionado con la identidad, síntesis de la cultura, la religión y el género para esbozar el dispositivo institucional que hace específica la masculinidad de los sacerdotes que es, la vocación. Concepto que además constituye la principal diferencia simbólica y doctrinal entre un hombre que es clérigo con cualquier otra persona.

## **1.1 La perspectiva de la cultura para abarcar la religión y el género.**

Varias disciplinas han discutido el concepto de Cultura. Sobre todo, se pueden destacar lo producido desde la antropología y de la sociología, aunque también existe una amplia gama de trabajos que refieren la historia cultural. Un primer acercamiento al concepto puede realizarse a partir de su etimología, que el concepto tiene una estrecha relación con “cultivo” o cultivar (RAE, 2014). Dicha concepción ha sido cuestionada por la academia, la cual definen el concepto de forma más cercana a significados o pautas que orientan la construcción de imaginarios y modelan las acciones cotidianas de los sujetos o actores. Pero dicho sea de paso, para llegar a esa nominación de cultura se ha recorrido un largo camino. En el siguiente apartado retomo a dos autores que han trabajado el concepto de manera muy cercana a conceptualizaciones sobre religión: Gilberto Giménez y Hugo José Suárez.

Gilberto Giménez define cultura como pareja conceptual con identidad. Sin embargo, recalca que ambos términos han atravesado por varias etapas. En el caso del primero, ha tenido un camino marcado por el momento fundacional de la antropología cultura y un primer autor que retoma es Edward B. Tylor cuya definición de cultura se caracteriza por ser “holística” y tener tintes evolucionistas. Funcionó como concepto rector de la antropología estadounidense hasta el siglo XX (Giménez, 2016: 25). Posteriormente, Franz Boas contrapuso otra definición enfatizando las diferencias y particularidades de las distintas sociedades humanas. Éste autor, junto con algunos de sus discípulos como Robert Lowie y Alfred Kroeber, negarían la evolución lineal de la cultura y llegarían a la perspectiva teórica denominada como *Relativismo cultural* (Giménez, 2016: 26). A partir de aquí el autor identifica tres fases sucesivas de cambios: 1) la fase concreta, 2) la fase abstracta y 3) la fase simbólica.

En la fase concreta la cultura se definió a partir de las costumbres o formas de vida de las sociedades, que en su momento contrastó con el concepto elitista de cultura. La fase abstracta, que Giménez ubica entre 1930 y 1950, se centró en modelos de comportamiento, lo que limitó el concepto de cultura a sistemas de valores y formas normativas de la acción cotidiana de los grupos sociales. Se denominó abstracta porque se asumía que esos modelos estaban separados de las prácticas y acciones de los sujetos (Giménez, 2016: 26). Finalmente, Giménez ubica el inicio de la fase simbólica a partir del texto *La interpretación de las*

*culturas* escrito por Clifford Geertz (1992) a inicios de la década de 1970. Es a partir de la interpretación de Geertz y de sus discípulos que se relacionó con símbolo y significado como “telaraña de significados”, “descripción densa” o “estructuras de significación”.

La fase simbólica, que según Giménez, fue dominante en la antropología de EUA durante las décadas de 1970 y 1980, encontró un atolladero a partir de lo que denomina la “Antropología posmoderna”. La problemática que planteó James Clifford y George Marcus a la interpretación de Geertz tiene relación con “sin pretensión de lograr un conocimiento totalizante del “otro”. Pero el “otro”, en definitiva, es siempre opaco e incognoscible” (Giménez, 2010: 28). Pero logró poner en tela de juicio la objetividad que la antropología ostentaba en ese momento y se focalizó a la figura del narrador y su subjetividad en la interpretación de la realidad. Con ello, afirma Giménez, “la cultura se libera del monopolio de la antropología y comienza a suscitar un enorme interés de casi todos los demás ámbitos de las ciencias sociales” (Giménez, 2016: 29). Una consecuencia que ya vislumbra el autor, es el empleo del giro cultura para explicar los fenómenos religiosos y el impacto de estos, en la vida de las comunidades y los individuos.

El llamado *Giro Cultural* o *Cultural Turn* en inglés, acuñado por Jeffrey C. Alexander y retomado por el historiador Peter Burke (2006) y que puso de manifiesto la faceta simbólica del concepto de cultura para analizar la realidad de las ciencias sociales. Giménez afirma que, aunque actualmente continúe el análisis de la cultura en boga, ya no se acepta como algo dado o a priori, sino que “se prefiere situar la cultura del lado de la *agency*, como cultura-en-acción” (Giménez, 2016: 29). La cultura como el sistema que otorga sentido a las prácticas de los agentes o sujetos, que puede ser empleada como una dimensión analítica de vida social que mantiene cierta autonomía de los otros aspectos de la vida y que lo semiótico o simbólico es fundamental para su comprensión. En ese sentido, Giménez conceptualiza a las culturas como formas de *organización social de sentido y pautas de significado* (Giménez, 2016: 30). Estas formas se modifican con el paso del tiempo a partir de su transmisión o comunicación y por la mediación institucional. También se constituyen por elementos que son interiorizados por los sujetos, así como por elementos objetivados como las acciones de los mismos, lo material y en lo institucional. Al ser la Iglesia católica una institución preponderante dentro de lo simbólico y cultural, se puede hablar de una cultura católica, que

está mediada por los tiempos y espacios, así como por diferentes subjetividades, lo que derivaría en la diversidad de la misma o de culturas católicas en plural.

Otro de los conceptos importantes para entender la cultura, siguiendo a Giménez, es lo simbólico que define como “*una dimensión constitutiva de todas las prácticas sociales*” (Giménez, 2016, p. 34). Lo simbólico se convierte en lo que determina muchas prácticas sociales que no se pueden limitar a lo económico o político. Por ende, concuerdo con el autor ya que entiende el significado como la dimensión que va más allá del contexto particular en donde se origina, llega a desarrollar lógica propia con cierta coherencia. Las prácticas culturales derivadas de lo simbólico se condensan alrededor o a partir de “*nodos institucionales poderosos*” (Giménez, 2016: 36). Ejemplos de esos nodos son las Iglesias, el Estado, los gobiernos y otras instituciones como la familia. Las instituciones más grandes y poderosas no buscan la homogeneidad de los significados o de lo cultural, pero sí pretenden administrar y llegan a organizar las diferencias a partir de “hegemonización, la jerarquización, la marginalización y la exclusión de determinadas manifestaciones culturales” (Giménez, 2016: 36). Las acciones institucionales para lograr la hegemonía en lo cultural, como la jerarquización y las otras prácticas, complejizan el concepto sobre el catolicismo imperante. Sobre todo, a partir de los argumentos que la jerarquía eclesiástica esgrime para controlar todo lo que se identifica con lo católico, ya sea para los creyentes en general o en el caso de los sacerdotes, como mantener cierta línea para no ser castigados, lo que no elimina algunas resistencias o incluso, subordinaciones en su trayectoria de vida.

Para complementar la postura de Giménez considero que es útil la teoría sobre la cultura que un grupo de trabajo, a partir de los postulados de Jean Remy de la Universidad Católica de Lovaina-Bélgica logró. El cual estaba conformado por Hugo José Suárez, Pierre Hiernaux y Liliane Voyé. Hugo José Suárez enfatiza que el trabajo sobre la cultura desde Remy tiene como propuesta central al “ser humano [que está] dotado de sentidos psicoafectivos los cuales desempeñan un papel primordial en la lógica social” (Suárez, 2008: 13). Que a su vez se encuentra complejizada por sus prácticas sociales, pues el sujeto ya no sólo es *Homo economicus*, sino también *homo sociologicus*, a la vez que un actor con otras racionalidades

desprendidas de los sentido y símbolos, lo que algunos autores han denominado *Homo religiosus* o bien, *Homo simbolicus*.<sup>6</sup>

De lo anterior emergen tres conceptos entrelazados: estructura, sentido y cultura. Las estructuras simbólicas “vinculan la estructura con la cultura, con lo social y, en definitiva, con el sentido movilizador de la existencia de los actores sociales” (Suárez, 2008: 14). Por ende, el sentido y las estructuras culturales, simbólicas, sociales, son constitutivas de la acción social. Desde esta perspectiva están sostenido por la idea de un mito, no siempre reconocible por los propios actores, que “subjektivamente es el que les otorga capacidad de “interpretación y táctica” en la vida cotidiana” (Suárez, 2008: 15). Los aportes que Suárez retomó de Hiernaux son claves, pues habla de la institución cultura como producida e interiorizada socialmente pasa a ser “un conjunto de reglas de combinación constitutivos de sentido, informando las percepciones, las prácticas y los modos de organización puestos en práctica por los actores” (Suárez, 2008: 15). Con ello equilibra los polos de lo simbólico, lo psíquico y lo social, todos, aspectos paralelos de la cultura. Que es prácticamente la misma función que el *Habitus* de Bourdieu (2008).

La estructura cultural (que de acuerdo con lo anterior, pasa a lo subjetivo) tiene su complementariedad en la estructura social que “hace referencia a las situaciones sociales en las cuales se encuentran inmersos los sujetos en el contexto social e histórico particular. Se trata de las “condiciones objetivas de acción”, es decir, los efectos de la estructura social propia en la cual el sujeto se desenvuelve” (Suárez, 2008: 15). A la estructura cultural y la estructura social se suma la Estructura Material o Espacial. En una interacción entre las tres estructuras, sobre todo en la ciudad y mediante la urbanización, se complejiza lo material, arrojando como un resultado que:

La estructura espacial es portadora de jerarquías predeterminadas que favorecen a “ciertas modalidades y a ciertos actores”. La organización del espacio valoriza

---

<sup>6</sup> Un autor que ha trabajado al *Homo simbolicus* y lo que conlleva esa otra racionalidad es José María Mardones, el cual, habla de *La racionalidad simbólica* al afirmar que “este pensamiento fronterizo al *logos* y *bios*, que enraíza en las oscuridades de la vida donde fuerza y forma coinciden y lo cognoscitivo y emocional se unen estrechamente. La racionalidad simbólica se sitúa en el ámbito del conocimiento indirecto y no sensible. El objetivo del conocimiento simbólico, ya señalamos, se ocupa de la relación, entre lo objetivo y lo subjetivo, lo presente y lo ausente, lo material y lo espiritual [...] desvela la primigenia junción o sentido de la realidad” (Mardones, 2005: 56).

determinados lugares, acciones, grupos que son considerados más nobles que otros [...] Esta territorialidad –predefinida y en construcción a la vez– se relaciona con una estructura social que es la que se apropia de ella y la utiliza regularmente. (Suárez, 2008: 16)

La interacción de la estructura territorial y social, con la cultural de los actores, conlleva a naturalizar ciertos sentidos que encausan la acción a partir de concepciones de lo bueno, lo malo, etc. Como parte de lo material con una mayor complejidad e impacto en la vida de los actores, se suma la estructura biológica. La cual es central para comprender la acción de la vida cotidiana los cambios y las permanencias. En cambio, el concepto de *Institución cultural*, de Suárez, es empleado a manera de sinónimo de otros conceptos como “sistema de sentido”, “estructuras cognitivas” o “sistemas simbólicos” que:

Son el conjunto de sistemas de percepción (material y simbólica) y acción que, siendo fruto tanto del trabajo psíquico del sujeto sobre sí mismo como de la confrontación con su contexto social (parámetros objetivos de existencia), le dotan de un complejo aparato simbólico que le permite tener una visión del mundo con cierto grado de consistencia, tanto para consigo mismo como para con los demás. (Suárez, 2008: 40).<sup>7</sup>

La combinación de dichos sistemas, afirma Suárez, lleva al sujeto a generar códigos y estructuras simbólicas, las cuales, se naturalizan e indican valores, normas, verdad, etc. Los mismos “organizan la energía psíquica hacia proyectos y acciones legítimas” (Suárez, 2008: 40). Lo que termina dotando a los actores de un dispositivo para “analizar, subjetivamente u objetivamente, su desenvolvimiento sin engendrar conflictos mayores ni para consigo mismo ni para el entorno en el que se desenvuelven” (Suárez, 2008: 40). En sus dos partes constitutivas, lo social y lo subjetivo, las estructuras de sentido terminan por responder a colectivos sociales.

Por ende, los sistemas simbólicos “son principios organizadores, a la vez, de la percepción y el comportamiento” que- llevan a actuar pre-reflexivamente” (Suárez, 2008: 41), Como todo sistema están constituidos por varias partes u órdenes, que en este caso son tres: cognitivo,

---

<sup>7</sup> Reitero que esta concepción de Hugo José Suárez es muy similar a la de *Habitus* de Bourdieu, sin embargo, considero que para comprender la noción de Habitus es necesaria toda la teoría bourdiana, y no es mi caso. Por ende, continúo con la noción del autor que cito de forma constante.

actorial y simbólico. Según Suárez el orden cognitivo deriva en la percepción de las cosas, situaciones y también todo lo relacionado con lo social. El orden actorial, también llamado normativo, se finca en la capacidad de guiar acciones y los comportamientos de los actores. Tanto el orden cognitivo como el actorial son disposiciones que evocan al orden simbólico, que se constituye como lo que permite articular los dos órdenes anteriores. La unión de los dos órdenes, mediante la evocación simbólica, lleva al actor a crear una identidad propia. La identidad otorga al agente legitimidad ante sí mismo y ante la sociedad.

Suárez considera que las estructuras simbólicas no son neutras y conllevan una carga jerárquica que guían la acción de los agentes y también generan percepciones valorativas del mundo. Este ordenamiento jerárquico y valorativo lo conceptualiza como *Economía afectiva* (Suárez, 2008: 42). La economía actúa mediante registros de calificación que organizan al sistema en 3 dimensiones: 1. La Relación con el sí, 2. La relación con lo social y 3. La relación con la búsqueda. En primer lugar la relación con el sí organiza la energía psíquica del sujeto mediante lo que quiere ser y hacer, se mueven a través de lo que es, pero también por el debe ser. Aunque parezca algo muy íntimo, también “se relaciona directamente con los “contenidos ideológicos y con legitimidad” (Suárez, 2008: 42), tanto social como con lo apropiado por los actores.

En segundo lugar, la relación con lo social toca cuatro planos: el espacial, el temporal, el actorial y con otros actores. Todos los planos se constituyen por la valorización del actor hacia el espacio, el tiempo, su posición consigo mismo y con otros actores. En tercer lugar la relación de la búsqueda evoca cuestiones del final de la vida y la satisfacción de sus deseos, tanto individuales como del grupo. Búsqueda implica “la articulación del hecho de movilización afectiva y las dinámicas psíquicas con las legitimidades sociales” (Suárez, 2008: 43). Suárez enfatiza que existe un grado alto de articulación y también constantes tensiones entre las 3 dimensiones que mencioné anteriormente, pero existe un sentido unitario que termina por otorgar coherencia al sistema cultural. Ese sistema unitario hace que la valoración del mundo sea binaria, o sea, en parejas opuestas y articuladas, “la relación con el sí, en sus versiones positivo y negativo, se vinculan con la relación con lo social (en lo temporal, espacial, actores, etc.), y ésta lo hace con las ultimidades vitales” (Suárez, 2008: 43).

Hablar de la génesis de la estructura cultural o simbólica está más allá de lo que pretende este trabajo. Sin embargo, considero que los postulados de Suárez, en el sentido de cómo el sujeto se adscribe a lo social, lo interioriza y genera sentido es sumamente importante para comprender tanto el género como la religión. El autor entiende que:

Los seres humanos tienen una capacidad fundamental que consiste en elaborar sentido creyendo que las constricciones se les han impuesto y los sufrimientos vividos por ellas son la expresión suprema de la virtud y una manera de encontrar lo bello. Las pulsiones frustradas encuentran una compensación en la satisfacción y el placer de la pulsión narcisista que transforma la constricción en expresión de la virtud y la sumisión en gozo, a través de la identidad con la propia cultura y el orgullo de pertenecer a ella. (Suárez, 2008: 44).<sup>8</sup>

La categoría, según Suárez, sería el mecanismo de la relación con el sí, hacia el deber ser “idea que mantiene cierta relación con el concepto de auto-perfeccionamiento de Weber, quien hablará de un “esfuerzo religioso ejercido sobre sí mismo”.” (Suárez, 2008: 46).<sup>9</sup> Según la conceptualización de Durkheim de sagrado y profano, otorgó un principio de valorización y movilización afectiva ya que “la separación radical y absoluta entre sagrado y profano es sobre todo un principio de movimiento y valorización: un lado es positivo y el otro negativo, y es imperioso transitar de uno hacia otro” (Suárez, 2008: 46).<sup>10</sup> Ahora, una pregunta de mi parte pertinente y para conectar ambos elementos de investigación sería ¿qué sucede con este principio, que es un movimiento psico-afectivo, de un estado al otro, en los sacerdotes? Así como ¿de qué maneras juega la masculinidad en ese cambio de la energía psíquica al deber ser y cuál es la diferencia con la femineidad? Considero que este principio de movimiento podría explicar, por un lado, la exigencia de la castidad como un deber ser que guía un control

---

<sup>8</sup> Estas ideas encuentran su fundamento teórico en elementos expuestos por Freud en su libro *El porvenir de una ilusión* (2016) y que se refiere al peso del súper yo en la socialización de los sujetos, que traen consigo, el control de las pulsiones pero que generan ciertos malestares. Sin embargo, a su vez, puede llegar a superar esos malestares mediante la sublevarción y otras cuestiones relacionadas con la elevación individual.

<sup>9</sup> Esta problemática la trata ampliamente Foucault en la hermenéutica del sujeto (2014) e históricamente otorga un peso importante en la construcción de las subjetividades a la confesión en el catolicismo.

<sup>10</sup> Aclaro que este movimiento psico-afectivo de los sujetos sacerdotes es identificado por el autor en sacerdotes en Bolivia que obedecieron a la transición hacia la Teología de la Liberación. No sucede en todos los casos y como plasmaré en los últimos capítulos, algunos de los entrevistados no pasaron por esta transición. Siempre estuvieron insertos en la vida del agente eclesial, otros en cambio sí. Justamente es en la década de 1970 que eso puede percibirse.

de sí, pero que legitima ante sí y ante los demás ese movimiento de hombre a sacerdote. Por otro lado, también guiaría el sentido del poder y lo legitimaría al sacerdote para ejercerlo, ya que, según la institución cultural estaría actuando conforme a su plan y en la interacción con los otros desde un espacio de sacralidad.

Suárez, retomando a Bourdieu, afirma que para entender la acción de los sujetos se tiene que “poner atención en la coincidencia entre “vocación” y “misión”; entre las “expectativas colectivas” y las estructuras objetivas y estructuras cognitivas; entre la posición (historia objetivada) y la disposición (historia incorporada)” (Suárez, 2008: 48). La historia objetivada se estructura se fija en cosas, estructuras, mecanismos en lo social o los campos. La historia encarnada en los cuerpos y el *Habitus* de Bourdieu. A pesar de esas coincidencia, el autor afirma que las estructuras cognitivas son inestable y se someten a presiones de los parámetros objetivos. Lo que pone a prueba los sistemas simbólicos en la cotidianidad y se modifican para permanecer. Suárez afirma que una de las características de los sistemas simbólicos es la flexibilidad, el constante cambio y evolución.

En primer lugar, porque la energía psíquica siempre puede romper el sistema simbólico de acuerdo a las necesidades psíquicas y las experiencias vividas (Suárez, 2008: 50). Lo simbólico tiene distintos niveles de anclaje de acuerdo a lo jerárquico y el sistema de sentido equilibra lo psicológico y las exigencias sociales. La inestabilidad de esos sistemas de sentido y los parámetros objetivos sociales es lo que hace que se generen *Crisis simbólicas*, que son, el centro de cambio. En ese sentido: “La crisis sería un desfase entre el programa de socialización del sujeto interiorizado a lo largo de toda su vida y la situación real que debe de enfrentar” (Suárez, 2008: 50). De tal manera que mis entrevistados, más algunos que otros, tuvieron estas crisis al “descubrir” su vocación, estando en el seminario o durante el ejercicio de su clerecía.

Las crisis tienen distintas causas, tanto externas como internas. Entre las primeras se encuentran las condiciones de existencia del sujeto: condiciones materiales, psicológicas, tiempo en el que vivió, instituciones existentes, etc. Entre las segundas se encuentran las contradicciones en el sistema de sentido a causa de la canalización de la energía psíquica hacia otro rumbo. En este aspecto Suárez insiste que los cambios contextuales se perciben como crisis a partir de la lectura específica del agente, pues hay una relación dinámica entre

el contexto y el agente. Lo que se puede traducir en un reajuste fuerte a nivel subjetivo, pues todas las respuestas a las crisis, sea internas o externas, siempre suceden “a partir del sistema cognitivo anterior” (Suárez, 2008: 52). Para volver al equilibrio el agente echa mano de su pasado, “experiencia de vida o “disposiciones simbólicas construidas en su proceso de socialización” (Suárez, 2008: 53) y de elementos externos vigentes para ese momento. El cambio de lo simbólico en los agentes se da en los referentes del mismo, por lo que ciertos elementos se profundizan, otros se dejan como están y algunos se sustituyen. Esto es básico, pues gracias a que lo sujetos son socializados en varios modelos (género, clase, raza, religión), como los sacerdotes, terminan reformulando su propio sistema de sentido.

Ahora, Suárez enuncia que hay dos tipos de códigos que estructuran el sistema de sentido, pues no todo se inserta tan profundo: los códigos superficiales y los radicales. “Los primeros son un conjunto de referentes que, si bien desempeñan un papel a la hora de dar sentido al sistema simbólico, no son fundamentales”. En cambio los radicales “son aquellos que responde a momentos claves de la socialización del sujeto” (Suárez, 2008: p. 54). El conjunto de ambos códigos disponen una *Matriz profunda*. En ese sentido, si no hay cambios radicales en las condiciones, no se tocarán los códigos fundamentales. Cuando se requiere un cambio profundo entonces acontece lo que Suárez denomina *Reinversión afectiva* que consiste en un “proceso subjetivo a través del cual el agente busca canalizar su energía psíquica, que da como resultado una matriz profunda con nuevas formas” (Suárez, 2008: 55) O lo mismo que emplear la energía psíquica en nuevas formas concretas que aparecen como legítimas. La diferenciación entre la matriz profunda de significados y lo superficial explica los cambios que los sacerdotes experimentan cuando entran al seminario, durante su proceso de formación y a partir de su egreso o re inserción en un contexto que no sea el escolar del seminario.

## **1.2 El enfoque sobre la religión y su relación con la memoria.**

También existen maneras distintas de abordar o conceptualizar la religión o lo religioso. Al menos, se puede hablar de que la mayoría de las disciplinas de las humanidades y sociales la han incorporado a sus discusiones. Destacando los trabajos que se pueden encontrar desde la filosofía, la historia, la sociología y la teología. El enfoque que es más útil para mi estudio parte de situar a la religión como parte de la cultura. Por lo que puede ser entendida como una de las matrices de significados, o como un sistema cultural, que tienen incidencia en las

acciones de los sujetos en su vida cotidiana. Considero que uno de los trabajos que es pertinente para mi investigación es el de *La religión, hilo de memoria* escrito por Danièle Hervieu-Léger (2005). La considero una obra importante para mi estudio porque parte de conceptos como significado, sentido por lo que caracteriza a la religión a partir de una tradición específica.

La primera definición que propone la autora para entender la religión es de “un modo de construcción social de la realidad, un sistema de referencias al que los actores recurren espontáneamente para pensar el universo en el que viven” (Hervieu-Léger, 2005: 32). El problema que refiere de manera constante la autora versa sobre diferenciar la religión de otros conceptos más generales, como por ejemplo, el de cultura. Incluso, argumenta que la religión dota de sentido a las funciones sociales de los sujetos que se adscriben a ella, situación comparable a la de otros sistemas de sentido. Al considerarla como como una explicación erudita del mundo social, la autora refrenda que la enfrentan con la sociología u otras ciencias de carácter crítico, pues son modelos de explicación que se contraponen.

Aunque no es material de ésta investigación, aquí entra otra discusión teórica que impacta en la forma en que se pretende abarcar la religión: el paradigma de la secularización.<sup>11</sup> Para el caso francés, Hervieu-Léger afirma que con los supuestos teóricos que proporcionó la modernidad al reducir la acción de la religión y los estudios que se derivaron de este paradigma “evitaba a los sociólogos de las religiones el compromiso del debate de género filosófico y/o epistemológico sobre el significado cultural [...] entre el proceso de disminución del espacio social de lo religioso y su propia expansión” (Hervieu-Léger, 2005: 40). En el mismo sentido, pero para los estudiosos del catolicismo, presuponer el divorcio entre la realidad en la modernidad y la religión, implicó limitar, incluso “eliminar” según sus términos, las influencias eclesiásticas (jerarquía y/o la institución católica) en las disciplinas

---

<sup>11</sup> Es una discusión sumamente amplia sobre el significado de secularización. Pero aquí lo refiero a su concepción más clásica que se puede ver en: Roberto Blancarte (2000). Por ende me limitaré a su acepción en dos aspectos. El primero, formal y de carácter institucional (incluso normativo) que implica la separación de la Iglesia y el Estado. En segundo lugar, que es mucho más problemático, como la limitación de lo religioso al ámbito privado y con ello, la liberación del ámbito público, de la religión. Lo que, en la hipótesis de la secularización, implicaría la desaparición de la religión en algún, cuando se desarrollara totalmente la racionalidad y la modernidad de la sociedad.

sociales. Situación que se estructuró a partir del ámbito europeo, y según la autora, a partir del caso francés.

A partir de la década de 1970 la hipótesis que sostenía el paradigma de la secularización se vio cuestionado por investigaciones empíricas, que finalmente terminaron quebrantándolo. De ello, se desprendió que varios sociólogos retomaran los conceptos base de los sociólogos clásicos como Durkheim o Weber para tratar de explicar lo religioso y su papel en la esfera pública. Hervieu-Léger señala que desde estos autores hay una disputa por el tipo de definición sobre la religión que se vuelve una oposición entre dos líneas y que no se ha superado hasta el momento. Por una lado están las definiciones sustantivas de la religión “que se centra en el contenido de los creencias” y por otro lado, están las definiciones funcionales “que tienen en cuenta las funciones de la religión en la vida social” (Hervieu-Léger, 2005: 59). En el caso del mundo anglosajón, menciona la autora, se ha traducido en una discusión desde los criterios sustantivos “que permiten construir una definición exclusiva de la religión”, contra otra versión inclusiva con criterios funcionales que abarcan “todo lo que en nuestras sociedades se relaciona con la producción de sentido y el vínculo social” (Hervieu-Léger, 2005: 60).

A lo largo de su texto Hervieu-Léger trata de explicar las mutaciones que ha sufrido ambos enfoques, desembocando en discusiones más polarizadas, que a su juicio son infructíferas pues todas recaen en una falsa oposición centrada en la “oposición clásica sagrado-profano para calificar de «religiosas en el sentido amplio del término»” (Hervieu-Léger, 2005: 77). Pero lo que evidencia es que lo sagrado supera lo religioso, sobre todo, en las sociedades modernas y se encalla en un círculo que menciona como imposible de romper ya que: “la religión siendo definida como parte de lo sagrado y lo sagrado como materia prima de la religión” (Hervieu-Léger, 2005: 82). En este punto me voy a detener, puesto que la autora cita a F.-A. Isambert que hace una crítica sobre la pareja conceptual sagrado-profano, ya que él ve que se trata de “una transposición de la oposición, específicamente cristiana, entre lo temporal y lo espiritual, que, en el momento en que Durkheim escribía, se manifestaba de manera particular en la oposición entre el binomio laico y el dominio confesional” (Hervieu-Léger, 2005: 90).

Hervieu-Léger coincide con Isambert en su crítica hacia la noción de sagrado y la manera en que mediante ese concepto se reintroduce la hegemonía del sistema religioso cristiano y sobre todo católico. Afirma que para su estudio no es pertinente esta división, ya que su interés se centra en la concepción de la religión en la época moderna, cuyo centro, no depende del cristianismo.<sup>12</sup> Sin embargo, para mi estudio, considero que lo sagrado sí es una noción que explica la dimensión de poder de los varones que son sacerdotes. A este respecto afirma que lo sagrado “concebido como aquella estructura de significaciones que, en ciertas sociedades (y solo en ciertas sociedades) «da a los poderes espirituales temporales el refuerzo de la potencia de lo sagrado (*omnis potestas a Deo*) y a los seres sagrados una potencia que participa de la autoridad de esos poderes»” (Hervieu-Léger, 2005: 91). En este sentido ¿los clérigos se pueden considerar partícipes de esa autoridad de manera eclesial? Y ¿qué tanto configura esa potestad la sacralización, desde la religión, a la idea de lo masculino en lo cultural? Son preguntas que responderé en el último apartado de este capítulo.

Dentro o fuera de la Iglesia católica y del cristianismo, una parte esencial son las creencias. Hervieu-Léger define de forma diferenciada creencias y *creer*. Las creencias son una parte del creer que se refiere a los ideales, objetivos (puede ser en un corpus institucional o dogmático) y subjetivos, que se refieren más a la parte interiorizada y reapropiada por los sujetos. En cambio, el creer es:

El conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que si bien no se desprenden e la verificación y la experimentación, ni, de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan al saber, encuentran sin embargo su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes la mantienen [...] además de los objetos ideales de la convicción (las creencias propiamente dichas), todas las prácticas, los lenguajes, los gestos y los automatismos espontáneos [...] es la creencia vivida. (Hervieu-Léger, 2005: p. 122).

En el sentido enunciado por la autora el creer no se limita exclusivamente al ámbito religioso o de la religión, sino que es un elemento constitutivo de la vida social y de la interacción

---

<sup>12</sup> A pesar de los grandes esfuerzos realizados por Hervieu-Léger por separarse de la pareja conceptual entre lo sagrado y lo profano, considero que no lo logra hacer y vuelve a caer en la misma separación aunque caracterizándola desde otros lados.

entre sujetos, individuales o colectivos, por ello, la autora identifica dos niveles de estructura. Por un lado, están los estados que son aprendidos por los sujetos desde la infancia, se naturalizan y se vuelven experiencias evidentes del mundo que no necesitan ser corroboradas. El segundo nivel está compuesto por “las creencias formalizadas, racionalizadas, de las que los individuos son capaces de dar cuenta y de las que extraen, de forma consciente, implicaciones prácticas para la vida” (Hervieu-Léger, 2005: 123). En el primer nivel, por ejemplo, se puede situar los aprendizajes de género, sobre todo en los varones que difícilmente cuestionan su estatus como lo evidencia Juan Carlos Ramírez en uno de sus textos (2008: 233).

A partir de lo anterior, Hervieu-Léger afirma que “el creer constituye una de las dimensiones principales de la modernidad” (Hervieu-Léger, 2005: 123) con lo que complejiza su definición de religión, ya que varios de los autores, reconocían este esquema como propio de los sistemas religiosos. Pero la razón para ubicarlo como un rasgo constitutivo de la modernidad es por la necesidad humana de referentes seguros que funjan como contrapesos para hacer frentes ante las incertidumbres, individuales o colectivas, que trajo consigo la modernidad. La diferencia entre el creer social y el creer religioso estriba en que el segundo es un modo particular del creer en que se centra en “el *tipo de legitimación* que soporta el acto de creer [...] no hay religión sin que se invoque la *autoridad de una tradición* en apoyo del creer” (Hervieu-Léger, 2005: 128).

Esa tradición es lo según la autora vuelve específica la religión y el creer religioso en las sociedades modernas. Pero cuando arguye una tradición, nos dice, no es tan importante si el contenido en el que se apoya sea totalmente verídico, sino que sea verosímil para apoyar la razón de ser de un grupo y el vínculo para la adhesión religiosa.<sup>13</sup> Bajo ese entendido argumenta que se referirá filiación o adhesión religiosa a “toda forma de creer que se justifique completamente a través de la inscripción que reivindica en un linaje creyente” (Hervieu-Léger, 2005: 137). Por ende, los creyentes religiosos no se pueden entender de forma automática a partir de una comunidad, sino mediante expresiones que lo constituyen

---

<sup>13</sup> La diferencia entre verídico y verosímil es tratada con mayor dentro de la disciplina de la historia por Jacques Lafaye (2013). En su discusión argumenta que la diferencia entre la teología y la historia como disciplina, se funda en los apoyos a los documentos para crear versiones verosímiles del pasado y no verídicas. Lo verídico, hasta cierto punto, es inaprehensible por encontrarse en el pasado. El cambio, la teología llega a versiones verosímiles mediante el apoyo en la revelación.

como parte del vínculo de dicha comunidad. En ese sentido, la filiación religiosa tiene dos aspectos de manifestación y reconocimiento. Uno hacia el interior mismo de la comunidad y otro hacia el exterior. El primero lo termina por incorporar a la comunidad, el segundo lo diferencia de todos los que no pertenecen al linaje religioso.

Finalmente, entre las definiciones sustantivas y funcionales, la autora esboza una definición que es útil para mi trabajo puesto que conjunta los esbozos culturales del primera apartado con la apelación a una tradición de creencias específicas: *“una «religión» es un dispositivo ideológico, práctico y simbólico, a través del cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia (individual y colectiva) de la pertenencia a un linaje creyente particular”* (Hervieu-Léger, 2005: 138). Al recurrir al linaje, anclado a la tradición, la autora delimita su definición un poco más que las concepciones sustantivas o funcionales y contempla 3 elementos: 1. “La expresión de un creer”, 2. “la memoria de una continuidad” y 3. “la referencia legitimadora de una versión autorizada de esta memoria, es decir, una tradición” (Hervieu-Léger, 2005: 162).

#### *La Iglesia Católica desde la perspectiva de la teoría de las religiones.*

El linaje al que me refiero y que marca los límites de este trabajo, es el de la Iglesia Católica (O’Collins y Ferrugia, 2007). Cuando me refiero a la Iglesia católica es bajo sus dos acepciones. Por un lado, el conjunto de todos los creyentes que se identifican como católicos y que tienen en común un corpus doctrinal más o menos identificado que remite a una tradición que se puede resumir en la oración denominada credo o profesión de fe (CCE, 2018:41-42). Por otro lado, también se nombra de esa manera a la institución de carácter universal, con una trayectoria histórica de larga duración y compleja en su estructura, aunque, sin omitir su jerarquización. En ese sentido, se tiene como máxima cierta obediencia a la jerarquía o Magisterio Eclesiástico, cuyo máximo representante es el Papa (O’Collins y Ferrugia, 2007: 78).

También existe un juego de posiciones entre la jerarquía o el clero, que vuelve legítimas o ilegítimas sus posturas. Primero, se tiene la gran división entre: los y las seglares; los y las religiosas y el clero. Segundo, entre el mismo clero que se define por la recepción de un sacramento el de la ordenación sacerdotal (CCE, 2018: 315), puede ser regular o secular y

tener 3 niveles a su interior: 1. Diácono, 2. Presbítero y 3. Obispo. Cuando se refiere al clero regular es el perteneciente a una congregación, orden o instituto, (Falcó, 2017: 20), por lo que tienen una organización específica y son oficialmente reconocida por la jerarquía católica (se tienen antecedentes de las primeras congregaciones desde el siglo III).

La jerarquía eclesiástica católica tiene un cúmulo de documentos oficiales o eclesiásticos, que emite de manera constante, que se pueden clasificar por la instancia que lo emite. Así, los documentos pontificios son producidos de forma directa por el Papa. En esta clasificación entran las cartas apostólicas, Encíclicas, Epístolas, Constituciones Apostólicas, Exhortaciones apostólicas, Bulas Pontificias y *Motu proprio*. Todos tienen carácter dogmático y por ende están cargados de elementos teológicos. En otro nivel se encuentran los documentos escritos por el Magisterio Episcopal. La mayoría de esos documentos siguen la misma línea que los documentos pontificios, aunque han existido casos que marcan mayores cambios a nivel iglesia local que los pontificios. Los escritos del Magisterio pueden ser colectivos y generales o bien, individuales y mucho más locales como los emitidos por los obispos en sus diócesis. En el caso de los documentos colectivos de gran envergadura se encuentran los Documentos Conciliares. De manera más local, los documentos de los Consejos Episcopales nacionales, provinciales o continentales, como ejemplo, los emitidos por el Consejo Episcopal Mexicano (CEM) o los producidos por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CLAM), mediante sus diversas Conferencias Episcopales de Latinoamérica (Celam).

Además de los documentos pontificios existen otros documentos de carácter básico general, que se están actualizando o renovando de forma continua. Me voy a referir a dos: El Código de Derecho Canónico (CIC, por sus siglas) y el Catecismo de la Iglesia Católica (CCE, por sus siglas). El CIC es un documento de carácter canónico y por lo tanto, es más cercano a leyes y sanciones, o de disciplina eclesiástica. Tuvo su primera versión en 1917 y se renovó a partir de lo propuesto por el Concilio Vaticano II (CVII), por lo que la versión en funciones es de 1987. El CVII también permitió que se reunieran varios obispos con el Papa y se pidiera la redacción de un documento de doctrina general o base. El papa Juan Pablo II instituyó una comisión de estudios que promulgo su primera versión en 1993. Sin embargo, se pidieron correcciones y se realizaron algunas puntualizaciones, por lo que se expidió su

segunda versión en 1997, la cual sigue activa. A diferencia del CIC, el CCE tiene un carácter doctrinario que ha servido como base para deliberaciones en cuanto a la tradición y delimitar lo que oficial de lo que no es.

A pesar de sus diferencias los documentos CIC y CCE se complementan. La doctrina se focaliza en el segundo, pero la normalización y su disposición jurídica en el primero. Considerar que se oponen sería caer en un falso dilema. Sin embargo, para el abordaje que me interesa, y que se centra en la tradición eclesial y el creer, los documentos que me serían útiles son aquellos que están constituidos por elementos teológicos. A este respecto Michel De Certeau menciona que para poder analizar el discurso teológico se tiene que partir de condiciones de trabajo específicas, que modifican el uso del documento. También señala que se debe seguir un análisis del discurso que tome en cuenta su fabricación y su relación con lo real. El objetivo de ello es generar un corpus documental coherente en sí, que busque alcanzar objetivos específicos de la investigación.

De Certeau enfatiza que esos documentos son producto del pasado, pero que dicha condición no hace que se queden estacados ahí, sino que se realiza un análisis “siempre está guiado por una lectura del presente” (De Certeau, 2010: 37). El autor, al igual que Hervieu-Léger, insiste en que la disciplina sociológica ha llevado a una separación de los hechos sociales por excelencia (prácticas), “de las doctrinas que pretenden explicar su sentido” (De Certeau, 2010: 40), convirtiéndolas en hechos objetivos. Por lo tanto, para acercarse a la fuentes, sobre todo si son doctrinales, el investigador realiza una operación, que inicia con una desnaturalización de la fuentes para convertirlas “en piezas que llenan lagunas de un conjunto establecido *a priori*” (De Certeau, 2010: 86).

Al decir desnaturalizar, el autor refiere que lo separa de su uso común, para obtener coherencia, de acuerdo a lo establecido desde el inicio, en la propia investigación. Se emplean de un modo distinto al modo religioso. Por ende, el trabajo académico con los documentos doctrinales católicos se vuelve tal “si realiza una *redistribución del espacio* y consiste en primer lugar en *darse* un lugar por el “establecimiento de fuentes” es decir por una acción que instituye y por técnica que transforman” (De Certeau, 2010: 88). La técnica, por otro lado, no busca seguir con el movimiento que proporciona las fuentes sin seguir la interpretación del investigador. Incluso, De Certeau arguye que la investigación crítica de

interpretación de las fuentes doctrinales se centre “en volver significativas las *diferencias* proporcionadas [...] en *descubrir lo heterogéneo* que puede aprovecharse técnicamente” (De Certeau, 2010: 91). La coherencia es inicial de la investigación.

En ese sentido, demarqué las fuentes doctrinales a revisar en tres grandes apartados, centrándome en los requerimientos institucionales y las conceptualizaciones que emiten para el ser sacerdotes. Aunque, por motivos de mayor comprensión sobre las modificaciones en las creencias y en algunas de las disposiciones de género, toqué algunos puntos más que de alguna manera tienen relación con el clero. El primer apartado está constituido por las constituciones conciliares emanadas del CVII, que serán retomadas en el siguiente capítulo. El segundo apartado se deriva del aterrizaje del CVII a América latina mediante dos documentos: las conclusiones Celam de Medellín (1968) y las conclusiones de la Celam de Puebla (1979). El periodo establecido entre ambas conferencias obedece al momento en que la institución se volcó a las propuestas de cambios conciliares, cerrado en la década de 1980 cuando se vivió una regresión a las formas previas al concilio.<sup>14</sup> Este segundo apartado también lo retomaré en el siguiente capítulo. Finalmente, el tercer apartado está constituido por un documento redactado después del CVII y que sintetiza las disposiciones doctrinales para la existencia y formación de los sacerdotes. El documento es la primera *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, redactada en 1970 y que retomo en el tercer capítulo.

Todos los documentos que analizaré en los capítulos subsecuentes obedecen a las características de lo religioso que esboqué unos párrafos anteriores. También, tienen la pauta de continuar con una tradición emanada del ministerio episcopal o papal. En el mismo sentido existe una coherencia entre los documentos doctrinales enunciado en el párrafo anterior que tiene como base el cambio en la continuidad, del que Hervieu-Léger escribe, a partir del CVII. El punto faltante se refiere a la conexión entre la cultura, las creencias y las formas de ser hombre que desglosaré en el siguiente apartado.

### **1.3 Perspectiva de género y masculinidades.**

---

<sup>14</sup> Uno de los autores que ha escrito sobre esa posición es el teólogo Hans Küng, que no solamente habla de regresión a los modelos previos al CVII, sino de “traición al Concilio” (Küng, 2014: 188)

Para hablar de las conceptualizaciones sobre masculinidades y formas de ser hombre quisiera señalar algunos antecedentes que pueden llevar hacia su mejor *compresión*. Los trabajos a los que me refiero tienen presente las prácticas y el ejercicio del poder entre los hombres para con las mujeres, así como para con otros hombres.<sup>15</sup> En este sentido, el camino recorrido sobre éste tipo de estudios tienen dos grandes generadores teóricos surgidos, a su vez, de movimientos sociales y de reivindicación política. Según Melissa Fernández el primero se refiere a los feminismos, que desde las décadas de 1970 y 1980 tenía debates en torno al género y el sistema sexo-genérico. El segundo, que implica de manera directa problematizar al hombre como sujeto de género, tiene relación con el movimiento homosexual, así como estudios académicos que se generaron a partir de él durante la década de 1980 (Fernández, 2014: 90). Ambos plantearon cuestionamientos sobre la relación de dominación de los hombres sobre las mujeres y lo que constituía a los hombres más allá de lo biológico.

En el caso de México, se pueden situar los primero trabajos académicos que problematizaron el género masculino, según Olivia Tena, hasta inicios de la década de 1990 (Tena, 2010). En esta misma década se ubican las primeras asociaciones de hombres que buscaron contribuir con las demandas sociales de las mujeres y de los feminismos (Fernández, 2014: 89). El eje rector de dichas asociaciones era hacer explícito el ejercicio constante de violencia de los hombres hacia las mujeres así como detenerlo. La metodología que implementaron iba unida al trabajo de reflexión sobre el ejercicio de violencia y las diferentes formas de ser hombre, siempre, en colectivos. Sin embargo, las reflexiones teóricas desde la academia también se consolidaron en esta década, aunque no necesariamente se desprendieron del análisis del contexto mexicano, ni tampoco de esos grupos de reflexión.

Existen muchos teóricos y teóricas sobre los hombres y las masculinidades que ya pueden considerarse como clásicos. Retomaré algunos postulados de: Raewyn Connell, Judith Butler, Victor Seidler, Juan Guillermo Figueroa y Alejandra Salguero. En este sentido Connell encuentra que los estudios sobre la masculinidad pueden -dividirse en cuatro grandes acercamientos (Connell, 2015: 102) La vertiente biológica (también denominada esencialista), la vertiente positivista (prácticas cotidianas), la vertiente normativa y la

---

<sup>15</sup> Existe otra vertiente que se centra en las masculinidades como un constante anhelo de regreso a tiempos mejores que algunos autores y ellos mismos, se han denominado los Mito-poéticos. En este trabajo dicha línea de investigación no es pertinente.

vertiente semiótica. Las últimas dos vertientes tienen un peso especial en lo religioso pues parten de los sistemas culturales. El acercamiento normativo de las masculinidades, como su nombre lo indica, se centra: 1) En el “*deber ser*” de los géneros, 2) los roles de género y 3) en las regulaciones institucionales y sociales de lo masculino y lo femenino. En el caso de esta tesis se suma la doctrinar, que constituye lo religioso puesto que conlleva una carga moral que guía a estos 3 puntos y es intocable.

Connell enfatiza que un problema frecuente con esta vertiente es que puede llegar a presentar como real lo normativo y que aunque lo critica, no se sale de su reproducción en la vida cotidiana. Por su parte, en el acercamiento de carácter semiótico se concibe la masculinidad como un sistema simbólico con múltiples posibilidades de significación. Se podría decir que abarca el aspecto más cultural y por ende, sitúa las masculinidades en contextos específicos y en instituciones. La autora resalta que el género no es algo fijo, dado o estático. Conceptualiza las masculinidades y feminidades de manera relacional y como “Proyectos de Género” e insiste que no sólo existe una masculinidad (Connell, 1997: 37). Por lo que más que allá de ver a las masculinidades como un elemento de la identidad individual, la autora resalta que también se encuentran inmersas en discursos, fijadas en instituciones que las enmarcan y reproducen. Al hablar de masculinidades como modelo de análisis constituido parte de tres dimensiones constitutivas: 1) Poder, 2) Producción y 3) *Catexis* (Connell, 2015: 108).

A partir de lo anterior Connell construyó el concepto de *Masculinidad hegemónica*. La autora entiende hegemonía como “la dinámica cultural por medio de la cual un grupo exige y sostiene una posición de mando en la vida social” (Connell, 2015: 112). Lo que hace hegemónica a una masculinidad es que resuelve el problema de legitimidad del dominio masculino garantizando la posición dominante de los hombres. Para tener esa posición de mando, la masculinidad hegemónica ha construido tres elementos sociales: 1. Dominación/subordinación, 2. complicidad y 3. marginación/autoridad. Únicamente resaltaré la complicidad mediante la cual presupone que todos los hombres tienen algún tipo de beneficio, incluso colateral, del patriarcado. Aunque ellos no hayan construido una masculinidad hegemónica, terminan por beneficiarse sistemáticamente, aunque eso no evita

que también terminen por padecerla en algunos sentidos. La masculinidad hegemónica se construye en oposición a las otras masculinidades: sean subordinadas o marginadas.

Por otra parte, Victor Seidler ha enfatizado sobre el papel que tienen las emociones en las masculinidades. Para él, lo masculino se ha construido en occidente a partir de la negación de sentimientos y por el contrario, cargada de raciocinio. En sentido opuesto, esa construcción naturaliza y presupone a la feminidad como emocional, afectiva, articulada con labores de cuidado y carente deseo (Seidler, 1997: 17).<sup>16</sup> El deseo sigue estando, mayoritariamente, en lo racional; o pareciera, que en los cálculos de intereses individuales de los hombres. Por ende, el papel de la racionalidad en la construcción de las formas de ser hombre ha proporcionado las bases culturales para el rechazo del cuerpo y las emociones. Más si ese cuerpo no se perciba, si es masculino, para la competencia y si es femenino, para el placer propio.

Otra teórica importante útil para mi análisis parte de la propuesta de Judith Butler (2006) sobre la dimensión normativa del género. Para esta autora el género es un elemento constitutivo de regulación, el cual se basa en lo institucional (o empírico) y en lo abstracto, pues va más allá de las instancias sociales. La autora retoma los postulados del filósofo francés Michelle Foucault y remarca que las regulaciones actúan sobre los sujetos, los conforma y los forma, lo que sería un símil de subjetivar. Pero a diferencia de Foucault, que se centra en el género como incluido en el poder regulatorio en general, Butler afirma que el género es específico en sí mismo: “requiere e instituye su propio y distinto régimen regulatorio y disciplinario” (Butler, 2006: 10).

Al definir al género como regulación y la norma, Butler insiste en que actúa dentro de las prácticas sociales y las estandariza, llevando a la constitución de lo normal. La normalización se resiste la descontextualización, por lo que es común que sea implícita y se dificulte en su lectura. La manera en que se vuelven discernible es mediante los efectos de dichas prácticas. Afirma que el género “es el aparato mediante el cual tiene lugar la producción y normalización de lo masculino y lo femenino, junto con las formas intersticiales hormonal, cromosómica, psíquica y performativa que el género asume” (Butler, 2006: 11). Para Butler,

---

<sup>16</sup> Antes que Víctor Seidler describiera el papel de la masculinidad asociado con lo racional y lo femenino con lo emocional, la primera en hacer una crítica en ese sentido fue la antropóloga feminista Sherry Ortner (1972).

aunque no se corresponda totalmente, la norma y las prácticas del género funcionan en conjunto. El género como norma se vuelve factible mediante los intentos o actos de aproximarse a ella, que tiene como consecuencia idealizaciones. Teniendo en cuenta esos actos y sus idealizaciones, la autora comienza a entender la norma más allá de la ley, ya que “la norma no puede reducirse a ninguna de sus instancias, pero añadiría que la norma tampoco puede separarse por completo de sus instancia. La norma no es exterior a su campo de aplicación” (Butler, 2006: 28).

Juan Guillermo Figueroa y Alejandra Salguero, citando a otros dos autores y enfatizan que hay tres elementos constitutivos de la masculinidad y de los significados de ser hombre en lo hegemónico: “el modelo de masculinidad hegemónica plantea [1] la capacidad de ejercer autoridad sobre hombres y mujeres, [2] tener un trabajo que les permita obtener ingresos y [3] mantener el rol de proveedores” (Figueroa y Salguero, 2014: 37). Desde otras perspectivas se sumaría, a lo anterior: el ejercicio de la sexualidad activa y el ejercicio de violencia como forma de relacionarse. Ambos elementos se emplearían, primero para mantener su posición de dominio sobre las y los otros. Segundo, en la construcción de identidad y significado a partir de expectativas sociales y regulaciones institucionales. Lo anterior, sin dejar de lado un elemento central que etapa es la vida en la que se insertan: la edad adulta.

Dado lo anterior entiendo las masculinidades (tanto las dominantes, como las subordinadas y subalternas) como construcciones socioculturales que funcionan como ficciones subjetivas que conllevan cierta normatividad y deber ser, que a su vez impactan en las formas de ser hombres de los sujetos masculinos. En el caso de mis sujetos de estudio están fundamentadas sobre la ventaja de género común (masculino sobre lo femenino) y sobre una ventaja doctrinal (clero sobre los laicos). En ese sentido, las masculinidades sacerdotales están constituidas por el eje de poder que posiciona al clero en ventaja sobre las mujeres y otros hombres que son los laicos, particularmente en el campo religioso. Por ende, abarca rasgos, actitudes, concepciones, comportamientos y prácticas de estos hombres, que por ellos mismos les ha otorgado la ventaja en el ámbito que por ellos mismos ha sido nombrado como espiritual o religioso. Todo lo anterior trae consigo asimetrías en las relaciones de género, les otorgan

privilegios, que no son de carácter individual, sino que constituyen prácticas institucionales y sistemáticas.

#### **1.4 Presbíteros católicos: Identidad y vocación.**

Los sacerdotes católicos son base de la estructura jerárquica de la Iglesia Católica. Como he venido esbozado, son parte de estructuras culturales mucho más amplias. Como actores incorporan el creer según la institución eclesial y legitiman su postura de poder. Lo anterior con base en el ministerio episcopal que se fundamenta en un linaje desde los apóstoles de Jesucristo, más en concreto, a partir de Pedro como figura principal. A lo anterior se suma la educación de género por ser hombre y estar educado bajo ciertos parámetros. Por ende, en los propios documentos eclesiásticos se habla sobre la personalidad que debe tener los aspirantes al sacerdocio y su formación a partir de la vocación.

La personalidad, desde la academia puede ser identificada con el concepto de identidad. Todos los autores que cité al hablar de cultura, religión y género, también desarrollan elemento teóricos sobre identidad. A este respecto, Giménez ve un binomio inseparable entre cultura e identidad. En cuanto a la religión Hervieu-Léger también esboza elementos sobre las religiones y el creer que contribuye a la diferenciación entre los sujetos que pertenecen al mismo linaje y los que no. Finalmente, las masculinidades tienen como uno de sus objetivos evidenciar la diversidad existente de formas de ser hombre o identidades masculinidad, así como su relación desigual con las identidades femeninas. Por ende, en todos los casos, la identidad establece una conexión entre la cultura, la religión y el género que se vuelve la parte interiorizada de la cultura o las subjetividades. Para las siguientes líneas volveré sobre los postulados de Gilberto Giménez.

#### *Elementos teóricos sobre las identidades.*

Para Giménez, al hablar de identidad como construcción cultural interiorizada, toma en cuenta lo que apropiado por un sujeto y considera de sí mismo, pero también el reconocimiento que hacen los otros de esa identidad. Las identidades son un elemento esencial en la vida social, pues sin ellas, difícilmente se comprendería la interacción entre actores, así como los sentidos de sus acciones (Giménez, 2016: 54). Como concepto se comenzó a emplear a partir de la década de 1980, pero en conjunto con la concepción de

cultura, ha sufrido modificaciones. Por ejemplo, con la posmodernidad se acentuaron sus elementos de fluidez y cambio.

A este respecto, si los sistemas culturales son de percepción y acción de los sujetos, a la vez interiorizados por los sujetos y a la vez compartidos por un grupo de actores, la identidad se deriva de esa interiorización y de la comparación con otros sujetos que comparten o no los mismos elementos (Giménez, 2016: 56). Giménez también señala la existencia conceptual entre identidades individuales y colectivas (grupos sociales), aunque estas segundas sólo se conceptualizan así por analogía a los sujetos individuales. Las identidades colectivas distan de lo individual ya que carecen de conciencia propia, no haya una interiorización subjetiva y no existe un cuerpo que la vivencie. En este punto nos dice en el libro que la identidad “*se predica en sentido propio de los sujetos individuales dotados de conciencia y psicología propia, y sólo por analogía de los actores colectivos*” (Giménez, 2016: 60).

En coincidencia con la primera parte de este capítulo, la definición de identidad está estrechamente vinculada con la acción social dotada y el sentido, por lo tanto, con los significados que los actores le otorgan a sus prácticas. Las identidades son centrales para realizar una comprensión cabal sobre los actores sociales en los diferentes periodos de la historia y sobre todo, las acciones de los sujetos en su dimensión simbólica ya sea en su aspecto de religión o desde el género. Giménez describe que identidad es “*un proceso subjetivo (y frecuentemente autor-reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo*” (Giménez, 2016: 61).

A partir de lo anterior, coincido con Giménez al dos elementos constitutivos de la identidad: 1. La pertenencia social y 2. Lo particularizante. El primer elemento se centra en la identificación del sujeto en diversas pertenencias sociales, categorías, grupos o colectivos sociales. El segundo, refiere más a la unicidad u originalidad de los propios sujetos en sus características idiosincráticas y de experiencia de vida. Ambos elementos son vistos por este autor como diacrónicos para la identidad, pues aunque pueden ser conceptualizados como opuestos, aunque son definatorios (Giménez, 2016: 62). Algo que no se debe de perder de

vista es la influencia de los otros y su reconocimiento para la construcción de la identidad, tanto en la pertenencia social como en la particularización del actor.

Las pertenencias sociales más significativas para la identidad de los sujetos son: la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género (Giménez, 2016: 63). Se conceptualizan tres grados o formas de adhesión a dichas pertenencias sociales:<sup>17</sup> a) dormidas, b) activas y c) politizadas. Las primeras son las que los actores tienen más interiorizadas como el género o la clase y su modificación son muy lentas o en ocasiones de muy difícil acceso. Las activas son aquellas que los actores pueden modificar fácilmente, como pertenecer a un equipo de fútbol durante algún tiempo de la vida y por lo tanto están en movimiento. Finalmente, las politizadas “pueden estar politizadas en el sentido de que se las destaca exageradamente como si fuera la única identidad importante” (Giménez, 2016: 63). La politización se verá afectada o beneficiada por el contexto socio histórico y espacial en el que se encuentre el actor. En este último punto, Giménez emplea el concepto de *hipercatectización*. Que consiste en virar a sólo una de las dimensiones que constituyen la identidad y omni-abarcar con ella al actor. En el caso de los sacerdotes sucede a partir del proceso de formación y los requerimientos que la institución eclesial tiene para con ellos.

Para hablar de identidades, su formación es otros de los ejes importantes. Al ser parte de los sistemas culturales, los sujetos las construyen mediante el aprendizaje en la sociedad. Giménez da la formación de la identidad:

Tomando especialmente en cuenta la distinción entre socialización primaria (v.g., inculcación familiar) y socialización secundarias (v.g., educación escolar, influencia de los camaradas de generación, etc.), así como también la distinción entre agencias formales (y discretas) de socialización (padres, maestros, autoridades...) y agencias difusas (celebraciones conmemorativas, publicidad de los *media*, usos y

---

<sup>17</sup> Para que una pertenencia social pueda ser considerada de esa manera es necesario que los sujetos compartan los (o el) *modelo cultural* (tipo simbólico-expresivo) en los grupos sociales en cuestión. Pone el ejemplo de que un sujeto que pertenece a la Iglesia católica y que es reconocido como tal, comparte dogmas, credo y prácticas-rituales, en mayor o menor medida.

costumbres...) que, en conjunto, ejercen una influencia retórica sobre los sujetos inculcándoles o proponiéndoles “modelos de identidad”. (Giménez, 2016: 71)

Los sacerdotes no son diferentes en cuanto a otros sujetos y construyen una identidad a partir de los sistemas culturales imperantes en el momento. Sin embargo, una diferencia notable es el peso que tiene lo religioso en dicha identidad. Una parte fundamental para entender el cambio simbólico que tienen los hombres que aspiran a ser sacerdotes es la formación dentro de las instituciones clericales. En el caso de los sacerdotes seculares o diocesanos, dicha institución está conformada por el seminario diocesano. En él se refuerza algunos de los elementos correspondientes a lo religioso y de manera indirecta a lo genérico (por ejemplo, la cocina es un espacio en el que en su mayoría laboran mujeres). Los elementos religiosos se enfatizan y se otorga un sentido casi total a la dimensión simbólica-ecclesial de los hombres y con ello, lo sacerdotal, eclipsa otros elementos de la misma identidad o construcción simbólica.

En este cambio en lo simbólico es incentivado por la institución mediante un dispositivo vocacional. Para llegar al significado de vocación dentro del catolicismo, considero a la vocación como un dispositivo por las necesidades de la misma institución eclesial. En ese sentido, Mario Timoteo Padilla insiste que la Iglesia ha requerido de “constituir vínculos que implican una dedicación casi absoluta al ministerio puede funcionar como ejemplificación magnificada de la lealtad que la institución reclama al individuo” (Padilla, 2010: 13). La dedicación y lógica de permanencia total, además del cambiar para permanecer, son características que distinguen a la Iglesia Católica de otras instituciones. En lo que insiste el autor es que pensar a los sacerdotes sólo desde el aspecto burocrático o laboral es un error pues se estaría nulificando el carisma, que es el elemento doctrinal que otorga el sentido de su figura.

La Iglesia Católica, a diferencia de otras instituciones que no pertenecen al ámbito religioso, ha logrado mantener la burocratización como una dimensión de sí, pero también ha logrado mantener el carisma (concepto que tiene definiciones en lo religioso y también en las ciencias sociales). El carisma se enlaza de manera directa con vocación, aunque no son entendidos como sinónimos. Lo carismático dentro de la Iglesia es un atributo asociado con la jerarquía que “se concibe en el catolicismo como medio de comunicación con lo sagrado, con la fuente

del carisma. Al mismo tiempo, toda la institución requiere de un aparato administrativo, también ordenado jerárquicamente” (Padilla, 2010: 13). Como hice mención en el apartado teórico sobre religión, ese elemento da pie a que los actores actúen en nombre de una fuerza supra-natural o divina. Además de ello, el clero, como colectivo de sujetos varones, tienen una identidad con una dimensión sacralizada que atraviesa por varios procesos y además conlleva una ilusión grupal, que se cierra sobre sí mismo, se asume como homogéneo y recurren a la trascendencia sagrada (González, 2018: 142).

### *La vocación.*

Padilla escribe dos concepciones distintas de vocación. La primera es la que la institución católica ha enarbolado y activado mediante operaciones concretas entre sus creyentes. La segunda es la mirada teórica y sociológica de esta primera. Dentro de la iglesia católica hay una idea general de vocación que es el llamado a ser cristiano, como un regalo divino y que tienen todos los bautizados. De esta generalidad se deriva una vocación especial que se refiere al ser sacerdote y que es “una llamada hecha por Dios a un individuo para que éste acepte una función y un modo de vida, y que por lo tanto aparece, a primera vista, como algo metafísico, subjetivo y, en el mejor de los casos, como algo psicológico” (Padilla, 2010: 14).

A partir de la definición institucional y de la necesidad de la Iglesia por el reconocer clero, Padilla afirma que se creó un *Dispositivo Vocacional*. Desde los textos eclesiásticos es aquel que “opera en el despertar, discernimiento, consolidación y autenticación de las vocaciones religiosas y sacerdotales” (Padilla, 2010: 16). Se vuelve dispositivo porque selecciona a los candidatos y posteriormente moldea y los estandariza. Con ello, la institución no deja del todo resultado si el carisma que acompaña a la vocación es algo que se otorga de manera íntima o lo hace mediante la institución. A este respecto, el componente dogmático ha sufrido muchos cambios a lo largo de la historia.

Prueba de ello es que los documentos eclesiales estandarizan una *Pastoral vocacional*, la cual forman parte de ese proceso de selección de los aspirantes al sacerdocio. Una pastoral es la organización de los recursos eclesiales, tanto humanos como materiales, que tiene un objetivo concreto. Las pastorales están organizadas a partir de diferentes niveles: eclesial, diocesano y parroquial, por mencionar algunos. A partir del CVII tiene objetivos por alcanzar y

estrategias planteadas en los planes diocesanos, los cuales son parte de una organización más colectiva denominada pastoral de conjunto, que profundizaré en el siguiente capítulo. La función de la pastoral vocacional es acercarse a nuevos reclutas para el sacerdocio mediante acciones y procesos que van más allá del seminario. Esos procesos se estructurarán a partir de la doctrina imperante, así como su aplicación a nivel local, o mejor dicho, según el juicio del obispo en turno.

Padilla menciona tres actividades a cargo de la pastoral vocacional: 1. Atención al llamado, 2. Los ejercicios espirituales y 3. La dirección espiritual. La atención *al llamado* parte de que si bien la vocación es un don de Dios, el llamado es el momento en que esa vocación se activa. Dependiendo de lo que impere doctrinalmente el llamado puede ser netamente íntimo o institucional. Lo que se traducen en dos procesos distintos, si es íntimo el sujeto lo manifiesta y será certificado por un agente eclesial cercano al individuo, como el sacerdote de la comunidad. Si es de un carácter institucional entonces proviene de a) desde un agente eclesial que detecta dicho llamado en el sujeto por comportamientos, valores etc. o b) mediante eventos institucionales como lo que en Guadalajara se llama pre-seminario, que es curso inducción al seminario (Padilla, 2010: 17).

La segunda actividad desprendida de la pastoral vocacional son los *Ejercicios Espirituales*. Los cuales tienen su origen en la producción pastoral de san Ignacio de Loyola. Para las vocaciones se entienden como “modelo que presenta de una manera muy pura y concentrada el mecanismo de conversión y de despertar de la vocación, y que por lo tanto, se puede estudiar como un paradigma de este proceso” (Padilla, 2010: 18). En su tesis, Padilla investigó de manera etnográfica los ejercicios espirituales, en mi caso no son de mi interés. Pero me interesa señalar que en los documentos del Celam, así como en los informes rectorales del seminario de Guadalajara, se exige que los estudiantes tengan una vivencia de este tipo, por lo menos, una vez al año.

La tercera actividad de la pastoral vocacional es la *Dirección espiritual* la cual se deriva de una relación de carácter espiritual entre dos personas: el director espiritual y el dirigido. Cabe señalar que no es una actividad exclusiva de los aspirantes al sacerdocio, pues mujeres y hombres que no son sacerdotes pero tienen una actividad religiosa intensa la emplean en su vida cotidiana. Por ende, la pastoral vocacional realiza programas de dirección espiritual

entre los jóvenes varones para detectar si existe algún potencial interesado en la vida del clero. También cabría señalar que esta actividad, pero en su forma individual para los seminaristas que están en los últimos años de formación (durante los cursos de filosofía y teología), se convirtió en una exigencia después del CVII. Por lo tanto, en el caso de los seminaristas la dirección espiritual es empleada por la institución y por los usuarios para purificar su experiencia en la inclinación por el sacerdocio (Padilla, 2010: 19). Para lograr dicha purificación el director espiritual emplea “una especie de hermenéutica de los signos de Dios”, que se presentan en la vida cotidiana del sujeto. Esos signos divinos parten de la lectura que el sujeto haga de ellos y la confirmación o rechazo por parte del director espiritual.

El concepto, a su vez, está constituido tener dos dimensiones: 1. “una que podemos llamar mítica y atemporal” y 2. “otra, que depende del reconocimiento social o institucional” (Padilla, 2010: 54). La primera dimensión es la que expresa la dimensión del creer del sujeto y lo religioso, por lo que tiene a ser de naturaleza abrupta y proviene del sentido profundo del sujeto. En consonancia con ello, la segunda dimensión es el reconocimiento de otros hacia la primera dimensión. El reconocimiento de la institución católica es clave porque el sujeto cree en ella como una instancia casi sagrada que certifica su iniciativa. Padilla pudo comprobar la afectividad que impacta en los sujetos para poder elegir ese estilo de vida mediante sus narrativas.

A partir de lo anterior Padilla identifica que la vocación en el catolicismo es entendida como: “la llamada íntima y la llamada jerárquica, por lo que un individuo no sólo debe [1] experimentar esta inquietud o este deseo, sino que debe también [2] ser probado por los delegados del obispo en cuanto a la rectitud de su intención y a sus capacidades físicas e intelectuales, [3] ser llamado por éste al ministerio y [4] ordenado sacerdote (Padilla, 2010: 214). Por lo anterior, la vocación se entiende como 1) vinculación entre el individuo y la fuente de carisma y 2) como un elemento constitutivo de la biografía del sujeto (varón). Por ende, el significado extraordinario que se da desde el catolicismo a la vocación es por su vinculación con una actividad derivada de la instancia trascendente (Dios y la Iglesia) y más allá de su actividad en específico.

El segundo concepto que estructura Padilla es el sociológico, mismo que tiene como fundamento la representación social y lo objetivo de las creencias en la vocación. En ese

sentido, es una elaboración intelectual producida por mover la representación hacia lo teórico y particularizarlo. Señala que no es su interés, ni tampoco el mío, depurar la representación u buscar sus raíces teológicas. La finalidad del concepto sociológico de vocación es permitir identificar fenómenos vocacionales en la realidad que pretendo abarcar. Su definición es la siguiente:

*La representación del nexo entre un sujeto (individual, colectivo o institucional) y un estado, actividad, ocupación o destino, cuyos componentes principales son la atracción y el deber. En el caso de la vocación religiosa (o cuasi-religiosa), la representación de este nexo es cargada carismáticamente al interpretarlo como originado en una instancia trascendente, sobrenatural, extraordinaria o sagrada, que es la que ejerce dicha atracción o comisiona a tal tarea (Padilla, 2010: 52).*

Hay una amplia concordancia entre la definición sociológica Padilla con la categoría de cultura que expuse en la primera parte de este texto. También existen líneas de conexión entre la definición católica de vocación con el concepto de religión y del creer de la segunda parte de este capítulo. Finalmente, el género es una categoría que atraviesa todas las definiciones y que se vuelven operantes en los individuos a partir de la identidad. Los capítulos subsecuentes harán hincapié en cómo las creencias han sufrido adaptaciones con el paso de coyunturas históricas y las formas en que la Iglesia Católica, tanto a nivel general, como a nivel local, han respondido ante ellas.

## **2. La iglesia en el siglo XX y el Concilio Vaticano II (1959-1965).**

El siguiente capítulo contiene la base doctrinal general en dos grandes escalas. La primera es a nivel eclesial, ya que el CVII fue un evento que en su momento conmocionó a los obispos activos. También mantuvo atentos a muchos de los sacerdotes en funciones, así como a los seminaristas en formación que además de atención a los debates en Europa, también sufrieron modificaciones en sus planes de estudio. Sumándoles a lo anterior, en el caso tapatío el cardenal Garibi Ribera, junto con José Salazar y otros preladados, que asistieron directamente al Concilio. La segunda escala se refiere al nivel continental, mediante el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), en dos de sus eventos o conferencias que se ubica en mi horizonte histórico: la Conferencia de Medellín (Celam II Medellín) en 1968 y la Conferencia de Puebla (Celam III de Puebla) en 1979.

En ese sentido, para poder retomar los documentos emanados de estos tres eventos intra-eclesiales propongo, en primer lugar, un contexto general a nivel mundial. Pues si bien es cierto que la Iglesia católica se entiende en su dimensión local, con los entramados llevado acabo con otros actores sociales y políticos, también tiene una dimensión mundial. Aunque retomo los postulados de Hobsbawm, no está demás mencionar las críticas que le realizó Procacci. El autor afirma que más que un *Siglo Corto*, concepto del primero, el siglo XX estuvo marcado por muchos accidentes históricos volviendo sumamente complejo (Procacci, 2010:14). En ese sentido, aunque el concepto de Hobsbawm atribuye algunos elementos de causalidad o inevitabilidad, muchas de los eventos del siglo XX no tienen parangón con otros periodos históricos. El CVII y la organización continental de los obispos en América Latina tienen relación en esos fenómenos accidentales. Es por ello que considero pertinente hablar de tres grandes eventualidades: el ambiente de la Guerra Fría, la bonanza económica o la década de 1960 y finalmente, la revolución cultural.

El segundo apartado concentra el CVII. En primer lugar algunos atisbos de su historia y lo que sucedió en dicho evento. Sobre todo tomando a dos autores cuya mirada está un poco alejada y pertenece a actores que pertenecen a al final del siglo XX. Además de estas miradas generales, que dan por sentados muchos cambios a partir de la conclusión del Concilio, a mí me interesaban los puntos referentes a los sacerdotes (concepto, relaciones, disciplina, etc.) plasmados en esos documentos. Por lo que en este segmento también incluye los puntos que

retomé de los dieciséis documentos finales del CVII. Dado que mi perspectiva es relacional, no pude limitarme solamente a los documentos que hablan de manera explícita de los clérigos. Hay documentos que lo refiere de manera indirecta, por ejemplo, al estar hablando de los seglares,<sup>18</sup> mencionan los aspectos que les tocan propiamente a ellos y de forma indirecta se informa los aspectos que se le imputan a los sacerdotes.

Los apartados tercero y cuarto contienen las reflexiones de dos documentos finales que se engloban en la escala continental. El tercer apartado lo empleo para centrarme en la Celam II de Medellín. En cuarto capítulo lo utilizo para analizar los documentos finales de la Celam III de Puebla. A pesar de se dieron dos Celam más, la IV en Santo domingo (1992) y la V en San Paulo (2006), por cuestión de acortarme al horizonte histórico, que tiene como centro el CVII y finaliza con el papado de Juan Pablo II (1979-2005), no las retomo. En ese sentido, consideró pertinente referir que una de las constantes entre ambas conferencia y el CVII es el papel que tuvo la formación de los sacerdotes, o bien, lo que en sus propios términos se conoce como pastoral vocacional. Lo que me llevó a plantear estos documentos como centrales para los cambios que se suscitaron entre en clero después de la década de 1960. Por ende, el aterrizaje de muchas de las propuestas realizadas en los documentos se llevó a cabo mediante el seminario, órgano de formación eclesial, que será el centro del tercer capítulo de la tesis.

## **2.1 Coyunturas históricas durante la segunda mitad del siglo XX.**

Considero como indispensable un contexto histórico general sobre los acontecimientos que marcaron el siglo XX a nivel mundial y los cuales afectador, de algunas manera claras y otra son tanto, a una institución mundial como es la Iglesia Católica. Dicho contexto es un marco general y por ende, pude elegí la perspectiva de Eric Hobsbawm. El cual es identificado como parte de la corriente marxista británica (Kanye, 1989). Entre sus textos más importantes se encuentra el que retomo aquí titulado *Historia del siglo XX* (2015). De antemano estoy consciente del sesgo que tiene mi trabajo, pues retomar a una obra como la mencionada es centrarme en una sola corriente historiográfica que privilegia la formación de clase y los conflictos trascendentales que tuvieron ecos más allá de Europa. De la misma forma, retomo

---

<sup>18</sup> Los seglares son creyentes que no tienen el sacramento del orden sacerdotal, ni son consagrados. Por ende, refiere a todas las mujeres y hombres que no son parte de la jerarquía eclesial.

a este autor para este breve esbozo puesto que se mantiene un tanto alejado de la historia eclesiástica, que en las siguientes secciones del capítulo es la que impera.

Para Hobsbawm denomina al siglo pasado como “el siglo XX corto” (Hobsbawm, 2015: 13) que va de 1914 a 1991. Dicha periodización tiene sentido o coherencia, en palabras del propio autor, puesto que se abre con el comienzo de la I Guerra Mundial (1914-1918) y se clausura con el hundimiento de la URSS (1922-1991). En el mismo prólogo del texto el autor advierte que su división temporal la realizó a manera de un tríptico: “La era de las catástrofes” que inicia con la I Guerra Mundial y termina con la II Guerra Mundial (1939-1945), señalada de esa manera por ambos acontecimientos que marcaron el devenir de la humanidad. “La edad de oro” que da comienzo con la Guerra Fría (1947-1991), pero que está atravesada por una época de bonanza económica, sobre todo para los países desarrollados y de transformaciones sociales y culturales en muchos estados. Finalmente, con “el derrumbamiento” que corresponde a una nueva época de incertidumbre y crisis generalizada en todo el mundo, dando como resultado la imposición del capitalismo como único sistema económico y político. De ahí otra de las acepciones del término siglo corto, que fue un breve tiempo de certeza, situado entre una época de crisis y otra, un brinco.

Mi periodicidad de estudio abarca de 1960 a 1980, es por ello que centraré en dos de sus unidades temporales que son: la época de oro y algunos factores u explicaciones de lo que denomina, el derrumbamiento. En este sentido, Hobsbawm menciona que:

Más evidente aún que las incertidumbres de la economía y la política mundial era la crisis social y moral, que reflejaba las convulsiones del período posterior a 1950, que encontraron también amplia y confusa expresión en esos decenios de crisis. Era la crisis de las creencias y principios en los que se había basado la sociedad desde que a comienzos del siglo XVIII (Hobsbawm, 2015: 20).

Dicha crisis de las formas de ver el mundo, durante el momento de bonanza económica y tecnológica que se había producido en esta década, posibilitó fuertes cambios en las formas de pensamiento, de valores y cultura e incluso trastocó a la Iglesia católica a nivel mundial. Uno de los elementos que coinciden con ésta periodización y que implica de forma directa a las religiones en el continente americano es la denominada “mutación religiosa de América Latina” (Bastian, 1997). Dicho fenómeno, situado en el continente, es producto de los

cambios antes mencionados y se puede sintetizar como la pérdida del monopolio en el campo religioso latinoamericano de la Iglesia católica romana y sus valores. Esto posibilitó la competencia de otras iglesias y sistemas de creencias, causando que la iglesia romana pasara a tener una posición privilegiada o hegemónica, pero con resistencias y subordinaciones. Incluso, en muchos países, su deterioro estuvo marcado por la pérdida de feligreses en ciertos países y el surgimiento de los denominados pentecostalismos (Beltrán, 2013).

#### *El contexto de la guerra Fría.*

Volviendo a los acontecimientos mundiales, la época de oro inicia con la denominada Guerra Fría que básicamente es “el enfrentamiento constante de las dos superpotencias surgidas de la segunda guerra mundial” (Hobsbawm, 2015: 230). Lo que me interesa destacar es que durante poco más de 40 años el mundo estuvo dividido por un enfrentamiento entre la URSS (potencia identificaba con el socialismo) y aliados, contra EUA (identificado con el capitalismo) y sus aliados. En el fondo era una carrera entre sistemas económicos-políticos. En ella se vieron implicados de forma directa los países que simpatizaron con cada bando, por lo que se dieron algunos enfrentamientos armados. Por mencionar algún ejemplo, la guerra entre Corea del Norte apoyada por el bloque socialista: China y la URSS, en contra de Corea del Sur, apoyada por EUA, la OTAN y la ONU. Dicho evento se dio entre 1950 y 1953 (Hobsbawm, 2015: 246).

La iglesia católica no fue ajena a esta división del mundo. Desde su polémico papel en la II Guerra Mundial, bajo el pontificado de Pío XII que inició en 1939 y terminó 1958 (Conwell, 2002: 50). Que se sumó a las consecuencias doctrinales de sus postulados a través de sus encíclicas en temas como la primacía del papa, la reacción frente al comunismo, la inmaculada concepción de la virgen, la formación del clero y los primeros pronunciamientos sobre los medios de comunicación masivos y otros. A este respecto considero pertinente que en mis próximos avances tendré que revisar su carta pastoral de la de *Sacra virginitas* (1954), empleada para hablar de la castidad entre el clero. Sin embargo, lo que quiero señalar es que al menos durante el siglo XX, los papas en turno y la posición de la curia vaticana, estuvieron encaminadas a mantener los valores de la democracia cristiana. Lo que la posicionó como una institución más cercana al liberalismo y capitalismo que al socialismo y actuó para mantener el estatus quo en muchos países del mundo (Blancarte, 2014: 75).

Para mis intereses me gustaría resaltar que entre las revoluciones más significativas para el contexto latinoamericano fue la Revolución Cubana (1953-1959). Ésta revolución marcó la realidad del continente ya que en la época en que se efectuó, enmarcada por la Guerra Fría, se volvió un ejemplo para los otros países del continente. En este sentido, EUA reaccionó para contrarrestar su influencia y empleó la estrategia político-económica conocida como la *Alianza para el progreso*, que los países latinoamericanos siguieron. En el plano teórico, como parte de las revoluciones culturales que menciona Hobsbawm, existió una correspondencia que se denominó la *teoría del desarrollo* (Legorreta, 2014: 84). Dicha teoría postula que los países desarrollados, la mayoría ubicados en el polo norte del planeta, logran su estatus económico, social y en otras áreas, mediante la opresión, marginación y el subdesarrollo de los países subdesarrollados o del tercer mundo, que se ubican en el polo sur. Para ello, extraen recursos naturales, emplean mano de obra barata, son depositarios de los desechos del desarrollo y siguen lineamientos económicos de EUA y sus organismos como la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe).

En el contexto de la Guerra Fría, los países más afectados fueron los del Tercer Mundo pues se vieron implicados en la guerra sin que necesariamente así lo decidieran. Tanto en Asia como en América Latina, hubo periodos de cambios de bando (como el caso cubano que ya mencioné). Sin embargo, numéricamente, el bloque liderado por EUA llevó la ventaja durante la mayoría del tiempo, lo que permitió cierta unificación entre todos sus aliados. Paradójicamente, al criterio de Hobsbawm, dicha situación desembocó en la descolonización de varios territorios en el plano de lo político y mediante golpes de estado, gobiernos militarizados y revoluciones. A pesar de ello, durante la década de 1960 surgió una forma de organización entre estos países que tuvo la finalidad de permanecer neutrales frente a los enfrentamientos entre las potencias: el Movimiento de Países No Alineados (MPNA). El autor menciona que a pesar de dicha neutralidad, la mayoría de sus miembros eran “sobre todo anticomunistas en política interior, y «no alineados» (es decir, fuera del bloque militar soviético) en asuntos exteriores” (Hobsbawm, 2015: 231). Más adelante regresaré sobre el punto del anticomunismo, ya que será una de las banderas enarboladas por los gobiernos muchos países de Latinoamérica que la iglesia reforzó o coincidió con ello y se realizaron movimientos de unificación.

*La década de 1960: los cambios trascendentales que llegaron con la bonanza económica.*

La década de 1960 fue el culmen de una acelerada marcha de cambios culturales, tecnológicos y económicos. Para Hobsbawm los procesos de cambio en la sociedad se pueden dividir en 5 grandes divisiones: el primero que resalta es el demográfico. Generado por los avances tecnológicos y de la medicina, así como los periodos de bonanza económica de la época de la posguerra, la población mundial creció notablemente.

Posteriormente, el que denomina como “la muerte del campesinado” o la revolución agrícola (Hobsbawm, 2015: 292). Que se traduce en el cambio de las actividades económicas basadas en el trabajo de campo y en la vida estructurada a partir de poblaciones rurales, se volcaron a la industrialización y la migración constante a las grandes urbes. Para el caso de América Latina, dependiendo del país, pero se puede afirmar que a partir de 1960, en menos de 20 años, el porcentaje de campesinos se vio reducido a menos del 50% a pesar de la falta de industria y desarrollo en general. Lo anterior llevó a que muchos países del cono sur se especializaran en la producción de un solo cultivo, con todas las consecuencias que de ello se pueden derivar, para la exportación a los países desarrollados. El nivel de vida en el campo, el menos en América Latina, fue decreciendo y terminó por ser sumamente precario (Hobsbawm, 2015: 296).

Derivado de las dos anteriores, la segunda mitad del siglo XX se caracterizó por la sobrepoblación de las ciudades. Los países desarrollados lograron hacer urbano gran parte de su paisaje mediante ciudades no muy grandes pero interconectadas entre sí. Para los países del tercer mundo, el modelo de ciudad fue la “Mega-urbe”, como Ciudad de México, Sao Paulo o Buenos Aires, por mencionar algunas. En dichas megalópolis existieron condiciones de mejoramiento de la vida de muchos de esos migrantes. Pero para la mayoría, migrar a la ciudad también fue un camino duro con resultados muy dispares, lo que ocasionó un aumento en la pobreza y en la precariedad de vida. En estas ciudades se comenzó a dar una interconexión con otras urbes que no estaban cerca geográficamente. Fueron puntos nodales de la comunicación a escala mundial, beneficio que fue llegando a unos pocos solamente.

Otro de los grandes cambios que cita Hobsbawm es el de la educación. La alfabetización y la educación básica se convirtieron en una de las propiedades de casi todos los gobiernos,

fueran del bando que fueran y a nivel mundial. El crecimiento demográfico y la urbanización develaron la complejidad de ésta tarea. Para la educación universitaria la situación fue algo similar, sobre todo porque en ésta década se comenzó a dar lo que el autor denomina como “educación universitaria de masas (Hobsbawm, 2015:298). Éste factor sirve para explicar la radicalización de muchos estudiantes en 1968, tanto en Europa como en los países menos desarrollados. La educación universitaria pasó a representar un medio de ascenso social muy importante después de la década de 1960, al cual accedían cada vez más personas (Hobsbawm, 2015: 300).

Para el autor, los estudiantes universitarios constituyen una revolución cultural pues comenzaron a insertarse en la sociedad en sus lugares de origen, o bien, se generaron las ciudades universitarias como espacios de intercambio e intelectualidad. Las consecuencias de tener un amplio sector de la población con estudios universitarios generaron los movimientos estudiantiles de 1968. Ese año fue significativo en países como EUA, Francia, México y otros, en el bloque capitalista, y Polonia, Checoslovaquia y Yugoslavia en el bloque socialista (Hobsbawm, 2015: 302). A nivel mundial, el movimiento estudiantil no fue una revolución pero causó modificaciones en los sistemas políticos, como en México o EUA (país en el que dejó de haber presidentes demócratas por un lapso de tiempo). Lo que fue evidente es la capacidad de convocatoria de los estudiantes y la capacidad del movimiento como un espacio de sociabilidad que impactó en diversas áreas de la cultura y que recibió influencias del exterior, por ejemplo, en el arte.<sup>19</sup>

#### *La revolución cultural: familia, generaciones y relaciones entre los sexos.*

Hobsbawm comienza este apartado con la afirmación de que las estructuras sociales en occidente que retoma: la familia, las diferencias generacionales y las relaciones entre los sexos nunca fueron sólidas. Aunque reconoce que siempre fueron las que más resistieron los cambios generales por ciertas características generales que durante la segunda mitad del siglo XX sufrieron cambios. Las características que identifica como constantes hasta este momento son: la monogamia (con excepción de los sacerdotes), la superioridad de lo masculino sobre

---

<sup>19</sup> A este respecto y para el caso de México véase: Hilda Monraz Delgado, “Lo personal es político, y también artístico. El arte feminista en la Ciudad de México, 1968-1993”, Tesis inédita de la maestría en Estudios de género, dirigida por la Dra. Gabriela Cano, El Colegio de México, 2014, p. 55.

lo femenino y los adultos sobre otras edades poblacionales (Hobsbawm, 2015: 323). Dicho sistema, en gran medida, corresponde con el sistema patriarcal, en cual, se benefician ampliamente los varones. Para los cuales, dichas reglas fueron (y son) siempre más flexibles. Por lo tanto, lo que le importan al autor, y por lo de que denomina revolución, es por la velocidad de cambio que se dio en todas estas estructuras durante el periodo que abarco.

En cuanto a la familia, el autor menciona que tuvo varias reconfiguraciones importantes. En primer lugar resalta la legalización del divorcio entre parejas heterosexuales y su incremento entre la década de 1970 y 1980 (Hobsbawm, 2015: 323). También, por esos mismos años destaca el incremento de los individuos que decidían independizarse del núcleo familia y vivir de manera individual, refiriéndose de manera mayoritaria a países europeos desarrollados y a EUA (Hobsbawm, 2015: 324). Lo mismo el hecho de muchos núcleos familiares, sobre todo en EUA, eran atendidos en la manutención por las mujeres y no por los hombres. La raíz de esos cambios vertiginosos la encuentra el autor en la actitud frente a la “conducta sexual, la pareja y la procreación” (Hobsbawm, 2015: 325). Que puso en cuestión muchos de los elementos tradicionales que se venían suscitando. El autor identifica varias coyunturas históricas como la despenalización de las relaciones homosexuales en Inglaterra en la década de 1960; la venta de anticonceptivos femeninos en la década de 1970; e incluso, se legalizó el aborto en 1978 en esa misma nación. Aunque ciertamente en América Latina esos cambios fueron más tardíos (incluso el aborto aún no logrado), el autor afirma que sí recibió influencias culturales de los mismos.

Con respecto a lo generacional, Hobsbawm reconoce que a partir de la década de 1960 las movilizaciones juveniles fueron al alza. La juventud como una franja poblacional con independencia, recibió atención de los mercados y de los productos culturales como el cine (Hobsbawm, 2015: 327). Situación que llevó a conflictos intrafamiliares entre los padres y los hijos, que decantaría en que la franja poblacional juvenil se viera como el máximo de la vida humana. Lo que trajo consigo medicación en la vida política (reducción de edad para poder votar), en el mercado centrado en lo tecnológico (que también desplazaba a otras franjas poblacionales, sobre todo a los adultos), así como la internalización de interés e información. El autor reconoce que la cultura juvenil, que se distanció de la de las personas nacidas antes de 1950, tenía dos características: era populista e iconoclasta (Hobsbawm,

2015: 331). Populista se refiere a que comenzaron a valorarse los estilos de vida que no pertenecían a las élites. Lo iconoclasta se refiere a anunciar y promover deseos y sentimientos privados en la esfera pública. Las feministas también fueron punta aquí, y el autor retoma la frase “lo personal es político” para ilustrar ese elemento de la primacía de la subjetividad (Hobsbawm, 2015: 334). Ambos elementos los relaciona con ir contras los estatutos de los padres.

Como parte de las manifestaciones culturales que a partir de 1960 se hicieron comunes en el espacio público, y que estaban vedadas hasta este momento, se encuentran las relacionadas con comportamientos sexuales. Los anticonceptivos, como ya mencioné, constituyeron una parte central en este cambio. Pero Hobsbawm enfatiza que durante la década de 1970, sobre todo en EUA, comenzaron hacerse más visibles culturas relacionadas con las diferentes orientaciones sexuales, sobre todo, la cultura gay (Hobsbawm, 2015: 335). Cuya importancia resalta en dos aspectos, primero como grupos que ejercieron presión social. Segundo, porque cuestionario de manera directa muchas de las convenciones dentro de las relaciones familiares y de manera directa, la heterosexualidad. De manera muy directa el autor hace una crítica, ya que estos colectivos cuestionaron varias de las convenciones a partir de lo ilimitado del deseo, de forma individual pero continuaba una lógica del consumo de manera colectiva. Por ende, el deseo individual comenzó a guiar varias de las búsquedas que desarticularon muchos de los movimientos sociales colectivos.

Considero que esa crítica hacia los movimientos gay es confrontada con ejemplos empíricos (ampliando la diversidad sexual: LGBTTTIQ), sobre todo en América Latina. En donde más allá de deseos individuales los colectivos, que pueden identificarse con reivindicaciones políticas de identidad, también cumplieron objetivos colectivos y de posicionamiento político.<sup>20</sup> Sin embargo, de las propuestas que hace Hobsbawm a partir de lo anterior, es que la primacía del individuo sobre la sociedad terminó por imponerse a partir de la década de 1970 (Hobsbawm, 2015: 336). Hace una crítica, sobre todo, cuando ese individualismo llevó a la anomia de los sujetos y a la incertidumbre generalizada. Lo que llevó al cuestionamiento

---

<sup>20</sup> En este sentido el texto de Ignacio Lozano-Verduzco (2016) ilustra que muchos de los colectivos gay y lésbicos, desde su reivindicación indetitaria llegaron a encontrar puntos de convergencia con activismos feministas, de larga data y también movimientos de izquierda en la Ciudad de México entre la década de 1970 y 1980.

de los valores tradicionales, también al papel del estado y a una economía basada en la iniciativa privada.

Lo anterior, por una parte, llevó a poner en tela de juicio muchos de los presupuestos de comportamiento de las mujeres y los hombres. Coincide con muchos de los cuestionamientos realizados a la masculinidad tradicional, o lo que aquí se ha entendido como masculinidad hegemónica. Pero a pesar de ello, el autor insiste en que hay una distancia insalvable entre los pases desarrollados y en vías de desarrollo, según la terminología de ese momento. En estos segundos, puntualiza Hobsbawm, se mantuvieron muchos de los valores tradicionales y de la organización en familia por necesidades de subsistencia (Hobsbawm, 2015: 338). El Estado incrementó su adelgazamiento a partir de la década de 1980, situación que llevó a los sujetos a una individualización aún mayor, que se convirtió en ilusiones de aspiraciones personales sobre todo en las clases bajas de los pases desarrollados y en muchas de la población, clase media o baja, de los países que dependían de esos otros.

Finalmente retomo un punto crucial de Hobsbawm que ve en el cuestionamiento de la moral tradicional dos instituciones que sufrieron muchas modificaciones o ataques. Ya enuncié a la familia, pero también refiere que las Iglesias tradicionales (entendidas dentro del cristianismo como el catolicismo y protestantes históricos). Situación que se vio aumentada tras el cuestionamiento de sus bases sólidas, en el caso del Catolicismo. Esos cuestionamientos partieron en gran medida del individualismo que golpeó las creencias colectivas y también por la secularización general que se continuó sin cuestionar al menos durante la primera mitad del siglo XX (Hobsbawm, 2015: 339). Situación que explica la necesidad de la Iglesia de adaptarse, y ya no rechazar de manera tajante, de esas circunstancias. Por lo que es a partir de lo anterior que puede comprenderse la necesidad de convocar al CVII.

## **2.2 Concilio Vaticano II (1959-1965) y su impacto en el ejercicio del sacerdocio.**

José Morales, sacerdote y teólogo, escribió un texto que ilustra la historia del CVII (Morales, 2012). Enfatiza algunas cuestiones teológicas que me ayudan a entender los cambios doctrinales y de acción de la Iglesia después de dicho suceso. En su narrativa se centra en la figura que jugó Pablo VI, por lo que de entrada, me hace pensar en la centralidad que sigue jugando un sujeto varón dentro de la narrativa eclesiástica. Considero que el autor pudo narrar

lo acontecimientos desde otros actores eclesiales que involucrara lo colectivo, como lo propuesto por el propio Concilio, como las comisiones de trabajo. El CVII fue anunciado por Juan XXIII el 25 de enero de 1959, aunque por los preparativos y diversos procesos, la primera sesión de cuatro que tuvo, sucedió 1962 y la última 1965 (Morales, 2012: 25). Fue el primer acontecimiento eclesiástico tipo que congregó mujeres (en mucho menor medida) y hombres; seculares (solamente dos parejas), teólogos católicos y no católicos; algunos sacerdotes, obispos, arzobispos y cardenales de todo el mundo. En cantidades, los invitados como padres conciliares, superaron los 2,856 en las cuatro etapas que tuvo, dentro del aula conciliar; así como otros 506 como consultores externos (Morales, 2012: 51).

En estos años de preparación, la curia romana solicitó que se formaran comisiones de investigación sobre la situación de la Iglesia en diócesis de todo el mundo. Guadalajara no fue la excepción, ya que al frente de la misma se encontraba el recién nombrado cardenal (1958), José Garibi Rivera (1936-1969). En el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG) se encuentran varios documentos que dan cuenta de la formación de un equipo de clérigos y sus propuestas para trabajar en el CVII. Propuestas que son de carácter teológico, de formación sacerdotal, así como de la tarea de los presbíteros en la vida de los feligreses. Ninguno aporta cuestiones sociales o de otra índole, como sí lo hicieron otras diócesis.

Otra petición relevante para mi estudio y que se centra en las directrices de obediencia, parte de los escritos del cardenal Celso Costantini (1876-1958) que falleció antes del CVII, pero que criticaba el exceso de centralismo del poder eclesiástico en Roma o lo que otros autores denominan como la “Romanización de la Iglesia Católica” (Brighenti., 2016: 8). Cabría resaltar que una de las palabras que se relacionan con el CVII, casi de forma inmediata es la de *Aggiornamento*, que se traduce al español como: “puesta al día o actualización” (Morales, 2012: 49). Originalmente fue usada por el sacerdote Grazioso Ceriani para referirse a las actualizaciones de las funciones o ministerios pastorales y fue retomado por Juan XXIII.

Entre los temas que se discutieron en las comisiones, y que son de mi interés se encuentran:

1. El papel de la Iglesia en el mundo y su concepto como “pueblo de Dios”, situación que replanteó su postura como dentro de la historia y por ende limitada, cambiante (Morales, 2012: 126).
2. La disciplina del clero incluyendo la obediencia y discutiendo la posibilidad

del diaconado casado permanente, así como la regla del Celibato. Probablemente ésta última fue la cuestión más aplazada por los dos Papas y que se terminó relegando. También se discutieron los planes de estudio y la formación sacerdotal en el seminario (Morales, 2012: 80). 3. La colegialidad episcopal, en contraste con la primacía papal, que terminó por reconocerle a lo colegial un papel central en la revelación divina (Morales, 2012: 168). 4. Elementos teológicos morales de la castidad, la virginidad, el matrimonio y la familia, que no presentaron cambios significativos pues se reconoció ante todo el “primado del Varón” (Morales, 2012: 81). 5. Las modificaciones en el ámbito litúrgico, que serían las primeras en aplicarse y que sería con el objetivo de incluir a los seglares; aunque cabría resaltar que siempre con resistencias (Morales, 2012: 93). Algunos de estos elementos se verán reflejados para el caso tapatío en el tercer apartado del texto.

Morales cierra su texto señalando que el CVII fue un proceso equilibrado entre el poder del Papa y el poder del Concilio, a diferencia de otros eventos similares. Las 16 constituciones que emanaron de él, al juicio del autor, son prueba de ello aunque reconoce que todas tuvieron una intervención de Pablo VI. En otro texto, el teólogo brasileño Agenor Brighenti realizó un balance sobre el CVII 50 años después de su realización y postuló 15 cambios en la Iglesia. Estos cambios, en el caso mexicano, son entendidos más en el sentido teológico que real. Pero pueden explicar algunas de las modificaciones que encontré en las regulaciones dentro del seminario. El autor parte de que el CVII buscó la superación de lo que Trento y causó varias discontinuidades en lo que venía siendo y haciendo la Iglesia. En ese sentido, esa discontinuidad fue de “eciocentrismo y elaboró una nueva auto-comprensión de la Iglesia en diálogo con el mundo moderno” (Brighenti, 2016: 8). De sus 15 postulados, solamente rescató tres: 1. El paso del binomio Clero-laicos a la Comunidad-ministerios (Brighenti, 2016: 26); 2. De la conceptualización del Sacerdote celebrante a una asamblea sacerdotal (Brighenti, 2016: 32); y 3. De una Iglesia de la *Fuga Mundi* a la inserción en el mundo (Brighenti 2016: 38).<sup>21</sup>

*Sobre los documentos del CVII:*

---

<sup>21</sup> Al respecto, se puede decir que de esta postura emergió la Teología de la Liberación a partir del método “Ver-juzgar-actuar”. Para profundizar en ello véase lo escrito por Enrique Dussel (1978) y el texto que coordinaron Miguel González, Enrique Dussel, Álvaro González, Jorge Fuentes, Francisco Piñon y José Ferraro (2007).

A pesar de las opiniones de los dos autores que cité previamente consideré necesaria la revisión directa de los documentos finales emanados por los padres conciliares en el CVII. Los documentos son muy extensos y tratan, desde lo doctrinal, todo tipo de temas e inquietudes que estaban presentes en la Iglesia para ese momento. Pero por su pertenencia para este trabajo seleccioné los documentos relevantes para la Iglesia en occidente y los que tienen alguna relación con los sacerdotes. En ese sentido, primeramente retomo algunos de los postulados de las cuatro primeras constituciones, que aunque son más amplias, yo me centro en los puntos relacionados con los presbíteros. De la misma forma, retomo lo escrito en cuatro de sus decretos.

Constitución “*Sacrocanctum Concilium*” sobre la sagrada liturgia:

El documento afirma que uno de sus objetivos es acercar a todos los fieles a la vida cristiana. Define a la liturgia “por cuyo medio “se ejerce la obra de nuestra Redención”, sobre todo en el divino sacrificio de la Eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida, y manifiesten a los demás, el misterio de Cristo y la naturaleza autentica de la verdadera iglesia. Es Característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles” (CVII, 1999: 7)

En ese sentido, afirma que el Concilio concibió una reforma de la liturgia, sin ser el único aspecto que cambia, pero sí uno de los primeros. A lo largo del documento es reiterativo la inclusión de los fieles en las celebraciones y las misas. A este respecto, afirma que es necesaria la educación litúrgica y la participación activa de todos: “se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas [...] a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano, “linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido” ” (CVII, 1999: 14).

Dentro del documento también se incluyen algunas instrucciones para la formación del clero y la liturgia. Así: “La asignatura de sagrada Liturgia se debe de considerar entre las materias necesarias y más importantes en los seminarios [...] Se explicará tanto bajo el aspecto teológico e histórico como bajo el aspecto espiritual, pastoral y jurídico. Además, los profesores de las otras asignaturas, sobre todo de teología [...] partiendo de las exigencias intrínsecas del objeto propio de cada asignatura, de modo que quede bien clara su conexión

con la Liturgia” (CVII, 1999: 15). Además de esa instrucción en las materias, también se incluye que en los seminarios se les vaya introduciendo a la vivencia de la liturgia de manera adecuada y que vayan celebrando la misa, las oraciones y otras opciones de piedad.

En cuanto a los sacerdotes, propiamente dichos, afirma que tanto regulares como seculares “se les ha de ayudar con todos los medios apropiados a comprender cada vez más plenamente lo que realizan en las funciones sagradas, a vivir la vida litúrgicamente y comunicarla a los fieles a ellos encomendados” (CVIII, 1999, 16). A pesar de la inclusión de los fieles en la liturgia, enfatizan que son encargados a un sacerdote. En ese sentido, en la misa se invita abiertamente a la participación activa de los fieles, aunque esa actividad remite a “las aclamaciones del pueblo, las respuestas, la salmodia, las antífonas, los cantos y también a las acciones o gestos y posturas corporales” (CVII, 1999: 20).

En la misma celebración o misa, inste en que no se tendrá ninguna preferencia por ninguna persona, puesto que el culto es general y público: “exceptuado los honores debidos a las autoridades civiles a tenor de las leyes litúrgicas, no se hará acepción de personas o de clases sociales ni en las ceremonias ni en el ornato externo” (CVII, 1999: 20). Aquí hace una puntualización bastante pertinente y que tiene que ver con la tarea del sacerdote, pues en lugar de centrarse sólo en él, habla del pueblo fiel. Además puntualiza que las oraciones que hace el sacerdote a Dios no es por sí mismo, sino que “se dicen en nombre de todo el pueblo santo y de todos los circunstantes” (CVII, 1999: 21)

Un punto que menciona el documento y que tiene que ver con los beneficios espirituales que tienen los sacerdotes por ser sacerdotes es, precisamente, la comunión bajo las dos especies. Clara distinción entre el clero y los demás, que desde muchos años previos, estaba prohibida para los seglares. El CVII concede que se realice bajo las dos especies en circunstancias especiales (CVII, 1999: 29). Este fue un punto que se discutió ampliamente y que la mayoría del ala progresista pretendía que se aprobara todo el tiempo para todos. Cosa que no se logró, aunque hubo un pequeño cambio.

Finalmente, en la valoración del arte en la liturgia, sobre todo arte sacro, se realizó una indicación para la formación del clero: “Los clérigos, mientras estudian filosofía y teología, deben de ser instruidos también sobre la historia y evolución del arte sacro y sobre los sanos

principios en que deben fundarse sus obras, de modo que sepan apreciar y conservar los venerables monumentos de la Iglesia y que puedan orientar a los artistas en la ejecución de sus obras” (CVII, 1999: 52)

Constitución dogmática “*Lumen Gentium*” sobre la Iglesia.

Esta constitución es mucho más densa en contenido teológico y dogmático. Así, define a la Iglesia que es “en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (CVII, 1999: 57). Aunque otorga otras muchas definiciones cercanas a la anterior. Contempla elementos como la creencia en la santísima trinidad, los sacramentos y otros elementos más. Una imagen que alusiva a la unidad de las diversidad en el catolicismo, así como para mantener la primacía del Papa sobre otros obispo y hace referencia de manera total a una idea masculina sobre la Dios es la referencia a cuerpo místico de Cristo. Esta constitución no es la excepción, y aunque por momento parece apoyar por una igualdad de todos y todos los bautizados, en otro momento se contraviene de manera total. Así argumenta la diferencia de tareas, cuando no de estatus de la siguiente manera: “Pero como todos los miembros del cuerpo humano, aunque sean muchos, constituyen un cuerpo, así los fieles en Cristo (cf. 1 Cor., 12,12). También en la constitución del cuerpo de Cristo hay variedad de miembros y de ministerios” (CVII, 1999: 63).

Otra de las alusiones significativas que se hacen en la *Lumen Gentium* es a que la institución eclesial tiene dos dimensiones reales, una espiritual y otra material. Es en este punto en el que se echa mano de la tradición religiosa o el linaje sagrado para legitimar su postura a partir de Pedro y los apóstoles, con primacía de Pedro (CVII, 1999: 65). También hacen mención de que hay salvación fuera de la Iglesia católica, aunque reconoce que todos los dones de salvación dados por Cristo, parece que inevitablemente, llevan a la unidad católica. Finalmente, es el punto en que reconocen que “Cristo efectuó la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia es la llamada a seguir el mismo camino” (CVII, 1999: 65). Que sería la primera alusión a una Iglesia de los pobres en los documentos que he revisado y que se fortaleció en América Latina con la Celam de Medellín en 1968.

Un elemento doctrinal que se encuentra presente en esta constitución pero que será retomado por Medellín y enfatizado en Puebla es el sacerdocio común. Es un elemento en el que

convergen el bautismo y lo que se considera como la unión del Espíritu Santo en todos los feligreses. Sin embargo, lo postulado en este apartado se centra en las diferencias entre sacerdocio común y el sacerdote ministerial que:

Se ordena el uno para el otro, aunque cada cual participa de forma peculiar del sacerdocio de Cristo. Su diferencia es esencial, no sólo gradual. Porque el sacerdocio ministerial en virtud de la sagrada potestad que posee, modela y dirige el pueblo sacerdotal, efectúa el sacrificio ofreciéndolo a Dios nombre de todo el pueblo; los fieles, en cambio, en virtud del sacerdocio real, participan en la oblación de la eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y caridad operante. (CVII, 1999: 69)

La diferenciación que hace el texto entre los seglares y el clero, a pesar de las atenuaciones, comienza se encamina a que los primeros tienen su rango de acción en la vida real o en el mundo. Por ende, a pesar de que hay una participación en los sacramentos, la realidad de entrever que el indispensable es el clero. Digo que la acción típica de los seglares según esta constitución es el mundo y lo refrenda cuando asume que su participación en la Iglesia es mediante la vida conyugal y la procreación de hijos, así, perpetuar a la Iglesia. Insiste en que en la familia “como iglesia doméstica, los padres han de ser para con sus hijos los primeros predicadores de la fe, tanto con su palabra como con su ejemplo, y han de fomentar la vocación propia de cada uno, y con especial cuidado la vocación sagrada” (CVII, 1999: 71). En este enunciado deja entrever, lo que en otros textos se irá fortaleciendo como la pastoral vocación, la cual, como afirma, inicia desde la familia. De alguna manera se irá responsabilizando a la familia o a los agentes de pastoral, el que no existan vocaciones.

Uno de los puntos que también toca el documento se refiere a toda la parte jerárquica de la Iglesia, la cual, rastrea a partir de un linaje en el sentido en que lo particularizó Hervieu-Léger y aquí se retoma. En ese sentido, el texto argumenta que Jesucristo formó a la Iglesia “enviando a sus Apóstoles como Él mismo había sido enviado por el Padre” (CVII, 1999: 79). De ahí, los sucesores que se siguen, son los obispos que son los que tienen la máxima distinción entre los hombres que acceden al sacramento de la ordenación sacerdotal o del orden. Como parte de ese linaje arguyen que “para el episcopado [o unión de obispos] mismo fuese uno solo e indiviso, estableció al frente de los demás apóstoles al bienaventurado Pedro” (CVII, 1999: 79). Es justo a partir de ello que desde el Concilio Vaticano I pueden

construir la infabilidad papa sobre el Romano Pontífice, que a pesar de haber sido cuestionado, el concilio continuó con la misma línea.<sup>22</sup>

A manera de complementación de esa infabilidad papal el CVII introdujo, en esta misma constitución, la noción de colegio episcopal para también virar hacia el mismo linaje: “a estos Apóstoles los fundó a modo de colegio, es decir, de grupo estable, y puso al frente de ellos, sacándolo de en medio de los mismos, a Pedro” (CVII, 1999: 80). Ese cuerpo colectivo es posibilitado según la tradición mediante la intervención del Espíritu Santo. Es así que los obispos en colegio o el episcopado son constituidos “por una sucesión de la semilla apostólica primera” (CVII, 1999: 81). Por ende, todos los que son parte del clero tienen una tarea a partir de la tradición: “los Obispos, junto con los presbíteros y diáconos, recibieron el ministerio de la comunidad para presidir sobre la grey” (CVII, 1999: 82). En el mismo sentido, el documento afirma que para este colegio Dios “va agregando nuevos miembros a su Cuerpo con regeneración sobrenatural” (CVII, 1999: 83), lo cual vuelve a referir al concepto de vocación en la misma línea de la tradición y el linaje sagrado.

Esta constitución también toca a los presbíteros los cuales “no tienen la cumbre del pontificado y en el ejercicio de su potestad depende de los Obispos” (CVII, 1999: 95). Lo que sí une a todos (obispos, presbíteros y diáconos) es el sacerdocio por compartir el sacramento del orden sacerdotal. Las tareas que le corresponden al presbítero son: 1) predicar, 2) apacentar a los fieles, 3) celebrar el culto divino: sobre todo el sacramento de la Eucaristía o comunión, 4) administrar la confesión o reconciliación, la unción de los enfermos, 5) intermediación entre los fieles y Dios y 6) ser la autoridad frente a la comunidad. En el mismo sentido del colegio episcopal, la unión de los presbíteros forma “un presbiterio” (CVII, 1999: 96). En este sentido, hay una sentencia que habla de su responsabilidad “respecto a los fieles, a quienes con el bautismo y la doctrina han engendrado espiritualmente, tengan la solícitud de padre en Cristo” (CVII, 1999: 97). Esta frase hace alusión a la

---

<sup>22</sup> La infabilidad se define como un dogma. A pesar de que en algunos momentos se ha argumentado que solo es en materia de fe, este dogma es “en materias de fe y de costumbre cuando él la expone en nombre de Cristo” (CVII, 1999: 89). Cuando los obispos están en plena comunión con el Papa también se participan de dicha infabilidad por ser parte de la colegialidad episcopal. De lo que los documentos es que no en todas las ocasiones en que habla el papa es infalible, solamente cuando enseñan en comunión o para la Iglesia.

paternidad, un vínculo directo con el ser hombre que los presbíteros ejercen de manera constante.

La constitución también toca el último punto de la jerarquía a los diáconos. La diferencia de los presbíteros, si bien comparte la orden sacerdotal, son las tareas que se le adjudican son: 1) ayudar con la liturgia, 2) con la palabra, 3) con la caridad, 4) pueden realizar el bautismo, 5) conservar y distribuir la eucaristía, 6) bendecir los matrimonios, 7) leer las Sagradas Escrituras, 8) asistir funerales y 9) presidir los ritos de caridad. Una innovación del CVII es que al existir muchos lugares sin presbítero puede establecerse “el diaconado como grado propio y permanente de jerarquía. Tocaré a las distintas conferencias episcopales decidir [...] se podrá conferir a hombres de edad madura aunque estén casados, o también a jóvenes idóneos; pero para éstos debe de mantenerse firme la ley del celibato” (CVII, 1999: 98).

También se toca el tema de los laicos. Al igual que otros documentos previos mantiene una clara división en los cristianos entre clero y fieles “Por nombre de laicos se entiende aquí, todo los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso [...] mediante el bautismo, constituido en Pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesús, ejercen, por su parte, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo” (CVII, 1999: 99). Algo que se refrendará en el documento de la Celam de Puebla, es la clara división entre en clero y los laicos que Medellín atenúo. Esa división asigna a los laicos las tareas o los asuntos temporales, a los que se asegura, “están estrechamente vinculados” (CVII, 1999: 100). En ese mismo sentido se les adjudica la tarea de “hacer presente y operante a la Iglesia en los lugares y condiciones donde ella no puede ser” (CVII, 1999: 102).

Además del compromiso temporal, la constitución reconoce que algunos laicos pueden ser llamados a “la cooperación más inmediata con el apostolado de la jerarquía, como aquellos hombres y mujeres que ayudaban al apóstol Pablo en la evangelización” (CVII, 1999: 102). Menciono este nivel que también le proporcionan a las mujeres porque es la primera vez que en el texto se reconoce algún tipo de su ayuda y que va más allá de la educación, formación y cuidado de los otros, o de la maternidad. Después de este reconocimiento a una tarea más cercana al clero, sin que pueda alcanzarlo, la constitución también les reconoce a los laicos “el derecho de recibir con abundancia, de los sagrados pastores, de entre los bienes

espirituales de la Iglesia, ante todo, los auxilios de la Palabra de Dios y de los sacramentos”. Paradójicamente en el mismo extracto hay otro derecho que se reconoce limitadamente “en medida de la competencia y el prestigio que poseen, tiene el derecho y, en algún caso, la obligación de manifestar su parecer sobre aquellas cosas que dicen relación al bien de la Iglesia” (CVII, 1999: 107).

También en otro apartado basta contradictorio el CVII invita a los seglares que con libertad ellos puedan “aceptar con prontitud y cristiana obediencia todo lo que los sagrados pastores, como representantes de Cristo, establecen en la Iglesia”. Pero por otro lado exhorta a “los sagrados pastores, por su parte, reconozcan y promuevan la dignidad y la responsabilidad de los laicos en la Iglesia” (CVII, 1999: 107). Al parecer estriba entre ambos polos y deja ver de manera muy subrepticia, lo que posteriormente sería argumentando como la libertad de conciencia de los laicos y de los sacerdotes. No que haya sido un elemento innovador en el Concilio, pero sí que se retomó como una práctica necesaria para todo el pueblo.<sup>23</sup>

El último punto que toca la *Lumen Gentium* que considero pertinente para mi estudio es el referente a santidad en la Iglesia mediante lo que nominan como consejos evangélicos. El más importante corresponde a “el precioso don de la gracia divina, que el Padre da a algunos de entregarse más fácilmente sólo a Dios en la virginidad o el celibato” (CVII, 1999: 115). Reconoce que es una gracia que la Iglesia reconoce en sumo grado. También que es un consejo, pero al igual que otros puntos, deja la posibilidad a la interpretación con relación a la votación. Situación que se confrontará con el decreto para la formación del clero. Aquí habría una clara diferencia con los votos que tienen el clero regular o las órdenes, que por razones de delimitación de estudio, no trataré.

Constitución dogmática “*Dei verbum*” sobre la divina relación.

Esta es una constitución que refiere en todo momento qué es la revelación par la Iglesia católica. Esto conlleva que hablen de tres unidades de dicha revelación inspirada o dada por Dios mediante el Espíritu Santo: la sagrada escritura, la sagrada tradición y el ministerio. Aunque en definitiva mi interés en la constitución no versa sobre lo verídico de la revelación,

---

<sup>23</sup> Una de las organizaciones que ha argumentado este punto como una puesta en escena del concilio es Católicas por el Derecho a Decir que en uno de sus panfletos conmemorativos por los 50 años del Concilio celebra el incremento de la libertad de conciencia que otorgó entre sus conclusiones.

o el contenido de la misma, sí me atañe destacar los puntos que hacen referencia a su transmisión de la misma. Esto porque implican de manera directa a los hombres y de forma implícita la relación existente entre el clero y los demás creyentes. Por ende, en la constitución sobre la revelación divina se borran toda intervención de las mujeres en el linaje y/o tradición sagrada, lo que repercute de forma directa en que tampoco aparezcan en el ministerio. En ese sentido, la narración se remonta hasta la época de Jesús para argumentar que dio transmisión directa de conocimientos y potestad a los “Apóstoles, que en la predicación oral comunicaron con ejemplos e instituciones lo que habían recibido por la palabra, por la convivencia y por las obras de Cristo [así como también] por aquellos Apóstoles y varones apostólicos que, bajo la inspiración del mismo Espíritu, escribieron el mensaje de la salvación” (CVII, 1999: 147).

De esos apóstoles, hombres todos, se conecta una línea sucesoria con los Obispos mediante la entrega inmediata del magisterio. Con ello se apela a la invención de tradición sagrada que incluye lo oral y lo escrito. Por ende, “la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas [...] la Sagrada Escritura es la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la Sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los Apóstoles la palabra de Dios” (CVII, 1999: 149). Con ello quedaría pendiente la relación de ambas con el magisterio.

En este aspecto el documento es bastante contundente por lo que “el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia” (CVII, 1999: 150). Los tres aspectos se encuentran en el mismo nivel y son complementarios los unos con los otros. Ese Magisterio estaría compuesto principalmente por los clérigos, también por los diáconos y en última instancia a los catequistas, aunque no profundizan sobre su importancia. En todo caso, la instrucción es que “se sumerjan en las Escrituras con asidua lectura y con estudio diligente” (CVII, 1999: 159). Considero que a pesar de lo restrictivo de lo descrito en esta constitución, que contraviene en principio otros elementos del concilio, como el ecumenismo, hablar de magisterio de personas que no es parte del clero abre algún campo de acción. Sin embargo, al limitarlo debajo de la tradición sagrada, vuelve, de nueva cuenta, a centrarse en la forma tradicional de ver la revelación divina y la relación con la jerarquía eclesiástica.

Constitución pastoral “*Gaudium et spes*” sobre la Iglesia en el mundo actual.

Esta constitución es una de las innovaciones importantes del CVII en sí misma. A diferencia de las otras constituciones que son meramente dogmática, la constitución apostólica enlaza de manera explícita lo doctrina y el mundo, teniendo como intermediaria a la Iglesia. Por esa razón contiene la visión que tenían sobre el mundo los participantes del Concilio, las problemáticas que vislumbraban, las cuestiones relacionadas con la comunidad católica en lo “temporal” y así como los consejos que dan a los feligreses, pero también al clero, para la acción en el mundo, aterrizando la doctrina. A diferencia de los otros documentos finales, esta constitución está expresada en un lenguaje más allegado a lo concreto y sus ideas enfocan una realidad cambiante que quieren entender a la luz de la tradición sagrada.

Al ser pastoral es la constitución que más hace énfasis en la pobreza y otras condiciones de los feligreses. Desde el primer apartado, hasta la conclusión hará un cruce constantes entre la doctrina “los pobres y toda clase de afligidos” (CVII, 1999: 165). De manera explícita la constitución asegura que el CVII no se dirigió solamente a los fieles de la Iglesia sino a todos los que creen en Cristo. En contraste con lo que vengo exponiendo, el documento reconoce que la Iglesia tiene presencia en el mundo y como tal su actividad es en el mundo, “al mundo de los hombres, es decir, a la universal familiar humana con todo cuando rodea, al mundo como teatro de la historia del género humano [...] un mundo como lo ven los que creen en Cristo” (CVII, 1999: 166).

La forma de intervención de la Iglesia en el mundo es mediante el diálogo de los problemas apremiantes, a “la luz que toma del Evangelio y poniendo al servicio de la humanidad las fuerzas de salvación que la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, recibe de su fundador” (CVII, 1999: 167). De lo anterior el texto insiste en que el enfoque eclesial tiene que ser el hombre: “concreto y total, con cuerpo y alma, con corazón y conciencia, con inteligencia y voluntad” (CVII, 1999: 167). A pesar de enunciarlo todo en positivo considero que en el enunciado se explicita el deseo de abarcar lo material y lo corporal en su concepto doctrinal. Cosa que presenta la posibilidad de abarcar más allá de lo espiritual como el orden de intervención eclesial y lleva a la aseveración o reconocimiento de “la excelsa vocación del hombre y afirmar la presencia en él de un cierto germen divino” (CVII, 1999: 167).

También hace mención a los signos de los tiempos, que posteriormente los documentos de las Celam emplearán de manera constante. Los signos de los tiempos es un concepto eclesial que remite a los cambios en la historia de la humanidad y de la Iglesia inserta en ella. Aunque de una manera más profunda, también acepta que la revelación “podrá responder, en ella forma en que cuadre a cada generación, a los perennes interrogantes humanos sobre el sentido de la vida presente y futura, y sobre la mutua relación entre una y otra. Es necesario, por tanto, conocer y comprender el mundo en que vivimos” (CVII, 1999: 167). Con ello induce a la Iglesia al conocimiento de la realidad para poder actuar y por ende, la separación que se hizo sobre lo espiritual y lo material pasa a segundo término. También eso fundamentaría que en la formación del clero se incorporaran materias de carácter no religioso.

Otro de los conceptos que incorporan a la parte pastoral del documento es el de socialización. Los padres conciliares reconocen que una parte constitutiva de la vida de los sujetos es la socialización y la identifican como primordial llegando a aseverar que el ser humano es un ser social. Con ello se insiste en que el hombre va más allá de los núcleos cercanos (como la familia) y que tradicionalmente la Iglesia trataba de defender. Por ende enuncian problemas derivados de ello como la superficialidad de los vínculos humanos en la época moderna o el poco contacto que existen entre todos los sujetos, e incluso, el desprecio a las formas tradicionales. De las relaciones humanas acusan de haberse multiplicado sin cesar y que eso, lejos de contribuir con el crecimiento personal, “acarrea nuevas relaciones, sin la contrapartida de una proporcional madurez de la persona y de un carácter verdaderamente personal” (CVII, 1999:170). También enuncia cambios que perciben como no positivos en “mentalidad y de estructura [planteando] todo lo que hasta ahora se considera un bien” (CVII, 1999: 171). Tanto el reconocimiento de la socialización como elemento constitutivo de lo humano, así como la enunciación de algunos problemas sociales, son básicos para la mirada que hará el CELAM sobre América Latina en los documentos de Medellín. En ese mismo sentido, también se están pesando a los sacerdotes: mediados por la socialización, no sólo por lo espiritual y así como con orígenes en una sociedad que está vista de la problematización o la crisis.

El documento también retoma la visión de ese momento de la realidad de la vida religiosa. Aunque la plantea con muchas problemáticas, también reconoce elementos positivos como

la posibilidad de ser crítico con las formas que adopta y así purificarla de “la concepción mágica del mundo y de las pervivencias supersticiosas” (CVII, 1999: 171). También reconoce que esta postura crítica “exige cada día más una adhesión verdaderamente personal y activa a la fe” (CVII, 1999: 171). Aunque como contraparte examina el cambio del campo religioso y el resultado de ello mediante el abandono en grandes cantidades de creyentes y el aumento de lo que denominan ateísmo, elemento que enuncian como muy problemático.

Como mencioné anteriormente ubican una crisis en las instituciones tradicionales, sobre todo, la familia. Este balance será constante en los documentos posteriores e implican de manera directa a los proyectos para el sacerdocio. A diferencia de otros documentos la *Gaudium et spes* sitúa la génesis de esas crisis en el desequilibrio entre el costo de la vida y lo ganado por los trabajadores, o bien, entre las exigencias sociales y la forma individual de responder ante ellas. Reconocen diferencias entre las clases sociales y los países desarrollados y los no desarrollados. Además de estas dimensiones estructurales enuncian otras en el ámbito meramente familiar: primero a causa de las “condiciones demográficas, económicas y sociales”; segundo “los conflictos entre generaciones” y tercero “las nuevas formas de relación social entre los dos sexos” (CVII, 1999: 172). El último punto me parece significativo para mi tema, puesto que desde el CVII la Iglesia reconoce nuevas formas de relacionarse entre los sexos.

Incluso ahondan más sobre las condiciones de la mujeres y aseveran que “la mujer, allí donde no la han conseguido todavía, reclama la igualdad de hecho y de derecho con el hombre” (CVII, 1999: 173). Por ende, en sus postulados hacen una diferenciación entre el ámbito privado y público. Las reivindicaciones en lo privado de parte de las mujeres, por ejemplo en la familia, se enuncian como problemáticas. En cambio, en lo público parece que es un elemento necesario, sobre todo, pensando en el voto femenino y dotándolo de elemento de igualdad entre hombres y mujeres más que las practicas mismas. En esta misma complicación de documentos hay una reflexión completa sobre la condición desigual entre hombres y mujeres que retomaré posteriormente. Sin embargo cabría señalar que lo que abrevó la Celam de Medellín del CVII se centra en la atención con pobres y voltean a ver muy poco a las mujeres. Probablemente haya una conexión entre los cambios en la relación mujeres y hombre como una crisis y lo que se reflexionó esa conferencia con respecto a las mujeres.

Esta constitución también define al hombre, en lugar de lo humano, de nueva cuenta sobre formas discursivas que terminan por nombrar como sujeto pastoral a lo masculino. Pero a diferencia con otras constituciones previas reconoce una definición unitaria de lo humano que no reconoce una división entre lo corporal y lo espiritual, también, reconociendo “su cuerpo como bueno y digno de honor, ya que ha sido creado por Dios” (CVII, 1999: 179). Aunque por otro lado reconoce que el cuerpo experimenta rebeldías causadas por el pecado. Esa idea más unitaria es un cambio entre la tradición preconiliar y las propuestas del CVII. Eso no impide que se haya modificado el concepto total sobre la decisión corporal. Esta idea, en ciertos momentos, también puede explicar la comprensión sobre las prácticas sexuales de los sacerdotes o los abusos sexuales de parte de los mismos, no como un elemento de decisión propia, sino como derivado del pecado.

El documento también contiene un apartado de la igualdad entre todas las personas y la justicia social. Es un argumento central por el que destacó la *Gaudium et spes* ya que se retomó en América Latina a partir de su idea de justicia social en la que “toda clase de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, sea discriminación social o cultural, por razón de sexo, raza, color, condición social, lenguaje o religión, se han de alejar y superar, como contrarias al plan de Dios” (CVII, 1999: 195). La idea que plantea esta constitución habla de derechos y con ello de la posibilidad de otras formas de relacionarse entre sujetos. Incluso podría aseverarse que también da cabida a otras formas de ser hombre que reconozco los derechos de otros y otras menos poderosos.

Siguiendo con el sentido del párrafo anterior, también esta constitución reconoce que los derechos de las mujeres no son reconocidos en muchas partes del mundo. El problema viene cuando abogan por el reconocimiento, por ejemplo “que a la mujer se le niegue el derecho de escoger libremente marido”; aunque también no dejan de ver otros aspectos como el derecho “de abrazar determinado estado de vida o ascender al mismo nivel de educación y cultura que se le concede al hombre” (CVII, 1999: 196). Es problemático en el sentido de que la misma Iglesia no reconoce muchos de esos derechos entre sus feligreses, para con las jerarquía institucional. Tampoco entre las mujeres que pertenecen a ciertas congregaciones femeninas que tienen como apostolado o misión atender a los sacerdotes y difícilmente llegar a estudiar alguna carrera o un nivel medio superior de educación básica.

Finalmente la constitución hablan de la relación de la Iglesia con el mundo, que es un tema que impulsó para que se reconociera que la primera era parte del segundo, y no que eran dos órdenes totalmente separados. Los obispos exhortan a que todos los miembros de la Iglesia realicen sus funciones terrenales de manera total. Por ello el documento contiene el señalamiento de que están un error los creyentes que priorizan el aspecto espiritual sobre lo terrenal, así como los que realizan sus tareas cotidianas sin la necesidad del aspecto religioso. Situación que, advierten, “no hay que crear, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, de una parte, y la vida religiosa de otra” (CVII, 1999: 212). Una clara diferencia con respecto a la misma *Lumen Gentium* es que reconoce más posibilidades para los laicos, así como para el clero, más allá de sus tareas diametralmente opuestas: “Las profesiones y las actividades seculares corresponden propiamente, aunque no exclusivamente, a los seglares” (CVII, 1999: 213). Aunque es un pequeño reconocimiento es un tanto distinto a la referencia de lo especialmente diferente que la anterior constitución reconocía.

De manera específica refiere que el clero comúnmente tiene conocimiento de las cuestiones morales y lo espiritual para con los seglares. Aunque, en esos espacios de acción se otorga, también señala que “no piensen que sus pastores vayan a estar siempre en condiciones de tal competencia que hayan de tener al alcance una solución concreta para cada problema que surja” (CVII, 1999: 213). Además de esa advertencia, hace énfasis en la libertad de conciencia y de acción tanto para los seglares, como para el clero. Considero que toca un punto central en los cambios que vinieron después del CVII, tanto para los sacerdotes, como para los feligreses que no están ordenados. Ahora bien, la constitución no deja de marcar la obligación de los seglares de llevar el accionar cristiano a la vida cotidiana y con ello pareciera que le cargan mayor responsabilidades a ellos. En cambio, a pesar de la posibilidad abierta, continúa marcando al clero en sus privilegios terrenales con sus obligaciones más espirituales que materiales. Esta es un elemento que no desaparece del todo en Medellín, menos aún en los documentos de Puebla.

Para cerrar el análisis de la constitución mencionaré las problemáticas que hacen visibles en la vida cotidiana, puesto que es una narrativa que los siguientes documentos analizados se retoman. En ese sentido, dicen que los problemas a los que le dedican son urgentes para la

humanidad en general y la iglesia en particular. El listado es: “el matrimonio y la familia, la cultura humana, la vida económico-social y política, la solidaridad dentro de la familia de las naciones y la paz” (CVII, 1999: 218). No los retomaré, pue aunque contiene algunos elementos relacionales de género, sobre todo en el apartado de matrimonio y familia, no son pertinentes para hablar sobre el clero.

A partir de este punto, los documentos de conclusión del CVII son decretos y declaraciones pero ya no constituciones. Ambos, decreto y declaraciones, se derivaron de las reflexiones llevadas a cabo durante las discusiones de las constituciones, sobre todo, la *Gaudium et spes*. De ahí que ésta, junto con la *Lumen Gentium*, contienen la líneas más generales de lo discutido por los padres conciliares, los otros textos ahonden más en ciertos datos. Los temas de los decretos son los siguientes: Decreto sobre los medios de comunicación, sobre el ecumenismo, sobre las Iglesias orientales católicas, sobre el ministerio pastoral de los obispos, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, sobre la formación sacerdotal, sobre el apostolado de los laicos, sobre la actividad misionera de la Iglesia, sobre el ministerio y la vida de los presbiterios, sobre la educación cristiana, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas y sobre la libertad religiosa. Por lo que en las siguientes páginas retomaré los decretos que hacen referencia al papel que tiene que cumplir los sacerdotes, así como los laicos y las formas en que se relacionan y/o se definen mutuamente. Los decretos que analizo son: 1. Decreto “*Christus Dominus*” sobre el ministerio de los obispos, 2. Decreto “*Optatam Totius*” sobre la formación sacerdotal y 3. Decreto “*Presbyterorum Ordinis*” sobre el ministerio pastoral de los obispos.

Decreto “*Christus Dominus*” sobre el ministerio de los obispos.

El documento doctrinal comienza apelando a la tradición religiosa, o que la Iglesia concibe, como sagrada. En esa tradición los obispos responden al nivel más alto dentro del sacramento de la orden sacerdotal y son herederos directos de los apóstoles de la época de Jesús histórico. Como ya lo señalé previamente, el CVII le dio mayor importancia al elemento colegial de los obispos y por ello se enarbola la definición de episcopado y colegio episcopal. Sin embargo, también el mismo concilio insiste en que el colegio episcopal siempre existe bajo la primacía del Papa. Estando en comunión o bajo la jurisdicción del Papa, entonces concede toda la potestad a los obispos, tanto en su jurisdicción, como sobre toda la Iglesia (CVII,

1999: 339). Las diferencias sutiles con otros documentos con respecto a la tarea de los obispos como más colectiva, menos individual y sobre todo poniendo bajo ciertos parámetros las protestas que poseen obedece a la lógica institucional de atender más a los feligreses. Pero también, aunque no cuestionan la figura del Papa, se vuelve evidente que el ejercicio de poder de cada uno de ellos se convierte en menos arbitrario, en tanto que más colectivo sea. Colectivizar el poder, a pesar de que con ello no deja de ser jerárquico, conlleva otros ejercicios de masculinidad aunque sea en un grado muy sutil.

De ahí que el decreto proponga la elaboración de sínodos episcopales que piensen en soluciones colectivas antes los retos que los obispos tienen en sus propias diócesis. También otro de los organismos que se califica de más incluyente son Dicasterios. No porque el objetivo en sí mismo sea la inclusión, sino con alusión a la efectividad de los mismos. Los Dicasterios son organizaciones colectivas de la curia bajo la jurisdicción del Papa que atienden determinadas tareas como la vigilancia fe, de la educación católica o el culto divino. Se componen de Dicasterios, Congregaciones, Tribunales y Consejos Pontificios. Como mencioné el CVII modificó los alcances de los Dicasterios ya no solamente a Roma, sino más allá. Por ende se exigió su reorganización para que se adaptara a las diferentes regiones que debía abarcar. Para ello “se desea que sus miembros, oficiales y consultores e igualmente los legados del Romano Pontífice, en cuan sea posible, sean tomados de las diversas regiones de la Iglesia” (CVII, 1999: 342). Lo que posibilita que no sea un coto de poder solamente romano o europeo, que pone límites a la romanización de la Iglesia y al ejercicio de poder concentrado de forma explícita solo en Roma.

Junto con la reducción de la romanización este decreto también otorgó la posibilidad de incluir a los seculares en su consulta. En este sentido el decreto sobre los obispos refiere que los Dicasterios “escuchen más a los seculares distinguidos por su piedad, su ciencia y experiencia, de forma que también ellos tengan su cometido conveniente en las cosas de la Iglesia” (CVII, 1999: 342). Con esto otorgó la posibilidad de que los Dicasterios fueran más allá de la clericalización, entendida como una postura de la Iglesia en la que sobrevaloran el estado clerical sobre el secolar. No es total, pues si bien es cierto que hubo estos paréntesis en el CVII, la percepción de que el clero es superior al secolar sigue imperando hoy en día entre en la cultura católica.

El decreto también toca el tema de las divisiones territoriales o diócesis. A este respecto, los padres conciliares pidieron reconsiderar la divisiones diocesanas y aconsejaron su división o desmembramiento en territorialidades más pequeñas con el objetivo de dar mejor atención a las comunidades. Esta recomendación tuvo su impacto en América Latina, más en concreto en la Arquidiócesis de Guadalajara, ya que el 1972 fue subdividida en tres diócesis más pequeñas, lo que algunos autores han llamado el “desgajamiento” de las grandes diócesis (Padilla, 2010: 77). Esto tuvo impacto en varios sentidos para los sacerdotes y aunque lo retomaré en el capítulo 3, deja ver el impacto del Concilio, al menos en la división territorial. De manera contrastaste y a pesar del desgajamiento de las diócesis el decreto también aconsejó la conformación de conferencias episcopales nacionales, o bien, regionales las que fungen como asambleas entre los obispos para compartir “formas y métodos del apostolado, aptamente acomodada a las circunstancias del tiempo” (CVII, 1999: 364). Además de las conferencias también aconsejan que las diócesis formen provincias apostólicas, o aún más amplias, regiones apostólicas (CVII, 1999: 366).

El decreto finaliza abordando en varios puntos a los presbíteros. Primero hace la diferencia entre los párrocos y los vicarios. Los primeros son pensados como los representantes de los obispos en la parroquia y por ende, siempre están bajo su autoridad. Las tareas que les asigna el decreto, además de representante del obispo, es predicar la palabra, ser el encargado de la catequesis o enseñanza de la doctrina, también garante de la doctrina social católica, realizar la consagración de la eucaristía y ser garantía de sacramento de la penitencia o la confesión (CVII, 1999: 358). De manera similar define al vicario como el presbítero que sirve de apoyo o de ayuda al párroco. Por lo que en cuestión de jerarquía si el párroco representa al obispo y responde ante él, el vicario tendría la misma responsabilidad con el párroco (CVII, 1999: 358).

El decreto para los obispos contiene otras dos instrucciones que son relevantes para mi estudio: sobre formas de vida de los presbíteros y sobre el retiro. Primero da instrucción bastante explícita sobre la forma de vida de los sacerdotes diocesanos, párrocos y vicarios, ya que “se recomienda vivamente al vida en común de los sacerdotes, sobre todo de los adscritos a la misma parroquia” (CVII, 1999: 357). Antes de esta propuesta los curatos o las casas de los sacerdotes podían llegar a ser un elemento de estatus y poder frente a toda la

comunidad, pero también entre el párroco que vivía en ella y los vicarios que vivían aparte. Si se llegase a concreta la propuesta de vivir en comunidad para los sacerdotes seculares tal vez presentara la oportunidad de cuestionar la forma de ser hombre, siempre que se encuentren implicados en las labores domésticas y otras actividades que cuestionen su estatus. La segunda instrucción se refiere al momento de retiro de los párrocos. Exhorta a que si estos son muy ancianos, o por cuestiones de otra índole, no puedan realizar sus tareas encomendadas deben de renunciar a su puesto; o bien, el obispo debe relegarlos. “el Obispo provea la congrua sustentación de los denunciados” (CVII, 1999: 359). Es un elemento que puede volver problemático cuando los sacerdotes ya son mayores y se deja todo al arbitrio del obispo. También pone en entredicho diferencia entre vocación y oficio, pues si bien el segundo tiene una edad de retiro, en el caso de los sacerdotes esto no queda tan claro.

Finalmente otro de los cambios significativos del decreto para los obispos, pero que implica las funciones de los sacerdotes, deriva de su faceta como misionero. Dicho elemento se señaló desde la constitución *Lumen Gentium* y se retomó de manera enfática en la Celam de Puebla. En este decreto se pone en entredicho que las fuerzas del sacerdote sea suficientes para llegar a toda las poblaciones de su comunidad parroquial. Bajo ese supuesto, se acepta que en muchas ocasiones los párrocos requieren ayuda. A falta de otros sacerdote disponible indica que “reclamen la ayuda de otros, incluso seculares, para que los ayuden en lo que se refiere al apostolado [de misiones]” (CVII, 1999: 357). Si bien es cierto que parece que la concesión la hace como última alternativa, también considero que es justamente una apertura a la entrada de los seculares a la vida activa eclesial. Sobre todo, desde las masculinidades eclesiales, sea un cuestionamiento al ejercicio sagrado sólo para el clero y la relegación de los seculares a los asuntos temporales.

Decreto “*Optatam Totius*” sobre la formación sacerdotal.

Este decreto es medular para mi trabajo, sobre todo porque toca de manera directa la manera en que la institución católica socializa a los sacerdotes durante su etapa formativa. Como enuncio en el primer capítulo, en gran medida difieren de otras personas que componen la Iglesia católica, según la tradición, por la vocación especial asignada por Dios. El decreto *Optatam Totis* toca la vocación, así como otros elementos definidos a partir de la relación con el obispo y de relación con los seculares. Lo que aquí he denominado dispositivo

vocacional, que a su vez es dispositivo de género, se componen en gran medida por lo delimitado por este decreto, que fue precedente para otros documentos emanados después del CVII que tuvieron como objetivo delinear las líneas de formación. Esos documentos son las *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* de 1970, 1985 y 2016. En el siguiente capítulo retomo los puntos principales de la primera Ratio, así como analizo el seminario de Guadalajara en el sentido de dispositivo antes enunciado.

La *Optatam Totis* define a los sacerdotes como la parte central de la renovación propuesta por el CVII para toda la Iglesia (CVII, 1999: 391). A diferencia de los seculares, que es el siguiente decreto, los padres conciliares encontraron como agentes de cambios predilectos a los sacerdotes por dos razones: primero, por la posición de poder que emana de su ordenación, vista como en directa relación con el Espíritu Santo. Segundo, porque los obispos tienen control sobre los sacerdotes mediante su la educación a través el seminario. Este papel de agente de cambio tampoco es ajeno a la definición de presbítero enlazada con autocontrol y obediencia a los superiores.

Lo que en forma particular resalta el documento es la responsabilidad de toda la comunidad en las vocaciones sacerdotales. A pesar de esa idea resalta la responsabilidad que tienen la educación en la familia, la formación pastoral en la parroquia, los maestros y educadores, los sacerdotes ya ordenado y también los obispos. De las familias el documento señala que llenas “de fe, de caridad y de piedad, son como el primer seminario” (CVII, 1999: 392). Las parroquias las resalta como constitutivas del ambiente para acercar a los niños, adolescentes y jóvenes a la vida sacerdotal. Las educadoras y educadores, sobre todo aquellos que tienen relación con asociaciones católicas, que instruyan a sus educandos para que generen cierta percepción hacia la vocación. Los sacerdotes y los obispos que mediante su ejemplo puedan generar interés por parte de los seculares para que entren en el seminario. Además de eso, en el caso de los obispos que empleen “todos los esfuerzos y trabajos, y de ayudar, como padres, sin escatimar sacrificio alguno” (CVII, 1999: 393). Así como en esta cita final, en varios lugares identifican a los obispos con la paternidad de los presbíteros. Así como a los seculares los encomienda ante la paternidad del clero. Esa paternidad se identifica con los gastos de recursos en la formación del clero.

El decreto comienza a definir los medios por los cuales se fomentan las vocaciones. Lo que discute Padilla (2010) en su tesis sobre la vocación es que ha variado, por momentos se destaca la iniciativa personal, por otros momentos se señala la responsabilidad de la institución. El decreto inicia un viraje del llamado íntimo personal, a lo institucional y en ese sentido señala dos tipos de medios. Los primeros los denomina medios tradicionales, que obedecen a lo más íntimo y que son tres. Los segundos los denomina como nuevos medios vocacionales y se constituyen por la institucionalización de la misma experiencia, por lo que son dos. Los tradicionales se constituyen por la oración, la echa por los propios hombres para recibir el llamado, pero también aquella atribuida a la comunidad para pedir sacerdotes. El segundo se conforma por la penitencia como sacramento, en el cual el sacerdote acompañe al futuro hombre al sacerdocio para definir. La tercer es la formación de los fieles para identificar las vocaciones y para gestarla entre los hombres (CVII, 1999: 393).

Loe nuevos medios de la vocación que consolida el decreto inician con la pastoral vocacional situada de manera particular en cada región, diócesis y parroquia. Esta pastoral es entendida como el complejo aparato para identificar a los hombres que tienen vocación desde la familia, la parroquia, la escuela y llevarlos el seminario. El segundo va de la mano con esa pastoral es el empleo de “los medios útiles que ofrecen las ciencias psicológicas y sociológicas” (CVII, 1999: 394), para fomentar e identificar las vocaciones. En este sentido el CVII se incorporó a una medida que incorporó algunas ciencias humanas y la psicología al ámbito eclesial. Por ende no fue una innovación del todo ya que los primeros indicios del uso de la psicología para analizar lo humano se pueden rastrear a lo dicho por el Papa Pío XII (1953) en el discurso al congreso Internacional de Psicoterapia y de Psicología Clínica en Roma.<sup>24</sup>

Como parte de esa pastoral vocacional el decreto también sugiere algunos elementos para fundar los seminarios. En ese sentido identifica una división entre el seminario menor y seminario mayor. Que antes del CVII podían ser identificados como formación en humanidades por un lado y por otro lado formación en filosofía y teología (filosofado y teologado). Los seminarios menores los define como “erigidos para cultivar los gérmenes de la vocación” (CVII, 1999: 394). Por ende el documento señala que es el espacio en el que se

---

<sup>24</sup> El discurso dado por Pío XII señala que “La psicoterapia y la psicología clínica deben considerar siempre al hombre: 1) como unidad y totalidad psíquica; 2) como unidad estructurada a sí misma; 3) como unidad social y 4) como unidad trascendente, es decir con tendencias hacia Dios”

incentiva la formación espiritual, en concordancia con la curricular. También es un espacio que se caracteriza por la identificación de otros hombres con la misma aspiración y bajo la “dirección paternal de los superiores” (CVII, 1999: 394). El seminario menor con este nuevo enfoque busca tres objetivos: que los alumnos logren una sana psicología personal, que no se atraigan de su realidad sino que mediante la experiencia propia decidan su vocación y finalmente que el seminario también sea un incentivo para la buena relación con familia. Los padres conciliares enfatizaron que el alumno lleve una formación similar a sus congéneres y contemporáneos por si llega a salir del seminario tenga libertad de optar por “la vocación divina”.

En cambio el seminario mayor ya no lo define como el espacio en que dejan crecer los gérmenes de la vocación, sino como “necesarios para la formación sacerdotal [...] que se formen verdaderos pastores de almas” (CVII, 1999: 395). En un sentido más estructurado, el texto busca organizar los tres planos que la tradición adjudica a los sacerdotes: el plano espiritual, intelectual y disciplina, que será constantemente aludido en este y otros documentos subsiguientes. Pero para lograr estas tres facetas propone los tres ministerios que doctrinalmente tienen el clero: de la palabra, de culto y el pastoral. El de la palabra se refiere a la comprensión de la biblia y que lo exprese de una manera adecuada para su tiempo y cultura. El de culto, que también se llama de santificación, es aquél que efectúa mediante sus funciones rituales o litúrgicas. Para lograr un correcto aprendizaje, según el decreto, los obispos tienen que poner al frente de las instituciones formadoras a los sacerdotes más calificados, o en sus palabras “a los idóneos, los superiores y profesores de los Seminarios han de elegirse de entre los mejores” (CVII, 1999: 395).

En el dispositivo vocacional algo que se destaca es la selectividad de los sujetos que aspiran a ser sacerdote. El decreto enfatiza que los sujetos formados para sacerdocio deben de ser los idóneos entre los hombres. Esa idoneidad debe de ser “espiritual, moral e intelectual, la conveniente salud física y psíquica, teniendo también en cuenta las condiciones hereditarias” (CVII, 1999: 396). En ese sentido el mecanismo se constituye mediante la selección del aspirante al sacerdocio con ideas tan cuestionadas hoy en día como la herencia de comportamientos morales o de otra índole, o bien, la herencia de enfermedades psíquicas de parte de la familia. Situación que vuelve problemática la selección de individuos calificados

para el sacerdocio y aunque la jerarquía eclesiástica hace un señalamiento de crisis vocacional, también este decreto enfatiza que no debe de ablandarse el proceso de selección y cierra con una sentencia “Dios no permitirá que su iglesia carezca de ministros, si son promovidos los dignos, y los no idóneos orientados a tiempo [...] que se dedique generosamente al apostolado seglar” (CVII, 1999: 397)

El decreto enfatiza en otros dos elementos consustanciales para que el aspirante a sacerdote logre serlo: la obediencia y el celibato. La obediencia como requisito apela a la tradición eclesiástica que en otro momento ya he mencionado. El presbítero es cooperador del obispo en sus tareas y el sacramento del orden sacerdotal, para sea válido, tiene que estar en estrecha colaboración. De ahí que haya tanto énfasis en la cuestión del servicio por parte de los clérigos. Por otro lado el celibato que señala como tradición de rito romano, en el cual el seminarista debe de ser formado de manera constante. El celibato es pesado como el ideal para la exclusividad del sujeto para con Dios y es el estado más apto para sus funciones clericales. A pesar de que el celibato es una ley de la Iglesia, este documento enfatiza que más que ese precepto la castidad debe de verse “como un don precioso de Dios (CVII, 1999: 399). Por ende hace una diferenciación entre celibato y castidad que con el paso del tiempo se profundizaran. Sin embargo, el documento permite una lectura muy específica donde el celibato no es sinónimo de castidad y que esta segunda es más algo regalado por Dios, que un estado impuesto por la Iglesia. También el documento menciona que para el momento en que fue escrito el celibato corría un grave peligro en la sociedad de esa época que lo critica y lo pensaba como inexistente.

Todos los puntos anteriores hacen énfasis más en la formación espiritual o religiosa de los candidatos a sacerdotes, sin embargo como mencioné el documento concibe tres dimensiones del sacerdote. Lo intelectual, fuera de aconsejar una sólida formación en disciplinas de las humanidades, doctrinal, filosófica y teológica, deja a cada contexto las otras materias. En cambio en lo humano el documento señala que toda la formación debe de llevar a una madurez de los sacerdotes. Esa madurez implica algunas características que tiene muchos elementos de masculinidad: 1. Estabilidad de ánimo, 2. Capacidad de tomar decisiones, 3. Moderar temperamento y 4. Gobernarse a sí mismo (CVII, 1999: 401). A sí mismo, en oposición a todo lo formulado con respecto a la definición de sacerdote, pero en relación con

los seglares, el decreto cierra con otras cualidades que debe de tener el sacerdote. En primer lugar la cualidad de escucha y apoyo a los seglares, aunque siempre con la idea presente de mayor grado que ellos (CVII, 1999: 407).

El decreto cierra sus indicaciones con una cuestión clara acerca de los alumnos con mayor capacidad. Se exhorta a que los obispos envíen a sus mejor estudiantes o sacerdotes a prepararse en otros países (CVII, 1999: 406). Esto conlleva a algo que se estuvo señalando en todos los documentos del CVII que es que toda la Iglesia es una y que las diócesis más ricas tienen del deber de ayudar a las más pobres.<sup>25</sup> En el caso de México también habría que señalar que hubo generaciones de sacerdote previos al CVII que se vieron obligados a estudiar fuera del país. Sobre todo, en las zonas de la Guerra Cristera (1926-1929) y sobre todo en el occidente, concretamente en Guadalajara, hubo algunas generaciones de seminaristas mayores que tuvieron que estudiar en EUA, España o en Roma, mediante el colegio Pío Latinoamericano. Posteriormente este elemento también fue influyente en determinar quiénes eran los más propicios a ordenarse como obispos, que el criterio de selección fue haber estudiado en el extranjero, concretamente, en Roma.

#### Decreto “*Aspolicam Actouditatem*” sobre el apostolado de los laicos

En gran medida el CVII otorgó más posibilidades para que los laicos llevaran a cabo más tareas eclesíásticas de importancia. También para que el clero aceptara que había laicos más preparados en ciertas áreas y también admitieran la posibilidad de cooperación mutua. El decreto que delimita las tareas de los laicos se centran, precisamente, en el reconocimiento de sus acciones ya que “el apostolado de los laicos, que surge de su misma vocación cristiana, nunca puede faltar en la Iglesia” (CVII, 1999: 413). En primera instancia porque numéricamente es la abrumadora mayoría de la Iglesia. En segundo lugar, porque durante mucho tiempo se limitó a asignarle el trabajo temporal de la misma Iglesia.

A este respecto el decreto reconoce la importancia de los seglares cuando existe una limitante de ley a los sacerdotes. Sobre todo en muchas regiones donde “los sacerdotes son muy escasos, o, como sucede con frecuencia, se ven privados de libertad en su ministerio, sin la

---

<sup>25</sup> Existe el caso del cardenal holandés progresista que pudo congregar a varios de los padres conciliares alrededor suyo por haber dotado de las facilidades suficientes para que algunos sacerdotes estudiaran en Europa. Lo anterior es tejer redes a nivel global.

ayuda de los laicos, la Iglesia a duras penas podría estar presente” (CVII, 1999: 414). Pero esta concesión parece ser obligatoria por las circunstancias misma, que por el reconocimiento de los sujetos de acción eclesial en los laicos. En este sentido, así como reconocen las mayores libertades que puede tener el seglar en estos ambientes y le asigna cierta responsabilidad, el decreto hace poco énfasis en los privilegios que tienen el clero en la mayoría de las situaciones presentes en el mundo y de todos modos sigue adjudicando responsabilidades excesivas en los laicos.

Esto queda un poco más claro en el momento en que el decreto enuncia las responsabilidades de los laicos dentro de la iglesia. Los reconoce como sujetos de ministerios diversos, menos el eclesiástico; participa de la misión de las encomiendas eclesiales dentro de la Iglesia y en el mundo, situación que queda menos clara en el clero; también deben cooperar con la evangelización y la santificación del mundo y a la par de todo ello tiene “la función y el desempeño de los negocios temporal [...] su laboriosidad en este aspecto sea un claro testimonio de Cristo y sirva para la salvación de los hombres” (CVII, 1999: 415). La vida espiritual de los laicos es “especial” porque están en el mundo. Pero además de eso se esfuerzan lo doble (doble jornada tal vez) entre lo que hacen en la Iglesia y el mundo.

El mismo texto se enuncia como modelo ideal de la tarea que tienen que desempeñar los laicos a la virgen María. Esta instrucción describe la visión esencialista que se tiene sobre la Virgen pero también de los seglares: “mientras llevaba en este mundo una vida igual que la de los demás [la virgen], llena de preocupaciones familiares y de trabajo, estaba constantemente unida con su Hijo, cooperó de un modo singularísimo a la obra del Salvador” (CVII, 1999: 419). Entre otras cosas, les está encomendado a los seglares el sostenimiento de la obra de la Iglesia y una doble vida, que para el caso de los sacerdotes, queda totalmente vedada al sacerdote. En este sentido, puede desprenderse una conceptualización binaria de los seglares y los sacerdotes, en la que los segundos ocupan una postura con bastantes rasgos en común con lo masculino y los primeros una posición subordinada con bastantes elementos en paralelo con lo femenino.

De lo anterior se desprende que los laicos se mueven tanto en el ámbito espiritual, como en lo temporal, que aunque afirman que son distintos, el CVII acepta que se compenetran. A pesar de ello, los posiciona como cooperadores de la tarea de la Iglesia, y “en este orden

sobre todo se complementa mutuamente el apostolado de los laicos y el ministerio pastoral” (CVII, 1999: 420). Pero ese complementar no reconoce la igualdad de tareas, ni de puestos. Cuando se relega a los seculares a lo temporal eso se traduce en: “bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y profesiones, las instituciones de la comunidad política, las relaciones internacionales, y otras cosas semejantes” (CVII, 1999: 421)

Para lograr esas tareas de lo temporal el decreto postula dos órdenes o apostolados para los seculares: el individual y el colectivo. El individual lo mencionan como la base sobre el que desarrollan los otros apostolados, incluyendo el sacerdotal aunque obedezca a otro orden. El documento señala que todos los laicos están obligados a realizarlo por forma parte de la construcción de la Iglesia que realizan. Se divide en dos formas. La primera es la de testimonio “de toda la vida secular que fluye de la fe, de la esperanza y de la caridad” (CVII, 1999: 432). La segunda forma de apostolado individual de los seculares es el de la palabra con consiste en “anunciar los laicos a Cristo, explican su doctrina, la difunden cada uno según su condición y saber y la profesan fielmente” (CVII, 1999: 432). Además de esas dos grandes formas el documento insiste que siempre deben de buscar lo trascendental en la familia, lo profesional y lo social.

El apostolado colectivo parte de tareas que tienen los fieles que surgen de “las exigencias humanas y cristianas, siendo al mismo tiempo expresión de la comunión y de la unidad de la Iglesia” (CVII, 1999: 434). En alusión a la comunidad entre los creyentes que se forma también se le denomina apostolado asociado. La variedad de estos apostolados es muy alta y puesto que parten de las exigencias humanas son respuestas problemas locales. En ese sentido, el decreto enuncia algunos principios generales y clasifican de acuerdo a los fines que pretenden alcanzar. Los documentos los dividen en 1) evangelización y santificación, 2) de orden social y 3) misericordia y caridad. Del mismo modo advierten que las asociaciones no son un fin en sí mismo, sino que “deben servir a la misión que la Iglesia tiene que realzar en el mundo” (CVII, 1999: 435). Para lograr la comunión desde la perspectiva de los documentos el apostolado laico colectivo tiene que cumplir con un requerimiento que “la sumisión a la autoridad eclesiástica” (CVII, 1999: 435). Cumpliendo con ese requisito los laicos siempre podrían fundar cualquier tipo de agrupación, sin embargo el documento también señala que no deben de ser motivo de dispersión de fuerza o de actividad.

El tema de la autoridad sacerdotal se marca aún más que en los apartados anteriores a partir de que el apostolado colectivo no puede ser reconocido como tal por la Iglesia si no hay una autoridad sacerdotal que lo apruebe. Incluso, el decreto afirma que lo esencialmente cristiano es “la unión con quienes el Espíritu Santo puso para regir su Iglesia” (CVII, 1999: 438). Siguiendo este principio la definición del sacerdote con relación a los movimientos laicales es como aquél hombre que “presta los principios y los subsidios espirituales, ordena el ejercicio del apostolado al bien común de la Iglesia y vigilar para se respeten la doctrina y el orden” (CVII, 1999: 438). Por lo tanto la unión con los laicos, entendida en este decreto, se traduce como sumisión. Lo católico queda supeditado a la aprobación de la jerarquía y a la preparación de los propios laicos en las tareas que deben realizar. Aunque el CVII detonó grandes cambios en el ejercicio del poder, no tocó el eje central de las relaciones de poder entre el clero y los laicos.

En ese sentido el decreto también enuncia que los laicos deben pasar por un proceso de formación. Aquí se vuelve patente la diferencia esencial que unos párrafos antes había retomado y que en gran medida obedece a la cuestión de lo temporal que se vuelve una exigencia para los laicos y no para los clérigos. Con los segundo, desde el decreto anterior, se estipula al seminario como eje de la vida del clero. En cambio, para los seculares, la formación tiene que ser mediante “congresos, reuniones, ejercicios espirituales, asambleas numerosas, conferencias, libros, comentarios [...] Establézcanse, además, centros de documentación y de estudios, no sólo teológicos, sino también antropológicos, psicológicos, sociológicos y metodológicos” (CVII, 1999: 446). Con lo que establecen líneas de conocimiento en la biblia y la doctrina, siempre que obedezca a su relación con el mundo temporal, y en otras disciplinas que no obedezcan a lo espiritual.

Para cerrar este apartado señalaría que la importancia del decreto sobre los seculares para mi trabajo estriba, entre otros elementos, sobre una definición indirecta del clero. El CVII permitió que la existencia de varias interpretaciones acerca de la tarea que debía de tener los sacerdotes en la comunidad. La mayoría de ellas parte de lo relación con los seculares y con el mundo. Sin embargo, esas definiciones no permitieron que se sometiera a crítica la autoridad sacerdotal y aunque haya diferentes teologías y diversas formas de sacerdocio, no se permitió que se cuestionara el principio de ordenamiento del mundo sagrado y profano

baso en la figura del clero. Figura que masculina y por ende, no se llevó a cuestionar el principio de lo sagrado como símil de lo masculino, sin espacio a lo femenino. En el siguiente decreto se volverá más claro este principio pues se centra en la definición directa de los presbíteros.

Decreto “*Presbyterorum Ordinis*” sobre el ministerio y la vida de los presbíteros.

Renovación de la Iglesia a partir del CVII en manos del clero por la misión que reciben los obispos y presbíteros. Señala, al igual que decreto sobre el ministerio de los obispos, que los presbíteros reciben la función ministerial como sucesores de los apóstoles pero en grado subordinado a los obispos (CVII, 1999: 506). De ahí que la obediencia a estos último viene dada por la tradición que denominan sagrada. El sacramento del orden sacerdotal se configura “por la unción del Espíritu Santo [y] quedan marcados con una carácter especial que los configura como Cristo sacerdote” (CVII, 1999: 507). En ese sentido, la ordenación sacerdotal los vuelve un grupo separado y la institución los reconoce como tal.

Esa segregación es legítima en tanto que “se consagren totalmente a la obra para la que el Señor los llama” (CVII, 1999: 508). Padilla (2010) reconoce que la institución católica exige a sus colaboradores, que es todo el clero, una dedicación absoluta. Sin embargo, el CVII llegó para establecer de nueva cuenta la función eclesial dentro de la Iglesia. Los presbíteros en este decreto, a pesar de ese elemento de consagración sacra, también deben establecer el contacto con los creyentes. Por lo que no pueden permanecer lejos de las condiciones de existencia social e histórica de cualquier individuo de su tiempo. Por lo que en principio, este documento reconoce que por “su mismo ministerio los exige de una forma especial que no se conformen a este mundo; pero, al mismo tiempo, requiere que vivan en este mundo entre los hombres” (CVII, 1999: 509). Pero esa vida esa forma especial de vida en lo temporal conlleva la dirección de los feligreses.

El papel del sacerdote se replantea con la definición que da el CVII sobre la Iglesia, aunque no toque de fondo la relación con los feligreses. Pablo VI fundamentó lo que dice el edicto en su encíclica *Ecclesiam Suam* de 1964 en la que señala que “es evidente que la Iglesia no está separada del mundo, sino que vive en él. Por eso los miembros de la Iglesia reciben su influjo, respiran su cultura, aceptan sus leyes, adoptan sus costumbres” (CVII, 1999: 509). Sin

embargo sí distingue una separación, siguiendo ese linaje sagrado, en la tarea de proteger al mundo del mal. Por esa razón se vuelve legítimo para los creyentes que los presbíteros tengan las herramientas y la misión de su dirección.

A pesar de estar en una posición subordinada al obispo, a los presbíteros se les reconocen tres grandes ministerios: El de la palabra, el de lo sagrado y de dirección. Para un cumplimiento de estos ministerios se pide que como hombres respondan antes Dios y ante otras personas. Ante la divinidad, en el deber ser, siempre se guíen por el bien, marcado por la doctrina en el aspecto moral. Pero ante otros sujetos “absténgase de la ira, de la acepción de personas; vivan lejos de toda avaricia, no crean fácilmente lo que se dice contra otros no sean demasiado severos cuando juzgan” (CVII, 1999: 510). Por lo que se establece, desde lo doctrina, un deber ser distinto de otros hombres. En primera lugar porque no convierten como legítima emoción la ira. Segundo, porque no ve utilidad en lo económico. Ambos elementos se posicionarán como naturales sobre la percepción sobre lo que deben de ser un sacerdote. No que sea realmente lo que sucede, sino que inmescuye entre lo que los creyentes esperan del sacerdotes y ellos mismo también. Esta situación no cambiará mucho en los documentos siguientes, pero sí contrastará con las historias de vida de los presbíteros.

En cuanto a los ministerios propiamente dichos. El de la palabra es concedido por el sacramento de la ordenación y conlleva la enseñanza no de su propio conocimiento sino “la pablara de Dios” (CVII, 1999: 511). El ministerio de lo sagrado obedece a la impartición de los sacramentos, haciendo énfasis en la Eucaristía. En este sacramento el CVII comienza a enfatizar lo comunitario de la eucaristía y se vuelve “el centro de la congregación de los fieles que preside el presbítero” (CVII, 1999: 513). Situación que modifica la figura sacerdotal, quien ya no es quien tiene el sacramento entre él y Dios, y se lo entrega a los feligreses; más bien sienta las bases para que el presbítero sea una parte del sacramentó, pero el otro es la comunidad. El ministerio de dirección o rectores del pueblo de Dios se otorga con relación a la doctrina católica y en la comunidad de creyentes. El decreto enfatizará la atención especial a los pobres, los débiles, jóvenes y minorías (CVII, 1999: 515).

Aunque es un decreto que habla de los presbíteros, también aborda de manera directa el comportamiento y las responsabilidades que deben de tener para con ellos los obispos. Aunque son subordinados de los mismos, deben de tratarlos como “hermanos y amigos, y

preocúpense cordialmente, en la medida de sus posibilidades, de su bien material y, sobre todo, espiritual” (CVII, 1999: 518). En este apartado refiere que la santidad de los sacerdotes no dependerán de los seglares, sino que de manera directa tiene una relación con las formas en que los obispos utilicen con ellos. Un cambio notable de CVII para la vida de los presbíteros en sintonía con la colegialidad episcopal que se describió en el primer decreto que retomé, es que el modo de gobernar de los obispos tiene que ser mediante un consejo. Esa colectividad de representantes del presbiterio (colectivo del sacerdotes de una diócesis) fungirá como “un consejo o senado de sacerdotes [...] que pueda ayudar con sus consejos, eficazmente, al Obispo en el régimen de la diócesis” (CVII, 1999: 519).

La sumisión de parte de los presbíteros al obispo también trae consigo algunas cuestiones positivas. El decreto conciliar exalta la cooperación y ayuda mutua que deben de existir entre los sacerdotes. Esa cooperación no se debería de limitar solamente a la diócesis que pertenecen, sino que debería ser general. Más enfáticamente cuando existe un estado de alerta o persecución contra los sacerdotes en alguna diócesis. También si se encuentran enfermos, afligidos, provenga de otros países o tenga mucho trabajo. El decreto es el primero en sugerir reuniones para acrecentar las cuestiones académicas y espirituales. También enuncia un elemento central de mi estudio y que se refiere a la soledad de los sacerdotes. En este sentido, sugiere que se debe de apoyar y cooperar en colectivo “en el ministerio y se libren de los peligros que pueden sobrevenir por la soledad, foméntese alguna especie de vida en común o alguna conexión de vida entre ellos” (CVII, 1999: 521). Por ende, termina sugiriendo que si no pueden vivir en comunidad, como lo sugiere el decreto sobre la formación sacerdotal, procuren las reuniones periódicamente. Como veremos, es una estrategia que sí se ha utilizado para mitigar la soledad de los clérigos.

Este decreto también otorga elementos para la relación clero-seglar desde la óptica del primero. A diferencia de otros documentos, el CVII trató de aumentar la cercanía entre ambos polos. Por ende, sugiere que siempre se debe promover la dignidad, que se entiende como el respeto a los ministerios de los seglares. En este aspecto se sugiere que el clero escuche a los seglares “considerando fraternalmente sus deseos y aceptando su experiencia y competencia en los diversos campos de la actividad humana” (CVII, 1999: 522). Incluso llega aceptar que muchos creyentes pueden aspirar a cuestiones de “vida espiritual más elevada” (CVII, 1999:

523) y que el papel del clero es dotarlo de cierto rasgo de libertad y radio de acción siempre vigilado por ellos. En el sentido en cómo se exponen las ideas, el decreto parece relegar la acción del feligrés a lo temporal y los asuntos humano, sino es que mundanos. En cambio para los clérigos se concibe un elemento de superioridad en la moral y lo espiritual. Aceptan que los seglares de consejos o su opinión en asuntos materiales y de conocimiento que le son propio, pero jamás en un elemento espiritual. Se vuelve improbable que el seglar pueda tener conocimientos más profundos sobre esta faceta y aunque reconoce que algunos pueden optar por elementos espirituales de mayor envergadura, siempre están por debajo del clero.

El decreto ofrece una explicación sobre la distribución de los presbíteros. En primera instancia afirma que como don de Dios es para todos los pueblos, por lo que aunque pertenezca a una diócesis en específico, el sacerdocio va más allá del espacio geográfico en que se mueve. En cuanto a los límites no dependen de “sangre, de nación o de edad” (CVII, 1999: 524). Aunque se vuelven a enfatizar dos demarcaciones: la obediencia y la sexualidad. La obediencia inicia con la incardinación y excardinación, que se refiere a una delimitación geográfica de acción de los presbíteros que si otorga por el obispo. Así, un presbítero incardinado a Guadalajara obedece, en primer término, al obispo de Guadalajara. El decreto exhorta a que los obispos tienen que ser más flexibles pero los presbíteros tienen obedecer. La flexibilidad tiene que estar marcada por las necesidades pastorales generales y en caso de que en la diócesis el número de sacerdotes es amplio, el obispo tiene que distribuirlos en coordinación con otros obispos (CVII, 1999:224).

Otro punto que refrendaron sobre la definición de sacerdote es la sexualidad. Como dice el decreto, el objetivo del Concilio jamás fue cuestionar la disciplina del clero con respecto del celibato. El Papa Pablo VI fue sumamente tajante con esa discusión y posteriormente daría su opinión en distintas encíclicas. Pero el decreto sí abrió distintas formas de verlo, sobre todo a partir de la distinción entre celibato y ascetismo. En primera instancia, afirma que la contienda sexual no es esencialmente necesaria como parte del sacerdocio, o bien, “no es exigencias, ciertamente, por la naturaleza del sacerdocio” (CVII, 1999: 535). Situación que posibilitó la interpretación del ejercicio de la sexualidad con la definición de virginidad y celibato.

A pesar de lo anterior, el documento contiene argumentos para conservar el celibato en el rito romano.<sup>26</sup> En primer lugar, en conjunto con las tres ministerios que mencioné concentran en su persona, el celibato y la obediencia conducirían a que fueran “haciéndose discípulos del Señor cada vez más perfectos” (CVII, 1999: 529). Así el celibato se conserva en nombre de los cielos (CVII, 1999: 535) y por ende, es más plausible que se llegue a un estado sagrado. El tercer argumento es que no tendrán “un corazón indiviso” (CVII, 1999: 535) y por ello, se logrará una dedicación exclusiva al servicio de lo divino, siendo el sacerdote, un enlace con lo humano. El cuarto argumento sería que no tendría compromisos, en específico la vida familia, y que eso lo haría “recibir ampliamente la paternidad en Cristo” (CVII, 1999: 535) que obedece a lo espiritual. Y el quinto argumento, que es de índole más metafísico, es que el vida futura “los hijos de la resurrección no tomarán maridos ni mujeres” (CVII, 1999: 536).

En otra discusión, no alejada de los argumentos esgrimidos previamente y muy cercana al elemento vocacional, se deriva de si el celibato es un don. Un don “conveniente al sacerdocio del Nuevo Testamento, es otorgado generosamente por el Padre” (CVII, 1999: 536). Al ser de este modo, ese don es entregado aquellos sacerdotes que piden con mucha devoción que les sea otorgado. Pero en esa petición también influye el resto de los creyentes, que tienen como obligación hacerlo. Pareciera, por lo tanto, que la vocación para el sacerdocio es una línea y otra línea es la vocación para ser célibes. Que se encuentran, pero que no deberían de ir a la par. Sin embargo, el decreto del CVII no cuestionó lo anterior. Tampoco vio las reglas existentes del ascetismo, sino que solamente se reafirmaron por ser parte y las “aprueba la experiencia de la Iglesia, y que no son menos necesarias en el mundo actual” (CVII, 1999: 536).

Hay dos aspectos más que toca el decreto y que tuvieron impacto en las vidas individuales de los presbíteros. El primero es con respecto a cuándo están en otro país y el segundo corresponde a la administración de bienes materiales. Cuando son enviados por los obispos a contexto diferentes al de su origen, se sugiere que aprendan de manera inmediata las costumbres y lenguajes del lugar al que vayan (CVII, 1999: 524). En este sentido, pueden

---

<sup>26</sup> Cabría hacer el señalamiento de que hay otros ritos católicos, o en comunión con el Papa, que reconocen el sacerdocio o presbiterado casado como: los maronitas o melquitas. Que en los documentos finales del CVII tienen su propio decreto: *Orientalium Ecclesiarum* sobre las iglesias orientales católicas (1999: 323-334). Pero que no son objeto de estudio, ni tengo sujetos entrevistados que correspondan a estos ritos.

estar en otro contexto porque el obispo lo decidió para ayudar a una diócesis diferente o bien por motivos de estudio. También el CVII sugirió que los estudiantes más capaces fueran enviados a prepararse en Roma u otras universidades con especialidades de ministerios. A su regreso, serían empleados en esa especial. En contraparte, cuando son enviados por órdenes del obispo, el decreto recomienda que no deben de ser enviados de forma solitaria, sino que preferentemente lo hagan en compañía de algún compañeros o en comunidad (CVII, 1999: 525). Esto responde, como en párrafos anteriores mencioné, para que los presbíteros puedan responder mejor a la soledad y se adapten más fácilmente a contextos diferentes.

En las cuestiones materiales se refiere, de nueva cuenta, a la separación entre el mundo y el clero, o bien, entre la Iglesia y el mundo. En ese sentido el decreto afirma que los sacerdotes viven en el mundo pero no son del él, sino del orden sagrado. En ese sentido, es lícito utilizar los medios materiales con fines lícitos para la doctrina católica (CVII, 1999: 537). En este aspecto, en la comunidad eclesial o en la parroquia, recomiendan que la administración de los bienes las haga el sacerdote, pero con la ayuda de seglares que sean experto en la materia. En este sentido, el decreto prohíbe tajantemente todas las actividades lucrativas por parte del clero (CVII, 1999: 538). No así por parte de los seglares, así beneficien a la Iglesia o al presbítero, pues como el CVII pasmó en anteriores decretos, les corresponde lo temporal.

También hablando de lo material, el decreto se pronuncia acerca de la manutención de los sacerdotes. No establece cantidades inespecíficos, pero sí menciona que la manutención del clero depende de la parroquia y de la administración del obispo. Lo importante es que deja en claro que si la parroquia no produce lo suficiente y tampoco el obispo se puede hacer cargo de esa manutención digan, obliga a los seglares a la manutención de los presbíteros (CVII, 1999: 542). De cualquier manera, el CVII establece que lo que ganen los presbíteros debe de ser digno e incluso, alcanzarle para que se tomen unas vacaciones una vez al año. Con ello se otorga una buena base para que se pueda regir la parte del sostenimiento económico exclusivo del clero, evitando negocio u otras actividades que distraigan de sus elementos espirituales.

Finalmente el decreto toca el deber del obispo con respecto a lo material que va a afectar de manera directa los presbíteros. En primer lugar establece que los obispos deben de procurar la distribución equitativa de los recursos de la diócesis (CVII, 1999: 543). Esto se refiere a

qué el deben de velar que el exceso de recursos producidos por ciertas parroquias, lleguen a los sacerdotes que no tienen esa posibilidad. Por lo que exhorta que se cree un fondo común en las diócesis, administrado por el obispo, que cumpla con el objetivo de la distribución. Más aún, las conferencias episcopales deben de contar con ese fondo para subsanar a las diócesis más pobres (CVII, 1999: 543). En se segundo lugar, lo que tiene mayor relevancia para mí, es que una parte de ese fondo debe de ser destinado a la manutención de los presbíteros. Sobre todo, debe de ser empleado para sostener a los sacerdotes que se encuentran enfermos o ancianos. En primera instancia, en el CVII se trata la cuestión del restiro sacerdotal. Dicho retiro, no tienen mucha relación con el retiro de una profesión de un trabajo, por lo que el sacerdocio imprimió a los sujetos. Más bien obedece a delegar las responsabilidades de la parroquia a otros sacerdotes más jóvenes, mientras ellos contribuyen con otras tareas.

### **2.3 Aplicaciones del CVII en América Latina: los documentos de la II Celam de Medellín (1968) y el sacerdocio.**

La Iglesia católica en América Latina se preocupó por la escasez de sacerdotes desde el siglo XIX, pero los papas y la curia romana prestaron especial atención a esa problemática a partir de la encíclica que mencioné anteriormente de Pío XII. Una de las respuestas formuladas de manera institucional fue la I CELAM de Río de Janeiro en 1955, que tuvo como tema central la escasez de sacerdotes (Padilla, 2010: 184). Para el autor, este antecedente, orientó sus propuestas para mejorar lo que conceptualizó el Dispositivo Vocación en los diferentes países del continente, y con ello mejorar la formación en el seminario. DE ahí, también, que mi estudio del seminario sea totalmente pertinente. Uno de los puntos interesantes que enuncia el autor es que desde la I CELAM se solicitó ayuda del clero de otros sitios y que Juan XXIII reiteró unos años después, pero que a pesar de eso no se cumplió. Ivan Illich fue uno de sus opositores por las consecuencias negativas para el clero local, ya que se contribuiría con el Desarrollismo. Pobrementé también rememorando las condiciones que vivió el clero local durante la colonia. Además, habría que decirlo, las diócesis en México presumían cierta autosuficiencia y como dice el autor de dilemas posconciliares, muchos de los obispos con ideas más locales se negarían a aceptar a clero extranjero, incluso, por razones de poder frente

a Roma y a otros sacerdotes. Situaciones bastante criticables desde el género, identificadas con la masculinidad hegemónica.

De las conclusiones interesantes y necesarias de plantear para mi trabajo, que hecho, apuntalan lo que he venido señalando con respecto al clero en Jalisco es que la crisis sacerdotal en México se puede explicar bajo dos elementos. 'Lo primero es va a la par de la tendencia mundial de descenso del clero iniciada en el siglo XX, pero tiene una variación importante entre 1945 y 1960, con un posterior descenso drástico entre 1970 y 1980, y una estabilización a la par de la tendencia mundial del 1980. Ambos elemento, afirma, siguiente que "el movimiento de ascenso vocacional sería un efecto de la experiencia cristera, en tanto que el descenso posterior se relacionaría con los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II. Ciertamente, estos cambios se dieron en un contexto más general de transformaciones sociales de carácter mundial [...] las relacionadas con los cambios en la estructura de la familia, la liberación de la mujer, los movimientos juveniles y de liberación nacional, etcétera" (Padilla, 2010:185).

A partir de esa primera Celam que menciona Padilla y sobre todo de las ordenanzas del CVII para que los sacerdotes formen órganos colectivos se instituyó el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y se pensaron en otras Conferencias. Así es que llegó, en 1968, la conferencia de Medellín. Para muchos autores esta conferencia fue la más radical en su tipo y llevó a las interpretaciones del CVII a la acción más pastoral, en términos de los documentos, pero que podríamos denominar social. Su característica fue la profundización de la constitución *Gaudium et spes*. En ese sentido la trató de aterrizar a la realidad del continente atendiendo a las cuestiones históricas y culturales imperantes, así como aplicando el método de: ver-juzgar-actuar. Emanado del CVII. Finalmente, previo a Medellín e incluso previo al CVII, un grupo eclesial y de investigación social liderado por François Houtart proporcionó mucha de la información empírica sobre la realidad religiosa en América Latina que posibilitó las intervenciones del Medellín. Sin embargo, la cura Romana opuso cierta resistencia

*Conclusiones de Medellín.*

Las conclusiones de la Celam fueron publicadas por el CELAM en 1968. En el libro, además de las conclusiones, anexaron el discurso inaugural que pronunció el Papa Pablo VI en Medellín al iniciar los trabajos de la conferencia. También contiene un mensaje del CELAM a todos los países del continente, el cual, fue titulado “mensaje a los pueblos de América Latina”. El discurso de Pablo VI es importante pues muestra a un Papa que estuvo en una regresión eclesial<sup>27</sup> en temas relacionados con lo social y lo moral. En ese sentido, también fue 1968 cuando escribió la encíclica *Humanae Vitae*, documento pontificio retomado por muchos movimientos pro-vida hasta hoy en día. En cambio, el documento que publicaron el Consejo Episcopal parte del análisis social del continente, desde las reflexiones de cada uno de sus prelados y sus equipos de trabajo. Considero que el análisis íntegro del documento me aporta datos, complementarios, a los propuestos por los documentos Conciliares.

### Mensaje de Pablo VI.

Pablo VI fue un Papa que realizó varios viajes a distintos países y a los continentes. Por lo que su mensaje de apertura fue presencial en Medellín, Colombia (agosto de 1968). En su mensaje afirma que América ha sido tierra de misión y la Iglesia ha tenido un papel, que a su juicio, ha sido función central mediante sus distintas instituciones. Pero afirma que es una tarea que no ha terminado y que no terminará nunca. El discurso se estructura en orientaciones espirituales, orientaciones pastorales y orientaciones sociales. Del primer punto se centra más en los obispos y el clero, por lo que llama a la perfección y santificación y posteriormente hace alusión a que la jerarquía eclesial está siendo siempre observada, sobre todo, en relación con la pobreza y la sencillez de vida. Por lo que acepta que el clero es un actor público. Por otro lado, la siguiente aseveración de parte del Papa otorga una idea de su postura frente al celibato: “nuestro único amor a Cristo que se manifiesta tan luminosamente en la firme y gozosa observancia de nuestro celibato sacerdotal” (Medellín, 2007: 9). Otro tema que tocó fueron: las insidias contra la fe, los teólogos, la oración y el ministerio de la palabra.

En las orientaciones pastorales habla de la caridad, la parte institucional y la parte carismática de la Iglesia y los grupos de atención especial. A su vez, en los grupos de atención específica

---

<sup>27</sup> El concepto de Regresión Eclesial fue postulado por Agenor Brighenti (2016). Hace referencia a las regresar a esquemas eclesiales, doctrinales y morales previos al CVII. En cambio José de Jesús Legorreta (2014) hace referencia a modelos eclesiales, pero también refiere regresiones, sobre todo durante la década de 1970. Poco después de Medellín.

a los: Sacerdotes, los jóvenes y estudiantes y los trabajadores. De los sacerdotes menciona que para los obispos son “vuestros primeros e indispensables colaboradores, son los más directos y más empeñados “dispensadores de los misterios de Dios”, es decir, de la palabra, de la gracia, de la caridad pastoral; son modelos vivientes de la imitación de Cristo” (Medellín, 2007: 14). Por su parte, invita a los obispos a que den consejos pastorales y presbiterales “con paternal comprensión y caridad, en cuanto sea posible, toda actitud irregular e indisciplinada del clero” (Medellín, 2007: 15). La figura paterna será asociada en varios textos al obispo, por lo que se contraponen al clero como hijos y al laico, como hijos menores. La relación entre los obispos y la representación del clero, aunque no se contradicen, sí pueden analizarse como entes casi contrarios. Pablo VI jamás tocó el tema de las mujeres, diferencia notable con Puebla (1979).

Finalmente, en las orientaciones sociales enuncia temas como: las encíclicas y enseñanzas del episcopado, la técnica y pastoral, testimonio de la pobreza, cristianismo y violencia, la paz, el amor y las transformaciones y la *Humanae vitae*. Enfatiza que el clero y los seglares tienen que estar formados para hacer frente a los problemas sociales, sobre todo, la pobreza. El eje central de Medellín es la pobreza y el acercamiento de la Iglesia a una institución de los pobres (otra diferencia con Puebla). De la mano con ese acercamiento enuncia el tema de la paz en un momento en que varios países de América Latina comenzaron a caer bajo dictaduras.

#### CELAM: “Mensaje a los pueblos de América Latina”.

En el segundo mensaje deja patente que América Latina es un continente en el que la población está sufriendo un rápido cambio hacia la urbanización masiva y a la incorporación a lo que denominaron el modelo de dependencia. En un apartado enfatizan en el ejercicio del poder de manera más autóctona y en comunidad como un modelo propio, con valores originarios, que buscan la integración de los pueblos latinoamericanos y enuncian que existen “La imposición de valores y criterios extraños constituirá una nueva y grave alienación” (Medellín, 2007: 24). Con ello, los obispos del continente comenzaron el trabajo de la II conferencia.

#### Conclusiones de la II Celam de Medellín.

En las conclusiones, solamente tocaré los puntos relevantes para mi trabajo, pues es un documento extenso que inicia explicando la presencia y papel de la Iglesia en el continente y en lo que ellos nombran como la transformación de los países del continente. El texto está dividido en tres grandes apartados y toca 16 distintos puntos en cada uno se enuncia una problemática, los fundamentos doctrinales o teológicos implicado y la orientación del cambio social o las conclusiones de los obispos. En ese sentido aplican el método desde el CVII de: Ver-Juzgar-actuar. Los tres apartados son: 1) promoción humana (del punto 1 al 5), b) evangelización de la fe (del punto 6 al 9) y c) la Iglesia visible y sus estructuras (del punto 10 al 16). En ese sentido, los puntos enunciados son: 1. Promoción humana, 2. La paz, 3. La familia y demografía, 4. Educación, 5. Juventud, 6. Evangelización y crecimiento de la fe: pastoral popular, 7. Pastoral de élites, 8. Catequesis, 9. Liturgia, 10. Movimientos de laicos, 11. Sacerdotes, 12. Religiosos, 13. Formación del Clero, 14. La pobreza de la Iglesia, 15. Pastoral de Conjunto, 16. Medios de comunicación social.

Los documentos mencionan, en el punto 1, habla de las miserias de la población latinoamericana, que es injusticia. Este concepto será utilizado a lo largo de todo el texto. Desde ese sitio, aseguran, todos los sectores de la sociedad claman por justicia y enfatizan que primero son las familia que no tienen la posibilidades económica para que sus hijos estudien, la juventud que desea ingresa a la universidad y el punto clave: “la mujer, su igual de derecho y de hecho con el hombre” (Medellín, 2007: 34). Continúa con los campesinos y los obreros. Lo que postula como solución es la organización colectiva a la luz del evangelio. Pero se da por sentado que la interpretación del mismo otorga elementos para la igualdad de géneros, situación que tampoco Puebla logra vislumbrar.

Fue en Medellín en donde se propusieron las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) como unidad de organización y comunidad central para la Iglesia y su acción en el mundo: “Es necesario que las pequeñas comunidades sociológicas de base se desarrollen, para establecer un equilibrio frente a los grupos minoritarios, que son los grupos de poder. Esto sólo es posible, por la animación de las mismas comunidades mediante sus elementos naturales y actuantes, en sus respectivos medios” (Medellín, 2007: 44). Por ende las enuncia, también, como factor de equilibrio de poder y distribución del mismo entre todos los miembros de la comunidad. Un planteamiento que puede ser tomado como punto de transformación

patriarcal, pero que terminará cooptado por la institución o bien, desarticulado por los obispos en sus respectivas iglesias locales.

Con referencia a la paz, los documentos enuncian el papel que deben de tener los pastores a los cuales “nos corresponde educar la conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre. Nos corresponde también denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz” (Medellín, 2007: 57). Siempre enfatizan su papel de servicio y la situación social por la que atraviesan, sin embargo, jamás cuestionan su propio lugar de poder como obispos, aunque por momentos, difuminan la preponderancia del ministerio sacerdotal del laical. En ese sentido, su sentido paternal se vuelve a hacer patente.

Hay un punto, con referencia a la familia y la demografía que me parece muy progresista. En primer lugar se acepta que “la idea de familia se encarna en realidades sociológicas sumamente diversas” (Medellín, 2007: 59) y afirma que la familia es la que más impactos ha tenido. Entre los fenómenos sociales que las impactan rescato el primero: “el paso de una sociedad rural a una sociedad urbana, que conduce a la familia tipo patriarcal hacia un nuevo tipo de familia, de mayor intimidad, con mejor distribución de responsabilidades y mayor dependencia de otras microsociedades” (Medellín, 2007: 59). También me parece bastante propositivo para el momento en que se escribió aunque aún lleno de esperanzas de modificaciones en las relaciones sociales en las ciudades. No considero que se haya superado la familia patriarcal en la ciudad y tampoco. Aunque posteriormente enuncia otros problemas que califican de cierta gravedad, por ejemplo, el crecimiento demográfico y el proceso de socialización más allá de la familia.

Se los problemas que se producen por dichas transformaciones, el texto habla de algunos que tienen más relevancia socio-pastoral: bajo índice de nupcialidad, nacimientos ilegítimos producto de uniones ocasionales, crecimiento de disgregación familia, desproporción de salarios con respecto a las condiciones reales, problemas de vivienda, mala distribución de medios de consumo e imposibilidad material y moral para construir familias. Con respecto a la disgregación de la familia el texto enuncia que son producto del divorcio y también “por abandono del hogar (casi siempre por parte del padre), sea por desórdenes sexuales nacidos de una falsa noción de masculinidad” (Medellín, 2007: 60). Es bastante interesante que

empleen dicho concepto. Posteriormente, en las formas de transformación, el documento enfatiza que se debe fomentar una “paternidad realmente responsable” (Medellín, 2007: 68), significando como responsable encajar en el rol de género tradición. Pero también lo enuncian. Posteriormente, en el texto, se vuelve a hablar del celibato como “asumido con sinceridad y vivido con seriedad y alegría, en la paciencia y dedicación de los hombres, en la obediencia a la palabra de Dios, y sobre todo en la caridad llevada hasta el heroísmo” (Medellín, 2007: 67). Aunque se acepta que debe de ser un elemento aceptado, ponen en el mismo enunciado la obediencia y la heroicidad. Ambos elementos los considero como la postura que emergida después del CVII con respecto al celibato, que Juan Pablo II reforzó.

Un punto importante que también resalta el documento final de Medellín es el concepto sobre la educación que formula. De entrada enuncia que los métodos educativos dispuestos en ese momento se preocupan más por la transmisión de conocimiento que por “la creación, entre otros valores, de un espíritu crítico” (Medellín, 2007: 70). Es por ello que enuncia que los sistemas educativos están estructurados para el mantenimiento de las estructuras imperantes y no para la transformación. A diferencia de otros documentos, afirma que la educación responde para poner al hombre al servicio de la economía y no al revés. Por ende, propone una educación activa, que sirva para liberar al hombre de las servidumbres y dependencias. El documento habla de la “educación liberadora” (Medellín, 2007: 72) que siempre debe de tener como misión la transformación de la sociedad, mediante la educación de base, para llegar a un desarrollo integral. A partir de ello, habla de la educación en las universidades católicas, no en competencia con la otra escuela, sino de cooperación (Medellín, 2007: 79). Todos los postulados previos me parecen disruptivos.

El siguiente punto que toca el documento es el de los jóvenes. En el cual se enfatiza que los jóvenes son activos y pueden incidir en los cambios sociales. También, en la orientación pastoral, invitan a crear una pedagogía integral que contribuya a forjar “auténtica personalidad” (Medellín, 2007: 86). Que les otorgue sentido a lo institucional y que traduzcan la predicación a lenguajes simples y actuales (Medellín, 2007: 87). Finalmente, que desde la Iglesia, en los centros educacionales, se prepare a los jóvenes en una orientación vocacional que tenga en cuenta los diferentes estados de vida (por lo que no refiere a orientación vocacional sacerdotal) “para asumir su responsabilidad social, como cristiano en el proceso

de cambio latinoamericano” (Medellín, 2007: 88). Considero que éste es un punto muy diferente con respecto a Puebla. En Puebla se estructuró todo un complejo de pastoral vocacional para el sacerdocio, no para las responsabilidades sociales de toda la comunidad.

Cuando habla de pastorales, populares y de élites, también enuncia tipos de relación con los feligreses. Mientras uno lo caracteriza como preparado para realizar comunidad (Medellín, 2007: 93) al otro lo nombra como una pastoral especializada, preparados en estudios profesionales y técnicos, que aunque tomen en cuenta las formas asistencialistas de acción social, se tiene que trascender hacia los cambios estructurales y enfatiza que la Iglesia “deberá colaborar en la formación política de las élites” (Medellín, 2007: 103). Me gustaría enfatizar que en Medellín se puntualizó que la catequesis debería renovarse. Afirmo que es el punto, a pesar de todos los cambios, en el que la Iglesia en América Latina está por alcanzar su madurez. Por ende, aunque existen tradiciones cristianas muy arraigadas, la renovación parte justamente de la purificación de la religiosidad popular, como punto de partida, desde sus elementos positivos para la fe católica (Medellín, 2007: 104). En ese sentido, el texto enfatiza que no puede tener dimensiones netamente individuales (sino comunitarias) aprovechando los medios audiovisuales, la cultura de la imagen y demás. Para ello marcan que deben existir planes nacionales, diocesanos de acción y comunitarios. Aunque el texto es previo a las modificaciones que se implementaron en el seminario de Guadalajara (en 1970), considero que su influencia escuchada por José Salazar y el rector en turno, para poder incluir clases en el seminario mayor con respectiva catequística.

En el punto de liturgia, más allá de los problemas y de las propuestas doctrinales que se centran en lo propuesto por el CVII, la parte de las recomendaciones pueden ilustrar los cambios que pretendió realizar Medellín. Sobre todo, porque se habla de la función de las Conferencias Episcopales y del CELAM. Por ende, también se agregan algunas recomendaciones para el obispo, que aunque el CVII le reconoce toda la facultad para establecer la liturgia, también se le responsabiliza de llevarla a la comunidad. También, de celebrar en el pueblo de Dios de manera constante y de “valerse de la comisión diocesana o interdiocesana mandadas por el Concilio, compuestas por expertos” (Medellín, 2007: 117). Aunque sólo se refiere a la liturgia, considero que es ilustrativo de lo que se pretendió modificar en otros aspectos del poder obispal. En cuanto a las conferencias episcopales ya se

enuncia la necesidad, para la verdadera renovación comunitaria, de dotarlas de capacidad recalentadora y facultades amplias de intervenir en la cuestión litúrgica.

Al CELAM lo postula como un centro que ayuda con información, bibliografía y coordinación, a nivel continental, en la cuestión litúrgica. Así como dotarlo de servicio de investigación y formación mediante un grupo de expertos en cuestiones de “liturgia, Sagrada Escritura y pastoral, como en ciencias antropológicas” (Medellín, 2007: 118). Además de tener servicio de asesoramiento técnico en la conservación de patrimonio y servicio editorial, todo en el aspecto litúrgico, pero que planteaba una coordinación diferente, a nivel continental, sin toda la intervención de Roma. Considero que era una posibilidad interesante que se vino para atrás con Puebla, pues nada de esto se planteó.

Sobre los laicos, el documento afirma que el panorama para las y los laicos es un desafío para poder adquirir compromisos de liberación y de humanización de la misma realidad. De entrada, porque reconocen que la organización social ha variado y en lugar de moverse en comunidades tradicionales de territorio o vecinos, se ha en ambientes funcionales. Los obispos reconocieron que había poca integración de los laicos a la Iglesia y lo vinculan con el poder por “el frecuente desconocimiento, en la práctica, de su legítima autonomía y la falta de asesores debidamente preparados para las nuevas exigencias del apostolado de los laicos” (Medellín, 2007: 123). Lo que en contraposición, aunque el texto no lo diga de manera explícita, sitúa al clero como fuertemente integrado a la Iglesia, sino es que lo define como la Iglesia; con conocimiento de su autonomía (aunque siempre bajo la obediencia) y debidamente preparados para sus tareas en la vida diaria.

Continuando con los elementos teológicos sobre el laicado el texto reconoce la “unidad de misión y diversidad de carismas, servicios y funciones” (Medellín, 2007: 123). Por lo tanto, el texto hace explícita la triple función de las que también son parte los laicos: profética, sacerdotal y real de Cristo “pero realizan específicamente esta misión en el ámbito de lo temporal” (Medellín, 2007: 123). En sintonía con Puebla, el documento de Medellín afirma que el compromiso en el mundo es el ámbito típico del laico, aunque reconoce las funciones de todos los cristianos. A diferencia de Puebla, el documento de Medellín reconoce que el laico tiene toda la autonomía y responsabilidad en lo temporal, aunque señala que se debe de hacer a “la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del

Magisterio” (Medellín, 2007: 124). Reconoce el llamado de Dios, o la vocación, en lo temporal. Con lo que marca una división tajante con respecto al clero. Según el texto, el elemento que vuelve más eclesial el trabajo del laico es cuando lo realiza en comunidad, mediante los equipos o comunidades de fe. Según el texto, sí se reconoce una espiritualidad propia del laico a partir de su experiencia de compromiso en el mundo (Medellín, 2007: 126).

El apartado sobre sacerdotes es central. Desde el inicio reconocen que los cambios de América Latina afectan su ministerio y su vida, proponiendo una renovación para el clero. Se enuncia la escasez de presbíteros, así como la excesiva acumulación en Iglesias desarrolladas y las ausencias en regiones necesitadas. Finalmente, la existencia de sacerdotes especializados o formados en algunos temas que no son aprovechados. En la parte doctrinal afirma que la Iglesia siempre recibe carismas pero que los formadores no están atentos a la “diferenciación carismática; lo que afecta negativamente a una mayor eficacia del ministerio sacerdotal” (Medellín, 2007: 129). Con ello se reconoce que hay todo un proceso interno en los seminarios de selección, lo que también se llama discernimiento, que parece estar centrado en lo religioso pero que también se encuentra atravesado por lo político que no siempre es reconocido.

En otros aspectos el texto reconoce que existen crisis personales entre los presbíteros de América Latina. Comienza con la fe y sitúa su causa en “cierta superficialidad en la formación mental y una inseguridad doctrinal, ocasionadas tanto por el imperante relativismo ideológico y por cierta desorientación teológica, como por los actuales avances, sobre todo de las ciencias antropológicas y de las ciencias de la Revelación” (Medellín, 2007: 130). Exhorta a que el sacerdote supere la dicotomía entre la Iglesia y el mundo, aunque primando la fe sobre otros aspectos de la realidad, dotando de nuevas formas de espiritualidad. Enuncia que muchos sacerdotes al hacer esa transición debilitan su aspecto espiritual y transfieren su crisis a la comunidad en la vive, no afirma que dirige esa comunidad.

El siguiente punto de la crisis personal de los sacerdotes que logran percibir los obispos refiere el celibato a partir de “un laudable ahondamiento en el valor afectivo de la persona humana y una exacerbación del erotismo en el medio ambiente” (Medellín, 2007: 131). Situaciones que han desembocado en polémicas en la sociedad arguyendo razones sociológicas, pastorales, teológicas, llevando a la distinción entre carisma y ministerio.

Situación que yo encontré en mi trabajo de campo cuando los entrevistados distinguían entre celibato y castidad. Lo que los lleva a otro punto, una crisis de obediencia que ubican sus causas en los cambios de las realidades pastorales y las diversas formas en que los sacerdotes mismos llevan su papel de autoridad. Con respecto a la autoridad el documento toca: “el ministerio jerárquico como estructura colegial” y “el sentido de autoridad como servicio”; también “la obediencia específica del religioso y la obediencia propia del presbítero” (Medellín, 2007: 131).

Otros elementos problemáticos que ven para el sacerdote son: las dudas sobre la propia vocación causadas, a su vez, por: a) “la creciente valoración del papel del laico en el desarrollo del mundo y de la Iglesia”, b) “la discusión moderna sobre el papel y la figura del sacerdote en la sociedad” y c) “la superficialidad con que se percibe y vive el propio sacerdocio, en servicios religiosos de rutina y en una forma de vida aburguesada” (Medellín, 2007: 132). Además de lo vocacional, los obispos enuncian que otra crisis es la que viven los sacerdotes por su edad y su formación que, de alguna manera, choca con las reformas del CVII. Considero que de los puntos más relevantes mencionados aquí y que pueden explicar algunas regresiones en Puebla es el punto de la valoración del laico como un problema para la figura sacerdotal. También se puede ver en los informes rectorales. Tal vez, el menos importante, es lo de la actualización, pues los sacerdotes que se resistieron se pudieron volver cismáticos.

Las respuestas teológicas que presentan en el texto parten de la vinculación del ministerio jerárquico con la figura de Cristo, lo que lo convierte en un sacramento único que “hace que los sacerdotes actúan entre los hombres *in persona Christi*” (Medellín, 2007: 133). Lo que los convierte en el puente ente la tierra y el cielo. Al unir al hombre-sacerdote con Cristo, tienen la misma triple función que Él mismo: profeta, liturgo y pastor. Así mismo, reconocen que para que exista esa comunión es necesario que el presbítero no se aleje de su obispo. También que participe activamente de la comunidad, que aunque son miembros específicos, comparten con los laicos la misma misión y el mismo misterio divino. La resolución teológica que dan con relación al papel del sacerdote ministerial es que:

La «consagración» sacerdotal es conferida por Cristo en orden a la «misión» de salvación del hombre. Esto exige en todo sacerdote una especial solidaridad de

servicio humano, que se exprese en una viva dimensión misionera, que le haga poner sus preocupaciones ministeriales al servicio del mundo con su grandioso devenir y con sus humillantes pecados; e implica también un contacto inteligente y constante con la realidad, de tal modo que su consagración resulte una manera especial de presencia en el mundo, más bien que una segregación de él (Medellín, 2007: 135).

También señalan que los sacerdotes deben de hacer un esfuerzo para concretar el desarrollo del continente como promotor de progreso humano pero enlazando lo que denominan los valores temporales con los valores religiosos (Medellín, 2007: 135). Por ende, tiene que formar a los laicos, participar en la formación de la conciencia cristiana pero “en el orden económico y social, y principalmente en el orden político, donde se presentan diversas opciones concretas, al sacerdote como tal no le incumbe directamente la decisión, ni el liderazgo, ni tampoco la estructuración de soluciones” (Medellín, 2007: 136). En pocas palabras, resulta que lo que el plano de acción temporal del sacerdote es lo religioso temporal que se puede traducir a lo relacionado con el espacio público y no al público. Es un posicionamiento interesante que en más de algún punto tendría símiles con lo femenino.

Entre las tareas que les resultaron pendientes a los sacerdotes después del CVII es la formación de consejos de pastoral, lo que equivaldría a llevar a cabo la colegialidad en las parroquias, mediante, la denominada pastoral de conjunto. Por lo que los obispos les exhortan a realizarlo. En el mismo sentido, el documento contienen una aseveración bastante interesante para las masculinidades sacerdotales: “Es contrario al profundo sentido de unidad del presbítero el aislamiento en que viven tantos sacerdotes” (Medellín, 2007: 138). Por lo que realizan una recomendación: realizar equipos sacerdotales, en formas diversas y a las diócesis la creación de centros sacerdotales para que puedan reunirse. Considero que es una consideración importante para superar las problemáticas de los sacerdotes mayores, aunque no es toda la resolución. El último punto que toca el documento es el de la subsistencia. Parte de la pobreza evangélica, que a diferencia de los sacerdotes de las órdenes, los sacerdotes diocesanos la deben vivir de acuerdo a las posibilidades de las comunidades en las que se encuentran insertos. Pero sí insisten en la formación de un sistema de sustentación desde la diócesis que evite las apariencias lucrativas sobre todo con relación a lo sagrado y “distribuya equitativamente los ingresos diocesanos reunidos solidariamente por todas las parroquias” (Medellín, 2007: 139). No consideran su retiro.

Cierran el texto de los sacerdotes con saludos a todos los clérigos: los activos, los que están en crisis y los que dejaron el ministerio. A los primeros les dicen que tienen una tarea pendiente para dar respuestas a los problemas del hombre actual. A lo que están viviendo problemas reconocen que sus problemas son fruto de la sinceridad y “Existe entre nosotros una recíproca confianza, y a pesar de nuestras deficiencias y hasta posibles, aunque no intencionadas, fallas, crean con espíritu elevado que nosotros, somos también responsables de ellos ante el Padre, por disposición divina” (Medellín, 2007: 140), por lo que ofrecen su ayuda. Para lo que se alejaron realizan una aseveración contundente:

A los presbíteros que, con consentimiento de la autoridad competente, o sin él como resultado de una crisis, que en última instancia sólo a Dios corresponde juzgar, se alejaron del ministerio, les decimos que los sabemos marcados por el sello del sacerdocio y que los respetamos como hermanos, amándolos como hijos. Encontrarán siempre nuestro corazón abierto para prestarles ayuda en la medida de nuestras posibilidades, para que, conservando o recuperando el vínculo visible de la unidad esencial en la Iglesia de Cristo, den testimonio del Reino para el cual fueron consagrados (Medellín, 2007: 141).

Este saludo contrasta de manera frontal con lo dispuesto en el Código de Derecho Canónico de 1987 y con la dispensa sacerdotal a la que tuve acceso. También, parece contrario, a las medidas que las diócesis tomaron con respecto a mis entrevistados que dejaron el sacerdocio ministerial-célibe. Parece ser un mensaje que conforta y no que enfrenta o recrimina. También es de mencionar que reconocen que los sacerdotes están marcados por el sacerdocio y no se los retiran, aunque, hayan roto la comunión con la jerarquía. En el mismo sentido parece que el celibato pasa a segundo término, centrándose más en la jerarquía como ministerio.

A la par del punto anterior, los obispos dedicaron una sección para **la formación del clero** que también considero como de suma importancia para este trabajo. Al igual que las otras secciones comienza hablando de la realidad latinoamericana, para posteriormente centrarse en el estado, de ese momento, de la formación clerical. En el primer punto reafirman la restauración del diácono permanente. Medida que han considerado como oportuna para la realidad del continente, así como los diferentes ambientes que coexisten en el espacio, pues son las exigencias pastorales (Medellín, 2007: 154). En cuanto a los estudiantes del seminario, afirma que son jóvenes que tienen el deseo de experimentar la vida comunitaria,

con anhelos de pobreza, valores evangélicos con sentido de libertad y deseo de insertarse en la realidad. También afirman que por lo cambios en América Latina ha existido crisis en la juventud que se reflejan en algunos ejemplos como: “tensiones entre autoridad y obediencia”, “falta de discernimiento entre lo positivo y lo negativo en las novedades de la Iglesia”, “rechazo de ciertos valores tradicionales”, “exagerado activismo” y “desconfianza de los adultos” (Medellín, 2007: 154 y 155).

A los seminarios, como centros de formación de hombres, también los califica como en estado de crisis reflejada en falta de perseverancia de algunos estudiantes y la caída del ingreso de nuevos. Las causas las ubican en los formadores, como insuficientemente calificados para su tarea; así como por la apertura “a veces brusca de los seminarios” (Medellín, 2007: 155) al exterior; “carencia en algunos seminarios de un auténtico espíritu de familia”, todas ellas de carácter interno. En lo externo mencionan una que es clave para todos los argumentos que vienen dando: “la crisis de la actual figura del sacerdotal, la valoración del laicado y del matrimonio como posibilidades de participación en la misión de la Iglesia” (Medellín, 2007: 155). De las soluciones que a su juicio, ya se implementan en algunos seminarios puntualizaré las siguientes: En el seminario menor la incorporación del laico y destacan “inclusive femenino” (Medellín, 2007: 156). Así como la creación de nuevas formas de seminario menor. Que no es el caso de Guadalajara. En el mayor, formación más personalizantes con base en grupos y comunidades y una tendencia de unir personal de varias diócesis en centros de estudio (seminarios Interdiocesano).

Los elementos teológicos que sostienen una formación específica para los sacerdotes es que “el sacerdocio de Cristo lo sitúa en un nivel esencialmente distinto del sacerdocio común de los fieles” (Medellín, 2007: 156) Enfatiza lo esencialmente distinto que conlleva diversos aspectos especiales de su formación. En lo espiritual, subrayan que debe de tener ciertas actitudes y virtudes específicas, aunque no únicas. En cuanto a habilidades afirma que la formación debe estar centrada en la capacidad de interpretar la cotidianidad a la luz de la fe y las exigencia de la comunidad, lo que se centraría en “una profunda y continua purificación interior” (Medellín, 2007: 157). Además de interpretar los textos sagrados y “una confrontación con las enseñanzas del magisterio de la Iglesia” (Medellín, 2007: 158). Con ello, evocan que el CVII y los pontífices han reafirmado la vigencia del celibato como “la

entrega a Cristo y con él a la Iglesia, y constituyendo al mismo tiempo una forma de caridad pastoral que se confunde con la consagración total” (Medellín, 2007: 158). Sin que ello conlleve el rompimiento de las relaciones con el otro sexo, sino la madurez de esas relaciones.

Se enfatiza en el servicio del hombre-sacerdote, hacia la comunidad y hacia Dios. Con ello, se remarca la importancia de la disciplina, para el orden y “sobre todo para la formación de la personalidad” (Medellín, 2007: 159). Además de lo espiritual, se nombran los otros planos de formación: el intelectual y el pastoral. En el primero se invita a la actualización de los estudios con especialidad en la realidad del continente. Así como la incorporación de lo doctrinal, como centro y lo religioso, social, antropológico y psicológico como adyacentes. También se insiste en la preparación de los futuros profesores entre esos estudiantes. La formación pastoral, por su parte, se invita a que los seminaristas la generen fuera de los centros de estudio mediante experiencias directas y concretas. Lo básico sería: “formación básica sobre pastoral de conjunto”, “asistencia e iniciación de las Comunidades de Base”, “información y entrenamiento en dinámicas de grupos y relaciones humanas” y “utilización de los medios de comunicación social” (Medellín, 2007: 161).

También tiene un apartado de pastoral vocacional que define como “la acción de la comunidad eclesial bajo la jerarquía para llevar a los hombres a hacer su opción en la Iglesia” (Medellín, 2007: 161). Aunque responsabilizan a toda la comunidad, guiada bajo el obispo, pero a todas y todos los componentes de la comunidad. Las vocaciones las entienden en sus tres misiones: presbiteral, religiosa y laical. El privilegio se encuentra cuando se enfatiza que se debe de fomentar la presbiteral, tanto en jóvenes como en adultos y señala que uno de los caminos de la pastoral juvenil es encaminar las nuevas vocaciones. El texto pugna por adecuar las formaciones de los seminaristas a los contextos latinoamericanos. Así como una mejora en la economía de la formación mediante los seminarios regionales o interdiocesanos (Medellín, 2007: 163). Así como la cooperación con el CELAM, la OSLAM (Organización de seminarios Latinoamericanos), las comisiones episcopales de los seminarios, las Conferencias Episcopales nacionales y los religiosos. Con lo que terminaría lo respectivo a la formación sacerdotal.

Para finalizar mi análisis de éste documento abordaré el tema de **pastoral de conjunto** por ser un tema central en algunas de mis entrevistas y porque lo entiendo como el aterrizaje del

CVII a la realidad de Latinoamérica. Un primer acercamiento a las definiciones que la pastoral de conjunto es una respuesta ante las “crisis” del continente, o los cambios de la modernidad en él. Por lo que son “estructuras pastorales aptas, es decir, obviamente marcadas con el signo de la organicidad y la unidad” (Medellín, 2007: 173). Dichas estructuras se caracterizan por las “vicarías foráneas, la creación de zonas y la construcción de equipos sacerdotales” (Medellín, 2007: 173). “la celebración de sínodos y la constitución de consejos presbiterales”, “el deseo de los laicos de participar” (Medellín, 2007: 174). Entre las complicaciones para su aplicación los obispos destacan lo tradicional en las parroquias; las curias como burocracias y la “desazón de muchos sacerdotes” (Medellín, 2007: 174) que ha llevado a crisis en algunos de ellos por no encontrar o entender su lugar. Tal vez, por la pérdida de poder tradicional y por la incapacidad de crear comunidad o negociar con las otras estructuras.

Desde lo doctrinal se enfatiza en lo propuesto por el CVII en cuanto a la importancia de las ideas de comunidad y catolicidad. Aunque aceptan múltiples funciones, diversos ministerios y carismas, resalta que los ministerios tienen una unión con los sacramentos, por ello su importancia. Pero algo en lo que se apoya la pastoral de conjunto es lo siguiente: “los ministerios que llevan anexa la función pastoral, episcopado y presbiterado, se deben de ejercer siempre en espíritu colegial” (Medellín, 2007: 175). No de manera individual, sino como elementos de un cuerpo. La propuesta de Medellín para aplicar estos principios de organización comunitaria son las Comunidades Eclesiales de Base. Define a la CEB como “célula inicial de estructuración eclesial, foco de evangelización y actualmente función primordial de promoción humana y desarrollo” (Medellín, 2007: 177). Además de la CEB agrega las parroquias, vicarías foráneas y zonas pastorales. La parroquia debe de sufrir reformas y descentralizarse. La vicaría foránea corresponde al decanato, que es una unidad más amplia y la zona la unidad siguiente bajo las directrices de un vicario episcopal.

El obispo también fue tocado por la pastoral de conjunto. En primer lugar por destaca la particularidad de la diócesis por estar presidida por el obispo. Aunque su tarea central es fomentar los movimientos pastorales y coordinarlos para alcanzar metas en colectivo. El requerimiento es instaurar el Consejo presbiteral, que definen como un senado (Medellín, 2007: 179). El cual, sustituyó al cabildo en casi todas las diócesis. El consejo presbiteral es

el contacto ampliado del obispo con los presbíteros. Por lo que también debe de formar un consejo pastoral que amplía su contacto con toda la diócesis. Lo anterior se denomina como curia diocesana, la cual se exhorta que incluya laicos en algunas funciones (p. 180). A su vez, el espíritu colegial de las diócesis lo conforman las Conferencias Episcopales que tienen como centro la elaboración de planes de pastoral nacional, que articulan, los diocesanos, los decanales y los parroquianos. Aunque se mencionan los organismos continentales, para éste momento, no tenían un peso jurídico, sino meramente de consultoría, como el mismo CELAM, pero que sí expresan el deseo de aplicar la pastoral de conjunto.

#### **2.4 Inicio del Pontificado de Juan Pablo II y la III Celam, Puebla (1979): regresión sobre los avances del CVII.**

El libro comienza con tres textos atribuidos al Papa Juan Pablo II. El primero de ellos es la conferencia de inauguración del evento el 28 de enero de 1979 pronunciada en el seminario Palafoxiano de Puebla, sede del evento. El segundo corresponde a una homilía pronunciada, el 27 de enero de 1979, en la basílica de Guadalupe. El tercero corresponde a otra homilía que fue pronunciada el mismo 28 de enero en el seminario Palafoxiano. Además de ello, el texto contiene los documentos de conclusiones de la Conferencia. Una diferencia notable con Medellín es la estructura. No sigue el método de ver-juzgar-actuar en todos los puntos. Además de lo teológico, incorporan lo pastoral. Se centra más en tópicos que desarrolla a lo largo de una introducción o balance y cinco capítulos.

De los documentos, la introducción parte, al igual que en Medellín, de un mensaje a todos los pueblos del continente. Entre los tópicos que tocaron se encuentra el del propio episcopado, la familia, la juventud, los agentes de pastoral y el de la civilización del amor como respuesta. El primer apartado lo titularon: “Visión pastoral de la realidad latinoamericana”, en la que parten de los momentos de la evangelización del continente. A su vez, el apartado está compuesto de 4 capítulos: el histórico, el sociocultural, la realidad eclesial en esos momentos y las tendencias futuras de la evangelización. Titularon el segundo apartado como “Designios de Dios sobre la realidad de América Latina”. A diferencia del previo apartado es de un carácter teórico y teológico mucho mayor y su eje es la evangelización. Tiene 2 capítulos. El primero versa sobre el contenido de la evangelización. El segundo, mucho más extenso, parte de qué es evangelizar. Para el primer capítulo de este

segundo apartado la definición de hombre como ente creado por Dios y las implicaciones que se derivan de ello, es central. Para el segundo apartado aparece la noción de cultura y las implicaciones que tiene en la evangelización o que se pueden evangelizar. En éste segundo apartado es donde aparecen conceptos como liberación y promoción humana, así como evangelización, ideología y política.

La tercera parte la titularon como “La evangelización en la Iglesia de América Latina. Comunión y participación”. Está dividida en cuatro capítulos. El primero es sobre los centros de comunión y participación como: la familia y las Comunidades eclesiales de base (CEB). El segundo capítulo se centra en los agentes de comunión y participación, en el que se destacan: el ministerio jerárquico, los consagrados, los laicos y la pastoral vocacional. El tercer capítulo se centra en los medios para la comunión y participación: liturgia, testimonio, catequesis, educación y comunicación social. El cuarto capítulo habla sobre el diálogo que se puede entablar para realizar la evangelización. Esta parte del texto es la que tiene mayor utilidad para mi trabajo pues desarrolla los elementos teológicos para diferencias a los sacerdotes de los otros actores, los centros desde donde pueden hacer su trabajo de evangelización y también los medios. Muchos de los puntos que se esbozaron en Medellín se ven aplicados aquí. También, muchas de las posturas que pretendieron realizar un cambio profundo en lo social desde la Iglesia se critican o se desechan a partir de ciertos conceptos como ideología.

El cuarto apartado fue titulado “Iglesia misionera al servicio de la evangelización en América Latina”. Está dividido en 4 capítulos. El primero hace un recorrido desde Medellín hasta ese momento de la Iglesia de los pobres y modifican su concepto por la “opción preferencial” por los pobres. El segundo capítulo enfatiza que también es una opción preferencial por los jóvenes. El tercer capítulo se centra en los actores que constituyen al continente como una realidad plural y las formas de acción de la Iglesia. El cuarto capítulo se centra en el papel que debe de realizar la Iglesia por la persona en la sociedad. La quinta parte, que más bien es una conclusión se denominó: “Bajo el dinamismo del Espíritu: opciones pastorales”. Hacen un cierre que se centra en las posibilidades que ofrece la Iglesia de funcionar en su realidad pastoral.

Discurso inaugural de Juan Pablo II: esbozo del trabajo de la conferencia.

El discurso inaugural de Juan Pablo II da algunas pautas de la dirección que tomó la propia conferencia. En un primer momento afirma que el trabajo que deben de realizar los episcopados en la conferencia debe de partir de las conclusiones de Medellín “con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posesión” (Puebla, 2004: 6). Con ello hace la invitación a rectificar muchas de las posturas de Medellín, e incluso, da atisbos de su pensamiento sobre el CVII. Otro de los puntos que resaltó en ese discurso la exhortación a los obispos al decir que “vuestro deber principal es el de ser maestros de la verdad. No de una verdad humana y racional, sino de la verdad que viene de Dios; que trae consigo el principio de la auténtica liberación del hombre” (Puebla, 2004: 7). Que hasta cierto punto, contradice a algunas constituciones del CVII, por lo que también invitó a los obispos a vigilar la “pureza de la doctrina”.

En ese mismo sentido, hace una aseveración sobre Jesús como personaje histórico que contrarrestó muchas de las visiones que algunos teólogos de la liberación tenían en ese momento en América Latina: “se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, e incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como subversivo de Nazaret, no se compagina con la catequesis de la Iglesia” (Puebla, 2004: 9). Aquí es donde apela a la Iglesia como un colectivo constituido por todos, por el pueblo de Dios. Retoma más, a diferencia de Pablo VI, la constitución de la *Lumen Gentium*, del CVII y conceptualiza como una Iglesia madre que requiere fidelidad y confianza.

La palabra evangelización será recurrente y el eje de esta conferencia. Para Juan Pablo II, durante este primer discurso, la evangelización es la tarea esencial de la Iglesia. Por eso concibe la evangelización como una tarea colectiva y no personal. En este punto es donde critica uno de los conceptos claves de algunas constituciones del CVII que es la del reino de Dios. Ya que en la constitución *Gaudium et spes* no se equipara al reino de Dios con la Iglesia, sino que el primero va más allá de la segunda. Dicha separación conllevaba el intento de cambio en las estructuras y el compromiso social y político de la Iglesia o lo que sería lo mismo a “un cierto tipo de compromiso y praxis por la justicia, allí estaría presente el reino” (Puebla, 2004: 13). A lo que el Papa rectifica y afirma que la Iglesia es el germen del reino

de Dios. Por lo que según sus criterios, la liberación social, política y económica difiere de la salvación de Jesús. Con ello afirma que la actividad social y política de la Iglesia no es el camino espiritual que él espera que tenga. Ya que en muchas ocasiones, ese camino, ha llevado a la desconfianza sobre la institución, la cual, se opone a lo popular. Afirmó que dicha situación es incorrecta.

Otro revés para lo propuesto por el CVII y de Medellín que esbozó Juan Pablo II es sobre el concepto de “hombre” entendido como la humanidad. Dice que la verdad sobre el hombre no es filosófica, sociológica o de otro tipo. Que todas esas son reduccionismos y que “la Iglesia posee, gracias al Evangelio, la verdad sobre el hombre” (Puebla, 2004: 14). Exhorta a que la Iglesia no debe de dejar de proclamar esa verdad heredada por Jesús. Lo que cual la posiciona como una verdad ontológica que va más allá de las críticas y que se instaura en lo institucional. Pone en duda la posibilidad de las contribuciones de las ciencias sociales y humanidades ante las lecturas que la misma institución puede realizar. Las cuales, fueron reconocidas, en principio por el CVII y por Medellín. En este punto alude al tema de la unidad eclesial. La cual, desde su juicio, no tiene que ver con acciones humanas sino que es otorgada por el mismo Dios por “el servicio a un único Señor, de la animación de un único Espíritu, del amor a una única y misma Iglesia [...] Es la unidad en torno al Evangelio, del cuerpo y de la sangre del Cordero, de Pedro vivo en sus sucesores” (Puebla, 2004: 15). La unidad a la que apela hace alusión al linaje sagrado que ha enunciado Hervieu-Léger en su libro de sociología de la religión. Se apela a lo apostólico en Pedro y a una herencia sagrada casi incuestionable que lo hace definir la unidad entre los obispos, entre los sacerdotes y el obispo; así como entre los seglares y los sacerdotes como una “íntima unión y obediencia a los legítimos pastores” (Puebla, 2004: 16). La aseveración de los legítimos pastores elimina las posibilidades de disenso.

En el sentido de la fidelidad afirma que los signos concretos de los evangelizadores son los siguientes: 1. “Es preciso observar, a nivel de contenidos, cuál es la fidelidad a la palabra de Dios, a la tradición viva de la Iglesia, a su magisterio”; 2. “actitudes, hay que ponderar cuál es su sentido de comunión con los obispos, en primer lugar, y con los demás sectores del Pueblo de Dios”; 3. “cuál es el aporte que se da a la construcción efectiva de la comunidad”

(Puebla, 2004: 21). Todos los ejes trazados tienen un sentido de obediencia, más que de otros contenidos doctrinales como, por ejemplo, la libertad de conciencia.

Esta conferencia inaugural de parte de Juan Pablo II También contiene algunas de las tareas a las que exhorta, se le den prioridad a manera de pastoral: la familia, la juventud y la pastoral vocacional. La primera que aparece es la pastoral familia, con el objetivo de aminorar el impacto de lo que percibe como amenazas como: el divorcio, prácticas anticonceptivas, aborto que “destruyen la sociedad” (Puebla, 2004: 23). LA segunda pastoral es la de las vocaciones sacerdotales y religiosas. Afirmo que ésta segunda va de la mano con la primera. Para éste Papa la vocación debe de despertarse y es responsabilidad, en primera instancia de la comunidad y a los laicos, aunque los aminora en comparación de los sacerdotes. Por lo que asevera que:

Toda comunidad ha de procurar sus vocaciones, como señal incluso de vitalidad y madurez. Hay que reactivar una intensa acción pastoral que, partiendo de la vocación cristiana en general, de una pastoral juvenil entusiasta, dé a la Iglesia los servidores necesarios. Las vocaciones laicales, tan indispensables, no pueden ser una compensación suficientes. Más aún, una de las pruebas del compromiso del laico es la fecundidad en las vocaciones a la vida consagrada. (Puebla, 2004: 23)

La tercera pastoral es la de la juventud que es lo que se busca acercar a la institución. Éstas mismas pastorales son las que se convertirán en punto fuerte para los trabajos de la conferencia. Sobre todo, enfatizará mucho, a lo largo de sus otros textos, en la importancia de la familia. El centro de las políticas gubernamentales que tiene que tener como eje rector la familia. Considero que es un punto de referencia para las modificaciones en las acciones eclesiales, ya que se pasó de ver el problema en las estructuras sociales y culturales, al problema en la moral y en la familia. Situación, que a su vez, puede explicar las posteriores uniones nacionales para defenderla. Sin retomar ninguno de los otros discursos de Juan Pablo II por carecer de pertenencia para mi tema de estudio, pasará a los documentos que comprenden las conclusiones de la Celam de Puebla.

Documentos finales de Puebla.

A pesar de que el discurso de Juan Pablo II marcó, en más de un sentido la agenda que siguió la conferencia, y también a pesar del escrutinio de la curia Romana sobre los documentos

finales, los obispos latinoamericanos también tuvieron algunos atisbos de digresiones. No en con la fuerza de Medellín, pero sí con algunos conceptos y propuestas propias. En ese sentido, los obispos participantes sí señalan algunas situaciones sociales injustas causadas por las condiciones estructurales del capitalismo. En el punto de la pobreza, en conjunto con Medellín, aseveran que “esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas [que encuentran] su origen y apoyo en mecanismos que, por encontrarse impregnados, no de auténtico humanismo, sino de materialismo” (Puebla, 2004: 67). Definición que corresponde al concepto de pecado social que se venía manejando, pero que se cruza con lo propuesto en la nueva línea, a atribuir una razón del mismo en la “desorganización moral familiar” (Puebla, 2004: 67).

Los obispos critican lo que a su juicio son las ideologías. En ellas engloban las derivadas de la economía libre del mercado, el marxismo y las de seguridad nacional. Con lo que rebasan la postura de la lucha contra el comunismo y hace una somera crítica a las dictaduras del continente. Reconoce que con cualquiera de esas ideologías se acepta la influencia del extranjero, lo que los posiciona a ellos como una institución con intereses nacionales o dentro de los mismos países. En este aspecto, al hablar de los medios de comunicación, afirman que la publicidad proveniente de empresas, que se equiparan con lo extranjero “crea necesidades ficticias y muchas veces contradice los valores fundamentales de nuestra cultura latinoamericana y del evangelio” (Puebla, 2004: 71).

En ninguna de las opresiones o lo que caracterizan como ideologías mencionan a las mujeres como sujetos oprimidos. Discursivamente las mujeres son mencionadas dentro de la familia y sujetas de los auténticos valores de la misma. En este sentido, al hablar de convivencia y comunión familiar afirman que “En algunos grupos culturales, la mujer se encuentra en inferioridad de condiciones” (Puebla, 2004: 71). Por lo que en definitiva, no reconoce a la institución eclesiástica como uno de esos grupos culturales que no reconoce su igualdad.

En los documentos se mencionan, en varios momentos, que el continente se encuentra en crisis por varias razones. Dicha crisis, según su visión, se vuelve palpable al comparar el pasado con el presente. Ya que en el pasado “lo que la Iglesia enseñaba desde el púlpito era recibido celosamente en el hogar, en la escuela y era sostenido por el ambiente social” (Puebla, 2004: 75). Esa crisis tiene un origen en el crecimiento demográfico, que lleva a la

carencia de sacerdotes y que se acrecienta por “las deserciones producidas (entre los sacerdotes), por no haber contado con laicos comprometidos más directamente en funciones eclesiales y por la crisis de movimientos apostólicos tradicionales” (Puebla, 2004: 75). En pocas palabras, todo lo que trajo consigo el CVII a corto plazo. También enuncian que las clases altas y los intelectuales, que antes funcionaban como defensores de la Iglesia, ya son indiferentes. Del mismo modo afirma que parte de la crisis ha sido una falsa interpretación del concepto eclesiástico de pluralismo religioso. Contradictoriamente, también aceptan que junto con la crisis, en las soledades del contiene, ha aumentado la libertad y la crítica hacia todo lo cultural como un aspecto positivo.

El documento contiene una reflexión sobre las diferencias de las parroquias rurales y las urbanas como las estructuras desde las que se realiza la evangelización. La primera “es identificada generalmente en sus estructuras y servicios con la comunidad existente. Ella ha tratado de crear y coordinar comunidades eclesiales de base que corresponden a los grupos humanos dispersos por el área parroquial” (Puebla, 2004: 81). En cambio, las urbanas están “desbordadas por el número de personas a las que deben de atender, se han visto en la necesidad de poner mayor énfasis en el servicio cultural litúrgico y sacramental. Cada día se hace más necesaria la multiplicación de pequeñas comunidades territoriales o ambientales para responder a una evangelización más personalizarte” (Puebla, 2004: 81). En ese sentido, atienden a las propuestas del CVII y de Medellín, por lo reafirman a las CEB como la nueva unidad de acción pastoral pero también refrendan la importancia de la parroquia.

En cuanto a los ministerios y los carismas en un primer acercamiento los textos realizan reflexiones en torno a los obispos, los presbíteros, los diáconos permanentes, los consagrados y los laicos. De los bispos afirma que han tenido cambios y que para esa fecha “se nota un mayor espíritu de colegialidad entre ellos y mayor responsabilidad con el clero, los religiosos, las religiosas y los laicos” (Puebla, 2004: 81). Con respecto a los clérigos sostienen dos aseveraciones: la primera es que tienen mucho trabajo y que no ha habido “suficiente apertura a los ministerios que se confían a los laicos y a la cooperación en su misión. Es alentador el espíritu de sacrificio de muchos sacerdotes que asumen con valentía la soledad y el aislamiento sobre todo en el mudo rural” (Puebla, 2004: 82). Lo que reafirma que no ha habido participación de los laicos pero sí se les responsabiliza de muchas de las crisis de ese

momento. Además es una oda a las valoraciones masculinas sobre el sacerdocio. La segunda aseveración es sobre los métodos de los presbíteros con “métodos pastorales inadaptados a las actuales situaciones y a la pastoral orgánica” (Puebla, 2004: 82). Los cuales hacen referencia a los métodos más conservadores y preconciarios o de un modelo eclesial jerárquico-burocrático.

El documento hace una mención muy escueta sobre los diáconos permanentes como que son muy nuevos en la Iglesia y que las CEB son el ambiente propicio para que surjan. Aunque reconoce que muchas de las tareas que se les podrían adjudicar quedan en los mismos laicos, situación que ha provocado, hasta hoy en día, que hayan caído en una especie de desuso o no sea una figura conocida. El texto también contiene dos aseveraciones con respecto a los laicos. En primer lugar que su sentido de pertenencia ha incrementado a causa de su compromiso y de su papel más activo en las asambleas que se efectúan en las CEB, centros de sus incorporaciones a la institución. La segunda aseveración es pertinente para mi trabajo porque se reconoce el trabajo de las mujeres, de laicas y de religiosas que “tienen actualmente una participación cada vez mayor en las tareas pastorales, aunque en muchas partes aún se ve con recelo tal participación” (Puebla, 2004: 83). Se refiere exclusivamente a lo pastoral, no así a lo doctrinal y mucho menos, a lo jerárquico. Situación que aún permanece y las relega a manera de seglares de segunda o consagradas con un menor rango.

Puebla refrenda a la jerarquía como parte fundamental de la Iglesia y del pueblo de Dios. La conferencia afirma que existe una diversidad de ministerios amplia pero que se debe de acomodar a las tareas o funciones que les corresponden al interior de la misma. Básicamente, las distinciones son de tarea y de carisma. De tarea la diferencia “distingue nítidamente el papel de la jerarquía y del laicado. O en carismas más particulares que el Espíritu suscita, como el de la vida religiosa y otros” (Puebla, 2004: 108). La primera tarea distintiva asignada al clero en los documentos de Puebla es la celebración de la eucaristía, pues afirma que sólo es posible por ellos como sucesores de los apóstoles. La aseveración previa limita las posibilidades que el CVII había abierto en cuanto al entendimiento de la eucaristía como asamblea celebrante. La segunda tarea es la de tener el papel paternal, la cual se fundamenta en algunas constituciones del CVII (como la *Lumen Gentium*) y “Es evidente, entonces, que suceda en la Iglesia lo que toda familia: la unidad de los hijos se anuda –fundamentalmente-

hacia arriba” (Puebla, 2004: 109). Aunque posteriormente los conceptualiza como hermanos que están, llamados por Dios, para servir y para vivir para los otros: “autoridad es servicio a la vida. Ese servicio de los pastores incluye el derecho y el deber de corregir y decidir, con la claridad y la firmeza que sean necesarias” (Puebla, 2004: 109).

Según los mismos documentos y a pesar de lo contradictorio que parezca en el párrafo anterior, enuncian que desde el CVII y pasando por Medellín “se nota un cambio grande en el modo de ejercer la autoridad dentro de la Iglesia. Se ha acentuado su carácter de servicio y sacramento, como también su dimensión de afecto colegial. Ésta última ha encontrado su expresión, no sólo en el consejo presbiteral diocesano, sino también en las conferencias episcopales y el CELAM” (Puebla, 2004: 112). En gran medida coincide con la aseveración. Aunque el aspecto colegial de la autoridad se quede entre los hombres con el mismo rango de clerecía. Su aspecto de servicio se quede en lo sacramental y en dirigir y corregir a las y los otros con una autoridad paternal. De lo anterior se puede explicar que muchas de las actitudes jerárquicas de los sacerdotes se cobijen en la doctrina y su atenúen, sin mencionar las violencias que se desprenden de ahí.

En el documento se vuelve a hacer alusión de lo femenino, esencializar, en lo maternal y en la figura de María como Madre de la Iglesia, citando a Pablo VI. Como madre la Iglesia, los documentos aseveran que marca a lo que identifica como Pueblo de Dios. La esencialización de lo femenino y de María se condensa en las siguientes ideas:

María es garantía de la grandeza femenina, muestra la forma específica del ser mujer, con esa vocación de ser alma, entrega que espiritualice la carne y encarne el espíritu [...] Por medio de María Dios se hizo carne; entró a formar parte del pueblo; constituyó el centro de la historia. Ella es el punto de enlace del cielo con la tierra. Sin María, el Evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista. (Puebla, 2004: 121-122).

En otro de los puntos sobre la definición del hombre, según su postura, libre de toda ideología y teoría, centrado en la postura integral de la revelación divina, arguyen la dignidad innata del ser humano. A partir de lo cual afirman:

Ante Cristo y María deben revalorizarse en América Latina los grandes rasgos de la verdadera imagen del hombre y de la mujer: todos fundamentalmente iguales y miembros de la misma estirpe, aunque en diversidad de sexos, lenguas, cultura y

formas de religiosidad, tenemos por vocación común un único destino que –por incluir el gozoso anuncio de nuestra dignidad- nos convierte en evangelizados y evangelizadores de Cristo en este continente. (Puebla, 2004: 131).

Al describir los lugares de la evangelización que se entienden por parroquia y CEB los documentos señalan que es mediante estos últimos que se han modificado las relaciones entre los obispos y el presbiterio, así como entre ellos con el Pueblo, gracias a la acción del Espíritu Santo. Por lo que ellos atribuyen a acciones divinas y no a la conformación de estos sitios que se ha medicado la relación propiamente. Lo que, paradójicamente reconocen, es que “se necesita todavía mayor apertura del clero a la acción de los laicos, superación del individualismo pastoral y de autosuficiencia” (Puebla, 2004: 192). Digo paródicamente porque por un lado requieren mayor acción de los laicos, recociendo modificaciones en las relaciones, pero por otro atribuyen la falta de vocaciones sacerdotales al papel re valorado de la figura del laico. Lo anterior también por la siguiente aseveración:

Hay cambio de mentalidad en los pastores; se llama a los laicos para los consejos de pastoral y demás servicios; constante actualización de la catequesis, presencia mayor del presbítero en el seno del pueblo, principalmente por medio de una red de grupos y comunidades [...] a nivel diocesano se integran las parroquias en zonas, vicarías, decanatos [...] Con todo, subsisten aún actitudes que obstaculizan este dinamismo de renovación: primacía de lo administrativo sobre lo pastoral, rutina, falta de preparación a los sacramentos, autoritarismo de algunos sacerdotes y encerramiento de la parroquia sobre sí misma (Puebla, 2004: 193)

A pesar de todos los cambios que reconocen se generaron por las CEB afirman que la parroquia tiene mayor peso por su vínculo con la diócesis que se refrenda mediante el párroco como representante del obispo. Además, la conceptualizan como el lugar de atención pastoral para la comunidad, encuentro, comunicación y la superación de las limitaciones espaciales de las CEB (Puebla, 2004: 195). Por ende, el punto de unión con toda la Iglesia es el obispo y la triple función teológica por el ministerio de Cristo: profeta, sacerdote y pastor (p. 196). En esta línea exhortan a que se aplique de manera plena la pastoral de conjunto en las comunidades, la cual, tiene que volver a la parroquia como centro. De nueva cuenta, las parroquias aparecen como los sitios en los que los agentes de pastoral desarrollan sus actividades y alientan la denominada pastoral vocacional.

De los agentes de pastoral, los que tienen mayor relevancia, son los párrocos, pero no sólo ellos, sino que se suman todo el ministerio jerárquico, los religiosos y consagrados, así como las y los laicos que desempeñan actividades en la comunidad. A todos ellos, los obispos afirman que “la comunidad diocesana debe respaldo, estímulo y solidaridad, también en lo referente a la congrua sustentación y seguridad social, dentro del espíritu de pobreza” (Puebla, 2004: 197). Por primera vez en el texto de las deferentes Celam se hace referencia a los medios por los que se sostienen los sacerdotes. En Puebla también afirmaron que la diócesis se debe de encargar de realizar una distribución justa de los recursos económicos que reciben las diferentes parroquias, para que si un sacerdote se desempeña en alguna comunidad muy pobre, también reciba una compensación económica justa. Estos temas fueron más desarrollados en el Código de Derecho Canónico de 1987, sin embargo, la exhortación en este texto es desde lo doctrinal. Aunque hace referencia a la seguridad social, no toca, de manera directa, el retiro de los presbíteros.

En el apartado en el que el documento se centra en los agentes de pastoral, como agentes de comunión y participación para la evangelización hace un abordaje amplio sobre el ministerio jerárquico que es el de los presbíteros, así como de los laicos y de la pastoral vocacional. Con los presbíteros comienza afirmando que la reflexión teológica sobre la identidad sacerdotal ha sido intensa en América Latina, la cual, ha aumentado por las crisis y los desajustes que se han dado. En cuanto a una definición que contiene el texto, desde la doctrina es la siguiente:

El sacerdocio, en virtud de su participación sacramental con Cristo, Cabeza de la Iglesia, es, por la palabra y la eucaristía, servicio de la unidad de la comunidad. El ministerio de la comunidad implica la participación en el poder o autoridad que Cristo comunica mediante la ordenación y constituye al sacerdote en la triple dimensión del ministerio del Cristo Profeta, Liturgo y Rey, en alguien que actúa en su nombre, al servicio de la comunidad. (Puebla, 2004: 200)

En el mismo sentido del ministerio jerárquico el texto asevera que por doctrina, la unión de la Iglesia es solamente mediante el obispo que es representado por los presbíteros en la comunidad. Ahí radica la importancia de la existencia del clero. En cuanto a la vida cotidiana de los presbíteros reconocen que “Es admirable y alentador comprobar el espíritu de sacrificio y abnegación con que muchos pastores ejercen su ministerio en servicio del

Evangelio, sea en la predicación, sea en la celebración de los sacramentos o en defensa de la dignidad humana, afrontando la soledad, el aislamiento, la incompreensión y, a veces, la persecución y la muerte” (Puebla, 2004: 201). Siguiendo ésta línea y al igual que otros textos, afirma que hay escasez de sacerdotes aunque la causa la ubica en la deficiencia de las misiones. Suscribiendo la *Lumen Genitum*, afirma que el sacramento de la ordenación sacerdotal es el que distingue al sacerdote ministerial del sacerdocio común para todos los fieles (Puebla, 2004: 203). A partir de la ordenación, el presbítero se constituye como colaborador principal del obispo y “es un hombre de Dios” (Puebla, 2004: 205). En éste punto toca la liberación, que desde el texto de Puebla, la caracteriza como integral y que por la fuerza el Espíritu Santo, debe evitar caer en volverse líder político, social o funcionario del poder temporal, reafirmando la opinión de Juan Pablo II sobre lo que debe de ser un sacerdote: un líder religioso (Puebla, 2004: 206).

A las variadas referencias sobre los laicos se suman otros detalles doctrinales al considerárseles agentes de comunión y pastoral. Comienzan diciendo que tanto el CVII como Medellín fueron esfuerzos para responder a los desafíos del siglo XX para todos los componentes de la institución. Pero que no fueron suficientes para responder a la crisis que ha llegado, a su juicio, a todos los estratos. En el caso de los laicos lo traducen como conflictividad entre los movimientos laicos organizados y también de esos movimientos con el clero. La causa central para esa conflictividad la ubican en una fuerte ideologización que han llevado a rupturas de esos movimientos con la jerarquía (Puebla, 2004: 220). Afirman que entre los retos que aún faltan por resolver se encuentran a creación de estructuras que posibiliten el diálogo.

A pesar de los requerimientos que afirman, la Iglesia carece, también reconocen que en muchas ocasiones el laicado no es promovido activamente “por la persistencia de cierta mentalidad clerical en numerosos agentes pastorales, clérigos e incluso laicos” (Puebla, 2004: 220). Sin embargo, considero que muchas de las consideraciones que tienen para los laicos tampoco se han definido del todo. En ese sentido, retomaron una discusión que el CVII, al menos la constitución *Gaudium et spes*, al insertar a la Iglesia en el mundo, la diferencia entre el clero y los laicos era ministerial y sus esferas de acción no estaban mutuamente excluidas. En contraparte, los documentos de Puebla vuelven a refrendar que

En efecto, el laico se ubica, por su vocación, en la Iglesia y en el Mundo. Miembro de la Iglesia, fiel a Cristo, está comprometido en la construcción del Reino en su dimensión temporal. En profunda comunicación con sus hermanos laicos y con los pastores, en los que ve a sus maestros en la fe, el laico contribuye a construir la Iglesia [...] Pero es en el mundo donde el laico encuentra su campo específico de acción [...] el laico tiene la responsabilidad de ordenar las realidades temporales para ponerlas al servicio de la instauración del Reino de Dios. (Puebla, 2004: 221).

Con lo que se puede derivar que hubo una regresión a la idea en que el clero no debe de involucrarse en las tareas del mundo. Son las y los laicos, bajo su dirección, quienes deben de hacer el trabajo en lo material. Vuelven a mandar al clero a un confin del ámbito privado, diferenciado del estatuto de las mujeres y regresándole algunos de los privilegios que se pudieron horizontalizar con las propuestas del CVII. Entre las realidades temporales que les asignan de nueva cuenta a los laicos se encuentra la política mediante votar, militancia en partidos políticos y ejercicio de cargos públicos. (Puebla, 2004: 222). La formación humana mediante la doctrina social católica. Encabezar movimientos e institutos de formación para la profundización de la dimensión espiritual en la realidad temporal (Puebla, 2004: 223) que es en donde tiene que buscar a Dios (a diferencia del Clero que lo debe de buscar fuera de la realidad temporal). Finalmente, en el discernimiento de las ideologías para darle más valor a la doctrina social de la Iglesia.

La forma de participación que implica más a las y los laicos es mediante los ministerios diversificados. Que a diferencia de los ministerios jerárquicos no se les reconoce un orden sagrado pero sí la capacidad de colaboración y servicio a la comunidad (Puebla, 2004: 224). Los dos requerimientos para poder acceder a ellos son su estabilidad en la comunidad y el reconocimiento público de su participación y su persona. Mediante esos ministerios se posibilita su participación en la ejecución de la pastoral de conjunto y mediante los organismos de decisión (Consejos Coordinadores Básicos) pueden participar en la planificación y decisión de esa pastoral de conjunto. Sin embargo el texto enfatiza que esos ministerios “no clericalizan; quienes los reciben siguen siendo laicos con su misión fundamental de presencia en el mundo” (Puebla, 2004: 225). Además de reafirmar que para llegar a esos ministerios “se requiere vocación o aptitud ratificada por los pastores” (Puebla, 2004: 225). Unas líneas abajo vuelve a señalar que conviene evitar en el ejercicio de los ministerios laicos “la tendencia a la clericalización de los laicos o la de reducir el compromiso

laical a aquellos que reciben ministerios, dejando de lado la misión fundamental del laico, que es su inserción en las realidades temporales” (Puebla, 2004: 225).

Una diferencia notable con respecto a Medellín es que además de los pobres, Puebla sí tocó otros grupos que los episcopados pensaban como excluidos. En específico, sí desarrollaron un apartado de las mujeres en su papel en la evangelización. Inician reconociendo que es conocida la marginación de la mujer, en singular y ubican la causa de eso en “atavismo culturales (prepotencia del varón, salarios desiguales, educación deficiente, etc.), que se manifiesta en su ausencia casi total de la vida política, económica y cultural” (Puebla, 2004: 228). Situación, que afirman, ha empeorado en el consumismo de la sociedad y en su hedonismo que las vuelve objeto. Enuncian otras causas de esa marginación que revictimizan a las mujeres como el incremento de la prostitución por situación económica y “crisis moral acentuada” (Puebla, 2004: 228). O bien, el incumplimiento de sus derechos a causa de que “las mujeres no siempre están organizadas para exigir el respeto de sus derechos” (Puebla, 2004: 229). Aumento de trabajo doméstico y de responsabilidades económicas por causa del abandono del varón (Puebla, 2004: 229). Y sólo en un punto reconoce que en la Iglesia “a veces, se ha dado una insuficiente valoración de la mujer y una escasa participación suya a nivel de las iniciativas pastorales” (Puebla, 2004: 229). No se reconoce más atropellos de parte de la Iglesia misma o de los sacerdotes.

El apartado sobre las mujeres aborda su misión dentro de la Iglesia. Por lo que citando el Antiguo Testamento afirman que tuvieron papeles relevantes. Pero la figura bíblica del Nuevo Testamento por la que las personifican es la de samaritana (Puebla, 2004: 229). De lo que se deriva que una de sus tareas es la caridad y otra el testimonio de vida, además del servicio mediante sus bienes (Puebla, 2004: 230). También reivindican una tarea que “como las mujeres enviadas por el Señor mismo, anuncian a los Apóstoles que él había resucitado; como las mujeres en las primeras comunidades cristianas” (Puebla, 2004: 230). Lo que va a terminar por asemejarlas a la figura de María en su aceptación incondicional, en el cumplimiento de sus promesas, “dando a luz al Verbo de Dios”, así como teniendo “una presencia atenta a las necesidades de los hombres” (Puebla, 2004: 230). Lo que concluye con una especialización de las mujeres y que su contribución corresponde a “sus actitudes propias [...] como madre defensora de la vida y educadora del hogar” (Puebla, 2004: 230).

El último apartado que retomaré se refiere a la pastoral vocacional, que tampoco recibió tanto énfasis en los documentos de Medellín. En el panorama positivo señalan que ha aumentado el análisis teológico sobre la diversidad vocacional. También señalan el aumento de cursos, jornadas y congresos; la colaboración en la formación entre los diocesanos y los religiosos (Puebla, 2004: 231). Reconocen como lugares “efectivos de pastoral vocacional, en muchos países, los grupos juveniles apostólicos y las comunidades eclesiales de base” (Puebla, 2004: 232). Así como la incorporación de la pastoral vocacional en los planes diocesanos. En una especie de crítica redactaron aspectos negativos hasta ese momento como el influjo negativo secular del consumo y del erotismo, así como fallas en la familia, en los testimonios de los sacerdotes y sobre todo “Desvíos doctrinales” y “Falta de inserción profunda de la pastoral vocacional en la pastoral familiar y educativa y en la pastoral de conjunto” (Puebla, 2004: 232). Con excepción de los últimos dos puntos, considero que los aspectos negativos no se tomarían como propios de lo vocacional sino de la sociedad en general que de alguna manera, se ve, como una causa de la falta de sacerdotes.

El texto mismo enuncia la diversidad de vocaciones:

Todos los cristianos, según el designio divino, debemos realizarnos como hombres – *vocación humana*- y como cristianos, viviendo nuestro bautismo en lo que tiene de llamada a la santidad (comunión y cooperación con Dios), a ser miembros activos de la comunidad y a dar testimonio del Reino (comunión y cooperación con los demás) – *vocación cristiana*-, y debemos descubrir la vocación concreta (laical, de vida consagrada o ministerial jerárquica) que nos permita hacer nuestra aportación específica a la construcción del Reino – *Vocación cristiana específica*- (Puebla, 2004: 233)

Aunque puede aparecer que la pastoral vocacional sería para todas las vocaciones previas, generales y las específicas, en el texto se va encausando a las vocaciones ministeriales jerárquicas. Ya que es gracias a la jerarquía, que la Iglesia puede permanecer en comunión, respondiendo a las vocaciones generales. Por lo que señalan que las vocaciones de los laicos son indispensables pero no son compensación suficiente para con las jerárquicas e incluso afirma que “más aún, una de las pruebas del compromiso laico es la fecundidad en las vocaciones a la vida consagrada” (Puebla, 2004: 234). Aseveración que encima de no reconocerlas como iguales, responsabiliza a los laicos de un llamado que es específico. Desconozco si esta contradicción se ha resuelto de formas más amables para los laicos y su

importancia en la propia Iglesia. En ese sentido afirman que el periodo propicio privilegiado para la vocación jerárquica es el de la juventud. También que es una dimensión de otras pastorales. Finalmente, que los lugares desde los que se fomentan son “la Iglesia particular, la parroquia, las comunidades de base, la familia, los movimientos apostólicos, los grupos y movimientos de juventud, los centros educacionales, la catequesis y las obras de vocaciones” (Puebla, 2004: 235-236).

En la parte final de la pastoral vocacional viene tiene un apartado sobre los seminarios. Aquí, afirman que los seminarios responden a las necesidades de las diócesis de formar sacerdotes. El documento reafirma la división entre el seminario menor y el seminario mayor. Aunque enfatiza que en todos los estudiantes “no pierdan el contacto con la realidad ni se desarraiguen de su contexto social.” (Puebla, 2004: 236). Ahonda más en el papel del seminario mayor como “inserto en la vida de la Iglesia y del mundo, de acuerdo con las normas y orientaciones precisas de la Santa Sede, tiene como objetivo el acompañar el pleno desarrollo de las personalidad humana, espiritual y pastoral” (Puebla, 2004: 237). Por lo que tocan los tres aspectos de la formación: lo humana o académico, lo espiritual, con ello lo doctrinal y la piedad, así como lo pastoral o de su desempeño en las comunidades. Los elementos generales de la formación a lo largo de toda la vida del seminarista, insisten, en que se deben de basar en: “la austeridad, la disciplina, la responsabilidad y el espíritu de pobreza, en un clima de auténtica vida comunitaria. Se formará responsablemente a los futuros sacerdotes para el celibato. Todo ello exige la renuncia y entrega que se pide al presbítero” (Puebla, 2004: 237)

Las comunidades, en conjunto con la jerarquía, según los criterios de los obispos, tienen que priorizar lo vocacional. La primera manera propuesta para ello es “las campañas de oración”, que se conciben como útiles porque “La vocación es la respuesta de Dios providente a la comunidad orante” (Puebla, 2004: 238). Además de la oración, insisten en que los jóvenes que llegan a pedir ayuda se deben de contribuir, por parte de los sacerdotes formadores, con el discernimiento. El propósito sería atenderla parte evangelizadora de la propia Iglesia. A partir de ello especifica que debe de trabajarse con jóvenes en lo rural y en la ciudad: “entre el campesinado, el mundo obrero y los grupos étnicos marginados [...] en las ciudades, en medios profesionales, universitarios, etc.” (Puebla, 2004: 238). Termina exhortando a que el

clero de América Latina tiene que aprovechar las oportunidades que otorgan otros seminarios, sobre todo europeos, para profesionalizar a su clero.

### **Capítulo 3: Iglesia católica en México (siglo XX): reacomodos institucionales para la acción de los sacerdotes y de los laicos.**

El siguiente capítulo versa sobre situar la acción de los sujetos, sacerdotes y laicos, en el contexto histórico nacional y diocesano. Para ello, el mismo se divide en tres grandes apartados. El primero versa sobre la relación entre la Iglesia y el Estado a lo largo del siglo XX, que si bien no es tema central en esta investigación, sí funge como marco de explicación de la misma Iglesia y los actores que de ella se desprenden. El segundo apartado versa sobre la organización eclesiástica a nivel nacional y sus cambios más relevantes a lo largo del siglo XX. Mismos, que también definen las configuraciones de sus relaciones en su interior, por ejemplo entre los sacerdotes y los feligreses, o el tipo de organizaciones de laicos que se generaron, de acuerdo a los objetivos que perseguían y a su relación con el clero. Finalmente, el tercer apartado se sitúa en la arquidiócesis de Guadalajara, espacio inmediato de mis sujetos entrevistados.

#### **3.1 Relación con el Estado durante el siglo XX.**

Continuando con la definición del corto siglo XX, la Iglesia como institución transnacional, se comprende mejor a partir de situarla en un espacio y la relación que sostiene con otra de las grandes instituciones de la vida social y política: el Estado. Así, la Iglesia en México o mexicana se debe de enmarcar en su relación con el Estado mexicano. Institución que también es necesario situar. En la relación Iglesia-Estado, no cabe duda que después de La Revolución Mexicana (1910-1917) los intentos de separación entre ambos entes, llevados a cabo por los liberales (intentos iniciados desde el siglo XIX y aunque liberales ya eran diferentes), rindieron frutos y se consolidaron en la Constitución de 1917.<sup>28</sup> A partir de lo cual el Estado pos revolucionario a) negó personalidad jurídica a la Iglesias, b) limitó el derecho del clero al voto y a ser votados para ocupar cargos de elección popular y c) eliminó la posibilidad de que se crearan partidos políticos con relación explícita a algún credo o Iglesia. En gran medida todo lo anterior causó escozor entre la jerarquía católica, así como entre los seculares más comprometidos y activos dentro de la arena política.

---

<sup>28</sup> Los artículos 3, 5, 24, 27, 37 55 y 130 limitaban, incluso con ciertas pretensiones de algunos diputados del constituyente, de erradicar la influencia eclesiástica, sobre todo, de los obispos y los presbíteros (Romero, 1994: 211).

Al interior de la Iglesia ha existido una división tajante entre clero, religiosos y seculares. En los dos últimos niveles, también ha existido una división sexual de las conceptualizaciones y funciones, desvalorando a las mujeres y excluyéndolas del clero. Cabría decir que también hay una fuerte jerarquización dentro del mismo clero y de los religiosos que se ha intentado mitigar o llegar a la transversalidad, sin ser horizontales. Sin embargo, para la Iglesia mexicana en su conjunto, la jerarquía ha gestado, desde el porfiriato, organizaciones pastorales robustas para los feligreses. Siempre bajo las directrices del clero y de las disposiciones pontificias. En ese sentido, una de las encíclicas con mayor influencia fue la *Rerum Novarum* (1891) de León XIII (1878-1906). Esas organizaciones de laicos impactó para y generó estructuras de acción en gran parte del territorio nacional.<sup>29</sup>

José Miguel Romero de Solís enfatiza que la *Rerum Novarum* marcó a la jerarquía el modelo de relación del clero con los regímenes políticos (Romero, 1994: 18). Eso podría explicar que en México algunos fieles católicos, sobre todo en el occidente del país, específicamente en Jalisco, impulsaron el Partido Católico Nacional (PCN) y otros organismos de creyentes cuyo modelo partía de lo católico. El PCN tuvo vida efímera, marcada por propuestas de índole social realizadas a partir de la versión de catolicismo social o de la democracia cristiana.<sup>30</sup> Esta estructuración de la vida eclesial también llevó a ciertos cambios al interior de la misma Iglesia y durante el papado de Benedicto XV (1914-1922) se promulgó el primer Código de Derecho Canónico (CIC) en 1917.<sup>31</sup> Documento que reguló, en buena medida, los procedimientos intereclesiales modernos, por lo que afectó, tanto la vida del clero, como de los seculares.

---

<sup>29</sup> De los documentos pontificios, probablemente las encíclicas sean las más leídas en México. Destacan la consulta e influencia del Syllabus de Pío IX, por su conservadurismo y contra-liberalismo y la *Rerum Novarum* de León XII. La *Rerum Novarum* tuvo mucha aceptación en México, fue implementada atendiendo a la cuestión de los obreros mexicanos, formar sindicatos y mutuales propias, conciliar a los patrones y los trabajadores, todo, bajo la autoridad o cuidado de los sacerdotes. Un texto bastante propositivo con respecto a esta encíclica y su difusión en México se puede leer el artículo de Manuel Ceballos Ramírez (1987: 151-170).

<sup>30</sup> Partido que nació bajo la coyuntura del gobierno Maderista, fundado en 1911. Para saber más véase el libro de Manuel Ceballos (1991) sobre el tema. También el artículo de José Antonio Serrano Ortega (1994) sobre la confrontación entre el PCN con otras fuerzas políticas durante la segunda década del siglo XX.

<sup>31</sup> Luis Fernando Falcó Pliego plasma algunas de las consecuencias que tuvo el Código de Derecho Canónico de 1917 para las órdenes religiosas (Falcó, 2017: 36). Es otro tipo de clero, pero su tesis plasma la forma en que el código marcó la vida y reglamentación de la vida eclesial, punto culmen de lo que denominó la “romanización de la Iglesia”.

El CIC es uno de los documentos oficiales con rango canónico que uniformó las diferentes leyes religiosas existentes a este momento. Muchas de las cuales, al estar dispersas se contravenían o eran ambiguas. Según el doctor Fantappiè, el realizar una compilación de leyes como esta fue un proceso de imitación y respuesta de la Iglesia a los modernos estados nación. De imitación por la uniformidad de leyes que ya existían en ellos y de respuesta ante la negativa de reconocimiento de personalidad jurídica, de rechazo a la relación con la Iglesia o del abandono de los concordatos (Fantappiè, 2017: 212). En gran medida eso explicaría que apelando al CIC se formalizara la división de espacios de acción del clero y de los seculares. Así, el clero no debía de actuar de forma directa en la política, pues al ser algo de la esfera mundana, era tarea de los seculares. Pero esa tarea de los seculares no era del todo autónoma, pues deberían de actuar bajo el consejo del clero, o como posteriormente se conceptualizaría, “como brazo largo del clero” (González, 2011: 26).

#### *Modus vivendi y la separación entre la Iglesia y el Estado.*

La relación Iglesia-Estado, llegó a un confrontación, sobre todo a partir de las modificaciones a las leyes de parte del presidente Plutarco Elías Calles (1924-1930). El cual comenzó a aplicar las leyes de la constitución de 1917 y la denominada Ley Calles (Meyer, 2010b: 262). Además de las diferentes configuraciones de relaciones entre curia vaticana-episcopado mexicano, clero urbano-clero rural y seculares-clero pueden explicar la explosión de lo que se denomina la Guerra Cristera (1926-1929). Conflicto bélico que se focalizó en el occidente de México, aunque según ha rectificado Jean Meyer tuvo eco en todo el país (Meyer, 2010: 7).<sup>32</sup> El papel de los obispos se ha ido dilucidando con el paso del tiempo. Sobre todo a partir de la ejecución de la suspensión de culto público en 1926, fecha que marcó el inicio de la rebelión armada.

La postura heterogénea de los obispos al momento del levantamiento armado comienza a delinear que entre el episcopado mexicano las posturas siempre se mantienen como cambiantes, o al menos, no totalmente homogéneas. Lo que tampoco niega que haya una inclinación, casi en todo el siglo XX, por las posturas más cercanas al status quo. Para el

---

<sup>32</sup> En el texto citado, escrito a la distancia de su tesis doctoral sobre la Cristiada, Jean Meyer rectifica algunos de los datos sobre el levantamiento en el norte y el sur. Sobre todo, insistiendo en que también hubo focos de rebelión pero fueron otras formas de la misma, no armadas, siempre reguladas por los obispos en turno (Meyer, 2010: 17).

momento de la suspensión de culto se puede delinear tres líneas de los preladados nacionales. En los preladados que apoyaron abiertamente la rebelión, los que no se opusieron (y como dice González, consintieron) y lo pocos que desaprobaron dicha rebelión. Figuras como Orozco y Jiménez, arzobispo de Guadalajara, son contradictorias. En cambio, el papel de los sacerdotes de a pie, no queda tan claro. Unos clérigos combatieron, otros solamente estuvieron junto a las tropas, algunos más se escondieron. Fernando González señala que para ese momento:

Debido a la doble naturaleza de sacerdotes y ciudadanos, los eclesiásticos aplicaban en este estatus bifásico una clara jerarquización inversa a la de sus rivales [los hombres del gobierno], porque lo que aquellos entendían como profesión de segunda, los clérigos la exaltaban a nivel vocación. Vocación/profesión de la que no se reconoce más autoridad *suprema* que la del sumo pontífice (González, 2001: 69. Las cursivas son originales del texto).

Las líneas anterior enfatiza en la doble identidad que los sacerdotes negocian en sí mismos, por un lado lo simbólico-religioso, que conecta con una trascendencia derivada de la doctrina de la Iglesia y por otro, el ser hombre en la esfera de lo civil. Se podría decir que desde la cuestión política se contraponen, pero en la identidad de hombre no necesariamente es así. Lo que también hace evidente es la autoridad emanada de su parte simbólica, que les otorga privilegios, más aún entre las y los creyentes. Como contraste, en el caso de Guadalajara, la organización de los seculares fue muy activa, también la del clero, a pesar de haber sido realizada en la clandestinidad. Orozco y Jiménez quien estuvo escondido en los territorios de la arquidiócesis. Desde ese lugar giró instrucciones para mantener el orden en el territorio bajo su gobierno (González, 2001:68). De la interacción entre los seculares y los sacerdotes (por ejemplo el peso de las misivas del obispo) se puede inferir que la autoridad con la que los sacerdotes se movieron durante la guerra, a pesar de su estatuto de secrecía y de la posición anticlerical del gobierno, era alta. Lo que no niega la capacidad de acción, organización y el margen de autonomía de los seculares con respecto al clero en estos años, sobre todo en el ámbito público (Barbosa, 2004: 336).

En cuanto a la primera característica, el clero y también los religiosos, se movieron de forma, más o menos discreta, durante algunos años en la década de 1930, justamente por no temor a sufrir algún intervención de parte del Estado. Este elemento variará entre las diócesis y

dentro del mismo territorio diocesano, en los núcleos poblacionales. A pesar de ello, la secrecía se puede entender a partir del no reconocimiento jurídico de la Iglesia en el país y en incluso por momentos. Como ejemplo, a nivel Iglesia se discutió sobre el uso y no uso del hábito talar en público, mientras que en México dicho hábito estaba prohibido por el Estado, al menos desde la constitución de 1917. Esta secrecía implicó las concesiones de poder a los seculares de parte de clero, que posibilitaron que se movieran en lo público y los constituyeron como su brazo largo o de acción (Aspe, 2008: 65).

El anticlericalismo tiene raíces mucho más profundas en la concepción misma de Estado moderno. Con respecto a las relaciones entre los géneros, la reclusión de las mujeres al espacio privado y el anticlericalismo del Estado, Manuel Delgado menciona el caso español como ejemplo para demostrar la necesidad del Estado moderno de confirmar al espacio público como propio de los hombres. De ahí que el anticlericalismo surgió como intento de eliminar a los sacerdotes de la vida doméstica para que el padre ejerciera el poder sin ningún obstáculo dentro del hogar (Delgado, 2008: 78). Desde esta del visión del Estado moderno, nacida en Francia, el sacerdote pasó a ser un espécimen macho, incompleto, recludo al ámbito privado y con características femeninas, calificado como impostor, entrometido en el hogar, pues descalificaba y/o sustituía la figura de autoridad paterna y por lo mismo evitaban la total sujeción de las mujeres a los hombres que fungían como autoridad patriarcal (Delgado, 2008: 80).

Para hablar de la identidad del sacerdote en México considero un punto un punto importante la relación Iglesia-Estado a lo largo del siglo XX, lo que en otros trabajos se ha denominado *Modus vivendi*.<sup>33</sup> El cual entiendo como la relación de separación legal entre el Estado y la

---

<sup>33</sup> Posiblemente de todos los aspectos que se pueden abarcar sobre la Iglesia católica en México la relación Iglesia-Estado a lo largo del siglo XX es uno de los aspectos que más se han trabajado. Logré consultar cuatro grandes interpretaciones sobre el llamado Modus vivendi. La primera se puede entender como aquella en que la laicidad fue algo fallido y la Iglesia y el Estado fueron cómplices para mantener el estatus quo. Su duración fue de 1929 a 1960, aproximadamente. La segunda vertiente es aquella que ese modus vivendi surge porque la Iglesia y el Estado convergieron en una visión de unidad nacional, el periodo más o menos comprende de 1938 a 1950. Posteriormente la Iglesia volvió a ser oposición a partir de su regreso a la crítica y a lo social (Blancarte, 2012). La tercera interpretación es aquella que comenzó con los arreglos de 1929 y terminó en 1992, aunque a través por varios reacomodos que no estuvieron exentos de enfrentamientos en los que la Iglesia pasó de un estatus de perseguida, a otro de discreción, al no desconocimiento y finalmente al de reconocimiento (González, 2001: 318). La cuarta interpretación se deriva de entender el Modus vivendi como el modelo de relación entre la iglesia y el Estado, marcado por una lucha de primacía cultural y basado en un simulacro de tolerancia de lo ilegal (De la Torre, 2006: 41).

Iglesia, sobre todo a nivel federal, pero que en otras aristas de la realidad social y a otras escalas espaciales, no necesariamente funcionó como una disociación real. En este sentido, las relaciones fueron más o menos cordiales, de tolerancia o de hostilidad dependiendo el nivel de la escala (estatal o regional), así como los objetivos de cada uno, los sujetos que interactuaron y el momento histórico. Esta relación, más allá del reconocimiento jurídico de la institución religiosa, es relevante para comprender al clero del siglo XX. De entrada, considero dos elementos que podían variar de acuerdo a la escala de interacción y al momento histórico: 1) la secrecía en las acciones e identidades de los sacerdotes y 2) el anticlericalismo de parte del Estado posrevolucionario.

Un episodio significativo, que para algunos autores como Roberto Blancarte, Jean Meyer y Romero de Solís marcó en inicio formal del *Modus vivendi* fue la expropiación petrolera en 1938. Más allá del acercamiento entre ambas instituciones, lo cierto es que el presidente Cárdenas a pesar del conflicto educativo, buscó la conciliación y flexibilizó las reglas que limitaban el número de sacerdotes, aunque no las derogó (Romero, 1994: 358). El entonces arzobispo de Guadalajara, Garibi Rivera, apoyó de forma explícita la expropiación petrolera y forjó una alianza nacional con el presidente, así como con el ex mandatario Plutarco Elías Calles. Dicho apoyo fue significativo para una arquidiócesis un tanto debilitada en las estructuras eclesiásticas y en lo material después de la Cristiada. Lo que no niega que los laicos estaban altamente organizados. De la Torre señala que actuaban “con autonomía de las líneas impuestas por la jerarquía” (2006: 48). Sin que ello significara que la jerarquía estaba cercana a cuestiones políticas, pues este campo se dejó libre para los laicos.

Las relaciones entre el Estado y la Iglesia estuvieron en constante cambio a partir de la alianza gestada después de la expropiación petrolera. A tal grado que poco antes del CVII, refiere Fernando González, volvió a emerger la discusión sobre lo público, sin que se haya traducido en modificar la ley. El nombramiento del primer cardenal mexicana, el arzobispo de Guadalajara José Garibi Rivera, en 1958 le regresó la visibilidad a la institución católica (González, 2001: 300). Lo que a su vez motivó nuevamente celebraciones de corte cívico en honor de personalidades cuyo rango de acción estaba en lo privado o religiosos. Así “Garibi hizo su peregrinaje en coche descubierto desde la ciudad de México hasta Guadalajara en ropas talares, deteniéndose en todas las poblaciones importantes. Era la transgresión

contundente de todo lo que se la Constitución entendía por espacio público” (González, 2001: 301).

*Cristianismo sí, comunismo no.*

En el país la situación no fue muy diferente a pesar del *modus vivendi*. El Estado continuó mirando con suspicacia al clero, gracias, al poder e influencia que puede ejercer desde el púlpito y/o mediante los sacramentos. Una consecuencia que se acentuará a partir de la segunda mitad de la década de 1930 y la década de 1940 fue la de reforzamiento de posiciones morales conservadoras entre los obispos mexicanos. La jerarquía se apoyaba sobre cuatro ideas centrales: 1) la división sexual del trabajo que asignaba roles femeninos y masculinos, 2) la idea de complementariedad entre los hombres y las mujeres, 3) la comprensión dicotómica del mundo y 4) la concepción de la familia nuclear como el modelo base de organización social (Espino, 2019: 17). En la relación con el estado, partiendo de la sustitución generacional de los prelados que vivieron la Guerra Cristera, por los que continuaron con el *Modus vivendi*, la postura de muchos de los prelados mexicanos fue mucho más conciliatoria. Así, llegaron a sumarse a la campaña de unidad nacional oficializada en la presidencia de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), la cual también llegó un año después de iniciada la II Guerra Mundial (1939-1945).

Un paréntesis importante fue el enfrentamiento por la educación en la década de 1940. En específico surgió a causa de la propuesta de uniformar la educación básica por el estado en 1941. Para ese momento, ya superada la propuesta de educación socialista a nivel nacional, el problema se presentó a partir del intento de uniformar la educación mediante la implementación de planes de estudios estatales. Estos se aplicarían independientemente si era escuela estatal o privada. El catolicismo intransigente e integrista vio un ataque directo a una de las tareas esenciales de la Iglesia: la predicación a los niños mediante la educación. A este respecto asumían que era un elemento de decisión de los padres, ajeno al Estado y la Unión Nacional de Padre de Familia (UNPF) no esperó para protestar. Es importante mencionar que, en gran medida, la predicación o educación era un área que el clero pretendía como propia, aunque no necesariamente participarán de forma directa en la educación. El autor católico conservador Antonio Rius Facius aseveró, en una de sus obras posteriores, que según tanto la predicación, como la educación “ambas cosas son la misma en la enseñanza

del catecismo, guía seguro para llegar al cielo” (Rius, 1980: 62). Lo que no se alcanza a discernir del todo, es que mediante la predicación es una de las tareas propias del clero, la educación se relega, preferentemente, a las mujeres, por ser un asunto considerado doméstico (Ávila, 2018: 61).

Terminada la II Guerra Mundial, México comenzó a experimentar una bonanza económica. A pesar de llamada a la unidad nacional y del buen crecimiento económico del país, la Iglesia se mantuvo activa en la crítica, aunque limitada hacia la política pública y la justicia social. El sexenio de Miguel Alemán (1946-1952), a pesar de la racha de bonanza, se destacó por la corrupción imperante. La jerarquía eclesiástica y los laicos activos en el plano político hicieron crítica a partir del clima de desconfianza ante sus colaboradores. Por otro lado, todo el mundo entró en una dinámica de confrontación entre dos bandos, la denominada Guerra Fría (1947-1991). La cual mantuvo aún más alerta a la jerarquía eclesiástica y a algunos sectores seculares. Así, para 1951 el episcopado mexicano lanzó la campaña moralizante (Blancarte, 2014: 126). Según el Blancarte en ella se exigió al gobierno y la sociedad trabajar en tres puntos: 1) justicia social, 2) la moralización de las costumbres y 3) libertad de creencia. Con ello varios obispos de México hicieron alusión a la precarización de los trabajadores mexicanos y el enriquecimiento de las élites económicas del país. A partir de la propagación de los valores, tarea central para la Iglesia, se recuperaría el bienestar de las personas. El centro de la campaña también era evitar que esos trabajadores se decantaran por la opción del socialismo, sin que ello derivara que la Iglesia fuera abiertamente liberal, sino que tácitamente vería en este último sistema la opción menos peligrosa.

La situación económica del país vino a menos durante el sexenio de Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958). La jerarquía eclesiástica le había relegado el activismo político explícito a los laicos, lo que no quiere decir que haya olvidado su estatus frente al Estado. En ese sentido, como institución se erigió como el baluarte de la moral y las costumbres. Hasta cierto punto, el Estado no estaba incómodo este papel eclesiástico, pues se consideraba que la moral, derivada de las costumbres y de la cultura, era una cuestión del ámbito privado. El problema surgió a partir de la injerencia de la Iglesia en el plano social. Para este momento la Acción Católica Mexicana (ACM) se encontraba en uno de los puntos álgidos de su actividad religiosa, política y social. Aunque retomaré de forma específica a esta organización en el

siguiente apartado, sí señalaré que es un periodo álgido de organización social y religiosa de los laicos. La diferencia con el momento de la Guerra Cristera fue que bajo la ACM la figura del sacerdote estuvo estrechamente relacionado con el obispo y vinculado rectamente con los laicos, por lo que pasó a ser el actor intermedio clave para entender la forma de la actuación eclesial. En pocas palabras, no se repitió la autonomía que los laicos experimentaron durante la década de 1920, precisamente, porque se habían salido de control y eso no le convenía a la jerarquía ya que había relaciones con el Estado.

Para la mayoría de los países Latinoamericanos y del caribe, incluso, para EUA durante algún periodo, la Revolución Cubana (1957-1959) tuvo un impacto significativo sobre la forma de pensarse e imaginarse. Para México el triunfo del movimiento armado en Cuba, ya en 1959, fue una ventana para visualizar otras formas de acción social, o al menos, su explicitación.<sup>34</sup> Situación que repercutió entre las clases acomodadas mexicanas y algunos sectores de la Iglesia. El temor del comunismo se hizo más cercano y latente. El Estado y una gran parte del episcopado mexicano redoblaron esfuerzos para la campaña anticomunista (Arias, Castillo y López, 1988: 13). De la campaña anticomunista se derivaron, al menos, dos consecuencias más o menos visibles dentro de la Iglesia y una creciente polarización entre sus miembros. De un lado se fortalecieron las posturas conservadoras de no pocos obispos, sacerdotes y seglares. Del otro lado, causó impresiones positivas entre los sectores progresistas de la Iglesia, sobre todo, entre algunos estudiantes para ser sacerdotes o algunos de los sacerdotes jóvenes.

En 1959 se actualizó la discusión en torno a la educación a partir de la implementación de los libros de texto gratuito. Varias organizaciones, incluyendo el Partido Acción Nacional (PAN), se muestran en desacuerdo (Arias, Castillo y López, 1988: 64). De nueva cuenta la jerarquía apoyó (o se apoyó en) los laicos, pero no intervino de forma directa. Su brazo de acción fue la UNPF. Organización que causó serias incomodidades a Jaime Torres Bodet, secretario nacional de educación. El altercado vino a menos a partir de que 22 obispos se pronunciaron, en sus respectivas diócesis, como vigilantes de los contenidos de los libros de

---

<sup>34</sup> Un ejemplo de la difusión que recibió la revolución Cubana es la revista Universidad de México, en su volumen 7, publicado en marzo de 1959 por la editorial de la UNAM. Cabría señalar que fue hasta la victoria de los Castro, el Che Guevara y otras y otros, que los intelectuales mexicanos comenzaron a hacer difusión de los ideales del movimiento. El artículo de Jaime García Terres, Enrique González Pedrero y Carlos Fuentes en ésta edición, son muestra de ello (UNAM, 1959: 6-15)

texto gratuito. Las disputas se calman un tanto pues 22 obispos se pronunciaron como vigilantes de los contenidos educativos de los libros, cada uno, en sus respectivas diócesis (Arias, Castillo y López, 1988: 65).

Para la década de 1960 se radicalizó la crítica a los movimientos sociales de izquierda y la sociedad mexicana, pero también la Iglesia, se polarizó. Un clima nada raro durante el apogeo de la Guerra Fría. Tanto los intelectuales católicos, como la jerarquía y los movimientos laicos objetaron que el socialismo no era la respuesta a los problemas, pero tampoco el capitalismo. Desde los sectores eclesiásticos se comenzó a fortalecer la opción de la *Tercera vía*. González menciona, que tanto a finales de 1950 y 1960 se volvió a enarbolar dicha postura por parte de la Iglesia, tanto clero como laicos (González, 2001: 300). En este sentido, suscribo a la idea de que la Guerra Fría fue un conflicto secular, pero tuvo tintes religiosos (Espino, 2019: 52). A partir de ello, se puede comprender la que la lucha contra el comunismo llevaba una cuestión de orden civilizatorio en el que las religiones fueron escenarios de disputa y a la vez, empleadas como instrumentos. La cooperación de EUA y sobre todo del episcopado de este país, se entrelazó con asistencia en todo el continente y México no fue la excepción.

Continuando con la década de 1960, los ecos del CVII marcaron el accionar de la Iglesia en México. Por un lado, a partir de 1962, que comenzaron a aplicarse las reformas litúrgicas y poco a poco se fueron integrando las de gobierno. Los laicos católicos comenzaron a moverse en otras organizaciones eclesiales más allá de la ACM y sus divisiones por edad y sexo. En la Diócesis de Cuernavaca, Méndez Arceo y los organismos laicos-clericales comenzaron a inmiscuirse en acciones sociales que van más allá de lo asistencialistas. En las otras diócesis, más al sur, sucedió algo similar. En gran medida, el cambio de enfoque que trajo consigo el CVII de que la Iglesia debe de recluirse en lo privado y en lo espiritual, pero que ambos no se pueden separar de la realidad empírica y del mundo. También fue durante estos años que se gestaron o fortalecieron varios de los movimientos católicos universitario de corte conservador, sobre todo, en el tenor del anticomunismo como el MURO o el FUA, de los cuales hablaré en el apartado siguiente. Pero lo que resalta es que algunos de los intelectuales católicos más críticos siguieron hablando de la tercera vía, pero también de países tercermundistas (Espino, 2019: 2018). Situación que aún se transformará en la década de 1970.

Eclesialmente también sucedieron dos acontecimientos intraeclesiales que tuvieron repercusiones más allá de la propia Iglesia. El primero de ellos es la promulgación de la encíclica Papal *Humanae vitae* (1968) escrita por Pablo VI. El segundo tiene que ver con la realización de la II Celam en Medellín. Afirmo que tuvo impacto más allá de la Iglesia porque la encíclica reforzó la postura en contra del aborto y de la educación sexual. Aunque, como señala Espino, también abogaba por la paternidad responsable y de manera indirecta, por el autoconocimiento del cuerpo de las mujeres (Espino, 2019: 199). Por su parte, los documentos de Medellín tuvieron amplias repercusiones a partir del apoyo institucional a la TdLL, al menos por un número significativo de obispos y con ello su expiación en México. Ambos elementos trajo consigo roces entre el Estado y la Iglesia. Con ellos, también se trastocó a los sacerdotes y su estatus privilegiado en no pocas comunidades del país. La campaña moralizante fue a más y con ello, autores católicos intransigente como Antonio Rius Facius, afirmaron que Medellín contribuyó a la expansión del comunismo entre los estudiantes (Rius, 1980: 95). También, él vio con desconfianza la encíclica, como si fuera un paliativo de parte de Pablo VI para aminorar las resistencias de los laicos y sacerdotes más conservadores.

A la par de lo anterior, la década de 1960 también estuvo marcada por la censura y represión de varios movimientos sociales por parte del Estado. Como por ejemplo mencionaré dos: el de los ferrocarrileros (1959) y el movimiento agrarista, detenido a partir del asesinato de Rubén Jaramillo en 1962.<sup>35</sup> Mención aparte, aunque no deja de ser una represión, es la represión de parte del gobierno de Díaz Ordaz (1964-1970) a los estudiantes en octubre de 1968.<sup>36</sup> La separación obedece más el peso y la envergadura que se le atribuye en la posterior construcción de identidades, sobre todo universitarias, en México. Esta represión fue tímidamente señalada por el Episcopado mexicano, con excepción del obispo de Cuernavaca Méndez Arceo (Espino, 2019: 76). Lo que otorga algunos indicios de la relación afable que para ese momento mantuvieron el Estado y la Iglesia. En gran medida, la campaña contra el

---

<sup>35</sup> Como lo menciona Marco Bellingeri, la rebelión dirigida por Rubén Jaramillo arrastraba los problemas no resueltos por las élites posrevolucionarias, sobre todo, en el ámbito rural. A pesar de haber pactado con el gobierno de López Mateos, el Estado lo terminó asesinando (Bellingeri, 2003: 219)

<sup>36</sup> A este respecto, la obra de Luis de Alba (1973), *Los días y las horas*, es un libro clave para entender todo lo acontecido en el movimiento.

comunismo tuvo sus efectos y muchos de los sectores católicos consideraron la represión como un hecho legítimo para frenar el comunismo (Rius, 1980: 96).

*La década de 1970 y la acción eclesial laica en lo social y político.*

Durante la presidencia de Luis Echeverría (1970-1976) se generaron dos roces con con la jerarquía eclesiástica. El primero surgió de su política demográfica. El segundo de la implementación las ciencias sociales en los libros de texto gratuitos. Así, en 1973 se modificó la posición gubernamentalita de un discurso pro natalista, a uno de cuidado. Así, en 1974 se creó el Consejo Nacional de Población (CONAPRO) que dirigió un programa para fomentar la planeación familiar y la educación sexual (Ordorica-Mellado, 2014: 18). La Iglesia focalizaba el problema desde otra óptica (al menos Pablo VI en su encíclica de 1968 *Humanae Vitae*) y el episcopado mexicano emitió su propio documento con respecto a la paternidad responsable en 1972. Dicho documento no fue aprobado por unanimidad, ya que dejaba cierto rango de libertad en medios de anticoncepción, los obispos contrarios al documento afirmaron que “los cónyuges no son completamente autónomos para escoger los medios a seguir, sino que deben de confrontarlos con la doctrina de la iglesia” (Arias, Castillo y López, 1988: 68). El documento fue remitido a la congregación de la fe para pedir su aprobación, la cual la remitió con correcciones. De nueva cuenta, el entonces presidente de la CEM, Salazar López, volvió a redactar otro documento, que también recibió correcciones. En situaciones como esta ya comenzaba a hacerse evidente una regresión a procesos preconciliares de parte de la propia curia vaticana. A pesar de que estaba al frente Pablo VI “aparecen como una forma de control fuerte del Vaticano en las iglesias locales” (Arias, Castillo y López, 1988: 66).

El segundo conflicto también en 1974 el presidente, mediante la comisión nacional de textos gratuitos, lanzó la propuesta de modificar sus contenidos. Dicha insinuación reactualizó a los sectores de la Iglesia que se mantenían en contra de las iniciativas estatales en educación. Por lo que se movilizaron los mismos actores (sobre todo la UNAPF) para protestar, porque el libro de ciencias sociales “trata de implementar el comunismo” y el de ciencias naturales “es corruptor, inmoral, desvirtúa la sexualidad” (Arias, Castillo y López, 1988: 66). Este conflicto mostró la heterogeneidad de posturas entre los obispos mexicanos. En el caso de Guadalajara, el arzobispo Salazar López evitó que se repartieran los volantes de la UNPF,

pero a su vez elaboró un boletín que se publicó el 7 de febrero de 1975. En dicho texto expuso lo que consideró como imprecisiones del texto. Por su parte, el episcopado en conjunto, para el 27 de febrero, publicó el “*Mensaje del episcopado sobre la reforma educativa*” en él, más que imprecisiones, se declaran como contrarios a los libros pero toman distancia de las acciones de la UNPF. Patricia Arias, Alfonso Castillo y Cecilia López sostiene que los obispos como que no buscaron luchar contra las medidas estatales, como si lo hizo la UNPF, porque en el fondo seguían controlando la educación de las clases altas y de los dirigentes.

Ambos roces entre la jerarquía eclesiástica, algunos laicos y el Estado, demostraron que las propuestas del CVII habían hecho reconsiderar la relación, en lo social, entre el Estado y la Iglesia. Por un lado, algunos de los prelados mexicanos consideraban que todavía tenían el poder para controlar a los laicos, que además consideraron como incapaces de decidir sobre sus cuerpos y familias. Por otro, cuando observaron que las asociaciones de laicos se salían de control, preferían dejarla de lado para continuar en paz con el Estado. En el fondo, el objetivo era que este último reconociera su personalidad jurídica y en otros aspectos de la realidad social, como la educación.

También fue para 1978 que el Vaticano optó por enviar a un nuevo delegado que buscara acercarse al gobierno en turno, por lo que fue designado Girolamo Prigione (1978-1997). Desde 1917 y hasta 1992, el representante de la curia vaticana en México tenía el título de delegado papal o apostólico, pues al no haber reconocimiento jurídico de la Iglesia, el estado no podía sostener relaciones diplomáticas con el Vaticano. Sin embargo, Prigione consiguió restablecer esas relaciones, en 1992 y fue el primer nuncio. Al poco tiempo de su llegada, algunos miembros del Estado estaban planeando acercarse a la Iglesia mediante la facilitación de los permisos para construir una nueva basílica en Guadalupe en el Tepeyac. Proyecto que se concretó en 1979 y puso de manifiesto la alianza entre los tres sectores sociales de la jerarquía eclesiástica, los empresarios y los políticos (Blancarte, 2014: 379). Que a pesar de la oposición de varios prelados mexicanos, Mons. Salazar López aprobó totalmente (Arias, Castillo y López, 1988: 72). Al final y a pesar de la situación jurídica de la iglesia se reconoció que era libre con respecto al Estado, pero no así frente a Roma y no niegan la tarea de estabilidad que emanan de ella y de ese equilibrio.

Para finalizar me gustaría señalar que la década no terminó con el mismo Papa, así, Pablo VI murió en 1978, después Juan Pablo I, unos meses después, por lo que llegó al papado el obispo y cardenal Polaco, Karol Wojtyła, quien eligió el nombre de Juan Pablo II. Pablo VI, unos meses antes de fallecer, ya había planeado la realización de la III Celam en Puebla, a causa de su enfermedad, se suspendió. Sin embargo, con Juan Pablo II se reactivó la iniciativa de efectuarlo y de que viajara personalmente a su inauguración. Precisamente, de esa manera, se planeó el primer viaje papal de Juan Pablo II a México, para inaugurar la reunión en Pebla. Situación que puso de manifiesto: 1) el interés papal por los creyentes del país, 2) la buena relación entre el Estado y el Vaticano, 3) el deseo de establecer relaciones diplomáticas entre ambos y 4) el ímpetu de la curia vaticana por detener a la TdIL. Esta corriente que tuvo una expansión muy acelerada en ésta década, pero que ponía en cuestión el *status quo*, tanto eclesiástico, como de la relación entre ambas instituciones.

### **3.2 Organización eclesial en México: más allá de la relación con el Estado.**

Para sumar a lo anterior y des de la definición de cultura que esboqué en el primer capítulo considero que la definición Miguel de Jesús Hernández de *catolicismo patriarcal* (Hernández, 1999: 116) es muy pertinente para ver la actuación de la Iglesia católica en el occidente del país. Este modelo eclesiástico se caracterizó por ser autoritario, paternalista y devoto a ciertos ritos e imágenes. El autor lo esbozó a partir de su estudio en la diócesis de Zamora. Afirma que estuvo vigente durante gran parte del siglo XX y que fue confrontado por las reformas del CVII. Este tipo de catolicismo combinó el dominio de las clases altas y la resistencia contra el liberalismo, así como contra todos los elementos de la modernidad que pretendía modificar el *status quo* que imperó en el nivel regional antes de la Revolución Mexicana. Como eje articulador entre la sociedad, las clases y la religión se encontraba la figura del sacerdote, que además de lo religioso, destacaba por su formación intelectual, en la mayoría de las ocasiones, superior a la de otros actores sociales.

Hernández plantea que para el caso de la diócesis de Zamora (Michoacán), los presbíteros desde el plano social, se debatieron entre una posición cosmopolita y una posición más apegada a la parroquia o a lo local. Cosmopolita porque construyeron redes transnacionales a partir de estudiar en el seminario de Roma. Parroquial a partir de constituirlos como el núcleo de organización y poder eclesiástico a nivel local encabezada por el párroco.

Considero que la diócesis de Zamora compartió (comparte) varios puntos similares en organización y funciones con la arquidiócesis de Guadalajara. Otro de los ejes de este tipo de catolicismo está constituido por la representación social del sacerdote, tanto entre los miembros del clero, como entre los seglares. La base de esa representación social se sostuvo por el imaginario de la infabilidad moral de clérigo (Hernández, 1999: 117). Para muchas otras diócesis, más allá del occidente de México, la situación no era tan distinta, y la batalla contra el socialismo lo reforzó.

Por tanto, los sacerdotes católicos en México a inicios del siglo XX se encontraron en una posición ambivalente junto con la Iglesia a causa del anticlericalismo del Estado. En este periodo, el clero era visto por el Estado como cuasi femeninas que tendrían que ser reducidas a su mínima expresión, o al menos, al ámbito privado. En cambio, en no pocas ocasiones fueron defendidos por los feligreses pertenecientes a diferentes clases sociales, incluyendo algunos de los que conformaban los gobiernos en turno. En cuestiones explícitas de política fueron cuestionados por la élite posrevolucionaria, aunque también desarrollaron algunas estrategias de acción en lo social, gracias a las y los laicos que llegaron a conformarse como su brazo largo o de acción. Cabría señalar que a pesar de la uniformidad en la formación de los sacerdotes, había variaciones entre los que pertenecieron a órdenes religiosas,<sup>37</sup> de los que pertenecen al clero diocesano o secular. Muchos de ellos hicieron de las parroquias célula de acción social creando: mutualistas, cajas de ahorro, asociaciones piadosas, consultorios médicos, escuelas parroquiales, entre otras. En gran medida, los más activos y que siguieron la fórmula del catolicismo social se formaron en Roma, ya sea en el Colegio Pio Latinoamericano o la Universidad Gregoriana. También en el seminario interdiocesano o regional de Montezuma, Nuevo México.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Como ejemplo, los jesuitas se han destacado por su formación académica, aunque no necesariamente por su homogeneidad en su filiación política. Este respecto se ha profundizado en las implicaciones de algunos de sus miembros en la lucha armada de la Guerra Cristera. Aunque algunos otros la desaprobaban. El doctor Fernando González afirma que para ese momento, las posiciones de los miembros de la Compañía de Jesús, se dividieron en cuatro posturas contradictorias (González, 2013: 216). En cambio, también reconoce que otras órdenes religiosas, como los legionarios de Cristo o la Orden de la Santa Cruz, que es la parte del clero del Opus Dei, siguen siendo menos heterogéneas.

<sup>38</sup> Para conocer más acerca de este seminario se puede consultar la obra de Luis Medina Ascencio, S.J. (1962). El texto fue nuevamente editado en 2012 por mate editores.

Después de la Guerra Cristera y los arreglos de 1929 la situación de la Iglesia, en infraestructura, se vio limitada por el Estado. Incluso para muchos de sus miembros, como los cristeros, algunos sacerdotes que apoyaron la causa armada y las personas que se adscribieron al catolicismo radical, dichos arreglos fueron un fracaso institucional. Así como una traición de parte de los obispos que concretaron las negociaciones (Rius, 1980: 34). La principal razón era que realmente no se modificó ninguna de las leyes que limitaban su acción. Por su parte, el Papa Pío XI respondió con una encíclica denunciando la falta de cumplimiento, por parte del gobierno, de los acuerdos (Romero, 1994: 344).<sup>39</sup> Lo que desembocó en nuevas estrategias de organización eclesial y también, de forma indirecta, un cambio generacional en los obispos que dirigieron la Iglesia durante las primeras décadas del siglo XX.

#### *El nivel diocesano y los institutos de vida religiosa.*

Mario Padilla definió a Diócesis, basándose en el CIC, como la unidad en que la Iglesia católica organiza su territorio. Una circunscripción eclesiástica que “puede ser definida como el territorio en que tiene y ejerce jurisdicción un obispo” (Padilla, 2008: 112). Esa circunscripción eclesiástica se divide, a su vez, en parroquias. De acuerdo al CIC, la parroquia es considerada como la unidad básica, o mínima, para la vida católica. Las diócesis se conforman en a) en territorios nuevos o b) “mediante subdivisión de un territorio eclesiástico cuya complejidad geográfica o densidad demográfica dificultan el trabajo pastoral del obispo” (Padilla, 2008: 113). Al primer proceso se le llama creación de diócesis y se dio mediante las misiones o las conquistas. El segundo caso, modificación de diócesis, es común desde finales del siglo XIX. Así, en 1972 la arquidiócesis de Guadalajara tuvo una modificación y se crearon dos diócesis: la de Ciudad Guzmán, en el sur del estado y la de San Juan de los Lagos, en la zona de los altos de Jalisco.

Es pretinente hablar de otro título espacial, que más que subdivisión obedece a un principio de conjunción de territorios. Así, “cuando varias diócesis se coordinan, por motivos pastorales o de otra índole, a este conjunto de diócesis se le llama provincia eclesiástica, a la diócesis

---

<sup>39</sup> La encíclica es la *Acerba Animi* (1932) escrita por Pío XI. Este Papa ha sido uno de los que más ha escrito hacia México. A causa de la persecución religiosa y el conflicto armado de 1926 a 1929, el papa escribió tres encíclicas dirigidas a México. Ésta encíclica denunció la falta de cumplimiento de los acuerdos, pero también la tolerancia pasiva hacia los mismos para atender problemas que le eran urgentes a la Iglesia como la juventud.

que encabeza al grupo así formado se le denomina *Arquidiócesis*, y a su obispo, *Arzobispo* o *obispo metropolitano*” (Padilla, 2008: 113). En México, la primera diócesis que adquirió este título fue la de la Ciudad de México en 1543.<sup>40</sup> Por lo que la división territorial en el territorio mexicano continuó a partir de esta fecha. En este sentido cabría señalar que el sexto obispado creado en el territorio de la Nueva España fue el de Guadalajara en 1548, que a su vez fue desmembrado del obispado de Valladolid (hoy Morelia), Michoacán (Padilla, 2008: 115).

A la par de la reorganización diocesana, aunque no es centro en mi investigación, otro de los grandes actores eclesiales está constituido por el clero regular y las y los religiosos. Como refiere Fernando Falcó, los religiosos(a) son una forma o tradición muy específica, separada, organizada e institucionalizada de ser católico, dentro de la Iglesia. Opciones que se generaron, aproximadamente en el siglo III y IV (en occidente) que han tenido cambios notables, pero que recurren a un linaje sagrado, que casi siempre tiene que ver con la fundadora o fundador, para dar continuidad o carisma a cada una de ellas (Falcó, 2017: 19). A diferencia de las diócesis, las órdenes o los institutos religiosos, tienen como unidad centro al monasterio, abadía o convento (Falcó, 2017: 20). El objetivo ha sido experimentar la doctrina en la comunidad o de manera asociativa entre los miembros de la orden. En el caso de la Nueva España, por ejemplo, jugaron un papel central en la conquista y posterior evangelización de los territorios cuatro órdenes de las denominadas mendicantes: Franciscanos, dominicos, carmelitas y agustinos (Ricard, 2014: 67). Posteriormente llegó la Compañía de Jesús o jesuitas, sobre todo, con el objetivo de educar a las élites (Ricard, 2014: 30).

Las órdenes o institutos de vida religiosa (es como se les llamó a partir del CVII) están jerarquizados y existen para hombres y mujeres. Aquí existen múltiples puestos, a cuya cabeza se encuentra el superior(a) y/o los provinciales. En el caso de los hombres no todos son parte del clero, o lo que es lo mismo, no todos son ordenados como sacerdotes. En el caso de sí serlo, como pertenecen a una comunidad y una tradición específica, obedecen a su orden y no necesariamente al obispo de una diócesis determinada. Situación que siempre ha repercutido en roces con el clero diocesano o con el obispo, y a su vez, les ha otorgado cierto

---

<sup>40</sup> La cual, además de ser arquidiócesis, también recibe un título honorario que es el de Primada de México. Aunque actualmente no tienen peso canónico, fue durante el virreinato que tuvo varios privilegios, gracias a la corona, mediante el concordato entre corona y el vaticano.

margen de acción. Ya que el clero regular o las órdenes no son el tema de mi investigación, solo señalo la diferencia porque, por ejemplo, la secularización del clero obedeció a un largo proceso en el que la curia vaticana, que tiene mayor injerencia sobre el clero diocesano, fue desplazando a las órdenes religiosas del mapa católico (Ricard, 2019: 18). Por lo que ha sustituido, poco a poco, el poder de las órdenes religiosas por lo diocesano

Solo restaría señalar que una de las órdenes con mayor peso y que aún mantiene relación con el clero diocesano es la Compañía de Jesús.<sup>41</sup> Los jesuitas siempre han sido reconocidos por su sepa académica, ya sea conservadora o en el siglo XX, progresista. La historia de casi todas las diócesis o arquidiócesis en México durante el siglo XX no se puede entender a cabalidad si se borra su intervención. Aunque volveré a tocar este tema, me interesaría apuntar dos elementos. El primero tiene que ver con la cristiada, y que Jean Meyer menciona que fueron pieza clave para que en 1926 los obispos decidieran suspender el culto público, situación que motivó el levantamiento en armas (Meyer, 2016: 185). El segundo es que, tras la confiscación de seminarios por parte del gobierno a partir de esa lucha, el episcopado mexicano solicitó ayuda al papa Pío XI para subsanar al clero. Por su parte, el Papa, invitó al episcopado de EUA a ayudar y así se gestó el ya mencionado seminario regional o interdiocesano de Montezuma, que fue dirigido en sus mejores años, por jesuitas. Las menciones a la Compañía de Jesús continuarán en apartados siguientes.

Dejando a un lado la mención del clero regular, cabe mencionar que en México no hubo modificaciones significativas en lo territorial hasta la segunda mitad del siglo XIX. Para ese periodo, poco después de la Guerra de Reforma (1858-1861) cuando se crearon 20 nuevas diócesis y posteriormente, durante el Porfiriato, otras 10 (Padilla, 2008: 117). Padilla encuentra que la primera división obedeció a mejorar la administración eclesiástica a partir del crecimiento poblacional y de los enfrentamientos con los liberales. Todo en aras de la eficiencia. Sin embargo, durante el porfiriato encuentra que esa reorganización obedeció más a un periodo relativamente favorable, aprovechado por la Iglesia para reorganizarse administrativamente y fortalecerse. En este sentido afirma que “el proceso de erección de

---

<sup>41</sup> Uno de los autores que más destaca por sus obras de historia de la Iglesia en México, también es jesuita: Jesús Casillas, S.J. Otro de los más relevantes para entender toda la organización social católica en el siglo XX es Luis G. del Valle, S.J. O bien, Enrique Maza, S.J., por mencionar algunos.

nuevas circunscripciones eclesiásticas parece ser sensible no sólo a las necesidades internas de la Iglesia y sus tareas pastorales, sino también al contexto político” (Padilla, 2008: 118).

La reorganización eclesial trajo consigo múltiples problemáticas para el Episcopado Mexicano trató de resolver. Al hablar de episcopado me refiero al colectivo de obispos que son titulares de las diócesis ubicadas en México. Pero las nuevas formas se crearon después de 1920, porque se volvió “necesario nombramiento de nuevos arzobispos, obispos diocesanos, titulares, auxiliares y vicarios episcopales, un aumento en la densidad de sus relaciones, la creación de nuevas instancias de representación y la creación de nuevos seminarios” (Padilla, 2008: 121).

Para la década de 1930, a partir de la situación política de la Iglesia, se evidenció lo heterogéneo de las posiciones políticas y de acción social al interior de la institución, incluyendo en el episcopado. Ese heterogeneidad trajo aparejada consigo diferentes posibilidades de inserción y acción dentro de la Iglesia, a causa de la diversidad de actores y de roles sociales. También de las formas diferenciadas de ejercer poder (aunque nunca por encima del clero, ni las mujeres por encima de los hombres), con diversos posturas ideológicas, aunque en este periodo se decantaran por el catolicismo social (Arias, Castillo y López, 1988:10). A partir de este periodo, proalmente producto de la postura de la Iglesia ante el Estado, del interés del Papa en México o bien, del hecho de que la mayoría de prelados se formó en Roma, se agudizó la vinculación y dependencia a la curia vaticana.

En ese sentido, durante la década de 1930 y 1940 se reforzó lo que autores como Hernández Madrid, han identificado como la *Romanización* de la Iglesia (Hernández, 1999: 24). Modelo que si bien fue adoptado desde finales del siglo XIX, a partir Concilio Vaticano I (1870), se reforzó por el CIC de 1917. Como mencioné anteriormente, las directrices romanas reformaron, internamente, la idea de la lucha contra el comunismo (Romero, 1994: 363). Lo que a su vez permitió una mejor adaptación al *Modus vivendi* pues la Iglesia “en cuanto institución social, tiende a adaptarse a los valores dominantes de la sociedad global para conservar el reconocimiento social de su legitimidad y las condiciones de su continuidad y reproducción; esto implica [...] ponerse al servicio indirecta o inconscientemente de los grupos dominantes” (Arias, Castillo y López, 1988: 9). Situación que no eliminó la

vinculación de algunos integrantes de la jerarquía eclesiástica, sobre todo del clero regular, con los grupos minoritarios (y que aumentó con la TdL después de 1968).

Así, para 1940, el episcopado mexicano, por directrices vaticanas conformaron la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) que es la organización que aglutinó, de manera incipiente, a los obispos de país y que poco a poco se fue consolidando, hasta que comenzó a fungir como el órgano eclesial con mayor peso después de las reformas propuestas por el CVII.<sup>42</sup> Como muchos de los órganos colegiados de la Iglesia cuenta con un organigrama en el que destacan las figuras del presidente y del secretario. En la mayoría de los casos los presidentes tienen un papel central al momento de definir el perfil de este organismo. La figura de la CEM es importante porque por momentos fungió como figura de contrapeso entre las directrices dictadas e impuestas por la curia Romana, y la libertad de acción que cada obispo tiene en sus diócesis. Patricia Arias, Alfonso Castillo y Cecilia López encuentran que el CEM tuvo solamente cuatro presidentes entre 1942 y 1980, lo que en primera instancia se traduce en poca rotación en su puesto principal y la buena relación de esos prelados con Roma. El primero fue el arzobispo de Guadalajara José Garibi Rivera en dos periodos (1942-1953 y 1958-1963). El segundo fue el obispo de Puebla Octaviano Márquez también en dos periodos (1953-1958 y 1963-1967). El tercero fue el arzobispo de Antequera (Oaxaca) Ernesto Corripio Ahumada de 1967 a 1971. El cuarto fue el también entonces arzobispo de Guadalajara, José Salazar López entre 1972 y 1980.

La preferencia desde la CEM de una corriente más pragmática y de concentración de la autoridad en el clero repercutió en el fortalecimiento de la Acción Católica Mexicana sobre otro tipo de movimiento seglar. La ACM fue recomendada para la organización de todas las diócesis por Pío XI, por lo que fue una tendencia que traspasó lo local. A nivel nacional se establecieron sus bases desde 1929 por el entonces arzobispo primado de México, Pascual Díaz Barreto (Romero, 1994: 364). Desde su origen, la ACM se pensó como una

---

<sup>42</sup> A pesar de estas reformas, el CEM no dejó de ser un órgano consultivo. Ciertamente fue tomando fuerza como organismo colectivo de los obispos mexicanos, pero no tenía la potestad para imponer a los obispos, que son la máxima autoridad en la diócesis, sus recomendaciones. En algunos aspectos esto ha sufrido cambios. El más reciente de esos cambios fue dictado por el papa Francisco en un documento pontificio *Muto proprio: Vos Estis Lux Mundi* (2019), producto del encuentro con los presidentes de las conferencias episcopales del mundo acontecido en Roma del 21 al 24 de febrero del 2019. En el artículo 2, inciso 1 de dicho documento se facultó a las Conferencias Episcopales con el poder canónico en materia de abusos sexuales. Posiblemente sea una medida que anteceda la ampliación de poderes de estos organismos colegiados en otros aspectos.

organización seglar que atendiera o se centrara en los aspectos espirituales y asistenciales. Sobre todo, el objetivo en cuanto a la organización fue la división por edades y sexos, así como no permitir la autonomía de los seglares experimentada durante la Guerra Cristera. Sin embargo, hubo una distancia entre las bases y la fundación real de la organización. En forma, el primer arzobispo que estableció la ACM en su territorio fue Garibi Rivera de Guadalajara en 1937 (De la Torre, 2006: 46). Antes de que concluyera la década de 1930 la ACM pasó a ser la organización obligatoria, que abarcaba casi todo los grupos de pastoral con sus cuatro grandes ramas.<sup>43</sup>

En ese sentido, la última encíclica de Pío XI, la *Firmissiman Constantiam* (1937), tuvo como eje central México y la organización de la Iglesia, versó sobre la obligatoriedad de la ACM. Otro punto de sumo interés bordado en la misma encíclica fue que después de la guerra, la Iglesia se necesitaba reinstaurar mediante dos puntos fundamentales: “la santidad de los sacerdotes y la formación de los seglares” (Romero, 1994: 366). A los sacerdotes los elevaba, de nueva cuenta, a un estatus centrado en lo espiritual y por lo tanto, invitando a reforzar la disciplina en su formación. En cambio, les reasignaba a los seglares la acción en lo público pero mediado por un tipo de formación posible, solamente, dentro de la ACM. Esto relegó la necesidad de intervención eclesial en aspectos como lo social y lo económico y se focalizó hacia lo interior o lo piadoso, siempre bajo la dirección de algún integrante del clero. Estas exigencias no fueron recibidas de la misma manera por todos los prelados y tampoco por los todos los files. Incluso, los de posición aún más radical, levantaron la voz en contra de la obligatoriedad de la ACM por ser una organización que mutilaba a los seglares y los dejaba totalmente supeditados a los sacerdotes (Romero, 1994: 388).

Como mencioné en el apartado anterior, tanto Garibi Rivera, como Octaviano Márquez fueron conservadores y cercanos al poder. Según Soledad Loaeza este periodo es de la restauración de la Iglesia en México, basada en la política vaticana contra el comunismo (Loaeza, 2013: 57). La mancuerna, Garibi-Márquez, estuvo al frente de la CEM mientras duró la II Guerra Mundial y los primeros años de la Guerra Fría. La Iglesia católica, apelando a ser baluarte de las costumbres en su campaña, adquirió un tono de cruzada religiosa y

---

<sup>43</sup> Las cuatro organizaciones base de la ACM era: La Unión de Católicos Mexicanos (UCM), Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM), la Acción Católica Juvenil Mexicana (ACJM) y Juventud Femenina Católica Mexicana (JFCM)

mediante su influencia social controló en muchos espacios sociales de México “la definición de la identidad femenina” (Loaeza, 2013: 65). Contaban con un referente simbólico religioso: la Virgen, así como con la organización social, aunque limita por el clero: la Acción Católica Mexicana, en su rama femenil. Lo anterior decantó en experiencias de acción social para las mujeres y que en algunas diócesis, como la de Cuernavaca, aprovecharon a su favor después de la década de 1950. Todo lo anterior se vuelve un punto de atención para la Iglesia en México desde la década de 1950, que coincide con lo que se ha denominado la mutación religiosa de América Latina.

Por lo tanto, durante 1941 y 1967 la CEM estuvo bajo la dirección de dos obispos que son identificados por su postura de cooperación con el Estado y aunque de postura intermedia, en la realidad fueron más cercanos al sector tradicionalista. Hasta cierto punto, fueron piezas importantes en la reorganización eclesiástica y en el fortalecimiento de la Iglesia en México y de forma contundente en las diócesis de las que fueron cabeza. Para lograr ese objetivo, su mecanismo fue la implementación de los seculares guiados mediante la ayuda de los presbíteros o párrocos. Inspirados por la doctrina social católica que en gran medida se ofertó como una vía alterna al capitalismo y totalmente opuesta al socialismo. En momentos, sobre todo a partir de 1938, apoyaron la unidad nacional teniendo como enemigo en común con el Estado, al comunismo. Apoyaron su control y autoridad, no sin resistencias, mediante la unificación de los movimientos seculares, que se tocarán en el siguiente apartado.

Para antes de terminar la década de 1958, y tanto la curia romana, como la curia latinoamericana, se preocuparon por las debilidades instituciones de las Iglesias locales, sobre todo en contextos comunistas (Espino, 2019: 52). El episcopado de EUA tuvo libertad para guiar las misiones en otros países, tanto por recursos humanos, como a partir de las estrategias misioneras por las que optó. La curia romana creó el PCAL (Pontificia Comisión para América Latina) en 1958 (Espino, 2019: 53), para controlar desde Roma, al naciente CELAM y a la I Celam de Río de Janeiro (1955). Siguiendo la investigación de Espino, dos cardenales de EUA destacaron por su activismo en la parte sur del continente y en México: Francis Spellman, arzobispo de Nueva York (1939-1967) y Richard Cushing, arzobispo de Boston (1944-1970). Las misiones extranjeras tuvieron tres acciones contundentes para América Latina: 1) destinaron 10% de sus sacerdotes, religiosos y religiosas a misiones el

Latinoamérica, 2) propusieron la creación del organismo Voluntario Papales para América Latina (PAVLA), que fueron *Peace coprs* católicos y 3) crearon el Programa de cooperación Católica Interamericana (CICOP) que fue un foro de discusiones realizado en territorio de EUA, cada año, desde 1964 hasta 1973. Todo lo anterior creó un espacio transnacional de intercambio en toda la región la región.

### *Cambios en las directrices institucionales a partir del CVII.*

José Garibi Rivera, Octaviano Márquez, Ernesto Corripio Ahumada y José Salazar López, mencionados anteriormente participaron como padres conciliares en el CVII. Los primeros dos son reconocidos como tradicionalistas, aunque no necesariamente intransigentes, más bien con un sentido práctico de acción pastoral. Se conciben como tradicionalistas pues a pesar de haber sido padres conciliares, el CVII no afectó de forma profunda las estructuras de sus diócesis mientras estuvieron al frente de ellas, dando como resultado un clero sumiso y seminarios muy estables (en el caso de Guadalajara en construcción). En contraste, los obispos Corripio Ahumada y Salazar López no se radicalizaron hacia el catolicismo crítico, pero lograron adecuar al CVII en sus diócesis desde finales de la década de 1960 y la década de 1970. Como ejemplo de ello, Corripio Ahumada fue un prelado que siempre sostuvo un concepto de autoridad inquebrantable, pero participó en la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAЕ) en la que profundizaré más adelante, pero fue un órgano colegiado que congregó a diócesis de escasos recursos (Arias, Castillo y López, 1988: 97). Por otro lado, Salazar López fue abanderado de la pastoral de conjunto, la aplicó a su arquidiócesis, pero desde la CEM la impulsó a todo el país.

Para este periodo la CEM no tiene autoridad formal o canónica sobre ningún obispo, pues cada prelado era y es la máxima autoridad en su diócesis o arquidiócesis, lo que no quiere negar que influyó de forma global en la Iglesia mexicana. Como organismo colegiado ha publicado varios documentos entre los que destacan: uno de 1968, que es abierto y descalifica a la represión de los estudiantes; otro en 1971 que versó sobre la justicia en el país y que posteriormente, a raíz de una llamada de atención de parte de Roma, tuvo que desconocer; y un tercer documento en 1976 que refrendó la fidelidad a la Iglesia universal (Blancarte, 2014: 371). Como mencioné anteriormente, la CEM ha ido tomando fuerza, pero también se ha ido institucionalizando. Pasó de un punto, donde los documentos logrados por la CEM era

opcionales y lo obispos suscribían o desconocía, a otro punto, después de 1971, en el que los documentos se volvieron oficiales y eran muy cercanos a lo dictado por el Vaticano. A partir de ello, el CEM comenzó a dictar posturas y acciones alejadas de la realidad mexicana, más apegada a una postura institucional desde la curia Romana.

Tanto Patricia Arias, Alfonso Castillo y Cecilia López, como Roberto Blancarte caracterizan a la CEM, entre la década de 1940 y la de 1980, como constituida por tres grandes tendencias, aunque esas tendencias sean diferentes. Por un lado, Blancarte encuentra tres posiciones, sobre todo en la relación de la Iglesia con el gobierno: los Cooperadores con el Estado (como Garibi Rivera), los radicales (como Méndez Arceo) y los que buscaron un nuevo régimen para la Iglesia en México (como Corripio Ahumada) (Blancarte, 2014: 261). Por otro, a partir del CVII, los primeros autores conceptualizan a los obispos en: cerrados, avanzados y centristas (Arias, Castillo y López, 1988: 99). Los primeros fueron aquellos que rechazaban las reformas del CVII y se acercaron a posturas contra-conciliares (como Quezada y Cueto). La segunda, los avanzados, refiere a obispos que implementaron de forma total las propuestas del CVII (Méndez Arceo, Samuel Ruiz y otros 5 más). La tercera, los centristas, fue la postura hegemónica en el CEM desde los arreglos de 1930 (como Salazar López). Ambas posturas consideran que poco a poco, sobre todo después de 1968, se fue imponiendo la postura menos autónoma, menos crítica y más conservadora en lo moral, en la CEM. A lo que se sumó la mayor injerencia de la Curia Vaticana en México.

A este respecto, coincido con Arias, Castillo y López cuando señalan que entre 1960 y 1975, probablemente, fue el periodo de mayor autonomía de parte de los obispos regionales con respecto a Roma. Esta autonomía, en gran medida, fue fomentada por Pablo VI desde sus primeros años de su pontificado. Sin embargo, a partir de “1978 nos encontramos ante un episcopado mexicano que se ha fortalecido internamente, que se ha consolidado en una perspectiva antimarxista, poco dispuesto a aceptar la disidencia y el diálogo intra y extraeclesial, y que cuenta con apoyos eclesiales internacionales que lo refuerzan” (Arias, Castillo y López, 1988: 96). Además de que, más allá de la división o clasificación al interior de la CEM, la situación de dependencia al Vaticano aumentó con la llegada del delegado pontificio Girolamo Prigione en 1978 (González, 2001: 306). Enviado, en gran medida, para

concertar la primera visita del Juan Pablo II al país, con motivo de la III Celam de Puebla en 1979 y lograr un acercamiento con el gobierno mexicano.

Otra organización, similar al intento fallido de UMAE, pero a nivel de los presbíteros, fue la de *Sacerdotes para el Pueblo*, el cual apareció el 14 de abril de 1972 (Arias, Castillo, López, 1988: 75). Nació con la inspiración de romper con algunos de los parámetros jerárquicos imperantes hasta ese momento y también motivados por las propuestas de la II Celam de Medellín. Su objetivo, en los primeros momentos de existencia, fue el acercamiento a la vida común de los seglares. Para organizarse realizaron dos encuentros, el primero en Guadalajara en noviembre de 1972 y el segundo en Manzanillo, Colima en 1973. Ya para 1973 el movimiento viró sus objetivos hacia el cuestionamiento del ministerio sacerdotal y su exigencia de incorporarse con el pueblo. También fue durante 1973 que tuvieron diálogos interesantes con algunos integrantes de la CEM, como el cardenal Salazar López. También con los sacerdotes de la SSPX. Siempre fue un movimiento que levantó sospechas entre los sectores más conservadores de la Iglesia y aunque no estuvo ligado a bases populares, sí intentó incorporar tendencias del socialismo con el cristianismo (plasmadas en el primer congreso, de GDL). Lo anterior causó cambios en la coordinación y del movimiento en la llamada “Iglesia Solidaria” en 1975 (Arias, Castillo, López: 1988: 76). Poco tiempo después desaparecieron.

De la Torre habla de otra transformación importante en la Iglesia católica que es la desregulación de las parroquias entre las décadas posteriores a 1970. A su juicio, ello tiene relación directa con la diversidad de movimientos laicos, que a su vez impactó en la pérdida de homogeneidad de la comunidad (De la Torre, 2006: 139). Reconoce que el centro parroquial había sido sostenido como eje de administración de parte de la jerarquía y de anclaje para las actividades comunitarias, ello vino a menos a causa de la movilización y urbanización. Sin embargo, más allá de los propios movimientos laicos, el CVII tuvo como objetivo modificar las relaciones parroquiales a partir de la necesidad de los feligreses. Se replantearon, incluso, las formas de vivir del clero y se sugirió buscar otro tipo de organización de la mano de la pastoral de conjunto y la TdIL. Esta última tuvo avances interesantes a partir de las CEB, aunque fueron sofocados rápidamente durante la década de 1980.

Independientemente de si la desregulación de las parroquias fue a causa de los movimientos laicos o un impulso de parte del propio clero, De la Torre enuncia algunos efectos a causa de ello. Primero, los creyentes comenzaron a formar redes de encuentro a partir de referentes culturales y de pertenencia que no tenían relaciones con el territorio sino con clase, edad, género y estilo de vida. Segundo, la pérdida del monopolio de creencias en territorios avicinados en la parroquia o en los barrios donde estas se encontraban (De la Torre, 2006: 140). Tercero, la pérdida de ofertas de actividades para las nuevas generaciones a partir de la parroquia, que iban más allá de lo religioso, aunque hace un aseason, pues en determinados contextos las parroquias siguen siendo los únicos espacios seguros (De la Torre, 2006: 141). Cuarto, con la desterritorialidad se contribuyó a la desinstitucionalización que venía ostentando la jerarquía católica y se pasó a una mayor subjetivación de la religiosidad católica (De la Torre, 2006: 142).

Así, la pastoral de conjunto se efectuó a partir de planes orgánicos a nivel continental, nacional, regional y diocesano. En el caso de Guadalajara se realizó mediante el *Plan Orgánico de Pastoral*, que tenía una extensión de 20 años, inició en 1970 y terminó en 1990. También estuvo bajo la dirección de dos obispos, Salazar López y los últimos años, bajo Posadas Ocampo (De la Torre, 2006: 143). Según De la Torre la necesidad que buscó atender fue en reforzamiento y fortalecimiento de la parroquia, que se consideró, el lugar de acción directa de parte de la jerarquía con la feligresía, que a su vez, llevaría las enseñanzas al mundo social. Según la lectura que hace la autora del plan “la parroquia es la comunidad de comunidades menores que se integran y funcionan bajo la dirección del párroco” (De la Torre, 2006: 143). Entre los objetivos que se pretendieron alcanzar fue aumentar la importancia de la parroquia, la disminución del secularismo, encausar por el camino dogmático católico la búsqueda de lo sagrado y sobre todo, reducir el movimiento de horizontalidad que se venía proclamando con CVII para reducir la acción en lo social y regresar a lo interior (De la Torre, 2006: 144). Este último objetivo fue reforzado por el sínodo diocesano de 1995, ya bajo la dirección del arzobispo Juan Sandoval Íñiguez.

Todo el trabajo pastoral, incluyendo el enlace entre jerarquía y seculares, se logró en Guadalajara y otras diócesis, mediante un organismo a cargo del obispo llamado Vicaría Episcopal Pastoral. Para su mejor funcionamiento en Guadalajara se encargó de él, el obispo

auxiliar, se nombró un vicario episcopal y un vicario diocesano, así como los vicarios representantes de las diez zonas pastorales de la diócesis (que a su vez, también se les denomina decanatos, por ser una división geográfica que comprende 10 o más parroquias). La vicaria episcopal dirige a) el equipo de reflexión pastoral, b) el equipo coordinador de la pastoral funcional y c) el equipo coordinador de pastoral territorial (De la Torre, 2006: 144). En estos dos últimos equipos, los seglares llegaron a participar mediante comisiones de laicos con el afán de sumar sus propuestas y experiencias.

Además de esos equipos, también se integraron al proyecto 11 comisiones (De la Torre, 2006: 144 y 145), de las cuales me interesa resaltar la de: de pastoral de atención a sacerdotes y formación permanente, la comisión de promoción vocacional, la comisión del seminario y la comisión de laicos organizados. Así, De la Torre resalta que la comisión de laicos comenzó a funcionar a partir de 1981, presidida por un equipo coordinador compuesto por un sacerdote asesor y un laico. Tenía tres secciones: la juvenil, la familiar y de diversos organismos (De la Torre, 2006: 145). Estas comisiones fueron, por un lado, la aplicación de la pastoral de conjunto y el CVII en Guadalajara. Por otro, también fue la manera de subordinación de los laicos y las actividades pastorales, a la jerarquía. En contradicción, tanto los obispos en turno, sobre todo a partir del pontificado de Juan Pablo II, insistía en que el paternalismo clerical frenaba el desarrollo de los laicos (De la Torre, 2006: 146). Justo es el concepto de paternalismo clerical que estuvo presente de manera constante en mis entrevistados y que aunque el CVII quiso superarlo, al ver la valoración de la vida seglar que trajo consigo, la jerarquía echó para abajo su esfuerzo.

Tras todas las transformaciones que vengo narrado la autoridad de los presbíteros, que se venía practicando desde la reforma gregoriana (S. XIII), y se basaba en la división entre clero y laicos. A los cuales los veían como el brazo largo de su accionar, o bien, como menores de edad. Durante las primeras tres décadas del siglo XX esta división no cambió y el modelo eclesial, a pesar de volverse un poco más hacia la fase social, no se modificó. Siguió siendo un modelo jerárquico-burocrático, que corresponde a un tipo de *Catolicismo radical* según lo entiende Saúl Espino (2019: 16).<sup>44</sup> De la década de 1940 a la década de 1960, a partir de

---

<sup>44</sup> Espino menciona que en gran medida es una cultura católica que se gestó en Europa a finales del siglo XIX. Fundamente el catolicismo social y la mayoría de sus intelectuales son franceses, como Jacques Maritain.

la cruzada contra el socialismo, la división de los seglares en la ACM y que la Iglesia se erigió como el baluarte de la moral, el clero pasó a ser un actor intermedio entre lo público y lo privado. Su infabilidad moral lo dotaba de cierta autoridad en lo espiritual, así como en lo social. La opción de la tercera vía lo posicionó de esa manera.

### **3.3 La arquidiócesis de Guadalajara y la conformación de las identidades clericales en el siglo XX.**

El obispado o diócesis de Guadalajara se fundó en 1548 y recibió el título de arzobispado o arquidiócesis en 1863 (Hernández, 1999: 63). Este proceso fue parte de la romanización, que ya mencioné y que inició desde finales del siglo XIX. A su vez, la arquidiócesis de Guadalajara sufrió dos subdivisiones más, pero ya en el siglo XX. Primero, entre 1961 y 1962, se crearon la diócesis de Autlán y la prelatura de Jesús María del Nayar, ambas en el norte Jalisco y sobre todo, la segunda, comprende la zona que habitan los huicholes. Segundo, como producto de las modificaciones del CVII, se crearon en 1972 la diócesis de San Juan de Los Lagos y la diócesis de Ciudad Guzmán (Padilla, 2008: 125). Territorialmente, lo que hoy en día comprende el estado de Jalisco es sumamente complejo eclesialmente pues en él conviven once diócesis: “Guadalajara, Colima, Autlán, Ciudad Guzmán, San Juan de los Lagos, Tepic, Jesús María del Nayar, Zacatecas, Aguascalientes, León y Apatzingán (Padilla, 2008: 144). Cuyo centro ha sido Guadalajara.

A este respecto, en alguna ocasión el general Obregón llegó a nombrar a Jalisco como el gallinero de la revolución por causa de su cultura religiosa y de apego a las voluntades del clero (Meyer, 2010: 100). Por lo tanto el tipo de cultura católica imperante en la arquidiócesis de Guadalajara y algunas otras diócesis aledañas, las condiciones de la región imperantes hasta la segunda mitad del siglo XX otorgaron condiciones para la sobre valoración al clero. Por ende un punto nodal para comprender a los sacerdotes es el estatus que les ha generado a los hombres formar parte de este cuerpo de especialistas. En específico, en contextos como el tapatío, caracterizado por una cultura católica arraigada, formar parte de la jerarquía eclesiástica incrementó el renombre de los hombres así como de las familias a las que pertenecían.

Por otro lado, René de la Torre afirma que Guadalajara es una arquidiócesis con una cultura católica hegemónica, la cual define “con características de un catolicismo criollo conservador que mantiene ciertos rasgos hegemónicos de la cultura regional y que contrasta con otras regiones del país, internamente existen diferencias entre las distintas identidades católicas locales, las cuales se encuentran jerárquicamente interrelacionadas” (De la Torre, 2006: 90). Entre otros elementos que encuentra presente en esa cultura católica, aún hoy en día, la primacía del trabajo dentro de las parroquias, las obras catequistas fuera de ellas y sobre todo las obras caritativas. También en la región se ha desarrollado un alto grado de devoción a imágenes marianas locales, que son tres: la de San Juan de los Lagos, la de Talpa de Allende y la de Zapopan.

La prominencia de Guadalajara en la región pastoral de occidente y en el país se ha construido por cuatro razones según entiende De la Torre: 1) Tuvo al primer cardenal mexicano Garibi Rivera, 2) es un centro de vocaciones sacerdotales, 3) tiene el seminario más grande de América Latina y 4) La arquidiócesis ha logrado posicionarse como el segundo dentro de instrucción religiosa, solo por debajo de Roma (De la Torre, 2006: 102). La autora señala que desde el siglo XVIII, más de 50 obispos a nivel nacional han salido de la diócesis tapatía y de su seminario, por lo que le otorga el primer lugar en formación de obispos en México (De la Torre, 2006: 103).<sup>45</sup> También resalta que la influencia del seminario, como institución formadora, ha rebasado el ámbito religioso, llegando a tener entre sus alumnos a varios de los gobernadores del Estado.

Una coyuntura histórica para la arquidiócesis después del Concilio fue su desmembramiento para la creación de dos diócesis. Dicho acontecimiento se dio en 1972, bajo el papado de Pablo VI y siendo arzobispo de Guadalajara, José Salazar López. Razón por las que nacieron: las diócesis ya mencionadas. Según los textos era algo más o menos previsible a partir de que ambas ciudades contaban con todos los elementos, tanto de infraestructura (tenían seminarios auxiliares y casas de formación), como de número de sacerdotes. Lo anterior secundado por la Pastoral de Conjunto y los objetivos de volver tanto más transversal el gobierno de los territorios como más eficaz. Sin embargo es de resaltar que De la Torre, al igual que algunos de mis entrevistados, señalan otra razón para la subdivisión para el caso de Ciudad Guzmán:

---

<sup>45</sup> Para ese dato se apoyó en Víctor Ramos (1992)

un conflicto intradiocesano (e intraclerical) en la diócesis Colima entre el obispo de ese momento, Leobardo Viera Contreras<sup>46</sup> y gran parte del clero activo.

La decisión del Pablo VI, realizada mediante una bula expedida en marzo de 1972, tuvo su origen en la mediación de Salazar López y la petición de Viera para la creación de otra diócesis a partir de la unión de territorios que pertenecieron a Guadalajara y a Colima. Con ello, Viera pasó a ser el primer obispo de Ciudad Guzmán y se controló al presbiterio de Colima, que se encontraba sumamente organizado, apoyado por los laicos y a punto de organizar un levantamiento popular (Arias, Castillo y López, 1988: 39). Según De la Torre, Ciudad Guzmán se creó con parte de un presbiterio progresista, que creación a partir de que Salazar continuó enviando a los sacerdotes que presentaban esas tendencias hacia el sur del Estado. A la muerte de Viera, el segundo obispo de esa diócesis, Serafín Vázquez Elizondo, decidió tomar la línea popular y apegada a la TdIL (De la Torre, 2006: 107). En contraste, la diócesis de San Juan de los Lagos siempre se mantuvo como garante de la posición más conservadora, representativa, de los Altos de Jalisco, región en la que se desarrolló la Guerra Cristera. Que además de conservadora se destaca por su “catolicismo popular ceremonial, prevalecen sus cofradías, pues alberga el centro de peregrinaje con más visitantes de la región centro-occidente” y rechazan todo lo que tenga características de TdIL o CEB (De la Torre, 2006: 107).

Una de las transformaciones interesantes que surgieron de este desmembramiento, al menos según las actividades del seminario de Guadalajara y de los seminaristas, fue el cambio de centro de peregrinaje. En más de algún sentido se optó por beneficiar y apoyar las visitas a la virgen de Zapopan, aunque perteneciera a los franciscanos, que a la virgen de Talpa de Allende, perteneciente a la diócesis de Ciudad Guzmán y a la virgen de San Juan de los Lagos, perteneciente a la diócesis homónima. En ese mismo simbólico, la región occidente arraigó su devoción popular en las tres imágenes de la virgen antes mencionadas, en contraste con la devoción a la virgen de Guadalupe, perteneciente al centro y más representativa del catolicismo popular mestizo. ¿Qué impacto tiene esas devociones, marianas, para las

---

<sup>46</sup> De la Torre escribe el nombre del prelado como Leobardo Vieyra Contreras, que a su vez lo retoma del texto de Patricia Arias, Alfonso Castillo y Cecilia López (1988: 39), quienes escriben su nombre de esa manera. Sin embargo en los informes rectorales del seminario de Guadalajara su segundo apellido se escribe como Viera, por lo que se optó por dejarlo de esa manera.

masculinidades de los sacerdotes mexicanos y en específico, de los formados en la región de occidente?

A diferencia de otras regiones del país, en Jalisco todas las diócesis se caracterizan por producir un alto número de sacerdotes. Guadalajara, por tener el seminario mayor, así como el menor y otros dos auxiliares, es la que lleva la cabeza en cuanto a número de sacerdotes por año. Padilla proporciona una tabla que abarca los sacerdotes que se ordenaron, en lo que abarca Jalisco, por cada 10 mil habitantes desde 1960:

- 1960: 3.63
- 1965: 3.38
- 1970: 3.06
- 1980: 2.67
- 1990: 2.20
- 2000: 2.70
- 2005: 2.59.<sup>47</sup>

Por los procesos de subdivisión, la década más complicada de analizar el número de sacerdotes que se ordenaron es la de 1970. Pues en primer lugar hubo una baja en el porcentaje de sacerdotes y seminaristas a nivel nacional. En segundo, la división de los seminarios de Ciudad Guzmán y San Juan de Dios hace complicado encontrar una sola causa para explicar la baja numérica de 1970 y 1980, así como la recuperación en la primera década de 2000 (Padilla, 2008: 159).

#### *Los obispos.*

La CEM es un órgano importante de mediación entre las diferentes posturas de los obispos. Garibi Rivera, Salazar López, Posadas Ocampo y Sandoval Íñiguez han ostentado el cargo de presidente en distintos momentos de su existencia. Durante las décadas de 1960 y 1970 la CEM llegó a tener una posición neutral, entre las alas progresista, reaccionaria y media de los obispos frente a CVII. De la Torre señala que en la década de 1970 al estar al frente de él

---

<sup>47</sup> Padilla, 2008: 154.

el obispo Corripio Ahumada (México) y Salazar López (Guadalajara) terminó por imponerse una posición más tradicional o conservadora y a relegar a los obispos y sacerdotes que trataron de implementar los cambios propuestos por el Concilio (De la Torre, 2006: 98). Las disputas al interior de la CEM las caracteriza como un intento de parte de la arquidiócesis de México por frenar la creciente importancia que Guadalajara adquirió desde Garibi Rivera. Esa disputa sufrió un cambio radical a partir de la década de 1980 al momento en que fue nombrado Jerónimo Prigione como delegado por parte de Juan Pablo II, lo que centralizó las decisiones de nuevos nombramientos de obispo en su persona. Con ello, señala la autora, disminuyó la relevancia a nivel nacional de las arquidiócesis de Guadalajara, Puebla y Morelia, y se regresó a la importancia del Estado de México y de la Ciudad de México (De la Torre, 2006: 99).

En cuanto al posicionamiento de los obispos de la CEM considero que primó, sobre todo a partir de Juan Pablo II la postura tradicional, jerárquica y sobre todo, cercana a la curia Romana, antes que a la diócesis de origen. En ese sentido, otro elemento para entender la elección de esos presbíteros para ocupar los puestos de las principales diócesis tiene que ver con la formación sacerdotal. Es en ese sentido que una de las diócesis con mayor peso, al menos desde la década de 1950, ha sido Guadalajara con su seminario diocesano. Pero no por sí mismo, sino de forma conjunta con algunas instituciones educativas en Roma (en específico el Colegio Pio Latinoamericano, posteriormente el colegio Mexicano y la universidad Gregoriana) y el seminario interdiocesano de Montezuma, en Nuevo México. Todas esas instituciones se encuentran implicadas en la formación de los sacerdotes que ocuparon puestos importantes, tanto en el propio seminario de Guadalajara, como en la diócesis y en el País.

#### *El CVII y la pastoral de conjunto.*

Existen al menos 3 documentos que fueron redactados en la ciudad de Guadalajara que contribuyeron a las discusiones en el Concilio Vaticano II. Están fechados entre 1959 y 1961. En ellos se denominan como “Comisiones de estudios preconciliares”. Hubo al menos dos comisiones. Una encargada de los asuntos teológicos, que contemplaba la discusión sobre la purísima concepción de la virgen maría y cuestiones relacionadas con la colegialidad de los obispos. Otra encargada de las normas o sugerencias para la disciplina, de lo que

posteriormente sería el Código de Derecho Canónico. La propuesta de esta segunda comisión es sumamente relevante para mi investigación, pues en gran medida, contiene los puntos sobre disciplina sacerdotal, acción de la iglesia, vida matrimonial, divorcio e incluso, argumentos sobre el voto femenino.

Existe un segundo documento, previo al que describo anteriormente, que corresponde a una propuesta del obispo de Salamanca, España. Considero que es relevante pues contiene los puntos que se discutieron en Guadalajara. No necesariamente fue la base de la propuesta tapatía, pero sí tiene una gran influencia en el documento final que se envió. En este sentido, a diferencia de los documentos que se elaboraron en México o América Latina después del Concilio, ésta comisión que trabajó en Guadalajara no lo hizo a partir de un análisis de la realidad. Más bien, consiste en elucubraciones teóricas, basadas en la interpretación de encíclicas o documentos episcopales, sin implicar la situación local.

El último documento consta de dos partes esenciales. Data de 1963 y se trata del discurso inaugural de una serie de conferencias que se dieron en ese año en Guadalajara para dar a conocer los acuerdos que se habían alcanzado, hasta ese año, en el Concilio. A la par, se anexó un panfleto que contiene las modificaciones litúrgicas. Muy probablemente porque a juicio de la arquidiócesis era lo que implicaba más a los laicos. Por ende, el documento es relevante para mi investigación porque puede interpretarse como una de las formas en que el Concilio llegó a la ciudad y se dio a conocer entre sus pobladores. También, que fundamenta por qué fue hasta Mons. Salazar cuando se efectuaron los cambios más profundos propuestos por el Concilio y no con Garibi Rivera.

La doctora Reneé comienza su texto con un esbozo de lo que fue el CVII para la Iglesia. Parte de verlo como un intento heterogéneo entre lo religioso y lo no religioso. También como un intento de permanencia en el mundo, lo que el *aggionamento*, fue el intento de “renovarse al incorporar formas de organización, de pensar y de actuar modernas, es decir, más humanas y menos dogmáticas, más familiarizadas con la búsqueda de soluciones para los problemas cotidianos que hacia la promesa de soluciones” (De la Torre, 2006: 29). Lo que según la autora, se trató de un intento por revertir la secularización mediante la adaptación a la modernidad y la reconquista de espacios que ya estaban secularizados. Que se tradujo en una puesta en escena de la diversificación y la puridad interna.

Con la apertura que trajo el CVII consigo, se gestó la Teología de la Liberación (TdlL) en América Latina. A par, muchas de sus figuras representantes o voceras, sobre todo las y los teólogos, profundizaron en dos elementos. Por un lado, la búsqueda de la religiosidad católica en los diferentes contextos culturales. Por otro, la teoría de la dependencia de los países subdesarrollados para con los países desarrollados. Ambos elementos hacia afuera de la institución eclesial, pero lo trascendente desde mi óptica, que coincide con la óptica De la Torre llegó con los cuestionamientos acerca de la estructura jerárquica y vertical eclesial, que contrastó, con la noción de la que la Iglesia era parte del Pueblo de Dios. Lo que a juicio de la autora, abrió vías de participación intraeclesiales para los laicos (De la Torre, 2006: 75). Lo cierto es que a lo largo del texto casi no aparecen los sacerdotes, porque si es cierto que el CVII modificó las formas de percibirse y de actuar de los laicos, también lo hizo con el clero. La división de los obispos, que ya enunció, es un elemento que va en ese sentido. Pero considero que no es el único, ya que en gran medida, transversalizar o hacer más horizontal las formas institucionales tiene un impacto en la forma de percibirse sacerdote y también en las formas del ejercicio de poder, lo que puede traducirse, en cambios en las formas de ser hombre de esos jerarcas.

El siguiente movimiento que retoma De la Torre son las CEB, a las cuales, identifica como la expresión práctica de la TdlL. La autora ubica las primeras CEB en el país en Cuernavaca para 1967, bajo el impulso del obispo Méndez Arceo. A partir de ese momento se multiplicaron en todo el país, aunque durante la segunda mitad de la década de 1970 y la década de 1980 fueron reprimidas por la jerarquía, también, por casi todo el territorio de México. Su particularidad, de ahí el nombre de Base, es el ambiente inmediato a la comunidad cristiana, emplearon el método de ver-juzgar-actuar; la lectura y reflexión de la biblia era el instrumento para analizar la realidad inmediata; su centro era la comunidad, no la dependencia a la jerarquía y sobre todo, fueron núcleos donde se enunciaron y discutieron los problemas cotidianos, tratando de dar algunas soluciones comunitarias. Ello explicaría los constantes compromisos de diversas CEB a lo largo del país con problemáticas populares y la autonomía que las caracterizó con respecto a la jerarquía eclesiástica.

En Guadalajara comenzaron a generarse a partir de los inicios de la década de 1970 (De la Torre, 2006: 77). Fueron traídas e impulsadas por los jesuitas y otras órdenes religiosas.

Situación que explica el impulso que tuvieron al inicio de su creación, por la conexión que generaron a partir de sus centros educativos, con las élites de la ciudad. El nacimiento de las CEB en la Perla Tapatía se dio en fraccionamientos populares y asentamientos irregulares, que precisamente proliferaron durante esa década por el crecimiento desmedido de la mancha urbana. En ese sentido, apoyaron o reivindicaron la existencia de esas viviendas, buscaron los servicios urbanos y regularizar la tenencia de la tierra. Entre las colonias que ubica De la Torre están las de Santa Cecilia Santa Margarita, El Colli y Lomas de Polanco. También algunas otras colonias del oriente de la ciudad. Ya para la década de 1980, ubica la autora, el aumento en número y su máxima politización que las llevó a vincularse con el espectro de la izquierda política.

Los dos obispos que tuvieron que estar al frente de la diócesis durante las décadas en que la TdLL y las CEB tomaron fuerza fueron José Salazar López y Juan Jesús Posadas Ocampo. El argumento de la autora es contundente y trasciende a estos dos personajes: “los obispos de Guadalajara nunca han visto con buenos ojos a las tendencias progresistas del catolicismo” (De la Torre, 2006: 79). Argumento con el que concuerdo, aunque el hecho de querer mantenerse a la vanguardia, sobre todo después del CVII, hizo que se abrieran espacios para que algunos sacerdotes y laicos retomaran las posturas más progresistas en la época posconciliar. También, la visión de De la Torre con respecto a Posadas Ocampo es que fue enviado a Guadalajara para dismantelar las CEB, como hizo con mucho éxito en Cuernavaca antes de llegar a dirigir la Arquidiócesis tapatía. La estrategia fue el no apoyo a la CEB, situación que las golpeó y la remoción de los presbíteros progresistas de sus comunidades, destinándolos a lugares aislados de la diócesis o de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG). A lo anterior se sumó la promoción de la nueva etapa de evangelización que Juan Pablo II impulsó durante su papado y que inició con la Celam III de Puebla como analicé en el capítulo anterior.

Sin embargo, lo que yo encuentro es que además de ese trabajo que realizaron ambos preladados, la detención del ala progresista inició mucho antes y desde la formación misma del clero. El mérito de Posadas Ocampo se dio en gran medida por el trabajo que tuvo del rector del seminario desde inicios de la década de 1970, Sandoval Íñiguez, quien fue sucesor de Posadas en el arzobispado. Los mismos sacerdotes que entrevisté, tanto fuera de grabación

como en algunas de las raciones, reconocen la habilidad de Sandoval como profesor y como rector de detectar alumnos con simpatías hacia lo progresista y trucar su formación sacerdotal. Sobrellevó y se apoyó, en algunos casos, en la presencia de sacerdotes ya ordenados con formaciones destacadas en el extranjero, tanto en el seminario como en el presbiterio. Sin embargo la táctica fue similar a la descrita por De la Torre: el desplazamiento de esos prelados a lugares apartados de la arquidiócesis a pesar de sus logros y del apoyo popular o de parte del clero, que tuvieran.

La Pastoral de Conjunto fue, en gran medida, la forma en que la jerarquía logró aterrizar el CVII. Cabría señalar que fue el punto medio entre las posiciones encontradas con respecto a los cambios posconciliares y también la forma en que la mayoría de los obispos lograron normalizar las exigencias del mismo. En el caso mexicano señala De la Torre que a partir de la década de 1970 el territorio fue dividido en 14 zonas pastorales (De la Torre, 2006: 97).<sup>48</sup> Lo criterio para dividir las zonas fueron 3: los elementos geográficos, los sociorreligiosos (puesto que compartían problemáticas similares) y lo histórico (coincidencias y tradiciones). La división contribuyó a que la CEM pudiera funcionar de manera coordinada, al incorporar a los representantes regionales a su comité episcopal.

Otro elemento que destaca es el trabajo que se generó a partir del Sistema Integral de Evangelización (SINE) y que en orden cronológico fue antecedida por la Pastoral de Conjunto en Guadalajara (De la Torre, 2006: 91). Junto con el SINE, trabajaron en el territorio de la arquidiócesis, el MFC, los Cursillos de Cristiandad y la organización Para un Mundo Mejor, entre otros movimientos seculares. Todos estos movimientos se acoplaron al sistema de regiones pastorales. En el caso de la región pastoral de occidente la autora recalca que se caracteriza por su orden conservador, ya que no se pronunció contra injusticias sociales (como sur y sureste) o por la lucha democrática (como en el norte). Así, “esta región mantenía sus preocupaciones preconconciliares en torno a la vieja confrontación de querrela educativa con el Estado mexicano [...] en 1975 la región pastoral de Occidente hizo voz común para enfrentar al problema de la educación suscitado por los libros de texto [gratuitos]” (De la Torre, 2006: 101).

---

<sup>48</sup> No nombraré esas 14 zonas, sólo que Guadalajara encabezó y formó parte de la Zona Occidente. Diferenciándose, por ejemplo, de la de Bajío y Bajío Centro.

Siguiendo la línea de la renovación parroquial, en 1980 se consolidó los esfuerzos que la arquidiócesis de Guadalajara comenzó a implementar desde la década anterior. Es a partir de ese año que el territorio de la diócesis se subdividió para su funcionamiento de manera más organizada en zonas, decanatos y parroquias. Según De la Torre, Guadalajara se dividió en nueve zonas (cinco urbanas y cuatro rurales) a cuya cabeza se puso un vicario episcopal (De la Torre, 2006: 147). También se organizaron 31 decanatos, los cuales están compuestos por 10 (o más) parroquias vecinas y tienen como representante un decano. Finalmente, la parroquia, como mencioné antes, está liderada por un párroco que es ayudado por uno o más vicarios. A partir de esta división, las parroquias también implementaron un consejo formado por laicos y laicas, en coordinación con el clero, denominado equipo coordinador básico (De la Torre, 2006: 148).

De la Torre también aporta datos sobre el Opus Dei (también denominado por sus miembros como *La Obra*), que comenzó a figurar como pieza importante en mi trabajo a partir de su enlace con la formación del clero, plasmado en los informes rectorales del seminario, así como por en la vida de uno de los entrevistados. Como organización católica fue reconocido como Prelatura Personal bajo el papado de Juan Pablo II, en 1982 (De la Torre, 2006: 152). Ser prelatura le otorga cierta autonomía de los obispos y del clero diocesano, por lo que obedecen a su propio superior. A Guadalajara llegó desde 1945 (De la Torre, 2006: 153). Desde esa fecha ha ofrecido sus instalaciones, cursos y retiros a los sacerdotes tapatíos y a los seminaristas diocesanos. Ha logrado construir una estructura eclesial fuerte, con colegios evocados a educar a las élites de la ciudad, así como hacerse de un amplio cuerpo de laicos. Según la autora, su éxito comenzó a hacerse efectivo en la Perla Tapatía a partir de la década de 1950, siempre caracterizada por ser una asociación confesional elitista (De la Torre, 2006: 153). Otro de los elementos identitarios del Opus es la guía espiritual constante que le ofrece (o requiere) a sus miembros, sean sacerdotes o laicos. Esto, en gran medida, otorgó cierto prestigio a *La Obra* para asesorar a los sacerdotes o seminaristas en Guadalajara, sumándole que su fundador Josemaría Escrivá de Balaguer, visitó México en 1970.

*Las organizaciones laicas.*

De la efervescencia social existente en la década de 1960, De la Torre señala algunos casos de organizaciones seculares importantes para entender la fuerza que tuvieron los creyentes que no eran clero después del CVII. Primero, la Juventud Obrera Católica (JOC) que fue impulsada por los obispos mexicanos, a nivel nacional, a partir de 1961. Durante su primera etapa se centró en grupos de reflexión de moral en temas como la familia, el noviazgo, etc. Con el paso del tiempo se fueron politizando y pusieron en práctica el método de ver-juzgar-actuar, que según De la Torre, fueron pioneros en ponerlo en práctica, y que después fue imitada por Medellín y por las CEB (De la Torre, 2006: 64). Ese cambio de actividades y de objetivos culminó con las protestas que realizó la JOC contra los acontecimientos de Tlatelolco de 1968, situación que llevó a la CEM y la jerarquía a su desmembramiento, debilitamiento y desaparición. En el caso de Guadalajara, estando al frente de la arquidiócesis Garibi Rivera y a pesar de su talante conservador, permitió que las JOC se desarrollaran durante la década de 1960. Una de las parroquias que se mantuvo a la vanguardia fue la del Señor del Perdón, en el oriente de la ciudad y para ese momento en la periferia de la mancha urbana. Su párroco logró un movimiento pastoral centrado en los problemas sociales y atención a los barrios circundantes. Según De la Torre, esa situación condujo a religiosas y religiosas que llegaron trabajar con los pobres que invitaron a jóvenes estudiantes de sus colegios de estratos medios y altos a que se implicaran en ese trabajo (De la Torre, 2006: 65). Por ende, el Perdón fue una de las parroquias que durante la década de 1970 tuvo crecimientos de CEB y que incluso, hoy en día, es conocida como una de las parroquias con sacerdotes comprometidos con causas sociales y trabajo de base.

El otro caso de organizaciones seculares que retoma De la Torre es el del Movimiento Familiar Cristiano (MFC) que fue fundado en México en 1958. Al igual que las JOC sufrió cambios en las acciones de los seculares, desde un elemento de carácter moral, hacia actividades de mayor compromiso social sin llegar a la radicalización de las JOC. En ese sentido, junto con la UNPF, trabajaron para defender a la familia y a la educación. Fue un movimiento que estuvo dirigido a las clases medias urbanas, en la que encontraron buena respuesta. Sus actividades también se centraron en la participación de toda la familia en lo que posteriormente se denominó sociedad civil, pero también en el ámbito eclesiástico. Considero este segundo punto como central, ya que el MFC se concibió como “célula de formación de vocaciones religiosas y de apoyo al apostolado jerárquico” (De la Torre, 2006:

67). En el caso de Guadalajara el MFC se insertó mediante el apoyo de los jesuitas a partir de 1964, pero según la autora, un año después comenzó a ser dirigido por sacerdotes diocesanos.

Para el momento en que De la Torre hizo su investigación, en la primera década del siglo XX, el MFC en Guadalajara se mantenía fuerte, tanto en organización como numéricamente. Según su perspectiva, a partir de él se gestaron movimientos seculares independientes de la jerarquía como el movimiento Provida y el del método anticonceptivo Billings (De la Torre, 2006: 67).<sup>49</sup> Acepta que dentro del MFC hay tendencias conservadoras, pero también progresistas. Ello explicaría que, por un lado, en 1962 haya apoyado la formación del movimiento Cucada Regional Anticomunista (CRAC) en estados como Puebla, Michoacán, el Estado de México y otros, fortaleciendo la moral tradicional en aras de la unidad nacional (De la Torre, 2006: 69). Pero desde el MFC, en 1972, sus líderes nacionales se pronunciaron de manera neutral ante la campaña de control natal impulsada por el gobierno de Echeverría (De la Torre, 2006: 70), que iban en oposición a la jerarquía, la cual se seguía apoyando en la encíclica *Humanae vitae* (1968) de Pablo VI para prohibir el uso del condón y de anticonceptivos. Un año después, en 1973, los líderes del MFC se pronunciaron a favor del programa de planeación familiar, que trajo consigo la vigilancia de parte de la jerarquía y la disminución de su apoyo en algunos estados del país.

Preparando el terreno para hablar de las actividades fecundas de los laicos en sus organizaciones, la autora De la Torre regresa sobre el CVII y la Celam II de Medellín. Coincide en que ambos abren una etapa de acción laical distinta a lo que se realizó previamente al Concilio a partir de la pastoral social. Coincide con otros autores al ver en el Concilio el evento que posibilitó la concepción de la santidad en lo secular. Lo cual, a su vez, fue posible porque la iglesia volteó a ver al mundo como su lugar de acción mediante la evangelización, que de alguna manera, encarga a los laicos. Según De la Torre, los laicos dejaron de ser el brazo largo de la jerarquía para convertirse en actores con libertad de

---

<sup>49</sup> El método Billings recibe ese nombre porque fue desarrollado por los ginecólogos australianos John Billings y Evelyn Livingston. El método también es conocido como método natural y no es propiamente de anticoncepción, sino de regulación. En ese sentido, lo que fomenta es que la mujer conozca su cuerpo y mantenga relaciones sexuales a partir su ciclo de fertilidad. Existen varios contras que se pueden plantear al método, sin embargo fue retomado por la doctrina católica sobre todo durante los papados de Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI por no emplear hormonas o condón.

conciencia, con espacio propio para actuar y con espontaneidad de encargarse de ciertas actividades (De la Torre, 2006: 74). Esto, si tomamos en cuenta, que esas tareas sólo eran posibles en el área de lo secular y siempre bajo el acompañamiento del clero, el elemento legitimador de esa cercanía era la eclesialidad. A partir de esa especie de lo que la autora denomina como corresponsabilidad, la CON (Conferencia de Organizaciones Nacionales) se difundió las propuestas del CVII en México, aunque no superó sus tintes conservadores nunca (Pacheco, 2005: 164). Por otro lado, contribuyó a esa difusión el SSM por parte de lo seculares y por parte del clero el movimiento de Sacerdotes para el Pueblo en 1972, que buscaron comprometerse institucionalmente con los pobres. Con ello se acentuó la polarización de los obispos mexicanos que según De la Torre: “oscilaban entre los que buscaban respuestas cristianas en el marxismo y proponían democratizar la institución eclesial; los grupos intermedio que buscaban aplicar moderadamente algunas líneas planteadas por el Concilio Vaticano II, hasta las posiciones reaccionarias e intransigentes” (De la Torre, 2006: 75).

Una parte elemental para entender el desarrollo de la ACM fue su orientación a partir de la doctrina social católica, que representó la respuesta para contrarrestar la influencia del liberalismo y sobre todo, del comunismo. En ese sentido, a partir de la década de 1950, las juventudes católicas y la ACM buscaron formas de instaurar el catolicismo social, a juicio de De la Torre, tuvieron intentos de transformar al PAN (Partido Acción Nacional) en su bastión, aunque no prosperó (De la Torre, 2006: 62). La ACM sufrió cambios a partir de la encíclica de Juan XXIII *Mater et magistra* (1961), mientras acontecía el CVII, por el llamado a mayor compromiso que pidió el Papa. Según De la Torre en México tuvo impacto a partir de su impulso por parte del Secretariado Social Mexicano (SSM). Órgano secular que incrementó el compromiso de este sector de la Iglesia, que también incrementó el movimiento de unidad nacional contra el socialismo. Ello posibilitó la convergencia de sectores sociales diversos, en pro de la nación, desde la década de 1950 y hasta el movimiento estudiantil de 1968.

Lo anterior logró, en México, una situación de reconciliación entre la Iglesia y el Estado, pero también al interior de la misma Iglesia. Sin embargo, esa estabilidad fue puesta en tela de juicio a partir de los documentos del CVII y de los documentos de la Celam II de Medellín

(1968). Pero por esa razón y con el clima de unión nacional, De la Torre afirma que el CVII “fue tíbiamente adoptado por la mayoría de obispos mexicanos, [ya que] marcaba una línea que cuestionaba los vínculos estrechos entre Iglesia, Estado y élites sociales” (De la Torre, 2006: 63).

Garibi Rivera, ya como obispo auxiliar Guadalajara y estando al frente la arquidiócesis Orozco y Jiménez, apoyó la formación de la ACM desde principios de la década de 1930. Situación que marcó un contraste con los movimientos laicos de la década existentes en 1920 a partir de tener un carácter asistencialista y estar vigilados por el clero. De la Torre señala que su objetivo era reestructurar el control sobre los laicos de manera interna por lo que era una organización “laica que depende directamente de la jerarquía eclesiástica” (De la Torre, 2006: 48). Según la visión de Garibi Rivera, la ACM dividida por sexo y por edades, invitaban a las mujeres a apoyar a la jerarquía a la restauración eclesial, moralizar, re cristianizar, evangelizar para ir contra la cultura secular. En cambio, a los varones le asignaba tareas cercanas a la política y las cuestiones económicas. Por ello, durante estos periodos en Guadalajara los laicos fungieron como el brazo largo de la jerarquía, sin autonomía y con una mayor sujeción que en periodos pasados.

En cuanto al aumento al aspecto de reforzamiento de la moral que mencioné previamente, la ACM en Guadalajara concibió sus acciones apegadas a una postura intransigente y de catolicismo integral. Desde esta visión, se concebía que ninguna acción humana podía estar distante de ello y exenta del juicio eclesial. La ACM formó cuadros directivos de personas pertenecientes a los sectores medios y altos de las urbes, abocada a atender crisis en la familia y la juventud. En Guadalajara los cuadros directivos de la ACM, independientemente de sus 4 ramas, obedecieron una estructura jerárquica que iniciaba en el Comité Central (nivel nacional), el Comité Diocesano y la Parroquia. La escala más próxima era lo parroquial, en la que el párroco tenía un papel central. Para De la Torre, la ACM en la perla tapatía comenzó a interesarse por la cuestión obrera a partir de la encíclica *Quadragesimo anno* (1931) de Pío XI. Además de las ramificaciones de la organización también se gestó una división interna en tres secciones: patronal, obrera y campesina.

La ACM comenzó a crecer en importancia y en impacto en Guadalajara a partir del apoyo que recibió de parte del arzobispo José Garibi Rivera (1936-1969).<sup>50</sup> De la Torre insiste que Garibi siguió una línea pastoral conciliatoria y no confortativa (2006: 54), con el objetivo de reconstruir su diócesis y fortalecer la estructura clerical, eclesial y de los laicos. Así en 1937 implementó la ACM en todas las parroquias y en 1938, después de un sínodo diocesano, la hizo obligatoria. A partir de lo anterior la ACM ha operado alrededor de las parroquias y a diferencia de otros movimientos laicos, depende directamente del clero. Desde su formación siempre ha tenido plena sujeción a la jerarquía eclesial. Sus actividades en Guadalajara estuvieron regidas por actividades espirituales, de acción social mediante la caridad-asistencia, de regeneración moral y de formación de conciencia con obreros, campesinos e indígenas.<sup>51</sup> Todas estas facetas pueden ser vistas como elementos de lo femenino, mientras que el papel activo y de dirección se concentraron en el sacerdote encargado de la ACM.

Cabría señalar que en los barrios, los asentamientos irregulares y a partir del crecimiento que Guadalajara experimentó antes entre 1940 y 1960 la ACM jugó un papel central en la organización vecinal y los procesos sociales. De la Torre señala que los proyectos de asistencias, beneficencia, así como las actividades sociales en los nuevos barrios o colonias irregulares de esas décadas, tuvieron como centro las parroquias (2006: 55). La activación barrial, algunas luchas sociales para exigir los servicios públicos se posibilitó gracias a la estructura consolidada por la ACM y al control y apoyo de los párrocos.<sup>52</sup> En lo religioso,

---

<sup>50</sup> Las fechas señaladas obedecen a su nombramiento como arzobispo de Guadalajara. Puesto que fue ordenado sacerdote en 1912, posteriormente, obispo auxiliar desde 1929 y obispo coadjutor en 1934. Siendo arzobispo, el papa Juan XXIII lo nombró cardenal en 1958. Participó como padre conciliar en el CVII y estuvo en el cónclave para la elección del Pablo VI como papa.

<sup>51</sup> De la Torre circunscribe lo espiritual a prácticas devocionales, catequesis, apoyo al seminario, obras de apoyo al clero. La caridad-asistencia a campañas de recaudación de fondos para apoyar a los más pobres en las comunidades. La regeneración moral también en campañas de enseñanza de valores y de defensa de las costumbres y la educación apegada a las enseñanzas de la Iglesia. La cual posteriormente se convertirían en una afrenta contra todo lo que se concebía como comunista y las campañas de unidad nacional. Finalmente, la organización en los grupos de obreros, campesinos e indígenas se decantó en la formación de sindicatos de obreros católicos y apoyo a organizaciones campesinas. En cuanto a la relación con los indígenas encontré testimonios contrarios a lo sostenido por De la Torre, sobre todo porque existieron disputas que terminaron por relegar a los indígenas como sujetos de pastoral.

<sup>52</sup> A este respecto, el señor Felipe, miembro de una de las familias (hijo menor) que llegaron vivir en la colonia Oblatos, enfatizó el papel activo del párroco Mons. Rafael Meza Ledezma (1901-1987). Relató que este sacerdote fue ordenado en España, en 1929 y a partir de 1937 fue enviado a la colonia Oblatos a fundar la parroquia de San Felipe de Jesús (Felipe, 18/Feb/2018). Señaló, de manera enfática, la importancia, el apoyo y el control que este párroco tuvo sobre la ACM y sus cuatro ramas. Gracias al apoyo de los seglares y a su interés por sostener una parroquia con todos los servicios asistenciales dentro de su territorio, tuvo un amplio crecimiento antes del CVII. Desde casi su llegada realizó censos poblacionales, dispuso espacios para

De la Torre señala como logro la articulación de la peregrinación multitudinaria que salió desde Guadalajara en 1955 a coronar a la virgen de Guadalupe, como reina del trabajo. De la misma manera, en uno de los casos de una parroquia en Guadalajara, uno de mis entrevistados, Felipe, me mencionó las constantes peregrinaciones de parte de la ACJM y la JFCM hacia el Cristo Rey del cerro del Cubilete en Guanajuato (Felipe, 18/Feb/2018). Siempre con el auspicio de los sacerdotes encargados de esas ramas de la ACM y el beneplácito de los obispos.

La autora retoma dos movimientos laicos que ya he nombrado: las CEB y el movimiento de renovación carismática. Las Comunidades Eclesiales de Base comenzaron a organizarse en Guadalajara a inicios de la década de 1970. Fueron, en gran medida, introducidas por religiosos, sobre todo, por jesuitas. Para no repetir lo que dije párrafos anteriores, el modelo de comunidad de las CEB, según afirma De la Torre, cuestionaron la administración monopólica de lo sagrado por parte del clero (De la Torre, 2006: 177). En ese sentido, la autora resalta que también tuvieron un papel central mujeres en su desarrollo e introducción. Sobre todo, las religiosas del Sagrado Corazón. Con base en testimonios de seglares que participaron en CEB, De la Torre afirma que “uno de los logros más significativos de su militancia cristiana ha sido desmitificar la autoridad; no sólo se refiere a la civil, sino sobre todo a la católica” (De la Torre, 2006: 179). Un punto que tiene las CEB y la renovación carismática es el cuestionamiento al sacerdote como figura preminente en tareas de pastoral y de administración de lo sagrado o lo que la autora ha denominado como cuestionamiento o transformación “con referencia al monopolio sacerdotal sobre la administración de lo sagrado y los secretos de salvación” (De la Torre, 2006: 212).

Las CEB tuvieron aceptación, aunque con reservas, durante todo el tiempo que el cardenal Salazar López estuvo al frente de la arquidiócesis. Esas reservas tuvieron relación, sobre todo, con cuestionar la tutela del clero. Sin embargo, se pudo controlar a partir de que los sacerdotes diocesanos se involucraron con las CEB y se estableció un representante del clero diocesano, que De la Torre señala a Javier Herrera (De la Torre, 2006: 220). Lo cierto es que

---

dispensario y parvulario, así como escuela básica para niñas y para niños con una división por turnos y sexos. También contribuyó con la formación de cuadros seglares con acción política, tanto de hombres y mujeres, que le hicieron frente al PNR o PRI. Con ello, Felipe me narró la importancia del sacerdote en esas colonias que se fundaron en las periferias del núcleo urbano de Guadalajara entre la década de 1940 y 1950.

el periodo de comodidad de las CEB en Guadalajara llegó a su fin durante el periodo de Posada Ocampo frente a la diócesis. El cual, replicó las estrategias que usó en Cuernavaca. A partir de ello, las comunidades de este tipo modificaron su estructura y la diócesis también implementó tácticas para golpetearlas. De la Torre menciona que ello se dio en las propias parroquias a impulsar Comunidades Eclesiales, eliminando lo de base, centrándolas en la parroquia, quitando el método ver-juzgar-actuar y sobre todo, limitando la reflexión bíblica a lo moral y espiritual, no a lo social (De la Torre, 2006: 222). Sin el apoyo del obispo Posadas, las CEB optaron por limitarse territorialmente a los barrios y comunidades periféricos. Se transformaron en movimientos independientes que se volcaron hacia la sociedad civil. Las que permanecieron en lo eclesial tuvieron que modificar su nombre para camuflarse como grupos de reflexión bíblica o círculos bíblicos (De la Torre, 2006: 227). A partir de aquí, se comenzó a expandir el discurso sobre la inexistencia de la TdIL en occidente y de las inexistencias de la CEB.

El otro movimiento de seglares que retoma De la Torre es el Movimiento de Renovación Carismática Católica (MRCC) que nació en EUA, en la universidad de Duquense en 1966 (De la Torre, 2006: 228). En su país de origen fue un movimiento netamente laico que posteriormente reconcilió la jerarquía como católico. En ese sentido, es un movimiento amalgamó lo católico y lo pentecostal, pero con un fuerte protagonismo en los laicos, sin una mediación del clero. De la Torre y otros investigadores (Díaz de la Serna, 1985) señalan que en México su introducción fue desde la jerarquía eclesiástica, lo que marcó una diferencia notable. De manera que se ha caracterizado por tener una tensión no resuelta sobre el carisma, sus portadores y su reconocimiento o validación. A pesar de eso De la Torre señala que los grupos en México han logrado rutinizar o institucionalizar el carisma. A Guadalajara llegaron mediante un sacerdote de la orden del Espíritu Santo en 1972 (De la Torre, 2006: 230).<sup>53</sup> A diferencia de otras diócesis, la diócesis reguló o mantuvo la institucionalización del movimiento desde la mitad de la década de 1970 mediante la Casa Cornelio. La cual era el centro de regulación diocesano.

---

<sup>53</sup> La autora señala que el sacerdote fue Alejandro Burciaga, que se estableció en el templo de Santa María de Gracia, en el centro de la ciudad.

De la Torre presenta dos problemáticas central entre la diócesis y el MRCC. La primera está relacionada con el carisma y es que a pesar de la Casa Cornelio surgieron comunidades carismáticas domésticas que no pudieron regular o legitimar. La segunda, mucho más compleja, tiene relación con el impulso ecuménico que nació este tipo de comunidades. En Guadalajara la jerarquía detectó, casi desde los inicios de la década de 1970, que tenían contacto con comunidades protestantes de EUA. Incluso, que compartían asambleas religiosas o de lecturas bíblicas, que pusieron en estado de alerta a la jerarquía pues desdibujaban la identidad católica (De la Torre, 2006: 232). La respuesta trajo consigo el aumento de hostilidad entre el clero y los laicos que seguían esta línea, sobre todo, porque no quedaban claro quien administraba, de forma legítima o total, los medios de salvación.

Durante la década de 1980 la diócesis de Guadalajara endureció su postura frente al MRCC que llegó a un punto culmen con la llegada de Posadas Ocampo. Así impuso normas y procedimientos para que el movimiento carismático existiera. Por ejemplo, impuso que los asesores eclesiales fuera diocesanos y ya no de órdenes religiosas (De la Torre, 2006: 234). Situación que asfixió y fijo el movimiento a la voluntad de dicho asesor y del párroco del sitio en donde existían. Se prohibió compartir los servicios religiosos con otras denominaciones; se incorporó a los grupos de MRCC y sus representantes al plan diocesano pastoral; se apegaron a la liturgia eucarística existente; lo emotivo también se reguló y finalmente se señaló que siempre debían de actuar “bajo los auspicios maternales de María” o durante la exposición del santísimo (De la Torre, 2006: 235). Todo lo anterior limitó lo espontáneo del movimiento y reafirmó la dependencia del clero. Situación que impactó en el movimiento y condujo a que varios de sus seguidores cambiaran de denominación o buscaran la dirección espiritual de pastores pentecostales antes que del propio clero católico.

#### **Capítulo 4: El seminario de Guadalajara, institución nodal para conformar la identidad del clero tapatío.**

La Iglesia católica es una institución transnacional, como he plasmado en los capítulos anteriores, tiene múltiples escalas geopolíticas, *geoeclesiales*,<sup>54</sup> de organización y de acción. Con una multiplicidad de concilios, organismo, instituciones en su interior. También con un cúmulo de documentos que se expidieron con el objetivo de controlar la heterogeneidad en un interior. También está compuesta por una multiplicidad de actores, que desde la reforma gregoriana, se dividen en dos grandes apartados: el clero y los laicos. Al interior de la institución, la autoridad y el carisma se han ido construyendo y legitimado en los varones, sobre todo, los que reciben el título de Obispos, apelando a una genealogía emanada del apóstol Pedro. Misma que sirvió para que se instauración del papado en Roma, entre el año 440 y el 461, en la persona de León I (Küng, 2002: 68).

El establecimiento de la jerarquía eclesiástica o el cuerpo de los especialistas de lo sagrado, en términos de Max Weber, fue configurando como un estrato separado y superior al resto de los creyentes por su cercanía a lo religioso. Poco a poco, estos especialistas se fueron configurando como hombres de dedicación exclusiva a la operatividad de lo sagrado. A lo largo de la edad media se fueron dotando de características, como el celibato y/o el ascetismo, que no eran obligatorias en todas las comunidades (Meyer, 2009: 69) y que se fue imponiendo a lo largo de la edad media, hasta el concilio de Trento (1545-1563). De tal manera, que de a poco se fue construyendo la creencia de que los presbíteros o sacerdotes tendrían que ser un “cuerpo sacro inviolable, dotado de una autoridad moral indiscutible, y no [se] perdonaba la mediocridad o tibieza del clero” (Meyer, 2009: 69). La división entre Obispos, presbíteros y diáconos, grados de carisma y ejercicio ritual, se asentó también con el paso del tiempo.

Como expliqué en el capítulo 2, los obispos se han pensado como los herederos del carisma directo de los apóstoles o del magisterio de la Iglesia, y como cabeza de las diócesis son los encargados de garantizar la reproducción de ese magisterio. En cuestión doctrinal, de continuar con la semilla de la elección apostólica. Esto no siempre fue así, pues durante los primeros cuatro siglos de existencia de la Iglesia, se llegaba a ser obispo mediante

---

<sup>54</sup> Entiendo geoeclesial como la relación geográfica con la división eclesiástica. No puede estar alejada de lo geopolítico, pero eso no niega que tenga sus propias dinámicas.

exclamación popular a partir de su comportamiento ejemplar (O'Collin y Farrugia, 2007: 113). Poco a poco se fueron exigiendo algunos elementos más, como tener el sacramento del orden sacerdotal. Para el siglo IV de nuestra era, los obispos de lo que hoy es Italia, Alemania, Francia y España, comenzaron a idear formas de institucionalizar, controlar y perpetuar ese orden episcopal. El cual, poco a poco, fue requiriendo que los obispos, los presbíteros y los diáconos estuvieran preparando en 1) doctrina eclesiástica, 2) liturgia del rito latino, 3) conocimientos intelectuales y 4) elementos de comportamiento cotidiano. Así, se vieron en la necesidad de implementar escuelas, dependientes del poder del obispo.

Es a partir de esas incipientes escuelas o lugares de formación que se fue gestando la idea del seminario. Como el significado mismo de la palabra, seminario proviene del latín *Seminatium*, cuya definición parte de semilla o la idea de vivero (Royston, 2001). Lo que ha referencia a la semilla apostólica o, posteriormente, la germinación de la vocación o la continuidad del linaje sagrado, parte esencial de las religiones según la teoría de Hervieu-Léger. Por esa razón, con el paso de la institucionalización eclesial, los sínodos, concilios y diferentes pontífices, el seminario se constituyó como una institución esencial, muy a la par del obispado. La reproducción institucional, preocupación básica de las instituciones sociales, se ha cubierto a partir de la creación de los seminarios. Como refieren Patricia Arias, Alfonso Castillo y Cecilia López, “en el nivel ideológico, el seminario es el espacio de reproducción más importante del aparato eclesial” (Arias, Castillo y López, 1988: 88).

Para mi estudio, el seminario es doblemente significativo. Primero porque es la institución formativa base y sustento de los sacerdotes diocesanos en Guadalajara. Segundo, porque la formación que se oferta en estos espacios es indispensable al nivel doctrinal, de creencias y de conocimiento, así como en la reproducción de los roles genéricos, de las relaciones de poder y el eje central de la socialización de las comunidades católicas. Por lo tanto, el siguiente capítulo está dividido en cinco apartados. El primero lo emplearé para describir algunos de los cambios históricos de los seminarios, así como su función a nivel institucional y sus operaciones desde lo sociológico. El segundo apartado lo emplearé para describir sus cambios en la doctrina católica del siglo XX, sobre todo a partir de un documento que se nutrió del CVII, la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (1970) y sus coincidencias con lo sociológico.

El tercer apartado está basado en los documentos del seminario a los que pude acceder, los *Informes Rectorales*. Los cuales plasman cómo, desde el obispado tapatío y desde los formadores del seminario diocesano de Guadalajara, se aplicaron las reformas del CVII. Las cuales, desde mi análisis, se basaron en la disciplina y en la formación académica. La disciplina pasó a relajarse, en tanto que los seminaristas, internos de los seminarios, tuvieron tiempo a salir, a convivir con el mundo fuera de los muros de este espacio, con el objetivo de ser más pastorales. Continuando con lo anterior, utilicé el cuarto apartado para analizar los cambios en la formación académica. Ya que durante el siglo XIX y principios del XX los seminarios fueron espacios de formación en disciplinas “sacras” como la teología, desde la década de 1950 se puede afirmar que las ciencias profanas, sobre todo humanas y sociales con un carácter secular, hicieron su gran aparición en los planes de estudio. Finalmente, el último apartado lo empleo para dar cuenta de los alumnos que estuvieron en el seminario de Guadalajara entre 1955 y 1980, así como de sus lugares de procedencia.

#### **4.1 Dimensión operativa del seminario: para la Iglesia y desde la sociología.**

El seminario es el espacio, tanto arquitectónico como simbólico, en donde se preparan y viven los varones que aspiran al sacerdocio (seminaristas) durante algún tiempo, para llegar a ser presbíteros. Actualmente se asume que debe de existir a) una llamada o vocación, b) un procedimiento de admisión y comprobación de ese llamado, c) un proceso de formación o profesionalización y d) recibir un símbolo religioso (u ordenación) para que un sujeto varón llegue a desempeñarse como parte del clero. La formación debe contemplar aspectos de comportamiento (morales), académicos, eclesiales (burocráticos), litúrgicos (rituales) y de pastoral (de dirección o gobierno). Algunos autores como Enrique Otero afirman que esta formación obligatoria obedeció a un proceso de protección y/o de competencia contra los pastores protestantes desde la Reforma protestante (1540) y más contemporáneamente para diferenciarse de los seculares que tenían una preparación académica significativa (Otero, 2005: 2). Yo, por mi parte y situándolo de manera más cercana a mi realidad considero que es una parte especial para la reproducción de lo clerical en la Iglesia católica, o bien, como menciona Iván Illich, de la burocracia sagrada.

José Luis Anta arguye que el seminario es un colegio regido por tres principios organizadores: 1) el recogimiento en el tiempo y espacio como forma iniciática al estatus del

clérigo, 2) con una reglamentación institucionalizada y 3) un sistema funcional para la Iglesia y el Estado en su relación (Anta, 1998: 8). Lo que yo considero en este aspecto es que los principios que lo fundamenta van a variar a lo largo de la historia y respondiendo a la forma en que se conceptualice al sacerdote, de las otras funciones de la Iglesia (además de la salvación de sus creyentes) y de la influencia del entorno: relación Iglesia-estado, el implemento o rechazo de ciencias auxiliares o de tecnologías, métodos de selección de aspirantes y los objetivos de la estancia en ese espacio de formación. El seminario también puede llegar a conformar una comunidad compuesta por 1) formadores, 2) aspirantes al sacerdocio o formadores, 3) las y los cooperadores (sobre todo económicamente o presencialmente) y 4) Trabajadoras o trabajadores. Durante algunos momentos de la historia de la Iglesia todo el trabajo necesario para su funcionamiento era realizado por los internos, pero esta situación ha ido modificándose al aceptar la introducción de personas ajenas al ambiente clerical.

Desde la misma Iglesia existe una división entre los seminarios ordinarios o de las órdenes y los seminarios diocesanos o conciliares. Los primeros van a responder a las necesidades y conceptualizaciones de sacerdotes según la inspiración de su regla. En cambio, los seminarios diocesanos está integrados a una diócesis, es parte consustancial de la misma y por lo tanto, responderá a las necesidades de cada una de estas. Como institución el seminario ha pasado por varias transformaciones y adaptaciones históricas que explicitaré en el siguiente apartado. Dentro de mi trabajo de campo en Guadalajara me percaté de que se denomina “seminario” al seminario mayor de Guadalajara y no al seminario menor, una división interna que obedece a las etapas de formación.

En no pocas ocasiones y a pesar de las actualizaciones del CVII, los seminarios han formado a un clero que no parte de su realidad para emitir juicios o efectuar su tarea. Así, desde la perspectiva doctrinal, en sus testimonios, los sacerdotes y seminaristas parten de supuestos dogmáticos y teológicos, en el que pocas veces importa la vida cotidiana. Como ya mencioné, el CVII y los edictos posteriores, ha tratado de mitigar esa ficción de separación a partir de los espacios formativos. En ese sentido, José Luis Anta refiere que “los seminarios responden a la idea inicial de valor, de captación, revelación, afirmación de la vocación, seguimiento y estudio de la profesión del sacerdote” (1998: 3). Por lo que su papel ha sido el de escuela

iniciática o “fábrica de curas” y cuyo fin ha sido transformar a los llamados por Dios a hombres nuevos, llenos del Espíritu Santo y, se supone, que mediante ello llegarían a un estatus deseable como representantes de lo sagrado en la realidad. Como institución el seminario debe de contar con 1) un reglamento preciso, 2) una dirección enmarcada en la iglesia y 3) operativa por los obispos (superior jerárquico).

Desde la sociología los seminarios diocesanos han sido conceptualizados como *instituciones totales*, según la teoría de Irving Goffman (2001). Según Luis Anta, quien emplea esta teoría, el seminario es un espacio cuya tarea es que a su población se divide en internos o moradores y los cuidadores que se considerarían externos. Para los internos la institución es eje central de toda su vida. Para los cuidadores es un lugar de trabajo (Anta, 1998: 4). Según su visión, ser interno (seminaristas) del seminario posibilita la negación del yo o del ego, a causa de la realización de todas sus actividades del día a día siempre acompañados de/con otros. Por lo que llega un punto, deseado por la formación eclesial, en la que los sujetos no pueden diferenciarse entre ellos, por ejemplo, a partir de la ropa igual. En la institución total se elaboran tecnologías para la administración formal de todo tiempo, espacio y actividades por la autoridad (Anta, 1998: 10). Desde mi perspectiva, situando mi estudio en el siglo XII, esta definición se queda corta ante los funcionamientos de los seminarios diocesanos y difiere en algunos elementos con este autor. De entrada, los seminarios diocesanos no son espacios de reclusión como fin en sí mismo, sino que se sumen como temporales y sin la idea de re incidir. Ya que, retomando la tarea del sacerdote, la finalidad ya no es, desde el CVII, evitar la contaminación con lo mundano, sino ser pastor, vivir en las parroquias o Comunidades Eclesiales de Base, y realizar tareas eclesiales. Cosa muy distinta de, por ejemplo, los monjes o las órdenes de clausura, en donde la exclusión sí es eje central de su misión.

Desde la sociología no desecho la posibilidad de calificar a los seminarios diocesanos como instituciones totales, pero considero que no es lo más apegado a la realidad de América Latina durante el siglo XX. Sin embargo sí considero que los seminarios son instituciones, similares en funciones a la familia, ejército, fábrica, manicomio, e incluso, la prisión y por lo tanto aptos para poder acercarme a ver y analizar la producción, reproducción y transmisión de la cultura, en este caso, católica. En él se constituyen las prácticas y los ejercicios de poder más internalizados por los ministros de culto católico. Cuenta con una base material o

arquitectónica, tiene propósitos manifiestos y en él se enlazan un conjunto de personas a partir de una creencia y con intereses concretos (Cruz, 2018: 7).

Hugo Cruz, en su estudio sobre la prisión en México, menciona que en esos espacios de reproducción de relaciones de reclusión se encuentra lo que la sociedad reprime, exalta, imprime en los sujetos y aquello con lo cual no está dispuesta a transigir (2018: 8). En el caso de los seminarios considero que se puede llegar a observar lo que la jerarquía eclesiástica reprime, exalta en los sujetos y también lo que discursivamente no desea transgredir. Se puede pensar a los seminarios diocesanos como espacios donde se rebasa lo específico de la formación sacerdotal, se emplean discursos no eclesiales, se ejercitan valores morales, saberes dominantes (no solo sagrados) y tecnologías de vigilancia y control de sus internos, formadores, trabajadores y demás. De tal manera que puede parecer una institución sólida y estable, no a tal grado de ser una institución total, pero que sí tiene la capacidad de “llenar de obstáculos para la interacción social con el exterior, diseñadas para imposibilitar la salida de sus miembros” (Cruz, 2018: 8) aunque se limite a su periodo de formación.

Retomando a Michel Foucault, en su texto *vigilar y castigar* (2010) considero que los seminarios, mediante la institución de la disciplina eclesial, desarrollaron diversas arquitecturas de estos colegios que cambian a lo largo del tiempo y poniendo el acento en diversas formas de clasificar a los individuos (seminario menor y mayor), qué educación reciben (psicología, sociología, teología, liturgia), qué propósito tiene (crean funcionarios eclesiales o llegar a un hombre nuevo), que es lo que se observa en su interior (conversaciones, malos hábitos, estudio, cuerpo, acciones religiosas), qué se registra (disciplina, materias, oraciones) y finalmente qué se vigila (toqueteos, prácticas sexuales, prácticas educativas).

Según Cruz, en las prisiones se puede hablar de una empresa que tiene como eje fundamental la ortopedia social, que a su vez, entiende como corregir comportamientos antisociales o que afectar al colectivo (2018: 11). En el caso de seminario considero, por los conceptos doctrinas que se manejan, que una de sus finalidades es la *ortopedia eclesial* que comprendo como los mecanismos disciplinares que se emplean de parte de los formadores, efectivos al basarse en la noción de vocación, para modificar los comportamiento que no estén acordes a la definición enarbolada de lo que puede ser o no ser un sacerdote. Que a su vez conlleva una

dimensión genérica y se traduce en lo que debe, puede y no puede ser un hombre, cuya dimensión identitarios del sacerdocio se sobre dimensiona. Lo que se entiendo como una doble dispositivo, una vocacional y el otro de género y con el que se busca la eliminación de disidencias, la reconstrucción, disciplinamiento y resignificación de los cuerpos y la docilidad y autodeterminación de los elegidos. Lo anterior sí se elabora pensado en una especie de tratamiento, mediante la separación del ambiente mundano y la segregación de todo lo impuro, incluyendo a seculares y sobre todo, a mujeres.

Lo que planteó Foucault es que el disciplinamiento institucional ha creado arquitecturas para el control del espacio, del tiempo y de la fuerza de trabajo. La lógica del micropoder es realizar el menor gasto en la cuantificación del tiempo, a tal grado que se pueda observar los intercambios entre los internos de estas instituciones (Foucault, 2010: 210). En el caso de los seminarios, a lo largo del siglo XIX y siglo XX se ha insistido que los seminaristas están ahí bajo su libertad de conciencia. Por lo que a diferencia de las instituciones que investigó el pensador francés, en las que se habla de detección, en los seminarios se puede hablar de corrección, no de comportamientos específicos considerados esencialmente malos, ya que de hecho, con la selección primera se busca eliminar a lo sujetos que puedan llegar a tener este tipo de comportamientos. O si en el proceso de formación se detectan estas anomalías subjetivas, se expulsan. Por lo que la finalidad, más que la propia detención se podría entender como corrección. Corrección de lo mundano y entonces, el sistema de las relaciones de poder no se modifica una vez cumplido el tiempo estipulado de que el sujeto durante su estancia, sino mediante el uso de un sacramento se vuelve algo permanente. Así, la separación del mundo, lleva a la sacralización de los hombres en proceso a convertirse en clérigos y a la corrección permanente del estado secolar, que se considera como inferior.<sup>55</sup> Ergo, también de los elementos femeninos, que aún estarían en una escala mucho menor.

Por lo tanto, el seminario y la separación de los otros, así como privación voluntaria de la libertad permiten hacer funcionar una transformación técnica de los individuos. Disciplina, tecnologías de poder y procedimientos de educación; campos específico de poder y saber que

---

<sup>55</sup> Hoy en día, cuando los sacerdotes “cuelgan la sotana” pero quieren mantener una relación cordial con la institución, llevan un proceso canónico que se denomina como de dispensa de votos. En los documentos de este tipo que puede observar la primera frase es contundente: “reducción al estado laico”. Por lo que a pesar de todos los esfuerzos del CVII por revalorar a los laicos, aún siguen siendo considerados como inferiores.

producen una subjetividad determinada a través de una estrategia de normalización caracterizada por el encierro (Cruz, 2018:12) los procedimientos varían según las edades y los puestos. Pero conlleva el trabajo voluntario, la educación, lo espiritual y religioso, lo tiempo de oración, la constante de evaluación. Según Foucault, el principio de corrección de las instituciones de formación conlleva la corrección del cuerpo y del alma. Del primero mediante medios físicos y el segundo mediante el fomento de ciertos comportamientos, en los que se interviene mediante tecnologías de corrección. Estos instrumentos de cambios se basan en diferentes formas de coerción, sistemas de coacción aplicados y repetidos: oraciones, asistencia misa, división y empleo del tiempo, observación constante, movimiento obligatorios, meditación en solitario, silencio, respeto a las autoridades, buenas costumbres, obediencia.

La prisión, al igual que el seminario, es un vector y tecnología del poder que actúa sobre el cuerpo. A pesar de que hoy en día no cuenta con castigos físicos hay diversos métodos suaves, que tratan el cuerpo, modelan sus fuerzas, determinan su utilidad, consiguen su docilidad, su distribución y sumisión. Esto a pesar de ser cuerpos asumidos como masculinos. Desde el siglo XIX muchos de los seminarios, como plasmaré más adelante, se guiarán su racionalidad a partir de conceptos como personalidad, voluntad, ciencia, vocación y carácter, pero que recaen sobre el cuerpo. Sobre todo porque es el medio físico, y hasta cierto punto, el soporte material de lo simbólico. Se implementan ceremonias religiosas para lograrlo y se exigen signos, tanto del cambio, como del llamado de Dios. En algunos momentos estas disciplinas recaen en el cuerpo, que pasa a convertirse en fuerza útil cuando es un cuerpo productivo y a la vez, un cuerpo sometido. El disciplinamiento es entendido como los métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de las fuerzas/voluntades de los sujetos y que permite imponer una relación de docilidad-utilidad. Una educación corporal: “su éxito radica en instrumentos simples: inspección jerárquica, la sanción normalizadora y su combinación en un procedimiento específico: el examen” (Foucault, 2010: 16).

La disciplina y la examinación conllevan prácticas de observación y vigilancia, que a su vez otorga una relación de dominación entre quienes son observados y quien observa. Esta relación de poder tiene como consecuencia la clasificación incesante de los sujetos dentro de

la institución, así hay diferentes grados de los seminaristas y una jerarquización de los que desempeñan la tarea de formadores. Lo que desemboca en una distribución de los individuos en los espacios (seminario menor y mayor). Uno de los principios elementales, aunque ideales, se deriva de que a cada individuo su lugar y en cada emplazamiento un individuo. Lo que evitaría las distribuciones por grupo y las pluralidades confusas. En los seminarios diocesanos, sobre todo los menores y en Guadalajara, por la eficacia de los recursos, esto no sucede estrictamente así.

La examinación funciona a partir de medir cualidades y méritos; comunicaciones útiles, apreciar y sancionar. “La disciplina organiza un espacio analítico” (Cruz, 2018: 17). Así, lo ortopédico se centraría en la corrección de las almas, y se basa en el deber ser del sacerdote, en el vivir de forma adecuada y decente. Quedaría por señalar que el seminario no es un castigo, por el contrario, llevaría de forma intrínseca muchos privilegios. Lo que no puede negarse es que conlleva una segregación de los otros. Que aunque el CVII, a partir de pensar a la Iglesia en el mundo, hay una separación real y más o menos prolongada de los presbíteros durante su formación. Poco a poco se flexibilizó, sin que se omitiera por completo. Sin embargo, la forma de comprender mejor estas instituciones no se puede separar de lo simbólico de las mismas. Así como su unión en lo doctrinal. Por lo que tocaré en el siguiente apartado.

Antes de ello y para cerrar este apartado de la funcionalidad del seminario desde las ciencias sociales, considero que es necesario hablar de la aplicación de una reglamentación del género y las masculinidades en este espacio de formación. Es contradictorio cómo una institución que por excelencia realiza elucubraciones y emite juicios sobre lo metafísico, así como la posibilidad del reino de Dios y de trascender la naturaleza pecadora de lo humano, apela a un discurso basado en la genitalidad, en lo físico o biológico para definir lo que es ser hombre y mujer. Esa misma que también argumentaba que todos nos convertimos en personas, o sea, reconoce, bajo ciertos elementos y circunstancias, el cambio de estatus teleológico de los sujetos. Pero cuando alguno de las teóricas del género, primero, cuestiona la autoridad de la Iglesia y segundo, de sus ministros, entonces se vuelve ideología. Qué decir si llega a criticar la revelación, las Biblia como un texto construido con base en narrativas hechas por varones.

En este sentido y como ya he mencionado anteriormente, el sacerdocio diocesano obedece, por un lado a una estructura vicarial, o de representación de Cristo, que está altamente jerarquizada. Lo que a su vez, tiene una dimensión de obediencia y sumisión a otros hombres. Parte constitutiva de la misma es la vocación, que ha tenido variaciones, no tanto en su definición, pero sí en su verisimilitud institucional. Así, el seminario pasó a conformar un espacio formativo, que por un lado otorgaba las competencias para la tarea de especialista de lo sagrado, pero también socializaba al varón como parte de un colectivo intangible en el que se matizan esas diferencias jerárquicas, y conlleva a muchas violencias entre los miembros del clero. Esta parte puede ser entendida como el dispositivo vocacional, que se sistematizó a partir del CVII. Pero ese dispositivo vocacional, es a la par, un dispositivo de género como lo entiende De Lauretis (2000) mediante el cual se construye la identidad masculina en oposición a lo femenino. Por lo tanto, el seminario conjuga ambos elementos, que por momentos, se contradicen en formas,<sup>56</sup> pero en lo esencial que parte de la valorización y posición de lo masculino sobre lo femenino son totalmente compatibles.

El seminario se ha construido como un espacio geográfico y simbólico en el que se invisibilizan a las mujeres, no así a lo femenino que puede encontrarse, por ejemplo, en las advocaciones marianas. Así las tareas de las mujeres que tienen labores en estos espacios están circunscriptas a los roles de reproducción de la vida cotidiana mediante aseo y comida, pero antes del CVII, y de formas no visibles. Después del CVII, y en el caso de Guadalajara, después de la década de 1970 se asignaron algunas pocas tareas que ya no eran invisibles, aunque siempre relegadas a los trabajos de reproducción. Hoy en día es mucho más abierto y ya no es necesario que se omita su presencia, lo que no se traduce en que se le asignen otros tipos de trabajos que estarían relacionados con la producción. Situación que a su vez tiene una repercusión en las identidades de los sacerdotes, más en tanto que la etapa de formación se ha ampliado hasta los 15 años de vida, basada en las lógicas de esta institución formativa.

El seminario al ser un dispositivo de género e invisibilizar a lo femenino, o bien sublimarlo, también se constituye como un espacio homosociable (Macías, 2012). Así, hay ciertos

---

<sup>56</sup> A este respecto, algunas contradicciones que pueden verse en los capítulos finales son, por ejemplo, la no exigencia de un trabajo manual remunerado y el sostenimiento de una familia. O bien, la sexualidad soterrada que se asumen tienen los sacerdotes. Incluso, el hecho de aceptar no definirse por una paternidad biológica, lo que no quiere decir que no tiene una paternidad espiritual.

componentes que se basan en muchos de los elementos de la masculinidad hegemónica de Connell en el cuerpo y la catexis. A este respecto, y según las entrevistas, las relaciones entre los estudiantes para sacerdotes en el seminario están marcadas por la superficialidad y son de poca profundidad o muy poca intimidad. El mayor temor para evitar la implicación de los hombres en cuanto a sentimientos y demás es la homofobia. Como bien lo documenta Frederic Martell (2018) la homofobia ha sido una de los ejes centrales en la construcción de las identidades sacerdotales, y el seminario, como espacio por excelencia de formación, es una de las instituciones que lo articula.

Ahora, ese mismo espacio de homosociabilidad conlleva una determinada construcción del cuerpo basada en la disciplina, ciertos movimientos asociados a la sacralidad y el ascetismo.<sup>57</sup> Un elemento central, de ese disciplinamiento ha sido el deporte. Así, por ejemplo, es más o menos uniforme el tipo de cuerpos que se moldeaban en los seminaristas tapatíos, cuya constitución era delgada. Además de sumarle un componente racial o de pigmentación, sin que ello conlleve una generalización total, pero sí una restricción en el proceso de admisión mismo.<sup>58</sup> Los elementos doctrinales, lejos de matizar esto, lo refuerzan mediante la idea de complementariedad entre el clero y los laicos y lo masculino con lo femenino. El problema, justamente vendrá, al salir del seminario, recordando que es una institución de transición y no de permanencia.

#### **4.2 Dimensión simbólico-doctrinal del espacio de formación.**

El Concilio de Trento es un antecedente importante de lo razón fundamental de la Iglesia, de su operatividad por casi tres siglos. Así, en 1540, según las razones esbozadas por la curia vaticana, mediante el seminario habría un control de las ordenaciones presbiterales que eran negligentes. Se buscó eliminar el nombramiento como clero a hombres que no tenían un buen comportamiento moral. Esto, bajo el supuesto de que el clero es bastión de la correcta moralidad cristiana. Sin embargo, esta situación tiene algunos antecedentes importantes que explican la construcción y razón de ser de estos espacios. Así, cuando la separación de laicos y cleros ya era patente, aproximadamente para el siglo IV, los obispos dirigían dos

---

<sup>57</sup> Profundizaré este concepto en el capítulo sexto de la tesis con lo que pude recabar de las entrevistas y empleando la voz de los propios actores.

<sup>58</sup> Con esto me refiero a la prohibiciones sobre el clero indígena en México y en Guadalajara.

instituciones de formación. La primera, un antecedente muy remoto de *Escuelas parroquiales*, para la formación clerical, mayoritariamente de origen rural y bajo la dirección de un párroco. Por lo que estudiaban rudimentos de latín para poder interpretar algunos de textos cristianos, poco después de que entrara el vigor el canon bíblico (Concilio de Roma, año 382). Pero también existían, en los centros poblacionales más grandes y donde residía un obispo, las *Escuelas episcopales*. Estas, sostenidas por el mismo obispo, con más elementos académicos como instrucción de gramática y teología bajo la autoridad o cátedra del obispo (San José, 2000: 16). El criterio para entrar a formar parte de estas escuelas y también para ser parte del clero se derivaba del comportamiento moral, no tanto de los académicos o doctrinal.

Los primeros intentos de escuela episcopal con carácter monacal o un régimen de separación del “mundo”, nacieron de una iniciativa de san Agustín,<sup>59</sup> en Hipona. Esto, aproximadamente en el año 396 (San José, 2000: 17). Los criterios para aceptar a varones seguían radicando en el buen comportamiento moral, el deseo de formarse académicamente y así como el interés de ser clérigo de forma permanente. Por lo que a partir de las disposiciones de Agustín se cimentó la diferencia real entre el mundo del seminario y lo demás. Sumándole a ello un desprecio por lo mundano, incluyendo el propio cuerpo. El segundo gran formador de órdenes fue Benito de Murcia o san Benito, que redactó su regla y con ello nació la orden benedictina finales del siglo VI (Meyer, 2009: 59). Este clero serán los denominados monjes, cuyo propósito era repeler totalmente al mundo, a lo carnal, con base en el autocontrol, superar lo terrenal. Los medios empleados eran la vigilancia, asignación de tareas, división del tiempo, separación entre los miembros de esa comunidad en celdas, el silencio como regla y otras. Situación que también llevó a la separación del clero diocesano, dependiente el obispo y mezclado con el vulgo.

---

<sup>59</sup> Hay un antecedente clave en la vida de san Agustín de Hipona para entender su visión del mundo en dicotomías o de mantener una separación entre lo bueno y lo malo, entre el cuerpo y el espíritu y otras y es que en su juventud fue parte de la doctrina maniquea, que en síntesis, eran dualistas: espíritu-cuerpo, bueno-malo. Posteriormente se convirtió al cristianismo, lo nombraron como presbítero y posteriormente obispo. En su ancianidad, enfrentó la doctrina de Pelagio o pelagianismo (herejía), por lo que Agustín llegó sostener que la libertad humana era imposible (o libre albedrío) y se centraba en predestinación o en un plan de Dios absoluto, así como de la “pecaminosa raza humana” (O’Collin y Farrugia, 2007: 296). Sin decir que era notablemente misógino al considerar inferior, en todos los aspectos, a las mujeres.

Ya entre el siglo XI y XII, muchas de las escuelas episcopales, no los monjes, que eran sufragadas por el obispo se convirtieron, primeramente en colegios universitarios y posteriormente en las universidades. El objetivo era llegar una vida piadosa y la formación académica. Aun no se establecía que los alumnos vivieran en el mismo sitio, pues no eran parte de una orden. Fue hasta los concilios de Toledo (577 y 633) que se estableció la obligatoriedad de que los clérigos jóvenes vivieran juntos, en un atrio, siempre bajo un vigilante. De la misma manera se aconsejaban que no vivieran en una residencia común, sino que se construyera un espacio específico con ciertos requerimientos para, por ejemplo, no mezclar los colegios mayores (teología) con los menores –latín, gramática y literatura- (San José, 2000: 19). El primer aspecto de la formación era la “bondad”, secundada por lo académico (gramática y escritura sagrada). Las residencias que se recomendaban deberían de mantener separados a los maestros y predicadores, que además, se esperaba que estuvieran mucho más formados asistiendo a la universidad. El objetivo de insistir en la bondad se basó en que mediante eso se llegaría a contrarrestar los abusos de los sacerdotes (sobre todo económicos, pero no solamente) y poder generar vocaciones.

Posteriormente, ya cerca de Trento, uno de los sínodos españoles efectuado en 1500 estableció que para entrar a estos espacios de formación se debía de aprobar un examen efectuado por el obispo en persona. La edad ideal mínima requerida era de 7 años de edad; posteriormente se recibía el diaconado a los 20 años y el presbiterado entre los 22 y los 25, aunque no necesariamente todo ese tiempo debían de vivir en ese espacio (San José, 2000: 22). Otras exigencias establecidas desde este momento y recurrentes hasta el CVII fueron: la que el niño fuera un hijo legítimo de un matrimonio reconocido por la Iglesia; que el aspirante careciera de defectos corporales, llevar una vida honesta, así como conocimientos básicos de latín, lengua romance, gramática y canto. Por ende, se rechazarían todos aquellos que el obispo considerara “violentos, codiciosos y jugadores, maldicientes, envidiosos o vengativos, los que no pueden guardar la castidad y lleven vida concubinaria y los que está impedidos por censura eclesial” (San José, 2000: 23). A pesar de estos requerimientos y de la reforma gregoriana del S. VII, no pocos presbíteros tenían parejas, mujeres u hombres (Meyer, 2009: 130).

El Concilio de Trento (1545-1563) estableció la obligatoriedad para que las catedrales tengan un cierto número de iniciados en el orden clerical, como semillero. A partir de aquí, se denominó *seminarium* al espacio de formación exclusivo para hombres que asumiera una vida futura como sacerdotes, situación discutida en muchas coyunturas históricas, con los denominados seminarios mixtos.<sup>60</sup> A partir de 1963 se proclamaría que todas las diócesis tendrían, por obligación, un seminario para formar adolescentes (San José, 2000: 24). La edad será un factor crucial, pues era ideal que los futuros sacerdotes se incorporaran a edades muy tempranas, lo que hoy entendemos como infancia o adolescencia (7-12 años), el CVII pondría las bases para cuestionar un poco esta situación. Trento, por tanto, estableció la “universalización” obligatoria de una institución (el seminario), lo que era excepción para la Iglesia postridentina. También fue este concilio el que dotó al obispo de la capacidad de discernir o juzgar quien podría ordenarse y quien no, ya que la sola formación o la sola vocación no era suficiente.

A partir de Trento a parecen ideas sobre el seminario, algunas de las cuales, aún permanecen hasta nuestros días como: asumir que el seminario es una familia, cuyo padre es el obispo y los hermanos mayores, los superiores y formadores, en la que se comparten la vida cotidiana, los espacios íntimos. Para este momento, por ejemplo, no existían las vacaciones. De las cualidades indispensables era la piedad que volvía al hombre virtuoso y lo predisponía a lo espiritual. Se comenzó a idear otras figuras de autoridad como los padres espirituales, figura que se iría fortaleciendo y configurando hasta nuestro días como algo indispensable. También se refrendaron algunos requerimientos y se impusieron otros, como la prohibición a hijos u hombres moros (musulmanes), herejes y judíos (San José, 2000: p. 26).<sup>61</sup> La formación intelectual estaba limitada a gramática, filosofía, teología y cánones (o reglar doctrinales). También se exigió que los seminaristas diocesanos vivieran recogidos y de forma sobria, en contraste con algunas de las órdenes religiosas masculinas. Entrás obligaciones que los

---

<sup>60</sup> Ya que es un campo casi exclusivo de varones, mixto se refiere a hombres que estaban estudiando para la vida clerical y hombres que estudiaban para cualquier otra profesión. A partir de la ilustración de hablaría de los que estudian ciencias sagradas y los que estudian ciencias profanas, división que se sostuvo hasta finales del siglo XIX.

<sup>61</sup> Para los territorios de América y en específico, para Nueva España, sería una discusión contante sobre la aceptación de hombres con ascendencia de pueblos originarios. Discusión que si bien se resolvió, no cabe duda que aún en el siglo XX, en parte como el sur de nuestro país, el criterio sigue siendo étnico y racial (Dussel, 1979: 186).

estudiantes tenían se destacó que era obligatorio realizar “sencillamente en las tareas de la casa, vigilados de forma contante por el rector y los formadores” (San José, 2000: p. 26).<sup>62</sup>

También fue este concilio en que tuvo por finalidad que en los seminarios se evitara el contacto físico entre de los estudiantes, también la permanencia de hombres con “vicio” y todo lo relacionado con lo mundano. Su estableció que sólo pudiera formar a hombres o niños de la misma catedral (ciudad), de la misma diócesis o por lo menos, de la región (Otero, 2005: 2) Por ende, se regularon: las conversaciones, relaciones entre ellos, la urbanidad o modales, salidas a la calle y el trato con mujeres. Se condenan las amistades particulares, con hombre y con mujeres, como peligrosas. En una contradicción o ficción Trento estableció que la educación humana del seminarista conllevaba el sumir que como hombre fuera sociable, educado y con modales, tajantemente prohibía todo lo “mundano” y el afeminamiento (San José, 2000: 30). Eso humano, mediante la introspección se afirmaba que se mejoraría el consigo mismo y con los demás, aunque ese trato consigo está marcado por el dominio de sí, de lo mundano, de lo corporal. El cuidado de sí y de los demás no aparece en el panorama, pues la única fuente para fundamentar el sistema del seminario es la opción entre cuerpo y alma, o entre el mundo y lo sagrado.

El concepto que guía la fundamentación del seminario es el de vocación divina, que ya aparece en el Catecismo romano o de Trento (1566). En él se entiende vocación como “la llamada hecha por los ministros legítimos de la Iglesia a quien posee las cualidades esenciales de santidad de vida, doctrina recta, fe y prudencia. Una llamada que ha de apartarse de cualquier deseo de honor o de ambición. No era, pues, suficiente que alguien se arrogase la llamada para sí; ésta deberá ser confirmada por la autoridad jerárquica” (San José, 2000: p. 29). Por lo que, tanto este concilio y este catecismo fundamentaron la disciplina y la conceptualización de lo que era ser sacerdote hasta, por lo menos, la segunda mitad del siglo XIX. De aquí derivan tres grandes modelos de cómo deberían ser los seminarios: 1) Italiano, cuyo representante fue Carlos Borromeo, 2) Francés, con Vicente de Paul y Jean Jacques Olier y 3) Alemán, con Bartolomé Holzhauser (San José, 2000: 32). Cada corriente ponía acento en uno de los aspectos de la formación: lo moral, lo intelectual y lo pastoral.

---

<sup>62</sup> Se entendía como tareas domésticas a la limpieza de los espacios del seminario, cocinar y efectuar algunas tareas de limpieza.

Por cuestiones geográficas y de comunicación entre casas reales, el modelo italiano comenzó a tener fuerza en España y a su vez, fue el que mayormente se exportó al continente Americano.

Junto con la contrarreforma o las propuestas tridentinas, la Compañía de Jesús comenzó a erigirse como “los paladines de la ortodoxia católica e implementar la docencia ignaciana” (Comella, 2014: 346). Por lo que a pesar de ser una orden religiosa, los jesuitas tuvieron amplia influencia sobre los seminarios diocesanos o tridentinos.<sup>63</sup> Posteriormente los jesuitas seguirían influyendo, por asumir su calidad académica, en los seminarios diocesanos. Guadalajara y diferentes diócesis de México y todo el continente Americano, no serían la excepción. La situación de los seminarios conciliares no sería muy diferente y hacia finales del siglo XVIII ya existe una idea de la disciplina férrea como parte del modelo educativo de los seminarios. Llegó a tal punto esa disciplina que por momentos, los superiores, vigilaban más el cumplimiento de las normas, que obrar con responsabilidad, sobre todo, teniendo en cuenta que muchos elementos doctrinales asumían que la libertad de conciencia era inexistente. Las tecnologías de vigilancia, retomando el concepto de Foucault (2010) llevaron a tal punto que muchos seminarios permitieron o regularon la figura del soplón entre los seminaristas. El objetivo era la vigilancia permanente del comportamiento, expresiones, conversaciones y hábitos de los estudiantes (San José, 2000: 47).

Entre el siglo XVII y XVIII los seminarios se idearon como métodos de protección contra las herejías y las faltas a la moral para toda la Iglesia mediante la formación del clero. En gran medida, esto puede ser parte de la génesis de la idea del laicado como menor de edad, en contraste con los sacerdotes como los que pueden fungir como guía más allá de lo religioso. En lo religioso esta división sería a un más marcada y no superada. Pero también, estos centros de formación eclesiástica fungieron como camisa de fuerza a los concordatos del papado con las diferentes coronas (Otero, 2005: 2). La funcionalidad del seminario comenzó a constituirse como el lugar delimitado y formalizado para integrar a individuos, de diferentes núcleos socio-culturales, con la misma vocación o motivación para ser sacerdote, para pasar a ser parte de la jerarquía formalizada, cuya cabeza está en el papado de Roma

---

<sup>63</sup> Esto a pesar de que la casa real Borbónica los expulsaría de sus territorios para finales del siglo XVI, incluyendo Nueva España.

(Anta, 1988: 3). El problema es que para estos momentos se dio un roce entre las autoridades eclesiásticas y las autoridades reales. El clero regular se disputó, no pocas veces, su fidelidad entre la corona y el papa. Todas las reformas a partir de estos momentos, estuvieron encaminadas a que la fidelidad virara hacia el papa.

Durante el siglo XIX, a partir de la expansión del laicismo y el anticlericalismo, comenzó a minarse la base política y económica de muchas de las diócesis y de la Iglesia. Los seminarios tridentinos sufrirían carencias y la respuesta doctrinaria fue plegarse hacia el interior y reaccionó mediante el fortalecimiento de la vida espiritual. El método para ello, de nueva cuenta, radicó en el refinamiento de las prácticas disciplinarias (Otero, 2005: 3). Se denota las ciencias positivas y las disciplinas sociales y se pretende, desde las ciencias sagradas, hacer frente a la realidad más allá de los muros del seminario. Con lo anterior se puso como meta el resurgimiento de lo espiritual y alcanzar el modelo de perfección. La perfección radicó en la eliminación de todo lo mundano, incluyendo la sexualidad o los alimentos sustanciosos, para alcanzar la purificación. Lo que a su vez condujo a pensar los seminarios como espacios herméticos, abstraídos de la realidad y con ello, de la contaminación (San José, 2000: 48).

Para este punto, se comenzó a insistir en el fomento de las vocaciones, que además, eran ideales que fueran desde pequeños, para así, evitar que tuvieran hábitos no acordes a la vida sacerdotal. Lo que más tarde sería la *pastoral vocacional*, para este momento, se pensó como *formación seminarística* (San José, 2000: 49). Dicha formación ya implicaba algunas nociones de pedagogía, aunque continuaba basándose en una cuidadosa selección de aspirantes, el cumplimiento de reglamentos, confianza en los superiores, trato cercano con los formadores y lo espiritual. Lo espiritual que abarcó la eucaristía, el trabajo formativo, la devoción a Virgen y la constante participación de los sacramentos. Además, a partir de las caídas de las monarquías en Europa, los concordatos dejaron de funcionar en su mayoría y la relación localidad-roma u obispo-Papa ya no se encontró con obstáculos (Otero, 2005: 4).

Por su parte, la curia vaticana respondió con la formación de colegios nacionales en su territorio, como el colegio Español constituido en 1891, antecedido por el colegio irlandés y el *familiae Iesu Christi* para jóvenes provenientes de China e India (San José, 2000: 49). El objetivo era que los futuros formadores, aún no ordenados, estudiaran en Roma para

contribuir con la profesionalización de la enseñanza en sus lugares de origen y el papado se encargó de dotar de institutos y universidades pontificias. Los jesuitas, de nueva cuenta, sobresaldrían por la calidad educativa y sobre todo, la disciplina de sus universidades, por ejemplo, la Pontificia Universidad Gregoriana existente hasta hoy en día. Los cambios, por tanto, a finales del siglo XIX, estarían aún más ligados a las figuras papales, por lo menos, hasta el CVII. Que es parte de lo que en capítulos anteriores he entendido como la romanización eclesial.

Por ende destacan figuras como Pio IX (1846-1878) y León XIII (1878-1903). El primero, reconocido por sus posturas antimodernistas, enfatizó la formación en santidad y ciencias del clérigo, omitiendo todo aquello que llevara el apelativo de ciencia y reforzando la disciplina (Otero, 2005: 5). Redactó, al menos, 7 encíclicas en las que tocó el tema de la formación sacerdotal, en las que reiteraba que la clave de un clero perfecto estaba en la selección de los candidatos y en la obediencia ciega, así “preparándoles ya desde tierna edad y preservándolos de los peligros del mundo –que se identificaban entonces con las corrientes modernistas-“. (San José, 2000: 52). Después del fallido Concilio dogmático Vaticano I, instauró figuras que perduran hasta nuestros días en el seminario como: el director espiritual, la meditación diaria, el retiro mensual, los ejercicios espirituales anuales y la reducción de vacaciones de verano (San José, 2000: 54). También fundó el Colegio Pio Latinoamericano, base de la formación de muchos preladados de América Latina y de formadores de los seminarios Americanos.

En cambio, León XIII abrió las posibilidades a la pedagogía de su tiempo a tal grado que institucionalizó y generalizó para todos los seminarios las tres esferas de la formación sacerdotal: la intelectual, espiritual y disciplinar, junto con la preparación doctrinal fuerte y variada para enfrentar a los problemas sociales mundiales. Las materias aconsejadas por él ya incluyen: filosofía en clave cristiana, disciplinas históricas, literatura y estudios bíblicos. Durante los primeros años del siglo XX estandarizó la separación entre el seminario menor y mayor, incluyendo, en espacios diferenciados para que los alumnos no se mezclaran. La prioridad era (o ha sido) el seminario mayor, pues es en el periodo que se estudian las disciplinas sagradas. Por lo que en sus encíclicas invitó a su protección de “las influencias funestas de afuera y de dentro; la importancia del latín, la filosofía, teología dogmática

(tomista), teología moral (con cuestión social y democracia cristiana). La obligatoriedad del director espiritual, la práctica de ejercicios espirituales y del acompañamiento a los sacerdotes los primeros años de ministerio” (San José, 2000: 56). Durante la última parte de su pontificado exhortó a permanecer en diálogo con el mundo, aunque no significara la libertad de los estudiantes, sino su contacto vigilado con el exterior.

Para este momento el concepto de vocación es una especial aptitud y firmeza para ser eclesiástico, con dotes positivas, inteligencia y talento para la dirección espiritual, que no era independiente de la elección del obispo (la autoridad competente). Se estableció como edad mínima para entrar a los seminarios los 12 años y siempre bajo la pedagogía correcta para adecuar el seminario tanto en formación, como entre los espacios (San José, 2000: 57). Se continuó con lugares comunes de los modelos previos: cualidades morales, académicas (aunque no son las principales) y al final se trata de dotar de mayor peso a lo pastoral no tanto a lo intelectual. Por su parte, Pío X (1903-1914) estableció que la formación clerical tendría que estar compuesta, al menos, por 3 años de formación teológica. Se comenzó a nombrar palabras como el desarrollo de la personalidad, desde las pedagogías de ese momento (San José, 2000:60). Perfeccionó los métodos de vigilancia, horario saturado, incluyó prácticas en el exterior del seminario y sin horas de esparcimiento. Fue este Papa el que creó la figura de los seminarios interdiocesanos o regionales, para contrarrestar la carencia o pobreza de seminarios en las diócesis y tener profesorado más preparado, con menor gasto o para diócesis que tenían problemas en la relación Iglesia-Estado.

Como antecedente al CVII y su intento de mayor regulación en la vocación y educación de los sacerdotes diocesanos, el Papa Benedicto XV (1914-1922) creó la sagrada congregación de seminarios y universidades de Estudio y la promulgación del Código de Derecho Canónico (CIC) en 1917. A pesar de que en la formación ya se comenzó a aceptar la influencia de ciencias humanas y sociales, el criterio para entrar continúa partiendo de la selección, se sigue primando lo espiritual, lo interior, la segregación del mundo y no se emplean términos de terminología más psicológica como “carácter, madurez personal, realización o afectividad” (San José, 2000:72). Las cuales se dejaban al criterio de cada alumno, como un elemento de anomalía y no a la institución formadora. Lo que sí es que se enfatiza que la cualidad del claro ideal es la docilidad u obediencia. A pesar del CIC se sostuvo que los aspirantes

rechazados son por impedimentos, pero esos impedimentos se clasificaron en temporales (simples) y perpetuos (irregularidad o anormalidad). Entre los segundos estaban los “defectos físicos o mentales que requieren comprobación médica” (San José, 2000:80).

La distinción anterior siguió imperando casi hasta nuestros días y autores como McNeill refiere que explicarían la conceptualización, en la doctrina católica y en la teología moral, entre “actividades homosexuales y condición homosexual” (1979: 66), La primera de índole temporal, pasajera, causada por inmadurez y por lo tanto, aceptable para entrar al seminario siempre que se abstenga o se sublime. La segunda es de índole perpetua, por lo que se rechaza y la Iglesia patologiza. La idea de anormalidad o no natural llegó a tal punto durante los inicios del siglo XX que entre los requerimientos para entrar al seminario se enfatiza que los aspirantes sean genítalmente varones y que se compruebe mediante inspección médica. Se pueden llegar a aceptar intersexuales (hermafroditas según la terminología empleada por el autor José San José Prisco) siempre que predomine lo macho o el pene (San José, 2000: 83).

Pío XI (1922-1939) estableció que la finalidad del seminario es convertir a los aspirantes en “hombres nuevos” (San José, 2000:86). Desprenderse de defectos, debilidades humanas, de virilidad, revestirse de santidad (división entre dignos e indignos) por el Espíritu Santo. Los incorregibles deben de ser expulsados, así como los escandalosos, pues la institución, en su sacralidad, debe de permanecer incorruptible. También es el pontífice que comienzo a usar lenguaje psico-pedagógico y se comienza a virar hacia la libertad de elección: “es tan peligroso impedir la vocación como obligar a alguien quien no la tenga” (San José, 2000: 87). Siguiendo ese mismo lenguaje, también habla de *Signos de vocación* que son: piedad, modestia, castidad, inclinación al ministerio, aprovechamiento de los estudios y buenas costumbres. A pesar de lo anterior, de los seminarios y sus formadores se espera que recaben información de los alumnos hasta por fuera del seminario como el uso que realiza de sus vacaciones, sus compañías, lugares que frecuenta, proclividad a la bebida, si en su familia hay antecedentes de enfermos mentales y si su permanencia en el seminario es totalmente libre. A causa de la activación de la ACM, se instituye y hablar de una incipiente vocación sacerdotal a partir de sus grupos por edades y sexos (San José, 2000: 90).

A pesar de todo el largo recorrido que he realizado, el Papa Pío XII (1939-1958) fue el que más documentos destinó para delimitar y otorgar cierto esplendor a la formación sacerdotal.

Con base en un lenguaje de pedagogía y psicología es el que argumenta que la base de la educación en los seminarios debe de ser la formación humana, que sostiene, a la espiritual y la doctrinal (San José, 2000: 91). El criterio base de la selección es la cualidad “natural” de la honradez y la cultivación de lo humano, por ende, se debe de incorporar las ciencias humanas y pedagogía moderna (San José, 2000: 92). Pero el criterio determinante es la prudencia, pues si a causa de esas materias se termina por exceder la valoración de lo humano, se podría ocultar lo espiritual y eclesial, que es la parte específica del clero en la Iglesia. Una de sus encíclicas más relevantes en este tema es la *Menti Nostrae*, que hace referencia a lo esencial para la organización de la vida en los seminarios (San José, 2000: 94), que se tendrían que adaptar para los seminarios locales. De esta encíclica se derivaron las cualidades indispensables: A) Idoneidad física y psíquica, usa términos bio-tipológicos y se fomentará la educación física y el deporte, B) Formación del carácter: basado en austeridad y abnegación, responsabilidad y madurez de juicio, pero con espíritu de obediencia, C) Valoración de la castidad y celibato: Como virtud y don, D) Formación intelectual de acuerdo a los criterios locales, F) Fomentar un estilo de vida común: o sea, no fuera del mundo y G) la apertura a la realidades que se mueven en el mundo, pues no todo el tiempo estarán en el seminario y requieren contacto con lo de afuera.

El papa Juan XXIII (1958-1963), que convocó el CVII, hablaba de los pilares de la vocaciones entendidos como: pureza de corazón, Firmeza de carácter y Caridad. El primero se refiere a las acciones calificadas de buenas, el segundo a dominarse a sí mismo, luchas contra las pasiones y el egoísmo; el tercero a la obediencia (San José, 2000: 107). Insistió, al igual que lo plasmado en el CVII, que los sacerdotes no podían ser educados en segregación con el mundo. Comenzó a matizar la disciplina mediante la medida justa entre autoridad y libertad, la autonomía y la obediencia. También incorporó disposiciones para la admisión a partir de la personalidad del aspirante y el carácter. Con ello se abrió más la posibilidad de centralizar la formación de los seminaristas en lo pastoral y mediar su valoración solamente en lo moral.

Finalmente, Pablo VI (1963-1978), siendo coherente con algunas de las disposiciones doctrinales del CVII fue el papa que dispuso los elementos para que en el sacerdocio lo principal fuera lo pastoral. Lo que no quiere decir que implicaría de forma inmediata la

matización de las relaciones del poder intraeclesialmente o con los seculares. Por ende, a pesar de los cambios, insistirá en que los obispos son los responsables de la selección, admisión y ordenación de los candidatos al sacerdocio (San José, 2000: 115). Insistirá en que la voluntad de permanecer en el seminario y en el ministerio debe de ser libre. No cesará de exigir la idoneidad física, psíquica e intelectual. En sus encíclicas insistirá en que la educación se tendrá que basar en las costumbres eclesiales, la reflexión individual, la responsabilidad y sobre todo, el dominio de sí. Este punto final es uno de los menos cuestionados, pues en gran medida, el valor masculino de los sacerdotes, al tener una sexualidad sublimada, reprimida o en secrecía, el control de sí es lo mayor valorado, una especie de competencia con otros colegas.

A pesar de lo anterior, Pablo VI, en 1967 restableció el diaconado permanente lo que es un estatus jerárquicamente inferior al presbiterado, pero se toma como parte del sacramento de la ordenación, pero con la posibilidad de conformar un matrimonio (San José, 2000:162). Asume, siguiente el CVII, que el sacerdocio debe de situarse en la sociedad y no en una ficción de segregación de la misma, por lo que la formación también debe de seguir esos pasos, ser cercana a la realidad (Otero, 2005: 8). En ese sentido, el diaconado permanente tendrá que ser situado a contextos culturales específicos, no algo generalizado, ni en sustitución del presbiterado. El avance en este sentido lo bloqueará Juan Pablo II durante su pontificado.

Según lo que esboqué en segundo capítulo de esta tesis, el decreto *Optatam totius* fragmentaba, sin necesariamente romperlo, el espíritu tridentino de rechazo a la modernidad y a la ciencia al introducir los últimos hallazgos de la psicología, la pedagogía. La clave estaría en sumar o valorar la libertad con respecto o en la disciplina, para así gestar o ejercitar la responsabilidad de los estudiantes. Lo que se volcaría en la fragmentación de la cerrazón del seminario preconiliar. Situación que para muchos sectores del catolicismo, sobre todo los que rechazan las propuestas de Pablo VI o el CVII, terminó trayendo una crisis vocacional sin parangones (Otero, 2005: 9). Lo cierto, pero no sólo en Europa es que a partir de 1968, en muchos seminarios, incluyendo lo de las órdenes religiosas, se celebraron asambleas para exigir cambios en la institución (Otero, 2005: 10). En algunas de las diócesis más apegadas al modelo eclesial preconiliar, las negociaciones exigidas se comenzaron a cerrar en 1969.

En América, estos momentos de apertura dependerán del obispo que esté al frente de la diócesis, sin embargo, en Guadalajara, la regresión a lo previo al CVII se comenzó a hacer efectiva desde 1970.

#### Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis (1970).

Este documento fue producto de un sínodo episcopal, celebrado en Roma, en 1967. Los cardenales que se reunieron enviaron su propuesta al Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación para la Educación Católica. Después su revisión y aprobación, fue enviado a las conferencias episcopales, incluyendo la de México, para que sumaran algo y posteriormente someterlo a la aprobación del Papa (Pablo VI). La necesidad de este documento nació a partir del decreto conciliar *Optatam Totius*, sobre la formación sacerdotal, del CVII promulgado en 1965. En dicho decreto se decía que a pesar de las particularidades, del tipo de sacerdocio y del tipo de formación, se tendrían que promulgar ciertas normas muy generales. Además, de que cada una de las conferencia episcopales tendrían que informar de manera constante de sus maneras de formación. En ese sentido, la *Ratio Fundamentalis* se redactó como la norma general, para que de ella se desprendieran las normas de las Conferencia y de esas, las de los propios seminarios.

En el sentido de la norma más general, el documento se torna como obligatorio para evaluar todas las normas particulares y las que se generen posteriormente (Ratio, 1970: 2). El decreto base para equilibrar la formación sacerdotal a nivel Iglesia del CVII es la: *Institutione sacerdotalis*. Que postula los tres aspectos de la formación sacerdotal: piedad, ciencia y pastoral (Ratio, 1970: 3) y adaptar la educación de los seminarios a las nuevas necesidades, acorde a los tiempos. Define al seminario como una institución para jóvenes. Así como una estructura comunitaria (Ratio, 1970: 4). Resuelve que es responsabilidad de los formadores el generar las mejores condiciones para esos jóvenes y perfeccionarlas. Para poder lograrlo, afirma que no se debe de escatimar en nada de lo material para proporcionar un ambiente sano para todos. En el texto afirman, en el mismo sentido que se viene enunciando que:

Los jóvenes llamados por la divina Providencia a ejercer el ministerio sacerdotal entre los hombres de nuestro tiempo poseen especiales cualidades espirituales, que están en armonía con el modo de pensar y con la índole de los hombres de hoy [...] se observa igualmente una gran propensión a aceptar todo lo nuevo y original, una gran

estima del mundo y de su progreso técnico y científico, un deseo de insertarse más de lleno en el mundo para servirlo, un sentido «de solidaridad» sobre todo con los hombres de posición más humilde y con los oprimidos, un espíritu comunitario. Sin embargo, a pesar de todo esto, se advierte también en ellos una desconfianza hacia todo lo antiguo recibido por tradición, una volubilidad en la toma de decisiones, una inconstancia a la hora de llevar a la práctica las resoluciones, una falta de docilidad imprescindible para todo verdadero progreso espiritual, un carácter difícil y crítico respecto a la autoridad y a las diversas instituciones de la sociedad civil y eclesial, etc. (Ratio, 1970: 4).

Cabe señalar que lo expuesto en el párrafo anterior tiene similitudes bastante fuertes con lo que enunciaron las Celam de Medellín y Puebla con respecto a los jóvenes. Los cuales, se asumen, son los que se convertirán, idealmente, en sacerdotes. Por otro lado, cuando dice que el deseo de los jóvenes de ese momento es acercarse a los hombres más precarios de su tiempo, en ningún momento, mencionan a las mujeres. En los siguientes párrafos el documento hace alusión a los formadores y a sus exigencias pedagógicas, exhortando a que guíen a los alumnos mediante una educación integral y que “se cree entre todos un auténtico diálogo, se fomenten relaciones más frecuentes con el mundo según las lícitas necesidades de la recta formación y, finalmente, todo lo que se exija y se pida, hágase mostrando el verdadero motivo en que se apoya y llévase a la práctica con libertad de espíritu” (Ratio, 1970: 5). Se enfatiza que lo que nunca debe perderse es el fin, que se estipula, como la formación del sacerdote católico, en un equilibrio entre la libertad y la obediencia.

Por ende, se define al sacerdote. En primer lugar se acepta que el concepto de sacerdote está fundamentado en la revelación divina a la luz de la tradición de la Iglesia (o su traducción) y su Magisterio. Siguiendo lo estipulado en el CVII, todos los bautizados tienen el *Sacerdocio común*, que doctrinalmente, es una imagen del Cristo bíblico, como máxima figura de sacerdote. Apela a tradición, y asegura que los primeros sacerdotes fueron los apóstoles de Jesús y los obispos que fueron sus sucesores. De ahí, se ha pasado la potestad a los siguientes obispos. En ese sentido, el documento contiene una aseveración que refiere de una forma diferente, los presbíteros que:

Los cuales «aunque no tienen la cumbre del pontificado y dependen de los Obispos en el ejercicio de su potestad, están, sin embargo, unidos con ellos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del Orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento a imagen de Cristo, Sumo y Eterno

Sacerdote (cf. Hebr 5, 1-10; 7, 24; 9, 11-28) para predicar el Evangelio y apacentar a los fieles y para celebrar el culto divino» (Ratio, 1970: 6)

El documento afirma que la diferencia entre los sacerdotes ministeriales y el sacerdocio común es esencial y de orden. Aunque parezca contradictorio, también reconoce que todos participan del sacerdocio de Cristo. En ese sentido, el concepto más apropiado para designar a estos actores que tiene como finalidad predicar la palabra, guiar a los fieles y celebrar la liturgia, es el de presbítero. Pero el documento que ese presbítero tiene que estar en unión con el obispo. No puede actuar por sí solo, el contra del obispo, ni separado de otros presbíteros (Ratio, 1970: 6). Insiste que la diferencia es por lo “sacramental”, que lo posibilita o autorizan para ser parte del pueblo y “desempeñan el oficio de Padre y maestro” (Ratio, 1970: 6). Se encomienda el gobierno de su comunidad ((Ratio, 1970: 7), pero también la predicación entre los creyentes, pero también entre otros no creyentes ya que ese el sentido que se le da a la Comunidad Cristiana, como mucho más abarcadora que los creyentes mismos (Ratio, 1970: 8).

El presbítero preside al Pueblo de Dios congregado a través de la predicación del Evangelio, de los sacramentos y, principalmente, de la celebración de la Eucaristía. Por lo tanto, el presbítero debe ser tal que puedan todos reconocerle como haciendo las veces de Cristo Cabeza: ya que «los presbíteros, que ejercen el oficio de Cristo, Cabeza y Pastor, según su parte de autoridad, reúnen en nombre del Obispo la familia de Dios, como una fraternidad de un solo ánimo, y por Cristo, en el Espíritu, la conducen a Dios Padre. (Ratio, 1970: 8)

De manera muy similar a Medellín, el documento tiene presente que los presbíteros de ese momento enfrentaban una realidad muy diferente a los de siglos anteriores. El punto que ponen para discutir esto es la que denominan el aumento de la “cultura civil” (Ratio, 1970: 8), que es la cultura secular. Reconocen que es más común encontrar creyentes que reivindican la dignidad individual y de las personas, sin apelar a lo religioso y sin recurrir a la Iglesia. Del mismo modo, emplean recursos de ética, responsabilidad y religiosidad individual, que en una aseveración, aceptan que llegan al ateísmo (Ratio, 1970: 8). Con ello, también reconocen los cambios en las formas de creer, que el sacerdote tiene que tomar en cuenta en la predicación y los obispos, en la formación de los clérigos.

Con ello reconocen que los jóvenes que entran al seminario están imbuidos en esa cultura. Lo anterior, reconocen, lleva los estudiantes de teología a no tener claros “los valores de la religión, de los que un día han de ser heraldos y administradores” (Ratio, 1970: 9). Por lo que aconsejan que la formación debe de ser paulatina y no una intervención abrupta y que dificultaría que se aprovechara lo positivo de ser joven. Enfatizan que la tarea de los formadores es que no se desanimen y sigan formándose hasta su ordenación. Con lo anterior viene una frase bastante fuerte pero que condujo las reglas que se estipularon por esos años y que hace referencia al papel del formador, a la crítica de la fe y a la aceptación de los otros, los no presbíteros, para con ellos:

A esto puede contribuir no sólo su magnanimidad y disponibilidad [de los formadores] y su vivo deseo de ayudar a la sociedad humana [de los estudiantes], sino también, en alguna ocasión, la misma búsqueda oscura y crítica de la fe por la que han de pasar, ya que los hombres, a los que serán enviados una vez sacerdotes, imbuidos por una religión insegura y ambigua, no aceptan pasiva y fácilmente el magisterio sacerdotal, ni creen ni admiten sin prejuicios la doctrina que intenta enseñarles el sacerdote en virtud de su misión. (Ratio, 1970: 9)

Por ende, el documento aporta normas generales para los seminarios de formación diocesana, tanto mayores como menores. Advierte que las normas deben de aplicarse como experimento y con base en la experiencia, modificarse o permanecer, según sea el caso, tomando en cuenta lo que digan las Conferencia Episcopales y el ministerio (o sagrada congregación) para la Educación Católica, que para ese momento, era el encargado de normal la formación en los seminarios (así como de otros institutos de formación superior, facultades o universidades). Resalta que las bases de documentos sólo son íntegramente obligatorias para los seminarios diocesanos. En ese sentido, aunque los institutos de formación religiosa tienen que ceñirse a ellas, deben de adaptarlas a sus necesidades. En ese sentido, aceptan que hay sitios en los que los alumnos tienen que cursar sus estudios de filosofía y teología en facultades o universidades pero eso no evita que no se rijan por las mismas reglas (Ratio, 1970: 10). La formación debe de contemplar lo humano, espiritual, intelectual y pastoral, contemplando los cambios que se presentan en todas las naciones con el paso del tiempo y con ello la actualización continua (Ratio, 1970: 10). Lo que es lo mismo que la formación sacerdotal no puede abstraerse de la realidad o situarse en lo lejano del mundo, sino estar inserta en el mismo. Muy acorde a lo postulado por el CVII.

Al igual que Medellín, se enfatiza en las vocaciones sacerdotales como “inserta en el ámbito más vasto de la vocación cristiana radicada en el sacramento del Bautismo” (Ratio, 1970: 10). La vocación sacerdotal es “suscitada por el Espíritu Santo, «que distribuye sus variados dones para el bien de la Iglesia, según su riqueza y la diversidad de ministerios (cf. I Cor. 12, 1-11)»” (Ratio, 1970: 10). El cual, según el documento, suscita de forma constante en el Pueblo de Dios. Pero en el mismo, sutilmente, distingue dos vocaciones que van muy cercanas aunque son distintas: “goza de peculiar importancia la vocación al estado de perfección y, sobre todo, al sacerdocio, por medio de la cual el hombre cristiano es elegido por Dios para participar del sacerdocio jerárquico de Cristo” (Ratio, 1970: 11). Al parecer, el estado de perfección, se refiere al de la castidad o al de la santidad, tienen que ser una discusión mucho más amplia. A pesar de que el documento señala de manera constante a la juventud como el momento ideal, en el punto número 51 acepta que se puede manifestar en cualquier momento (Ratio, 1970: 11).

Por lo anterior, afirma que a toda la comunidad le compete “fomentar asiduamente y con fe las vocaciones religiosas y sacerdotales. Por lo tanto, en cada diócesis, región o nación debe erigirse o incrementarse la obra de las vocaciones, en conformidad con los Documentos Pontificios sobre la materia” (Ratio, 1970: 11). La primera acción concreta que pueden realizar es la oración, tanto en privado, como en comunidad y en fechas del calendario, en específico, el día mundial de las vocaciones que fue establecido por la Santa Sede (Ratio, 1970: 12). La segunda se deriva del ejemplo de los sacerdotes en vida. La tercera es la organización de pastoral de la juventud, que incluya, los ejercicios espirituales, dirigidos a hombres de distintas edades (Ratio, 1970: 12). Por último, consiste en la formación de centros de cooperación y formación entre para los dos tipos de clero, secular y regular, para facilitar vocaciones que no se vean limitadas a la propia diócesis.

Da una primera definición de seminario menos como el sitio que tiene como fin “ayudar a los adolescentes que parecen poseer gérmenes de vocación, a que la discernan más fácilmente y puedan responder a ella” (Ratio, 1970: 12). Esa vocación, insiste, se debe de iluminar por el Espíritu Santo y enfatiza que será, la Providencia, la que reparta entre la comunidad esas vocaciones. Con lo que el seminario menor acompaña el descubrimiento de esa vocación para que “la abracen con libertad y alegría, con tal de que la legítima autoridad

conceda su aprobación” (Ratio, 1970: 12). Es pertinente señalar ambos puntos, pues refieren las discusiones teológicas sobre la vocación, que por un lado, es un regalo divino, pero por el otro, requiere que sea reconocida por la autoridad que es la jerarquía eclesiástica mediante el dispositivo vocacional.

La primera excepción que naturaliza se encuentra en el documento cuando acepta que la vocación es un don sobre natural, gratuito, pero que “necesariamente en las *cualidades naturales*, de forma que pueda dudarse con fundamento de su existencia si falta alguna de ellas, examínense cuidadosamente la familia, las cualidades físicas, síquicas, morales e intelectuales de los alumnos, *para poder disponer a tiempo de indudables elementos de juicio sobre su idoneidad*” (Ratio, 1970: 12, las cursivas son mías). Por lo tanto, el documento ya habla de cualidades o elementos calificadores y clasificadores, sobre los candidatos al sacerdocio para poder hablar de candidatos idóneos. Por estos elementos, el documento enfatiza en la necesidad de valorar al seminario menor, la formación de lso candidatos en él, así como su contacto con el mundo para aprender de la existencia de problemáticas cotidianas. Al hablar de contacto con el exterior, el documento afirma que los alumnos deben de tener “un trato conveniente y necesario con sus propias familias y con los jóvenes de su edad, trato del que tienen necesidad para una sana evolución sicológica y, particularmente, afectiva” (Ratio, 1970: 13).

Se enfatiza que las formación en el seminario debe de estar adecuada a la edad de los estudiantes y jamás coartar la libertad para la elección del estado hacia el sacerdocio o su dimisión (Ratio, 1970: (p. 13). Esto podría explicar la existencia de organismos civiles de apoyo para todos los estudiantes que no se ordenan. Volviendo a la formación, el texto resalta, de las 4 facetas que contempla el texto, la espiritual. Pues afirma que es lo particular de la formación del clero. Para ello explica que la “configuración espiritual es la vida litúrgica” (Ratio, 1970: 13). En la que los alumnos tienen que participar de forma activa, plena y directa. En conjunto con al liturgia se suman los aspectos de piedad, sea cotidianos o en momentos específicos de la semana y el año. Sin eclipsar lo espiritual, regresando al punto de que los estudiantes del seminario rengan opciones en la vida, el documento enfatiza que los seminarios tengan reglas para determinar las actividades a lo largo del día. También, que los estudios de los seminaristas se emparejen con los planes de estudio civiles de cada país y

que se procure conseguir los títulos o certificados de estudios oficiales “para estar en igualdad de condiciones con los demás jóvenes y para tener la libertad y posibilidad de escoger otro estado de vida si no se sienten llamados al sacerdocio” (Ratio, 1970: 14)

Para complementar la formación de los seminarista el documento recomienda la fundación de centros de estudios regionales (o nacionales, dependiendo de las posibilidades) que fomenten la vocación, así, como centro de estudios para la edad adulta de los posibles candidatos al sacerdocio que sean “llamados” en la edad mayor (Ratio, 1970: 14). Sobre todo, en los centros de vocaciones adultas afirma que deben de llevar su propio plan de piedad, disciplina y estudio que los haga nivelarse con los estudiantes internos del seminario, para pasar a formar parte de los cursos ordinarios del seminario (Ratio, 1970: 14).

Por lo anterior, el texto pasa a hablar de los seminarios mayores. Un primer lineamiento bastante claro es que deben de existir el suficiente número de aspirantes al sacerdocio para su funcionamiento. La diferencia con el seminario menor, es que la formación se centra en la “enseñanza filosófico-teológica” (Ratio, 1970: 14). Como requerimientos es formadores suficientes y bien preparados, edificio apropiado, biblioteca, además de otros elementos para proporcionar la formación del nivel requerido. Cuando una diócesis no cuente con ello “se hace necesaria la erección de un Seminario Interdiocesano (Regional, Central o Nacional) y, según las circunstancias de cada lugar, se precisa igualmente la colaboración fraternal del clero diocesano y religioso” (Ratio, 1970: 15). Enfatizan que una necesidad que parte, teológicamente, desde la definición del Presbiterio, de la unión contante entre el clero y el obispo, se solicita que desde una etapa muy temprana en la formación convivan los estudiantes con el clero, además de con el obispo (Ratio, 1970: 15).

La organización interna para los alumnos se recomienda que sea a través de grupos que cohabiten el mismo edificio, que se sume a la unidad de regímenes como: dirección espiritual y formación científica, independiente de esos grupos que serían para la formación personal. Para que sean fructíferos, siempre tienen que tener al frente a un sacerdote encargado en comunicación constante con el rector del seminario (Ratio, 1970: 16). Enfatiza que el reglamento de disciplina es interno de cada seminario, aprobado por el o por los obispos. A pesar de que afirma que es un requerimiento, a diferencia de otros textos previos, las reglas

tienen que ser aceptadas abiertamente por los alumnos y con el paso del tiempo, deben de “atenuarse gradualmente de forma que aprendan lentamente a gobernarse por sí mismos” (Ratio, 1970: 16)

También, para el funcionamiento del seminario, el texto da varios puestos de superiores: “Rector, Vicerrector, Directo o Directores Espirituales, Prefecto de Estudios, Responsables de la práctica Pastoral, Prefecto de Disciplina, Administrador Bibliotecario” (Ratio, 1970: 17). Cada uno, recomienda, tiene que responder a las costumbres del seminario pero también al número de alumnos. La función con mayores responsabilidades es la de Rector. En cuanto a los profesores, también se recomienda que sean los suficientes. Refiere que para las denominadas “ciencias sagradas, los Profesores deben ser normalmente sacerdotes” (Ratio, 1970: 17), designados por el obispo. Todos los profesores deben de contar con, por lo menos, grado de licenciatura en su asignatura y con dotes pedagógicas. Esos mismos profesores se recomienda que no acepten otras ocupaciones, fuera de su ministerio, para poder cumplir con lo establecido (Ratio, 1970: 17).

En contraste, los alumnos tienen otras especificaciones, como que haya una prudente selección que se base en exámenes, tanto de admisión, como de manera constante a lo largo de la carrera. Que mencionan como en equilibrio entre lo académico y lo vocacional (Ratio, 1970: 18). Lo vocacional toma en cuenta las cualidades humanas, morales, espirituales e intelectuales. En las morales señala “por ejemplo, sinceridad, madurez afectiva, urbanidad, fidelidad a las promesas, constante afán de justicia, sentido de amistad, de la justa libertad y responsabilidad, espíritu de iniciativa, deseo de colaboración”; en las espirituales “amor a Dios y al prójimo, espíritu de fraternidad y abnegación, docilidad, castidad probada, espíritu de fe y sentido de la Iglesia, preocupación apostólica y misionera”; finalmente, en las intelectuales “recto y sano juicio, suficiente capacidad para realizar los juicios eclesiásticos, concepción exacta del sacerdocio y de sus exigencias” (Ratio, 1970: 18). Además de lo anterior se enfatiza en exámenes físicos, psíquico, así como “los hábitos que acaso les ha transmitido hereditariamente por la familia” (Ratio, 1970: 18)

Un punto importante que resalta el texto es la ordenación sacerdotal. Enfatiza que el candidato debe de seguir los escrutinios pre-escritos y que el Rector tiene que estar consciente

de lo que conlleva. Pero desconocía que en un momento previo deba “reúna por sí mismo y por medio de otras personas que hayan conocido bien a los alumnos, en especial párrocos, sacerdotes y seglares selectos (respetando siempre escrupulosamente el foro interno), datos precisos sobre cada uno de ellos y comuníquelos al Obispo para que pueda juzgar con seguridad sobre la vocación de los candidatos” (Ratio, 1970: 18). Lo anterior para corroborar la mejor decisión. Es un mecanismo que incluye otros conocimientos y opiniones para determinar una decisión que previo al CVII recaía totalmente en el obispo. Habría que ver cuándo se hace esto o qué tan frecuentemente sucede.

El texto también contiene algunas pruebas para saber si el candidato es óptimo para recibir la ordenación. Se postulan las siguientes 3 situaciones:

- I. Un periodo de reflexión, centrado en el significado de la vocación y en las posteriores obligaciones que contraerán. El periodo es propuesto al inicio del periodo filosófico-teológico (seminario mayor). En el seminario de Guadalajara existió, desde la década de 1950 y se reforzó a partir de 1970, con cursos propedéuticos.
- II. Un periodo de interrupción de la vida del seminario durante los años de estudio filosófico-teológico. Dicha interrupción es aconsejada por un sacerdote de mayor experiencia. Aunque recomienda la interrupción de la vida en el seminario, deja a libre elección si continúa estudiando lo filosófico-teológico ahí mismo, en otra universidad, o bien, contribuir con experiencias pastorales. Afirma que también es aconsejable actividades “de la vida secular” como trabajo manual o servicio militar “donde éste sea obligatorio”. Estipula la posibilidad de que pasando el primer año en el seminario mayor se otorgue, a los seminaristas, la posibilidad de cursar estudios universitarios fuera del seminario. Lo anterior, afirman, deja ver la libertad de los candidatos.
- III. El periodo de Ministerio del diaconado, que es al terminar sus estudios filosóficos-teológicos. El texto dice que debe de ser de un año o más, que tiene como utilidad aplicar lo que vieron en sus materias del seminario y comprobar su paso de diácono a presbítero. (Ratio, 1970: 19)

El texto regresa sobre la importancia de la vida espiritual en los seminaristas e invita que se lleve de forma ordenada, con la ayuda del Director Espiritual (Ratio, 1970: 20). Con ello se busca preparar sus aptitudes como sacerdote, sus virtudes y sus hábitos. Reconoce la importancia de la inserción de los alumnos a las comunidades. Se enfatiza el celibato: “La Iglesia de rito latino se impuso la norma, avalada por una venerable tradición, de elegir para

el sacerdocio solamente a aquellos que, con la gracia de Dios, quieran libremente abrazar el celibato por el Reino de los Cielos” (Ratio, 1970: 20). El argumento central para mantener el celibato es que constituye la forma más simple de enlace entre el sacerdote y Cristo, o en otras palabras, se sacraliza. También, porque facilita su tarea exclusiva (Ratio, 1970: 21). Y porque se asume que el estado virginal es hacer en la tierra, lo que su cederá al morir, que es no tener relaciones sexuales ni relaciones matrimoniales. Siempre refiere lo heterosexual. La aceptación del celibato se toma como un don especial de Dios, mediante la oración, conlleva la donación de sí mismo (Ratio, 1970: 21).

Señala que la elección del celibato debe de ser libre, sopesando los pros y los contras, tanto de esa vida como del matrimonio pero afirma que “para eso es necesario una adecuada educación sexual” (Ratio, 1970: 21). La cual consiste en “la educación para un casto amor de las personas que en la preocupación, a veces sumamente molesta, de evitar pecados; debe prepararlos con vistas al trato futuro propio del ministerio pastoral” (Ratio, 1970: 21). Para llegar a ese amor el documento afirma que se requiere la ayuda de los padres espirituales y superiores. Enfatiza que los alumnos “eviten las relaciones individuales con personas de distinto sexo, sobre todo si son solitarias y prolongadas; esfuércense más bien en ofrecer un amor abierto a todos, y, en consecuencia, verdaderamente casto y acostúmbrense a pedirlo a Dios como un don” (Ratio, 1970: 21). Cierra el apartado de la castidad insistiendo en que siempre se deben de apoyar en Dios, pues ellos sólo no pueden. Insiste en que se fomente lo natural para el cuidado y que no hagan caso de las doctrinas que niegan la castidad perfecta o que la nominan como un elemento que evita la plenitud humana, y “rechacen, como por instinto espiritual, todo lo que ponga en peligro la castidad” (Ratio, 1970: 21).

El siguiente punto que toca el documento es el de la obediencia. En primera instancia afirma que es tarea de los superiores formar a los seminaristas para “una verdadera y madura obediencia” (Ratio, 1970: 22). No por sí mismos, sino en consonancia con una autoridad ejercida con “prudencia y respeto a las personas” (Ratio, 1970: 22). La obediencia, en el sentido entendido aquí, es para cooperación (bajo la tutela de las autoridades reconocida) y el bien común. La escala de esa obediencia parte del Papa, el obispo correspondiente y los superiores. El punto que le sigue es respecto a la pobreza. Señalando que hay una diferencia con los religiosos, pues ellos “no estén obligados, a diferencia de los religiosos, a renunciar

plenamente a los bienes materiales, esfuércense, sin embargo, como hombres espirituales, en conseguir la verdadera libertad y docilidad de los hijos de Dios y en llegar a aquel dominio espiritual que se necesita para hallar la recta actitud en relación con el mundo y los bienes terrestres” (Ratio, 1970: 22).

El sacerdote según el texto debe de “llegar al equilibrio armónico entre los valores humanos y sobrenaturales” (Ratio, 1970: 22) que dice, requiere la vida contemporánea. Su tarea de evangelizar requiere que el sacerdote entable relaciones “con los hombres de distinta condición. Aprenda, sobre todo, el arte de hablar convenientemente a otros, de escucharlos con paciencia y, lleno de espíritu de caridad humilde, de entablar contacto con ellos” (Ratio, 1970: 23). Creo que son bastante relevante las características de hablar y escuchar para la masculinidad sacerdotal. Ya que se enfatiza, en varios momentos, la necesidad de que hable de manera correcta, pues es su tarea, pero aquí también se señala la escucha. No acompañada de la confesión o de la dirección de los feligreses, sino de fomentar el contacto. Este elemento parece, en algunos sentidos, contrariar a la masculinidad hegemónica, o por lo menos, a la forma de ser sacerdote tradicional.

En las siguientes líneas del documento se insiste en la necesidad de conexión entre, la liturgia y la vida cotidiana, pues no se puede desconectar. Es en la liturgia, que el sacerdote tiene su función plena con el sacramento de la eucaristía, al que debe de acercarse constantemente y admirarlo (Ratio, 1970: 23). Pero también, debe de acudir, de manera constante, al de la penitencia. De preferencia, se marca, con el padre Espiritual, pero también como un ejercicio de introyección (subjektivación) del seminarista (Ratio, 1970: 24). La formación pasa a ser un dispositivo central para el sacerdote y el documento lo reconoce así: “Al sacerdocio no se llega sino por etapas [...] La formación espiritual de los alumnos se desarrolla gradualmente y exige adaptaciones oportunas según la edad, experiencia y capacidad intelectual de cada uno de ellos [...] háganse, además, revisión de vida, retiros periódicos y otras cosas semejantes; hagan todos cada año algunos días de ejercicios espirituales” (Ratio, 1970: 24). La última parte sobre el seminario mayor enfatiza un aspecto de la vida de los seminaristas que me es bastante contradictorio: la soledad. Afirma que los alumnos se deben de esforzar por encontrarla, pues ayuda a la conexión con Dios (Ratio, 1970: 25). Que debe de encontrar silencio exterior e interior, así como, según su interpretación, Jesús lo hizo con sus apóstoles

el seminarista debe de buscar “el conveniente trato con los hombres [pues] permitirá que el alumno se prepare para discernir con aptitud los signos de los tiempos” (Ratio, 1970: 25).

En cuanto a las materias y estudios que deben de llevar los seminaristas el texto enfatiza que la instrucción de la doctrina tiene que ir a la par de la cultura general, para ir al tiempo en que viven y así “anunciar adecuadamente el mensaje del Evangelio a los hombres de hoy e introducirlo en su cultura” (Ratio, 1970: 25). Por ende, la formación lleva estudios científicos, literarios, filosóficos y teológicos. Aunque señalan de manera más explícita que los estudios filosóficos tiene que tener por lo menos dos años de duración y los teológicos por lo menos cuatro años (Ratio, 1970: 26), en conjunto, un total de 6 años, aunque señalan que se pueden adecuar para cada episcopado, respetando el mínimo de años. A diferencia de años previos, se señala que los estudios teológicos deben de estar mediados por la lectura de “la Sagrada Escritura bajo la guía de los profesores” (Ratio, 1970: 26) de manera independiente a la duración de lo teológico. El documento, también señala que todos los conocimientos tienen que tener una coherencia mutua, para poder aplicarlos de manera adecuada al momento de la predicación. Así, como para comprender la vocación y el papel del sacerdote, aunque dirigiéndose por lo “salvífico” (Ratio, 1970: 27), para lo cual, exhortan que los obispos instauren el diaconado, como el momento de experimentación y aplicación de lo aprendido.

En cuanto a la formación de los sacerdotes y su aculturación, término muy propio del catolicismo y la evangelización, se enfatiza que:

Ha de cuidarse la adaptación de toda la formación doctrinal a las diversas culturas, de forma que los alumnos sean capaces de entender y expresar el mensaje de Cristo en el contexto de la suya propia y, en consecuencia, puedan adaptar la vida cristiana a la índole y características de cada cultura. Por lo cual, los profesores de filosofía y teología no deben omitir en sus explicaciones la comparación del mensaje cristiano con las concepciones específicas que, según sus propias tradiciones, tienen los pueblos sobre Dios, el mundo y el hombre, y de enriquecerlas, en lo posible, con la sabiduría filosófica y la inteligencia de la fe. (Ratio, 1970: 27)

Para poder realizar los estudios profesionales antes mencionados, el documento menciona que debieron de cumplir los estudios medios superiores de manera íntegra. Que a pesar de eso, si se detectan deficiencias, el seminario tiene que proporcionarles el equilibrio (Ratio,

1970: 28). Sobre todo, lo mencionan, por el latín. El texto menciona que también en el seminario se deben de dar las lenguas que sean necesarias para su formación y el ejercicio sacerdotal. En conjunto con eso se sumaría: “el arte de hablar, de escribir y de analizar la naturaleza de los problemas, lo cual es absolutamente necesario para el sacerdote. Dese igualmente a los alumnos la formación conveniente para poder entender el arte y la música sagrada y profana” (Ratio, 1970: 28). Un punto que se suma a los anteriores es que la formación de los sacerdotes postulada en el texto contempla “las necesidades de la vida social” desde los primeros años de formación, para que así “aprendan a conocer los problemas y controversias sociales, a penetrar su naturaleza, sus relaciones mutuas, sus dificultades y consecuencias a partir de las materias que estudian, del trato con los hombres y las cosas, y de los acontecimientos de todos los días, y a buscar y sondear con equidad y justicia sus soluciones a la luz de la ley natural y de los preceptos evangélicos” (Ratio, 1970: 28).

Los estudios filosóficos tiene como objetivo “el perfeccionamiento de la formación humana de los jóvenes, agudizando en ellos el sentido crítico intelectual y proporcionándoles un conocimiento más profundo de la sabiduría antigua y moderna con la que ha sido enriquecida la humanidad” (Ratio, 1970: 28). Sugieren que se organicen para que el alumno profundice su fe a manera de antesala de los estudios teológicos. Como guía de los estudios filosóficos, el texto afirma que “debe apoyarse en el patrimonio filosófico siempre válido cuyos representantes son los más grandes filósofos cristianos que han transmitido los primeros principios filosóficos, que poseen fuerza perenne por estar fundados en la naturaleza misma” (Ratio, 1970: 28). Para posteriormente ver a los pensadores más contemporáneos, por lo tanto, aunque parezca un avance, considero que la visión de los estudios filosóficos no van muy acorde a los principios del CVII.

Por otra parte, los estudios teológicos tienen como objetivo que los seminaristas “penetren más profundamente en la doctrina -deducida cuidadosamente de la Revelación con la luz de la fe y bajo la dirección de la autoridad del magisterio-” (p. 29). El centro de la teología, ahora, es el estudio de la Biblia, su exégesis y su historia (p. 30). También el de la liturgia en su plano jurídico, teológico, histórico, pastoral y espiritual, así como en la renovación litúrgica emanada del CVII (Ratio, 1970: 30). De las materias que resalta el texto, en primer lugar, está la teología dogmática, desde los textos bíblicos, los aportes de los Padre de la

Iglesia, la historia de los dogmas y el magisterio de Santo Tomás y las definiciones del CVII. La segunda materia mencionada es la de teología moral, centrada en la caridad y las obligaciones contraídas con el cristianismo (Ratio, 1970: 31). Que se complementa, con la tercera materia mencionada, con la teología espiritual que une la teología con la espiritualidad sacerdotal (Ratio, 1970: 31) y la cuarta materia la teología pastoral, que es la acción de los principios teológicos (Ratio, 1970: 31).

Aunque depende de lo teológico, la quinta clase que se menciona, es la relaciona con la doctrina social de la Iglesia para enseñar a los alumnos “con qué criterio ha de acomodarse a la vida social la doctrina del Evangelio y de los principios” (Ratio, 1970: 31). La sexta clase es la de historia eclesiástica que se centra en la institución y sus variaciones. La séptima clase se debe referir al Código de Derecho Canónico con “la exposición de las leyes y principios, hágase ver, entre otras cosas, cómo todo decreto y norma disciplinar debe estar en armonía con la voluntad salvadora de Dios” (Ratio, 1970: 31). Además de lo anterior el texto recomienda que los alumnos deben de tener la posibilidad de estudiar lenguas hebreas y griego-bíblicas. También se aconseja el conocimiento de otras Iglesias y comunidades eclesiales separadas de Roma “para promover el retorno a la unidad” (Ratio, 1970: 31), lo que el mismo texto denomina, ecumenismo. También el conocimiento suficiente de otras religiones, sobre todo en regiones en donde son mayoritarias y del ateísmo, para que los sacerdotes puedan “resolver con mayor facilidad las graves consecuencias pastorales que de ellos se derivan” (Ratio, 1970: 32).

En el texto se exhorta a la formación especializada de acuerdo a los ministerios, partiendo, de la formación general ya realizada. Primero, sin haber realizado estudios especializados, focalizarse en un sector poblacional o clase social (Ratio, 1970: 32). Segundo, los sacerdotes que estén destinados a la enseñanza de ciencias específicas. Para la primera, se sugiere materias especiales o bien, emplear los enfoques en todas las materias que llevan a lo largo de sus años de formación (Ratio, 1970: 33). Para el segundo caso, después de terminar lo general, se aconseja que se envíen a centros especializados de formación o a facultades para obtener diplomados o grados especiales (Ratio, 1970: 33). Todos los seminarios deben de estar capacitados para tener una formación en teología equivalente al bachiller en Roma, las

especializaciones son de ahí, hacia arriba. Las especializaciones en teología las otorgan los Colegios Romanos (Ratio, 1970: 33).

El texto cierra con un apartado de la formación sacerdotal después del seminario. Enfatiza que los primeros años posteriores a la culminación académica son base para continuar con la formación pero ya no en el seminario y “perfeccionarse la formación en sus aspectos espiritual, intelectual y, sobre todo, en el pastoral, para que los nuevos sacerdotes puedan iniciar y continuar mejor su trabajo apostólico” (Ratio, 1970: 37). Según el texto, con ello se tiene que fomentar el trabajo en equipo. Además de lo anterior, el texto proporciona algunas sugerencias para completar la formación después del seminario:

- I. Pastoral, de uno o dos años, en los que los sacerdotes vivan juntos, estudien, den clases y se dediquen a una parroquia
- II. Acompañamiento de formación durante varios años, pero que se reúnan cada semana para tomar clases o darlas.
- III. Cursillos para la época de vacaciones o de tiempo libre, en la que estudien problemas y realicen exámenes trienales.
- IV. Un mes de preparación, tras 5 años de servicio. En el que se tomen ejercicios espirituales, cursillos especiales o discuten problemas pastorales (Ratio, 1970: 37 y 38).

Todos los cursos se deben de realizar en coordinación con el seminario, con cooperación de los párrocos, sacerdotes de mayor edad y experiencia, para completar la formación de los más jóvenes (Ratio, 1970: 38). Con ello se busca “evita(r) la ruptura entre las generaciones antigua y nuevas de sacerdotes” (Ratio, 1970: 38). Para este documento no existe ningún elemento que hable de la dispensa de los votos, o en todo caso, una explicación que sea congruente con lo estipulado en el documento de Medellín.

#### **4.3 La “apertura” del seminario de Guadalajara y el relajamiento de la disciplina.**

Los autores que escriben sobre el seminario de Guadalajara ubican una continuidad entre las instituciones de formación eclesiástica durante el virreinato hasta el seminario actual. Sin embargo sólo es de mi interés señalar algunos elementos del mismo durante el siglo XX. Así, durante las primeras década de este siglo hubo un conflicto sobre las divisiones del seminario, o sea, el mayor y el menor, pues no se encontraban separados. Fue hasta ese año en que

destinaron a dos edificios distintos el menor y el mayor (1902) y el rector enfatizó que todos los estudiantes deberían de ser internos (Orozco, 2000: 73). Hubo inconformidades de parte de los otros sacerdotes más viejos, un choque a este respecto de la disciplina. Por otro lado, el conflicto con el Estado inició a partir de 1920, ya que José Guadalupe Zuno, como autoridad competente, les expropió las casas de los seminarios (Orozco, 2000: 76). Aunque se intentaron buscar nuevas casas, de nueva cuenta fueron corridos por Zuno. Para ese momento ya resaltaba el padre Garibi Rivera, quien era el equivalente a la figura de padre espiritual, buscó que los chicos tomaran clases aunque sea en casa privados. Para ese momento el obispo de Vitoria, Mateo Mujica, puso toda para que en Bilbao, España, los estudiantes pudieran vivir y tomar sus clases. 40 alumnos se fueron a España y regresaron ordenados (Orozco, 2000: 77).

Durante la Cristera el seminario menor estuvo en San Sebastián de Analco. Alberto Orozco Romero menciona que el equivalente al seminario mayor dice que en una finca al poniente de la ciudad. Después de los 30 las cosas comienzan a normalizarse, Garibi es consagrado obispo en 1930. Pero en 1932, Sebastián Allende, rector, de nuevo incautó los seminarios. Lo que generó un estilo de estudio: “bajo la vigilancia de los catedráticos, sin vestir uniforme, disgregados y reunidos en iglesia como simples fieles que cumplieron sus ejercicios piadosos, acudieran, sin ostentar los libros, al lugar que se les indicaba. Fue esta ala forma de estudio a la que se llamó de “catacumbas”, sin actos literarios, solemnidades religiosas.” (Orozco, 2000: 78).

El seminario mayor se comenzó a construir e instaló el menor en San Martín a partir de 1945, siendo obispo Garibi. A partir de 1946 y hasta 1961 el rector fue José Salazar López, posterior cardenal. El mayor se inauguró hasta 1950. Orozco Romero menciona, acerca de la TdIL que “Los predicadores de la violencia [Teología de la liberación] ensucian su sagrado oficio y su conciencia. Jamás encontrarán el camino de la salvación las ovejas extraviadas por un pastor descarriado, que moralmente será responsable de la culpa propia y del yerro ajeno” (Orozco, 2000: 81). En gran medida culpabiliza a los creyentes de que se haya expandido esta doctrina, o también, los elementos modernistas de la formación eclesial.

Durante el año de 1938 y 1939, el seminario mayor aún estaba anexo al templo de San Martín. El proyecto del actual seminario mayor inició en 1945 y se terminó en 1950. El proyecto del

menor inició en 1959 y comenzó a utilizarse desde 1964 (Dávalos 2000: 90). La casa de San Martín se volvió secundaria y continuó en funciones hasta 1990. En cuanto a la tarea de elegir a los nuevos sacerdotes, Alfredo Dávalos enfatiza que en la década de 1940 lo hacían los sacerdotes piadosos. Sin embargo reconoce que “después recayó esta tarea en el sacerdote promotor vocacional” (Dávalos 2000: 92), lo que apoya la tesis del dispositivo vocacional de Padilla. Alfredo Dávalos señala que los preseminarios en Guadalajara se efectúan a partir de 1955-1956. Se basaron en acompañamientos a los estudiantes de las escuelas elementales y/o preparatorias para que entran al seminario, o bien en escuelas apostólicas.

Como he mencionado previamente, los años de formación no estaban totalmente estipulados. En Guadalajara, a principio del siglo XX los primeros años de formación eran 9 y pasaron a ser 12, posteriormente a un total de 13. Para 1956 se fijó en 14 años de formación, pues se estableció oficialmente el año de magisterio que después fue llamado servicio pastoral. En 1960 se estableció que el periodo de duración de la formación debería ser un mínimo de 15 años (Dávalos 2000: 93). Para el caso tapatío, la influencia de la Compañía de Jesús no fue menor y en la década de 1950 “El estilo de vida del Seminario, en esta época, aunque se tenía conciencia de una espiritualidad específica del sacerdote diocesano, tuvo una marcada influencia jesuítica” (Dávalos 2000: 93). A partir de 1962 hubo intercambios con religiosos de la ciudad, encuentros deportivos y el Campo-misión” (Dávalos 2000: 93). La apertura al mundo no se logró de todo por el carácter paternalista de los obispos tapatíos y los rectores del seminario, continuó basándose en la disciplina hasta 1972. Por otro lado, el reconocimiento de los estudios del seminario menor (secundaria) se obtuvieron hasta 1965 (Dávalos 2000: 95). También reconoce que aumentaron las clases de Sagradas Escrituras como materia se logró hasta después del CVII.

La disciplina es un elemento central para el seminario de Guadalajara. Como institución de formación ha tenido varios reglamentos. Para 1923, el rector José M. Esparza creó un reglamento “con esa inspiración piolatina en seis partes que estuvieron divididas en 283 artículos, que sirvieron para ordenar el estilo de vida por cuatro décadas, pero sin aportar algo nuevo” (Ramírez, 2000: 30). José Salazar trabajó en el proyecto de un nuevo reglamento en la década de 1950, “quien ya había logrado reunir a los diseminados” ” (Ramírez, 2000: 30), sin embargo, su trabajo se vio interrumpido por su movilización a Zamora. En 1952,

Jesús Becerra como rector, generó un nuevo reglamento, el cual contenía lo siguientes 6 apartados: “El seminario, piedad, estudios, disciplina, vacaciones y órdenes” ” (Ramírez, 2000: 30). El último generó Juan Sandoval Íñiguez en la década de 1970:

Es la respuesta nueva y vigorosa al Concilio Vaticano II que ha rejuvenecido el mundo cristiano. Después de una larga y madura reflexión tanto de los sacerdotes como los alumnos se publicó en septiembre de 1979. Es la primera vez en que los alumnos fueron llamados a participar en la disposición tanto de las normas y de los principios de formación sacerdotal como en el ordenamiento de cada casa o facultad (Ramírez, 2000: 30)

Dicho reglamento estaba dividido en “cuatro áreas: formación espiritual, intelectual, humana y pastoral –esta última por vez primera consignada con especial énfasis y detalles-.” ” (Ramírez, 2000: 31). Que a su vez se basan en tres principios centrales del sacerdocio: santos, sano y sabios.

#### Los informes rectorales.

Como he venido argumentando, el género y las formas de ser hombre se tienen que situar en tiempo y espacio. Del mismo modo, los modelos eclesiales y las modificaciones del CVII sólo se pueden comprender en el mismo sentido. Por ende, no puedo dejar de mencionar que mis reflexiones se sitúan en la arquidiócesis de Guadalajara, entre los años 1955 y 1972.<sup>64</sup> Sobre todo, a partir de lo que pude encontrar en los *Informes rectorales* de cada año. De entrada, los informes rectorales son documentos expedidos por el vice-rector del seminario, para informar de cambios, eventos, logros y retrocesos en la formación de los seminaristas al arzobispo en turno. Durante estos años estuvieron al frente de arquidiócesis dos arzobispos y cardenales: José Garibi Rivera (1936-1969) y José Salazar López (1969-1987). Así como cuatro rectores (o vice-rectores) José Salazar López (de 1944 a 1959), Jesús Becerra (1959-1968), Francisco Villalobos (1968-1971) y Juan Sandoval Íñiguez (1971-1985). Considero que es importante la mención, tanto de los arzobispos, como de los vice-rectores, porque

---

<sup>64</sup> La organización territorial eclesiástica tiene varias escalas, sobre todo a partir del CVII (Hernández, 1999: 62). Las principales son: Diócesis y Arquidiócesis. Diócesis congrega un conjunto de parroquias, bajo la dirección de un obispo, que tiene potestad por el nombramiento episcopal. Arquidiócesis, es producto de una coordinación mayor y se encuentra bajo la dirección de un Arzobispo. Guadalajara recibió el nombramiento de arquidiócesis desde 1863, bajo el papado de Pío IX. Papa que tenía un modelo apuntaló de tipo jurídico-societario con un fuerte centralismo en Roma o parte de lo que he llamado “Romanización de la Iglesia”.

puede explicar los cambios que se dieron de manera efectiva en el discurso, en las formas institucionales y en los objetivos pastorales entre esos años.

José Garibi Rivera fue el primer prelado mexicano que recibió el nombramiento de cardenal del Papa Juan XXIII en 1958. Entre sus méritos estuvo la reestructuración de la arquidiócesis después de la Guerra Cristera (1926-1929). Junto con la construcción de varios templos, hoy enigmáticos de la Perla Tapatía, uno de sus logros fue articular el sistema de formación y construir los edificios en los que hoy se encuentra los Seminarios de Guadalajara. El Seminario mayor, edificio que estaba en actividades de 1949 y el Seminario menor activo desde 1964. Además de lo anterior, Garibi Rivera fue una figura prominente en el CVII, con actividades en la comisión central, aunque con propuestas conservadoras. En ese sentido, fue un prelado que en las palabras aprobó las reformas conciliares sin muchas reservas, sobre todo las de liturgia. Pero que no cedió en las reformas tocantes a su ejercicio de poder, pues se resistió a aplicar la denominada “Pastoral de Conjunto”, que se basaba en acciones coordinadas en equipos e incluyendo a seglares.

El segundo prelado de estos años fue José Salazar López, nombrado cardenal en 1973 durante el papado de Pablo VI.<sup>65</sup> Trabajó durante algunos años bajo las órdenes de Garibi Rivera, especialmente en el Seminario y al igual que el anterior, también fue profesor en el mismo. Antes de ser obispo auxiliar en Guadalajara, fue nombrado obispo auxiliar y luego titular de Zamora (1961-1969), diócesis caracterizada por ser más apegada al modelo jurídico-societario, aunque él conceptualiza como de catolicismo patriarcal –terminología que no tiene relación con la perspectiva de género- (Hernández, 1999: 125). A diferencia de Garibi, en Zamora fue el encargado de implementar las reformas del CVII entre 1967 y 1969, lo que ocasionó molestia entre los sacerdotes de esa diócesis (Hernández, 1999: 122). Al llegar a Guadalajara, fue un amplio impulsor de las reformas conciliares, más allegado a un modelo de comunidad. Situación que se vio más o menos reflejada en el Seminario de Guadalajara.

---

<sup>65</sup> En orden cronológico sería el tercer jerarca mexicano en estar activo como cardenal. El primero, como se dijo anteriormente, fue José Garibi Rivera (Guadalajara), el segundo fue Miguel Darío Miranda (Arquidiócesis de México), nombrado cardenal en 1969 siendo Papa Pablo VI. El tercero fue Salazar López. Los tres personajes participaron, de distintas formas, en el CVII. Los tres, además de haber estudiado en México, también estudiaron en Roma en la Universidad Gregoriana.

Lo anterior, no quiere decir que haya permitido la expansión de la Teología de la Liberación, pero sí fue un promotor de la Pastoral de Conjunto.

Aunque posteriormente voy a hablar de los Informes como tal, sí me gustaría señalar que como fuentes primarias son diferentes en estilo y en términos de acuerdo al prelado en turno, pero también de acuerdo al redactor que sería el encargado del Seminario en turno. José Salazar tuvo el cargo por poco más de diez años. A diferencia de lo que realizó como Arzobispo, en el seminario, se percibe un apego más al modelo jurídico-societario en el que destaca su inclinación por definir a los sacerdotes a partir de la obediencia. El segundo redactor de estos años fue Jesús Becerra (1959-1968), que también duró poco más de 10 años y le tocó todo el desarrollo del CVII. Considero que sus textos enuncian las formas en que se recibieron y aplicaron las reformas, muchas con resistencia. Por un lado buscó, en sus propios términos, que la educación fuera “viril” y a la vez comunitaria.<sup>66</sup> También plasma fuertes contradicciones entre tener un seminario totalmente cerrado sobre sí, y un seminario un tanto más abierto al contacto e inserción en el mundo. Y en el mismo sentido, es el primero que da informes sobre mujeres y seglares con actividades cercanas al seminario.

El tercer encargado de rendir el informe fue Francisco Villalobos (1969-1971), con una muy corta duración, de solamente, dos ciclos escolares. Una posible explicación para ello es que a juzgar por lo texto, fue el que con mayor agrado aplicó las reformas del CVII. Usa términos emanados de las constituciones como Pueblo de Dios, cultura, contacto con el mundo y decidió ampliar el tiempo de los alumnos en el exterior. Definitivamente fue el que introdujo, sin antecedentes notorios en todos los informes anteriores, a mujeres al Seminario en funciones correspondientes a docencia y no solamente en limpieza o preparación de alimentos. Probablemente fue un momento de disrupción histórica en que se estuvo más cerca del modelo eclesial comunión en Guadalajara. Finalmente, el cuarto redactor que revisé fue Juan Sandoval Íñiguez (1971-1985) que desde los títulos que usó enunciaba inconformidad y crítica ante las últimas direcciones. Por lo que enunció que actuaría con energía para revertir algunos males, que desde su percepción se estaban dando, en el seminario.

---

<sup>66</sup> El redactor de los informes entiende viril como sinónimo de estricto, con disciplina de parte de las autoridades del seminario y con obediencia de parte de los estudiantes. Es un término que se repite en varios de los informes y su acepción tiene que ver más con la negación de sí mismo (del estudiante) como elemento de valor individual.

Para poder entender las formas de ser hombre de los sacerdotes es indispensable su proceso de formación en el seminario. En primer lugar, porque muchos de los aspirantes al sacerdocio pasaron entre 7 y 13 años dentro del él. Para antes de la década de 1950 e incluso, hasta la década de 1970, en el caso de la Ciudad de México era ideal que los prospectos se adentraran al seminario desde los 12 años (Padilla, 2008: 256) y Guadalajara no era la excepción. Ya que es hasta el informe de 1957-1958 que hay información sobre una instancia que tiene como función “atender a las vocaciones tardías” (Salazar, 1957: XI). Aunque en el texto se especifica que eso no necesariamente se refiere a su edad (aunque los que se registran tienen más de 15 años), sino a su nivel de escolaridad, sea esta superior (casos excepcionales) o inferior.

El seminario es un espacio de docencia por excelencia para los alumnos. Sin embargo, es sólo una parte de lo que Padilla ha denominado *Dispositivo vocacional* que es todo un proceso que incluye a la Institución eclesial misma, en el seminario y otras instancias, que funge “en el despertar, discernimiento, consolidación y autenticación de las vocaciones religiosas y sacerdotales” (Padilla, 2008: 16). Parte de toda la creación de una *Pastoral vocacional* que inicia con el proceso de selección, desde las instituciones educativas a la que tienen acceso los sacerdotes, hasta en las parroquias.<sup>67</sup> Algunos casos, mediante la visita al hogar de los prospectos. Para el caso de la ciudad de México, Padilla identifica dos partes además de la estancia en el seminario: La *Dirección Espiritual* y los *ejercicios espirituales*. La Dirección espiritual puede recibirla el aspirante a) de manera cotidiana cuando está dentro del seminario o b) de manera continua, bajo un sacerdote en específico, cuando se está afuera del mismo (Padilla, 2008: 20). Por otra parte, los ejercicios espirituales dependen del momento de la vida del aspirante y los requerimientos del seminario. En el caso de Guadalajara, desde 1955 hasta 1972, se tenía por lo menos un retiro de éste tipo por año, con posibilidad de tener dos eventos similares.

En el caso tapatío también se sumó, desde 1952, un curso previo a la entrada al seminario (regularmente al finalizar primaria o su equivalente) que se denominó *Pre-seminario*. El

---

<sup>67</sup> En el caso del informe rectoral de 1964 se dice: "De mucho provecho para el Seminario ha sido la labor de la Obra Diocesana de las Vocaciones. Durante el año los padres [sacerdotes] reclutadores visitaron los colegios y las escuelas, hacen encuestas y fundan en la Ciudad círculos vocacionales con el fin de ir conociendo las aptitudes intelectuales y morales de los posibles aspirantes al seminario; el Día del Seminario hacen propaganda vocacional en los colegios" (Becerra, 1964: 23)

mismo, según informa el libro de 1955, ya se había consolidado para ese año con una duración de un mes, algunos cursos de formación escolar y otros elementos de formación espiritual y tuvo 40 niños (Salazar, 1955: XI). El número de asistentes aumentó y enlazó, al pasar los años, con algunas escuelas religiosas (o con orientación religiosa católica en secrecía) para que a su término se incorporaran al preseminario. El objetivo era ir seleccionado a los niños que contaran con la actitud de estudiar en el seminario y ser sacerdote.

Los mismos informes rectorales definen de diferentes formas al seminario. Por ejemplo, en el informe de 1955 enfatiza es una institución " que trata de forjar al hombre cabal y perfecto, más para hacerlo digno sujeto del sacerdocio, transformándolo en otro Cristo" (Salazar, 1955: VI). En el informe de 1962 se dice que la labor del seminario es "la promoción de un desarrollo del ser cristiano hacia su maduración, a la medida del varón perfecto en Cristo Jesús, en un grado tal que responda a la expresión ascética clásica del Sacerdote" (Becerra, 1968: 8). Finalmente, en el informe de 1970 se define al seminario como "Centro piloto de Maduración en la fe y en el desarrollo de una vocación, tienen la responsabilidad específica de preparar a los colaboradores más íntimos del Orden Episcopal para la promoción, desarrollo e integración del Pueblo de Dios." (Villalobos, 1970: 11). La variación de las definiciones de seminario tiene que ver más en cómo se está conceptualizando al sacerdote, que en sí mismo. En todas las conceptualizaciones se enfatiza el componente de formación, espiritual, académica y corporal, siempre con miras de concretar lo vocacional o el llamado de la instancia trascendente.

En los informes rectorales encontré modificaciones en las regulaciones para ser sacerdote en dos grandes apartados. El primero, es en el mismo concepto de sacerdote, que a pesar de que se enuncia como el hombre que tiene un llamado de Dios, varía en cuanto a los requerimientos del mismo y la implicación del sacerdocio con el mundo no religioso. El segundo es cómo se concibe la formación que se implementará en el seminario, además de las modificaciones más relevantes en materias y otros eventos significativos que tienen implicaciones directas con ésta área. En este sentido, tengo que hacer una acotación en cuanto a las reglas para la vida cotidiana dentro del seminario. En los informes se enuncia el propósito y los objetivos que se persiguen con dichas reglas, pero no quedan claras las

mismas, ya que existen reglamentos oficiales del seminario que estuvieron en constantes cambios, como ya lo mencioné.

En el primer informe al que tuve acceso se define al sacerdote, de manera constante, como un hombre que tiene como principal característica la obediencia, con una predisposición para la oración constante y dotado de buenos elementos físicos, intelectuales y sobre todo, morales. Para el redactor del informe, José Salazar, el sacerdote es el hombre que:

Sigue planteándose como problema: incógnita o postulado ante el mundo actual. Los factores son: una vocación y una formación, funciones ambas de una misma realidad: una entrega en sacrificio y redención, para salvar el mundo. Su psicología: obrar como un santo. Su teología: intermediario ministerial del Eterno Sacerdote. Su especificación social: el hombre del servicio, por el culto de Dios y la más exquisita caridad hacia los hombres (Salazar, 1955: VII).

Aunque se insiste de manera parmenéica, por estos años, la importancia de la parte espiritual, en el informe de 1956 se insiste que para volverse sacerdote se requiere "el de la normalidad física y psíquica de los aspirantes" (Salazar, 1956: IX). Me parece importante señalar que lo espiritual es sinónimo, en muchos de los párrafos de los textos de vida interior. Lo exterior, el cuerpo, es algo un tanto desdeñable pero, al menos en este modelo, no puede tener algo anormal. Situación que se recalcará sobre el sacrificio que tiene que hacer el sacerdote para lograr su estado. Poco a poco, se va a ir dejando atrás el concepto de obediencia como sinónimo de buen sacerdote. El concepto que se introducirá será el de personalidad. Así en 1960 se insistía que para el seminario diocesano:

sea siempre viril la educación del seminarista; método de formación de la castidad, en disciplina quitar el rigor, conservar el orden [...] la obediencia: su origen, su función, sus límites; el reglamento en función con el temperamento, personalidad y circunstancias [...] la obediencia meramente pasiva sofoca la personalidad [...] el sacerdote no sólo es presidente del culto, sino jefe, director e impulsor del apostolado que debe ser obra comunitaria [...] la formación no ha de ser personalista, sino dentro de un clima de familia (Salazar, 1960: 8)

Un año después se insistía que aunque se busque la disciplina, el conocimiento y la formación, el centro de la vida sacerdotal es la piedad (Becerra, 1961: 8). La piedad es entendida como una actitud que también consolida la firmeza e incluso, más allá de sentimentalismos, contribuye a la verdadera profundidad de la fe en la vida de los sacerdotes.

Ya para 1966, después del CVII ya se estipulaba que los sacerdotes eran formados para servir a la Iglesia en el mundo, por lo que su formación no podría estar totalmente separado de él y por ende, desde la libertad, tendría que ver más allá de sí mismo. A pesar de lo anterior, el autor del informe insiste en que debe de existir una separación entre los seglares y el sacerdote y que la formación en el seminario:

Debe ser pastoral, pastoral también debe ser su formación en este renglón de contactos y aperturas, de lo contrario no se formarán sacerdotes santos, sino sacerdotes mundanos, disipados, ligeros, aseglarados, que se mezclarán demasiado con sus hermanos los seglares y llegarán a estimar más la dignidad del estado laical y a dolerse inconscientemente de no haber escogido el camino ciertamente más amplio, más fácil, con menos obstáculos [...] Dejarán así de ser los Hombres de Dios (Becerra, 1966: 8).

Tres años después, en el informe de 1969, el superior del seminario insistía en que el sacerdote debería de tener las habilidades para insertarse en las realidades sociales y buscar superar las condiciones de injusticia (Villalobos, 1969: VIII). Por ende, se conceptualiza al sacerdote como el sujeto que debe de estar dispuesto a la apertura cultural de diversos valores, pero sin perder de vista su ministerio ni el compromiso eclesiástico. Finalmente y como corolario de los informes consultados, el correspondiente a 1971, el primero dado por Juan Sandoval Íñiguez se regresa a conceptualizar al sacerdote como el hombre que requiere piedad, vida interior y fe. Aunque se vuelve a insistir sobre la autoridad, no se regresa a los conceptos de 1955. A pesar de ello se insiste que en el Seminario de Guadalajara: “En cuanto a la vida de piedad, observaron los formadores que en general ha venido a menos, debido a la preocupación por los estudios, pero sobre todo, a la superficialidad de la Fe, al horizontalismo, al tecnicismo, al desmedido deseo de volcarse al exterior y de andar a la modo” (Sandoval, 1971: 13).

#### **4.4 Cambios en los planes de estudio.**

La formación en el seminario va muy de la mano con el concepto que estaba activo en el momento y la corriente teológica activa. Como dije anteriormente, la encíclica que más se citó, sobre todo durante los primeros años, fue la *Menti Nostrae* escrita por Pío XII en 1950. La cual se desarrolló un principio de aceptación de algunas corrientes de psicología, cosa que había sido rechazada por otros Papas, para ayuda a la corroboración de la vocación y probablemente, también sea el documento que cimentó su concepto de personalidad. En el

informe de 1955 se definió como parte central de la formación del seminarista a los elementos del área litúrgica, para atender de manera adecuada al culto público, pero para ello se debe de atender la dirección espiritual (Salazar, 1955: IX). Se enfatiza, de manera constante en la meditación individual, sobre todo, para aquellos que ya están en los grados superiores de filosofía y teología. De la misma manera, para ese momento ya existían al interior del seminario “asociaciones” que tenían funciones específicas de fomentar lo que se nomina como piedad y que eran aparte de lo intelectual. Las asociaciones era: la “Unión misional del Clero”, la de “Propagación de la Fe”, la de “Apostolado en la oración” y la “Congregación mariana” (Salazar, 1955: 1-3).

Para ese momento, también llevaban múltiples materias de teología, filosofía y lo que llaman humanidades, todas impartidas por sacerdotes. Solo haré mención de las materias rompen con el esquema de enseñanza de doctrinal tradicionalmente asociada a los sacerdotes. Por ejemplo, pedagogía catequística, Acción Católica (ACM), organización social, psiquiatría pastoral y leyes civiles están clasificadas como parte de la facultad de teología. Por su parte, en la facultad de Filosofía se impartían clases de: Psicología experimental,<sup>68</sup> pedagogía general, doctrina social católica, hebreo y griego. En las humanidades recibían clases de religión (que más bien era catecismo, además algunos conocimientos generales de judaísmo e islam y un apartado específico sobre masonería), latín, historia, idiomas y de piano (Salazar, 1955: 8-10).

Un tema reiterado a lo largo de los informes es que se invitó de manera permanente a los alumnos a ejercicios de piedad, ya sea a través de las asociaciones o grupos, casi nunca de manera individual. En 1956 el plan de estudios sufrió una modificación importante, pues se aumentó un año de humanidades (6), que era el equivalente al bachillerato y se establecieron 3 años de filosofía, 5 de teología y un año de magisterio como elemento de pase entre filosofía y teología. El año de magisterio se refiere a un periodo en que los seminaristas salían a impartir clases regulares en colegios, muy comúnmente, que estaban fuera de la zona urbana

---

<sup>68</sup> Que era impartida por un sacerdote diocesano con estudios en Psicología en Europa que se llamaba José Rodríguez Camberos. Es relevante nombrarlo pues su alcance fue más allá del seminario. En diálogo con el Dr. Fernando González lo mencionó como uno de los fundadores de la carrera de psicología en el ITESO. También, durante la década de 1960 la diócesis le permitió tener un laboratorio psicopedagógico desde el que aplicó el test de Sondhi y otras pruebas de psicología para “medir” de alguna manera, la vocación de los aspirantes al seminario.

de Guadalajara. El objetivo de ello era ejercitar su capacidad de enseñanza y dirección (Salazar, 1956: V). También fue a partir de 1956 que se establecieron círculos de estudio con temáticas especializadas, que impartían estudiantes destacados, aunque siempre bajo la vigilancia de un director. Los círculos variaron de temática, pero en ese año fueron de: catequética, acción católica, vocaciones, liturgia y cooperativismo (Salazar, 1956: V). Años posteriores se agregaran (o rotarán): agricultura, espiritualidad, periodismo, problemas contemporáneos, entre otros.

Junto con el magisterio, desde 1956 se trató de oficializar los estudios de secundaria. Para ello buscaron sincronizar las materias impartidas en el seminario con las materias de escuelas de paga. Según el informe de este año se buscó coordinarse con la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG) para que se hiciera el reconocimiento, pero fue a través del Instituto de Ciencias que se logró inscribir a los alumnos del seminario como si la cursaran ahí (Salazar, 1956: VI). Un postulado interesante que se planteó en este informe pero es repetido en informes siguientes refiere la razón de que los seminaristas estudien disciplinas profanas o similares a los seculares. Desde el análisis de las masculinidades puede dar luces sobre la construcción del sacerdocio en competencia, a pesar de que teológicamente no la tenga. En ese sentido plantea que las autoridades “deseamos en gran manera que los futuros sacerdotes sean por lo menos no inferiores en nada, en cuanto se refiere a cultura científica y literaria, a los jóvenes seculares que estudian análogas asignaturas” (Salazar, 1956-1957: VI).

Desde el informe de 1958 se plantea como una problemática para los formadores el nivel de deserción que se daba en la transición de filosofía a teología (Salazar, 1958: VII). En parte, esto puede explicarse a partir de que en esa transición los seminaristas se realizaban la tonsura tomaban las órdenes menores, para posteriormente recibir el subdiaconado.<sup>69</sup> Era el momento donde los seminaristas tenían que optar por seguir con el camino del sacerdocio y realizar las promesas de castidad y obediencia. Además de lo anterior, después de tomar esa decisión

---

<sup>69</sup> Era un rito que preparaba a los prospectos para el sacerdocio en el que se realizaba un corte de pelo en forma circular. Posteriormente tomaban las órdenes menores: Ostiario, Lectorado, excorcisado y acolitado. Todos tenían funciones específicas dentro del rito de la misa en latín o tridentino. Posteriormente recibían el subdiaconado, que era el momento en que realizaban las promesas de castidad, obediencia y pobreza. Esto es una diferencia notable con las órdenes religiosas que tienen votos. Todo el orden anterior fue eliminado por Pablo VI a partir de 1972, cuando se concedieron todas las órdenes menores, con excepción del subdiaconado que se eliminó, a los seculares. Lo que los implicó de manera directa

tendrían salir del seminario al año de magisterio y muchos optaban por no regresar. El seminario y el dispositivo vocacional reaccionaron, a partir de 1963, con un curso propedéutico intenso para aminorar la baja de alumnos (Becerra, 1963: 9).

La mayoría de cambios más significativos de apertura del seminario se comenzaron a dar a partir de la década de 1960. Estos surgieron, según los informes, en coordinación con las nuevas enseñanzas de Juan XIII en el papado. Sus encíclicas comenzaron a tomar relevancia, sin desplazar de todo a las escritas por Pío XII. A partir de 1960 que se comenzaron a incluir materias con títulos de sociología y antropología; geografía social y dibujo (Salazar, 1960: 30). Nombre que recibió varias modificaciones y cambios de profesores, casi, año con año. Por ejemplo, 1961 la sociología se cambió por sociología religiosa, y la psicología experimental, se sustituyó por psicología relacional. Ambas materias comenzaron a ser impartidas por el padre Jesús Padilla (Salazar, 1961: 34). Un año después, impartidas por el mismo profesor, se sumaron Economía política y Cuestiones científicas (Becerra, 1963: 38).

Es significativo que a partir de 1961 se comenzó a tener más apertura del seminario, además de la experiencia del magisterio. Esta apertura se puede evidenciar en algunos sucesos o coyunturas del ejercicio vocacional. El primero fue el *Campo-misión* (Becerra, 1961: 13) y que posteriormente se generó el *Apostolado* (Becerra, 1964: 15). La diferencia consistía en que el campo-misión era una vez al año en algún sitio alejado de la zona urbana y tenía una duración de un mes, por lo que solía ser muy intenso. El objetivo era dar sacramentos como bautismos, primeras comuniones y matrimonio, por lo que asistían alumnos de segundo y cuarto año de teología, en compañía de algunos alumnos de primero de filosofía. El apostolado, por su parte, era dentro de la ciudad, tenía una duración más prolongada, por un año, pero menos intensa, pues era una vez a la semana. Iban de varios grados, siempre en grupo y los encargados eran los mayores que respondían ante un superior.

En cuanto a la planta docente es significativo que todos los profesores hayan sido sacerdotes hasta 1963. Ese año comenzó a impartir la clase de Trabajo social un hombre que era laico (Becerra, 1963: 29). Año con año se sumaron más laicos dando clases muy específicas, como por ejemplo dibujo, que fue impartida por varios años por el Ing. Ignacio Díaz Morales (Becerra, 1968: 27). La primera mujer que encontré en la nómina de profesores aparece a

partir de 1969, fue la religiosa María de la Luz Franco Gutiérrez e impartió Pedagogía catequística a los alumnos de 3ro de Filosofía (Villalobos, 1969: XXIII).

Cerraré el apartado con los cambios acontecidos entre 1969 y 1972, los cuales fueron significativos con respecto a momentos previos en lo formativo de los seminaristas. En 1969 fue invitado el sacerdote y canónigo belga Fernand Boulard para, en primer lugar, que diera algunas conferencias sobre Pastoral de Conjunto. En segundo lugar para que implementara la primera planificación con este sistema a nivel arquidiócesis (Villalobos, 1969: XII). También en ese mismo año se tuvieron algunas clases, con los estudiantes del seminario menor, de iniciación en la pedagogía catequética a cargo de algunas religiosas de la Congregación de las Hermanas Catequistas de Jesús Crucificado (Villalobos, 1969: XXI). Este experimento derivó en la posterior incorporación de la primera docente en el seminario mayor. Finalmente, a partir de 1969 se estableció un laboratorio Psico-pedagógico a cargo de un equipo liderado por el P. Salvador Rodríguez, en el que participa un mujer y su tarea es aplicar un control mediante test a los prospectos para entrar al seminario (Villalobos, 1969: XIX).

Por su parte, fue a partir de 1972 que la arquidiócesis de Guadalajara se subdividió y se crearon las diócesis de San Juan de los Lagos y la de Ciudad Guzmán (Sandoval, 1971: 31). Lo que ocasionó movilidad de algunos seminaristas y división de los estudiantes. Menciono el aspecto de la movilidad porque la jerarquía eclesiástica decidió que todos los estudiantes del menor permanecieran en el sitio en que residían al momento de la división. Finalmente, también fue en ese mismo año que se eliminaron las órdenes menores y se re-estructuró la forma de ordenación sacerdotal. Situación que implicó en las decisiones de los estudiantes, pero también tuvo sus consecuencias en la vida en las parroquias al incorporar a los seglares a actividades que estaban vedadas para ellos: por ejemplo, dar la comunión o ayudar en la misa.

#### **4.5 Alumnado del seminario de Guadalajara entre 1955 y 1980: número y procedencia.**

Éste punto era de relevancia para mí, sobre todo a partir de una declaración del ahora Arzobispo primado de México, Carlos Aguiar Retes, en la que afirmaba que los sacerdotes de la Iglesia no tenían tanta preparación académica porque el clero estaba sufriendo una

“ruralización”. Lo que desde ese momento me llevó a preguntarme sobre el porcentaje de sacerdotes que tenían origen rural y ciudad. Así como el perfil de los sujetos que durante el periodo de estudio, desearía entrar a formarse como clérigo al seminario de Guadalajara.

La situación que los informes rectorales presentan es que en el primer año escolar que pude revisar, de 1955 a 1956, el seminario de Guadalajara tenía 696 estudiantes, tanto en los años de humanidades como en filosofía y teología. Además de eso, mantenía 41 estudiantes en el extranjero: 13 estudiantes en Roma, 2 en el colegio Teutónico en Italia, 1 en Jerusalén, estudiando Sagradas Escrituras, 1 estudiando en Salamanca, España y 24 más en el Seminario de Montezuma, en EUA. De todos esos 738 estudiantes, solamente 136 estudiantes provenían de contextos urbanos como: Guadalajara, Distrito Federal, Arizona, Monterrey, Morelia y otros más. Lo anterior nos dice que el 18.42% de los estudiantes eran de origen urbano y los demás tenían un origen rural.

Diez años después, en el informe que va de 1965 a 1966, el seminario de Guadalajara, junto con los auxiliares que pertenecen al mismo, tiene un total de 1,140 estudiantes registrados. Mantiene 12 alumnos más en Roma y 6 estudiando en Montezuma, EUA. De esos 1,158 provienen de contextos urbanos 298 estudiantes, que dan un porcentaje de 25.73%. Por ende, en primer lugar hubo un aumento significativo de 428 estudiantes y un aumento de 5 punto porcentuales de estudiantes que provenían de la ciudad. Hay algunos aspectos a señalar con respecto al crecimiento de la matrícula escolar. Esto tiene que ver con el hecho de que se crearon seminarios auxiliares, tanto de secundaria como el de San Juan de los Lagos, el de La Barca y el de Zapotlán el Grande. También es significativo mencionar que el número de estudiantes que estaban en el extranjero redujeron notablemente y se concentraron en Roma y Montezuma. En Roma se mantuvieron igual, pero en Montezuma se redujeron.

Una década (1975 a 1976) después el informe registra una matrícula total de 780 alumnos. La reducción significativa puede deberse a que los seminarios de San Juan de los Lagos (erigida como diócesis en 1972) y de Zapotlán el Grande (erigida como diócesis en 1972) ya no pertenecen al seminario y a la arquidiócesis de Guadalajara. 253 alumnos son lo que provienen de contextos urbanos, lo que da un total de 32.43% de alumnos y un aumento porcentual de casi 6 puntos con respecto a una década anterior. Situación que también podría entenderse por el aumento de ciudades en el país. Para éste año no aparecen alumnos

registrados en el extranjero. Lo que no quiere decir que no haya, sino que o no son alumnos y ya son enviados como sacerdotes, o no los registraron.

## **Capítulo 5: Actores de carne, hueso y sentimiento: historia de vida de algunos sacerdotes de Guadalajara.**

La primera búsqueda para abordar a la Iglesia católica en México y en Guadalajara arrojó como resultado muchos trabajos que se centran en indagar la relación entre la Iglesia y el Estado. Algunos otros, sobre todo más allegados a la literatura de los propios eclesiásticos, se centraron en las relaciones entre la curia vaticana, el Papa y los obispos locales, o bien, la relación de esos obispos con algunos casos en que sus presbiterios, o el clero, se rebelaron contra él. Fue interesante rastrear que muy pocos trabajos registraban la vida de los presbíteros de a pie, y aún mucho menos frecuente los textos que abordan su vida cotidiana, lo mundano en combinación con lo eclesiástico o sacralizado. En muy pocos casos, las narrativas evidencian sus procesos como hombres, incluyendo miedos, sentires, accidentes, problemas con las autoridades, eclesial o civil, entre otros. Por ejemplo, de este tipo de literatura existen varios libros de autobiografía de clérigos, pero esos escritores pertenecen casi siempre a órdenes religiosas, como los casos de Enrique Maza, S.J., Luis G. del Valle, S.J., Enrique Marroquín, C.M.F., y otros. Aunque el hecho de haber escrito una autobiografía no quiere decir que expresen sus formas de ser hombre, sus malestares, sus problemáticas o su sexualidad.

El clero diocesano, por otra parte, ha sido aún menos estudiado y ha aparecido como figuras grises, con algunas excepciones en la literatura que dan atisbos sobre algunos de sus privilegios y comodidades. Considero que una de las razones para omitir a estos sujetos parte de su posición hegemónica en el campo religioso y eclesial. Por otro lado, también puede deberse a que muchos de estos sacerdote tratan de mantenerse dentro de algunos elementos que terminan por fortalecer su carisma individual mediante la negación de lo mundano en su vida. Con lo cual, mantienen activo un imaginario colectivo sobre lo que es y no es un miembro del clero. En el mismo sentido y según lo expresado por algunos de los entrevistados, en aras de su misión y visión de la realidad, lo importante es su función en la Iglesia, que tiene una tarea trascendental, y no ellos. Me comentaron fuera de grabación que lo que me interesaba saber, que se centraba en su sentir y su trayectoria sacerdotal, no tenía mucha importancia. Incluso, varios de ellos al terminar la entrevista reiteraban que no estaban seguros de que me sería útil su testimonio, tal vez en bajo un manto de falsa modestia, pero también en el mismo sentido de lo que ellos son para la institución eclesiástica.

Considero que escribir sobre el sentido de vida de estos sujetos y su identidad es uno de las aportaciones significativas de mi investigación que plasmo en este capítulo. Todas las imbricaciones de lo eclesial (intra e interinstitucional) y lo estatal, tanto en todas sus dimensiones, tienen cierta influencia sobre su ser hombre y sacerdote. Pero como he esbozado previamente la dimensión doctrinal es sumamente importante para entender las posiciones de estos varones, así sean coherentes o no, con los requerimientos que implica. La existencia del estamento clerical, sus modificaciones y el sentido de vida de estos individuos se puede ubicar en a partir de los cambios doctrinales que se dieron en el CVII. Algunos de los documentos centrales del concilio cuestionaron la división clero-laico, que aunque permaneció, muchos de los creyentes católicos “se la creyeron” desembocando en cambios de formas de creer, de actuar y de vida en general. De hecho, un signo de esa división aún vigente a pesar de que los padres conciliares lo atenuaron un poco, fue el dispositivo vocacional. Le creencia firma en una misión trascendental de todos mis entrevistados, incluyendo los casados, ya que “la vocación es importante por el que llama (Dios) y manda a realzar una misión, no por el enviado” (Padilla, 2008: 47).

Para poder acceder a algunas construcciones subjetivas sobre el sacerdocio y sobre el ser hombre propuse a mis entrevistados (sacerdotes) tres sesiones de preguntas semi-estructuradas cuya duración, de cada una, fue mayor a 50 minutos. Desde el primer contacto con el sacerdote le expliqué que mi entrevista se basaba en temáticas, más que en un cuestionario cerrado y me importaba entablar una conversación, no un interrogatorio. Por ello que las temáticas que propuse abarcan toda la trayectoria sacerdotal y se dividen en 5 grandes apartados: 1. Niñez y vocación, 2. Vida dentro del seminario y ordenación, 3. Vida parroquial o sacerdotal en el mundo, 4. Concilio Vaticano II y/o actualizaciones doctrinales y 5. Significados experienciales del sacerdocio. Todas las anteriores se vieron en de manera diacrónica, iniciando en la infancia del entrevistado y terminando en su vida actual.

En el protocolo de investigación había establecido que sería conveniente contactar a nueve sacerdotes de Guadalajara que debía de corresponder a tres generaciones diferentes, tres sacerdotes por cada una de mi generación. Las generaciones se dividen con base en la fecha en que se ordenaron presbíteros (o egresaron del seminario). Por lo que idealmente tendrían 9 entrevistas de tres generaciones diferentes cada una con tres sacerdotes distintos. Lo que

buscaba con la elección de tres sujetos por cada generación sería ir más allá del binarismo en el que muchas veces se encasillan las posiciones dentro de la Iglesia (progresistas-conservadores). De la misma forma la elección de tres generaciones distintas estaba guiada por el CVII como coyuntura histórica que activó cambios institucionales desde lo macro-eclesial hasta lo micro-eclesial y los sujetos que componía o se veían influenciados por la institución. Una de las instituciones que volvió operacional todas las propuestas conciliares y papeles, como plasmé en el capítulo anterior, fue el seminario diocesano. Por ello consideraba central entrevistar a sujetos que hayan egresado del seminario antes del concilio, a la par del mismo y posterior a que se haya realizado.

Con el paso de la investigación, mi tutor principal y yo optamos por recortar a la última generación por, al menos, dos razones. La primera tiene que ver con plausibilidad de terminar en tiempo y forma, ya que a pesar de tener conexiones con los entrevistados, sus tiempos estaban saturados de actividades y su disposición era poca. Situación que se complejizó a causa de mis estancias de trabajo de campo, que fue posible durante la segunda mitad de año 2018 y el primer tercio del 2019. Más en específico, durante vacaciones, puentes y en ocasiones, con permisos especiales de los profesores que me impartieron seminarios en la maestría.<sup>70</sup> La segunda razón tiene que ver con los rechazos de varios candidatos a las entrevistas, sobre todo, durante el 2019, tiempo que dediqué a buscar sacerdotes de la segunda generación (1966-1975). Situación que no contemplé al inicio de la investigación, pues pensaba que por ser más jóvenes que la primera generación (1955-1965), serían más abiertos a las entrevistas. En marzo del 2019 planteé la situación de dejar fuera a la última generación a mi director, y lo creyó conveniente.

A partir de esa fecha consideramos que la tercera generación (1976-1985) era un excelente complemento para ver el rumbo que tomaron las disposiciones conciliares en Guadalajara y las modificaciones en los planes de estudio y de disciplina del seminario conciliar. Sin embargo, en cuanto a la construcción doctrinal y las formas de ejercicio de poder derivadas de ella, los cambios significativos se dieron entre los primeros 5 años posteriores al Concilio.

---

<sup>70</sup> En este sentido agradezco de forma especial a la doctora Lucero Jiménez que enfatizó que el trabajo de campo era prioridad y me otorgó la posibilidad de faltar ocasionalmente a algunas de sus clases para poder prolongar mi estancia en Guadalajara y lograr las entrevistas con algunos de los eclesiásticos que tenían saturado de actividades su día.

Mismo que impactaron en las formas de ser sacerdotes y hombres de los estudiantes del seminario durante esos años. En ese sentido, consideramos como una buena muestra la contemplada en las dos primeras generaciones. A pesar de ello, busqué otra forma de complejizar a mis sujetos de estudio y en las fructíferas charlas con el doctor Fernando González sobre todo, a partir de marzo del 2019, tras haber planteado y aceptado el recorte de la última generación, se planteó la ampliación de las dos generaciones.

La ampliación de mi muestra generacional estuvo guiada por las reflexiones que me generó la escuela de verano en la Universidad de Groningen en agosto del 2018 y en el contacto que tuve, en Bélgica, con una comunidad ecuménica la de Porverello.<sup>71</sup> A partir de ello, se me presentó una población eclesial que en muchos lugares de México está soterrada y que en la zona flamenca es usual (así como en España y algunos sitios de Francia e Italia): los sacerdotes casados y los diáconos permanentes. Doctrinalmente plasmé que los propios documentos del CVII enunciaban que el celibato era el estado preferente para el sacerdocio, pero no el único. Aunque no se discutió y mucho menos se cambió para que fuera opcional, no implicó que no se discutiera y que no causara impacto entre los estudiantes al sacerdocio de la década de 1960 y 1970. Así como para muchos de los sacerdotes ya ordenados es esos momentos en occidente.

Más aún, la década de 1970 ha sido conceptualizada por la misma Iglesia como la época de la *desbandada sacerdotal*. O bien, Frédéric Martell la enuncia como el “éxodo masivo de sacerdotes, miles de curas colgaron sus hábitos para casarse; otro más salieron por la homofobia existente” (Martell, 2019: 561). Lo cierto es que mediante mi trabajo de campo pude acercarme con un sacerdote casado que contaba con todos los elementos de un sacerdote célibe que entraba en la segunda generación (1966-1975). Que a su vez, pudo contactarme con otro sacerdote casado que tenía todos los elementos necesarios de los sacerdotes célibes entrevistados para la primera generación (1955-1965).

---

<sup>71</sup> Porverello se deriva de un vocablo italiano y el tino relacionado con la acción de caridad o asistencia, así como de pobreza. El primero en impulsarme a hacer contacto con esa comunidad fue mi entrevistado Benigno El cual fue a estudiar a Roma durante la década de 1960 e hizo relaciones con ellos y otra comunidad ecuménica llamada los Hermanos de Foucauld. Para saber más de la comunidad se puede visitar su página oficial: <http://poverello.be/wps/index.php/es/>

Partiendo de lo anterior, organicé a mis 8 entrevistados en dos grupos generacionales con base en su fecha de ordenación (primera entre 1955-1965 y segunda ente 1966-1975). A partir de preguntas centrales pude organizar narrativas sobre los recuerdos de mis entrevistados con relación a los cambios que trajo consigo el CVII. La primera generación los experimentó en el aspecto parroquial, ya que su paso por el seminario había sido previamente. La segunda general vio desde el seminario la realización del Concilio y sus cambios desde su etapa formativa. Mi muestra es significativa en tanto que arrojó diferentes formaciones, conceptualizaciones sacerdotales, métodos de trabajo y uso de las parroquias, entre otros.

El análisis generacional ha sido utilizado por investigadores como Eduardo Sota García para analizar los cambios en la moral, las creencias y prácticas de dos generaciones de jóvenes universitarios dentro del catolicismo en México (Sota, 2010). Por su parte Hugo José Suárez para dar cuenta de las transformaciones de las religiones mediante prácticas y creencias generacionales de sus creyentes en la Ciudad de México (Suárez, 2013b). De parte de los estudios de género también existen trabajos que incluyen el análisis generacional para describir y analizar los cambios en una misma población, pero que tienen prácticas distintas. Un ejemplo de ello es el trabajo de Mara Viveros y Franklin Gil (2010) sobre el ascenso social de personas negras en Bogotá y Cali.

Por ende, y a la par de los cambios propiciados por el CVII considero que mi análisis tiene que dar cuenta de la percepción de la formación clerical en el seminario, pues de ello dependerá las prácticas de los ministros de culto, su concepción de sacerdote-hombre, sus relaciones con el otro(s) género(s), su construcción de trayectoria sacerdotal, que en gran medida, todo lo anterior está marcado por diferencias generacionales. En este mismo nivel las experiencias de los sujetos se encuentran trastocadas por otros elementos como: sistema educativo y etapas de formación del seminario, los obispos que estuvieron al frente de la diócesis (o en el caso de Guadalajara Arzobispo al frente de la arquidiócesis), los profesores, las materias, las familia, el lugar de origen, el lugar de destino después de ordenado o si es el caso, si fue a estudiar a otro seminario, entre otros.

La ordenación presbiteral fue determinante para clasificar a mis posibles entrevistados. En gran medida esto se debe a que la ordenación es un evento coyuntural de la vida de los

hombres sacerdotes y marca un punto álgido de la realización de la vocación, A este respecto apuntaré tres grandes razones para que la ordenación sea una coyuntura en la vida de mis entrevistados. En primer lugar porque a partir de la ordenación es cuando los sacerdotes se enfrentan a su campo laboral y sale del seminario, que en el caso de mis entrevistados se refiere a la vida en la parroquia. En segundo lugar, si bien ellos afirman que su etapa formativa nunca termina, formalmente sus estudios sí tienen una finalización. Ésta generalmente es en su ordenación. A este respecto, cabe señalar que después de la década de 1960 y muy probablemente a consecuencia del CVII, hubo algunos sacerdotes que después de ordenados fueron enviados a especializarse a Europa, por ejemplo, en la Universidad Gregoriana o algún otro instituto. Los informes rectorales de seminario ilustran que antes de 1960 era más fácil que enviaran a estudiar a Europa o al seminario Interdiocesano de Montezuma, a seminaristas de filosofía, teología o alguna otra especialización. Después de la década de 1970 es frecuente que envíen a sacerdotes, ya ordenados, a realizar su especialización, ya no a hombres antes de recibir el sacramento del orden.

En tercer lugar, a manera de hipótesis o supuesto, a partir de la ordenación, si es un sacerdote que vive en una parroquia, difícilmente tienen una actualización doctrinal tan fuerte como en su etapa dentro del seminario. Las razones son múltiples, como el ambiente del seminario o la edad de los mismos, pero infiero que tiene una relación más directa con las tareas cotidianas que desempeñan en la parroquia y la división y uso del tiempo. Eso no quiere decir que no asistan a congresos, sínodos, juntas de decanatos, ejercicios espirituales u otros eventos similares. Tampoco que no lean los documentos episcopales o papales. Sino el sentido de sus acciones de formación es distinto, pues durante el periodo formativo es específico para consolidarse como presbítero. En cambio, ya estando en la parroquia las actualizaciones tienen sentido en cuanto a la relación con los laicos o la pastoral. Más si las parroquias están alejadas de la zona urbana, aunque habría que realizar trabajo de campo en este aspecto. Existen excepciones, como cuando los sacerdotes son formadores del seminario, tienen algún cargo especial al nivel diocesano o tienen una profesión remunerada como docente y que por ende requieren actualizarse en doctrina u en otras áreas.

## **5.1 Metodología de las entrevistas y presentación de entrevistados.**

Mi acercamiento con los entrevistados fue facilitado por dos condiciones que, considero, jugaron a mi favor. La primera es que desde 2016 me acerqué al Departamento de Estudios Históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara, dirigido por el P. Thomas de Hajar Ornelas, pero del que también forman parte la Dra. Hilda Monraz, el Dr. Francisco Barbosa y el P. José Guadalupe Miranda. Todos ellos parte importante para pensar a mis sujetos de estudio y que posibilitaron mi acercamiento con los sacerdote de la muestra de entrevistados. Desde este departamento el P. Thomas me invitó a presenciar un diplomado de Historia de la Iglesia en América Latina que se efectuó en las aulas del seminario durante el 2016 y 2017. Los módulos sobre historia eclesial y eclesiástica del siglo XX en México y el continente americano fueron especialmente enriquecedores. A lo que se sumó un enfoque sobre el Concilio Vaticano II de un profesor, sacerdote por los Legionarios de Cristo y que de alguna manera planteó algunas respuestas y desafíos para comprender las reacciones de la jerarquía eclesiástica frente a las reformas del Concilio.

La segunda condición de acercamiento a mis entrevistados tiene una estrecha relación con la anterior, pues el conocer al P. Miranda fue un punto de conexión sumamente importante. Desde finales del 2017 me acerqué aún más a él para explicarle mi proyecto y plantearle la necesidad de entrevistar a tres generaciones de sacerdotes ordenados en el seminario de Guadalajara. Aunque al final opté por quedarme con sólo dos generaciones, él contribuyó a la resolución de qué sujetos serían accesibles a una entrevista, por lo que me simplificó mucho trabajo en la búsqueda de entrevistas. Siendo el actual sub-rector del seminario me proporcionó un directorio de los sacerdote, desde 1955, que aún siguieran con vida y lo actualizó al ubicarme en qué parroquias radicaban al momento de comenzar el trabajo de campo. Esta situación me importó, sobre todo, para los sacerdotes mayores, de los cuales me recomendó algunos, y otros sólo los señaló como aún activos, de los cuales me acerqué a 2 sugeridos por él y a uno mencionado como aún en actividades. De la misma manera, el P. Miranda me sugirió algunos nombres de la segunda generación, sobre todo, aquellos que radicaban en Guadalajara o en poblados aledaños, lo que también simplificó mi trabajo. No cabe duda que sin él mi investigación hubiera sido mucho más complicada y probablemente menos variada de lo que fue.

En ese sentido, también es de suma importancia nombrar los medios digitales que me ayudaron a completar mi búsqueda. La página oficial de la Arquidiócesis de Guadalajara tiene un motor de búsqueda actualizado de los sacerdotes, las parroquias y los religiosos activos en su territorio. Aunque con algunas carencias de información (por ejemplo, este buscador no contiene ni la edad de los sacerdote, ni tampoco el año en que se ordenó), me ayudó a completar el primer contacto mediante la información de las parroquias (incluye el número de la notaría parroquial). En este sentido, tuve casos el sacerdote en cuestión cumplía con los requerimientos de la primera o segunda generación y logré ubicarlo en las parroquias de Guadalajara, al llamar a la notaría me decían en qué horarios podía encontrarlo en la parroquia, o me comentaban algún inconveniente (si andaba de vacaciones o si estaba enfermo) e incluso, en algunos casos, pude hablar directamente con él vía telefónica. Si tenía el dato de las horas en las que asistía a la parroquia, por ejemplo en sus horarios de misa, yo visitaba la parroquia, pedía hablar con él y le planteaba los requerimientos para yo poder entrevistarle y de aceptar procedía.

Los primeros casos de acercamiento con 3 sacerdotes de la segunda generación y 2 de la primera generación fueron infructuosos. Me presentaba como alumno de la UNAM y que estaba haciendo una investigación sobre sacerdotes diocesanos de Guadalajara y sobre su visión del Concilio Vaticano II. Estos 5 primeros contactos se negaron, tres de ellos comentaron que se consideraban incapaces de saber del tema o que preferían que otros más doctos en la materia participaran. Los otros dos me comentaron que estaban enfermos y que por cuestiones de tratamiento y el tiempo que ello les requería, no podían aceptar. Por lo que consideré que mi acercamiento estaba siendo errado a partir de presentarme sólo como estudiante la UNAM y al hacer énfasis en las visiones personales del Concilio.

A partir del siguiente sacerdote de la primera generación la situación de aceptación a participar entre los miembros de la primera generación mejoró. En primer lugar porque aunque llamé a la notaría prefería ir presencialmente y dialogar con los posibles candidatos a entrevista. Estando de frente a ellos me presentaba como cercano al Departamento de Estudios Históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara, estudiante de la UNAM aunque originario de la ciudad de Guadalajara y que conocía al P. Miranda. Así mismo les comenté que el P. Miranda me había recomendado su nombre (el del sacerdote en cuestión) por

considerarlo buena opción para la entrevista. Que los temas que necesitaba saber era de su trayectoria de vida como hombre y como sacerdote, así como sobre su vocación y si le había tocado o no el Concilio Vaticano. A partir de este cambio de posicionamiento de mi parte y por presentarme personalmente en el templo, mejoró la probabilidad de que los clérigos aceptasen participar en la entrevista. Por ejemplo, los siguientes 3 sacerdotes de la primera generación por los que pregunté en la notaría pero fui a buscarlos en persona, aceptaron y son los tres presbíteros que están en esta muestra: Trinidad, Anselmo y Antonio. Sobre Adriano especificaré en unos párrafos más.

Después de aceptar, en todos los casos les comentaba los requerimientos para participar y de aceptar esas condiciones proseguía con la entrevista. Los requerimientos que les planteé en ese primer contacto cara a cara fueron: 1. Que la entrevista tenía como objetivo principal saber de él como hombre, como sacerdote y de su trayectoria sacerdotal, incluyendo, su vocación y el Concilio Vaticano II. 2. Que tendrían que acceder a tres sesiones de entrevista de una duración que variaría de 40min y hasta 2 horas. 3. Que esas sesiones tendrían que ser grabadas mediante una grabadora de audio, para posteriormente transcribir. 4. Que durante la entrevista también tomaría notas. 5. Que se mantendría el anonimato con un seudónimo, que preferentemente yo asignaría que previa autorización (la única excepción a esta regla fue el primer entrevistado de la primera generación el P. Trinidad). 6. Tendríamos que firmar un acuerdo de cesión de derechos y 7. Yo me comprometía a entregarle una versión digital o impresa de la tesis o bien, si estaba interesado en su entrevista, de regresarle los audios y las transcripciones de las mismas.

La única excepción que acepté en el punto del anonimato o el uso del seudónimo fue la del primer sujeto de la primera sesión, el P. Trinidad. El cual, tras dos contactos en persona me explicó que como miembro del Opus Dei a él le gustaría participar de las entrevistas, pero de forma honesta o lo que me explicó, usando su nombre para dar a conocer a la Obra. Por mi parte acepté ya que explicitó su deseo de sí participar y porque consideraba que sería un caso excepcional en muchos sentidos, lo que a su vez enriquecería mi muestra. No estuve equivocado. Por lo que los otros siete sujetos de la muestra aceptaron los requerimientos y firmamos los acuerdos de cesión de derecho y de confidencialidad.

En ese sentido considero que es relevante explicitar la razón por la que prioricé a los miembros de la primera generación. En primer lugar, porque el P. Miranda y yo coincidimos en que era menores mis opciones de sacerdotes vivos y activos pues si se ordenaron entre 1955 y 1965, los sacerdotes rondarían entre los 80 y 90 años de edad. Lo que numéricamente los redujeron a 15 o 20 sujetos en toda la diócesis y un menor número en Guadalajara. Por lo que en principio sí consideré conseguir medios para poder salir de la ciudad y visitarlos en sus parroquias foráneas, sin embargo esto no fue necesario. Al comenzar a contactar los 6 sacerdotes que podrían entrar en esta generación obtuve 2 rechazos, 1 entrevista no grabada (y por tanto no empleada en esta tesis) y 3 entrevistas exitosas. Yo consideraba, antes de mi trabajo de campo, que estos hombre estarían menos dispuestos a hablar conmigo y a acceder a todas las preguntas, además de a destinar el tiempo de 3 o 4 horas en total. Mi sorpresa fue que los presbíteros estuvieron totalmente dispuestos y entablamos conversaciones fructíferas para mi trabajo. Incluso, los 2 que se negaron me propusieron otros nombres para que alguien más me ayudara.

Puedo decir que mis tres entrevistados de esta generación querían dialogar. Se mostraron abiertos en hacer memoria y explicarme algunas situaciones que pudieron ser muy simples (o absurdas) para ellos. Aunque ocupados, sobre todo el P. Trinidad, estuvieron interesados en dialogar conmigo durante las tres sesiones planteadas y aunque con tiempo variable, no se negaron a contestar ninguna de las preguntas que realicé. Lo cierto es que también implicaron retos para algunas de las formas metodológicas planteadas. Un ejemplo muy simple de esto es las mismas hojas de cesión de derechos, mientras yo la redacté en una sola cuartilla, con letra a 12 puntos, ellos me plantearon la necesidad de expandir la letra y redactarla hasta en dos hoja para facilitar su lectura y poder llegar a los acuerdos requeridos. Otro ejemplo de estos replanteamientos metodológicos se basa en que para la construcción de la memoria no solamente se habló sobre las temáticas que planteé, sino que para llegar a recuerdo más nítidos requerí de precisar sensaciones, gustos o aficiones del entrevistado aunque guardaran cierta distancia con lo que use en esta investigación. Así, al final de la entrevista también me importó haber logrado una charla comfortable con los entrevistados y algunos grados de empatía entre ambos.

La segunda generación de entrevistados, que presuponía más numerosa y con menos reticencia para dialogar, fue un tanto sorprendente para mí. Numéricamente es mucho mayor que la primera generación, ya que ostensiblemente eran menores y oscilaban entre los 70 y sesenta años. Con lo que yo no contaba es que para la mayoría de ellos esa edad es justamente una de las más atareadas y comprometidas, por no decir, que es el culmen de su carrera sacerdotal. Su tiempo es muy limitado y los compromisos que tenían la mayoría, ya como párrocos o encargados de parroquia, era muy variados. Lo anterior puede explicar el número de contactados, que llegó hasta 15 sacerdotes, y 12 rechazos para participar en la investigación. La mayoría de esos rechazos estuvieron sustentados en el tiempo que requerían las entrevistas y sus ocupaciones. En mi trabajo de campo la mayoría de esos rechazos fueron posteriores a las tres entrevistas exitosas con sacerdote de la primera generación. Sin embargo, los tres sujetos: Benigno, Benito y Bernardo, fueron abiertos en nuestras charlas.

Bien puede ser por la premura de las entrevistas o bien, por el momento anímico en mi trabajo de campo después de los continuos rechazos (tras las buenas experiencias de la primera generación) que llegué a interpretar algunas de estas negativas como mecanismos de protección. A este respecto, como ya mencioné previamente, la mayoría de estos sacerdotes eran párrocos en el momento de la entrevista y al llamar o ir a las notarías y buscar a los sujetos, las secretarías que laboraban ahí (todas mujeres) indagaban fuertemente en las razones de mi búsqueda. Algunas de ellas negaron la presencia del sacerdote en la parroquia, aunque estuviera en su oficina en un primer momento. Algunas de ellas, incluso, llegaron a tener un trato áspero conmigo al saber que buscaba al Señor cura o párroco para una entrevista. Por otro lado, muchos de estos sacerdotes basaban su protección en los filtros que estas trabajadoras ponían. Creo que es necesario enunciar que en algunas parroquias llegué a toparme con una especie de cerco de protección de parte de las secretarías a los sacerdotes. Posiblemente producto de las indagatorias sobre pederastia, a pesar de que este no era el caso.

De hecho, el caso de Bernardo es ejemplar en este sentido y aunque voy a volver sobre su historia de vida más adelante, considero que es adecuado enunciar que fue de las entrevistas que más tiempo me llevó y más complicaciones tuve para acercarme. En primer lugar, Bernardo es el párroco de uno de los templos más importantes en la zona metropolitana de Guadalajara. Para el primer contacto llamé a la notaría y me especificaron los horarios en los

que habitualmente se encontraba en la parroquia. Tras tres visitas en días espaciados, pude encontrarlo y entablar el primer contacto cara a cara. Después de eso, para la primera sesión que pude grabar tuve que asistir 3 ocasiones más. En cada uno de estos intentos una de las secretarías (había 4 secretarías distintas) me comentaba que el señor cura estaba indispuerto o lejos. En una de esas negativas me esperé un tiempo en el atrio del templo para darme cuenta que el sacerdote vivía en el curato que estaba en el mismo espacio parroquial. Tras lograda la primera sesión grabada le solicité su número personal. Y aunque la comunicación era más directa tuve dos cancelaciones antes de la segunda sesión y una cancelación más antes de la última sesión. A pesar de la comunicación directa, cada vez que llegué a preguntar por Bernardo obtenía indagatorias, negativas y trato ríspido de este personal del templo.

Desde mi juicio la segunda generación fue muy enriquecedora, pues dos de ellos rompen en algunos elementos con las formas de ser sacerdote preconcliales y tienen formas más amplias de entender sus ministerios. Benigno, por ejemplo, me fue el que sugirió contactarme con Octavio Primo, a pesar de que ya lo cocía. También fue que me comentó que para entender mejor a los sacerdotes célibes podría conocer a algunos de los sacerdotes casados por lo que su concepción de celibato, aunque aún permanece como institucional, estaba abierta a que otros sujetos fueran diversos. En ese sentido, Octavio Primo se me presentó como un entrevistado ejemplar. Reitero que ya había tenido contacto con él, incluso, ya le había realizado una entrevista aunque quedó fuera de esta investigación. Tras haber decidido con mi director el recorte de la tercera generación de sacerdote, opté por platearle otras tres sesiones al mismo Octavio, acomodarlo en la segunda generación y aceptó gustoso.

Como ya mencioné, yo desconocía la existencia de los sacerdotes casados en México, sabía de algunos casos como Octavio Primo que me parecían más casos aislados que cualquier otra posibilidad. Al indagar sobre la desbandada del clero en 1970 concebía que no sería tan extraño encontrar alguna organización o al menos, grupos de contacto entre los que habían dejado el sacerdocio ministerial o célibe. Justamente así fue. Planteada la necesidad de buscar un sacerdote casado que se hubiera formado en el seminario de Guadalajara y ordenado entre 1955 y 1965 le pedí ayuda a Octavio Primo que gustosamente contactó con Adriano que de inmediato aceptó. Ambos sacerdotes casados se destacaron por su disponibilidad en tiempo y en responder preguntas. Podría decir que su deseo por dialogar conmigo y exponer su caso

o sus necesidades fue sumamente importante para incluirlos en esta investigación. Aunque lo plantearé en el último punto de este capítulo un gran tema de acercamiento para estos sujetos tiene relación con cómo nombrarles, ya que mi concepto de clero católico era inseparable del celibato.

Por todo lo anterior y antes de un cuadro que simplifica a los sujetos que entrevisté, menciono algunos puntos. El primer grupo generacional abarca a los cuatro entrevistados con mayor edad, a pesar de que el criterio de selección fue el año de ordenación. Todos se ordenaron antes del CVII. El segundo grupo generacional abarca a cuatro sacerdotes todos ordenados después del CVII a pesar de que uno de ellos, por edad, podría formar parte de la primera generación. Dicho lo anterior, considero pertinente problematizar la generación como un elemento meramente biológico y ligado a la fecha de nacimiento. En el caso de mis entrevistados cuenta la fecha de nacimiento, pero aún más cuenta la formación en el seminario así como el impacto de las pedagogías empleadas ahí. El cuadro siguiente es un vistazo general a todos los sujetos. Contiene la edad del entrevistado al momento de la entrevista, así como su fecha de nacimiento. También la fecha de entrada al seminario y la edad con la que contaba en ese momento. La fecha de ordenación y su edad. Finalmente el número de parroquias u otros sitios eclesiásticos por los que pasó.

Del siguiente cuadro también considero que dos variables pueden explicar a muchos de los sacerdotes que entrevisté. La primera corresponde a la edad en la que entró al seminario y la segunda la edad en que se ordenó. Para entrar al seminario lo ideal era, según todos los documentos que consulté, que los candidatos comenzaran a estudiar e internarse al terminar la educación primaria, entre los 12 y los 14 años de edad. Así, desde la década de 1950 había grados con los alumnos regulares y uno en lo que se concentraban los de mayor edad según me relataron la mayoría de los entrevistados. También, fue a partir de esta década que comenzó a funcionar el Instituto de Vocaciones Tardías, que posteriormente pasó a llamarse Instituto de Vocaciones Adultas. La razón para hablar de vocaciones y vocaciones tardías normaliza que la vocación es algo que debe procurarse desde muy pequeño para adaptarse a las cuestiones sagradas, que se denominan como esenciales del estado clerical. Pero también porque seguía latente el deseo de no contaminarse del mundo o evitar la creación de malos hábitos en el futuro sacerdote. Considero que de a poco fue en aumento la edad de

entrada al seminario y los sectores más conservadores del clero han declarado que ello tiene un impacto importante en la llamada crisis vocacional y también en el aumento de deserciones sacerdotales, con su respectivo referente a la pederastia.

Por otro lado, la edad de egreso del seminario o de la ordenación es relevante en tanto que vuelve visible la trayectoria sacerdotal, sus tropiezos, castigos o reticencias a la ordenación de esos seminaristas. Para entender este paso de egreso de la institución formativa de Guadalajara es fundamental entender que, a diferencia de otras carreras, no basta con cumplir con las materias y los trabajos o requerimientos finales. El visto bueno de los formadores y la aprobación del obispo o arzobispo se han vuelto un punto clave para entender las relaciones de poder al interior de la jerarquía eclesiástica. Como bien lo evidencia el caso Benigno no es común que haya durado casi 20 años en la etapa formativa, pues fue un estudiante destacado pero con una línea de acción un tanto opuesta a la de los arzobispos tapatíos. En ese sentido se torna relevante el contraste con las normas, pues según lo estipulado en la *Ratio Fundamentalis* que analicé en el capítulo anterior, la edad de ordenación debería de ser de al menos 25. Todos mis entrevistados cumplen con ella, aunque varían de acuerdo a la edad en que entraron y su transcurrir por el seminario.

La última columna que refiere la cantidad de parroquias en las que los entrevistados estuvieron es complementaria, pues se refiere más a la etapa de vida ya como sacerdotes. Refiere por un lado la movilidad del clero, pero también el que ninguno de mis entrevistados es un sacerdote formador. En más de un sentido también marca la diferencia con respecto a los sacerdotes de órdenes religiosas, los cuales tienen otras dinámicas de movilización. El cuadro es el siguiente:

<b>Generación y Nombre o seudónimo</b>	<b>Edad en la entrevista</b>	<b>Fecha de nacimiento</b>	<b>Fecha de entrada al seminario</b>	<b>Fecha de ordenación</b>	<b>Número de parroquias por las que pasó</b>
1° Trinidad (Trino).	91 años	01-Ene-1927.	Ago-1945 (18 años)	21-Dic-1957 (30 años)	12 parroquias 1 capellanía.

1° Anselmo	87 años	05-Feb-1931.	Ago-1945 (14 años)	01-Ene-1959 (27 años)	7 parroquias 1 capellanía
1° Antonio	83 años	04-Nov-1934	Ago-1948 (14 años)	04-Nov-1961 (27 años)	7 parroquias 1 seminario
1° Adriano	86 años	05-Feb-1930	Ago-1947 (17 años)	19-Dic-1959 (29 años)	4 parroquias
2° Benigno	81 años	20-Dic-1938	Ago-1952 (14 años)	10-Ene-1972 (34 años)	2 parroquias
2° Benito	76 años	01-Abr-1943	Ago-1957 (14 años)	10-Abr-1973 (30 años)	8 parroquias
2° Bernardo	74 años	27-Jun-1945	Ago-1958 (13 años)	28-Abr-1973 (28 años)	6 parroquias
2° Octavio Primo	77 años	20-Oct-1942	Ago-1955 (13 años)	10-Dic-1967 (25 años)	3 parroquias 2 capellanías

## 5.2 Narrativas de vida.

Como mencioné anteriormente, el objetivo de mi investigación son los sujetos que laboran durante su vida como especialistas religiosos dentro de la Iglesia católica. Conforme he avanzado en la búsqueda y lectura de bibliografía sobre el tema, he encontrado que en muchas investigaciones se ha omitido los testimonios de los sacerdotes como sujetos y no solamente como sacerdotes. Este vacío en el análisis y omisión de sus testimonios también apoya el empleo de la misma historia oral, pues desde sus primeras implementaciones en la academia, esta metodología ha tratado de tomar en cuenta a sujetos omitidos por las otras fuentes, o al menos, dados por hecho. También, porque aunque en las fuentes se mencionan, la visión mayoritaria sólo se centra en el rescate de su ser sacerdote, pero omite muchos de los otros elementos que constituyen su identidad.

La narrativa que pudimos generar entre yo y todos los entrevistados es central para acceder, relatar e incluso reelaborar memorias ya que “la narración es un patrón natural de conversación social, siendo en sí misma una actividad generadora de sentido” (Aceves, 2012: 39). Lo anterior se vuelve relevante cuando la historia oral toma en cuenta al entrevistado, pero también al entrevistador. El investigador no se puede presuponer como imparcial o inexistente. En la historia oral siempre es un elemento activo, el cual, co-participa en la generación de la narrativa misma. Por ende, esta metodología se compone de dos relaciones de dinámicas sociales. La primera es la del entrevistado con su contexto, la segunda del entrevistador como investigador, permitiendo ver, en el primer caso, la faceta cultural e histórica del entrevistado y en el segundo caso, la epistemología o formas de construcción y relación con el conocimiento.

Acorde a lo anterior, al emplear la metodología de la historia oral también se generan dos narrativas con posibilidad de análisis, pero interrelacionadas: La que es contada y se encuentra en la narración construida y la que ocurre en la interacción que sucede mientras se entrevista. Ambas son co-productos de “dos niveles procesos psicológicos complejos” (Aceves 2012: 42). Dentro de éstas dos narrativas destaco un elemento central para mi investigación que al que se puede acceder mediante la historia oral: los significados. Puesto que, a diferencia de las fuentes escritas que se emplean más para acceder a los hechos históricos o sociales, según el grado de verosimilitud, las fuentes orales “son creíbles no en términos de su adherencia a hechos (lo cual de alguna manera puede verificarse con otras fuentes), sino que se parte de ellos propiciando que la imaginación, el deseo y simbolismo emerjan (Aceves, 2012: 40). A su vez, el significado puede contribuir a desvelar el sentido, la acción social, la identidad y los cambios en la memoria de los entrevistados.

Antes de llegar a algunas generalidades por tópicos que constituyen los siguientes apartados del capítulo, opté por las narrativas de vida por la riqueza de las mismas para explicitar algunos elementos de la historia de vida y de las subjetividades de los sacerdotes a los que pude acceder. Estas mismas coadyuvan a “conocer los procesos de construcción cotidiana de los individuos, elaborados a partir de una especificidad histórica y cultural” (Aceves, 2012: 175). Pero a la par de esa especificidad de la narrativa centrada en la vida de los sujetos, a partir de opiniones personales, también pretendí acercarme a procesos históricos y llegar a

tocar algunos elementos compartidos con otros entrevistados, o lo que Dolores Pla Brugart nombra como “memoria colectiva” (Pla Brugart, 1999:160). Esa memoria está llena de elementos de la historia oficial, entendida como aquella conciencia que tiene de sí la Iglesia católica. Pero también de vivencias personales e interpretaciones subjetivas, tanto de la memoria, como de lo dogmático.

El guion de entrevista que elaboré y que se encuentra en los anexos de esta tesis juega entre la memoria colectiva y el segundo nivel de la entrevista que se construye desde la “experiencia individual e intransferible que nos proporciona el informante, su autobiografía, la única información que le es verdaderamente propia” (Pla Brugart, 1999: 162). Un ejemplo de esto es que los Hechos contados en la historia oficial de la Iglesia que versaban sobre la separación tajante entre Iglesia y Estado, así como las restricciones de parte de la ley federal para controlar a los ministros de culto, se ven cuestionados (o al menos matizados) como Hechos históricos y sociales cuando me acerco a los sacerdotes. A este respecto, la prohibición del hábito talar claramente estipulada en la constitución y leyes secundarias quedaba en tela de juicio a partir de la libertad con la que se movieron algunos de los clérigos de los pueblos alteños de Jalisco. Más aún, muchos de ellos llegaron a fomentar alianzas con las autoridades civiles de los pueblos para lograr avances en los servicios públicos, edificaciones de diferentes obras de infraestructura, entre otros.

Es por ello que tuve que elaborar dos guiones de entrevista diferenciados para cada una de las generaciones. A este respecto era un tanto paradójico que le preguntara a los sacerdotes de la segunda generación sobre su experiencia al celebrar la misa en latín, pues no alcanzaron a oficiar misa de esa forma. Por ello y mediante los testimonios de mis entrevistados podré establecer la percepción individual sobre los cambios y las continuidades intraeclesiales entre los sacerdotes formados en el seminario de Guadalajara. Hay un elemento central que resaltar en este aspecto, que es lo no dicho en la entrevista. Por ejemplo, de mis entrevistados sólo tres de ellos refirieron cuestiones más contextuales durante su formación y ejercicio sacerdote: Antonio, Benigno y Octavio Primo. Todos los demás enarbolaron una narrativa, basada en los temas que traía a colación pero siempre de forma comprometida con la religión y más en específico, con la Iglesia católica. Por ejemplo, ninguno de los entrevistados habló sobre la Guerrilla en Guadalajara durante la década de 1970 o bien, el asesinato de los

estudiantes en Tlatelolco en 1968, entre otros. Considero que por un lado, como sujetos tienden a sobre dimensionar su identidad clerical y omitir lo contextual en aras de llevar su misión religiosa a ser ficcional, separa de todo lo “mundano”

De la misma manera, aunque traté de llevar a los entrevistados a recuerdos sobre su niñez, esta apareció como separada (inconclusa o somera) con respecto a su identidad como sacerdote. Hubo una excepción en la primera generación y de nueva cuenta Antonio enarboló una narrativa de su vida como un continuum desde los 8 años hasta el momento de la entrevista. De la segunda generación los entrevistados Benigno, Benito y Octavio Primo también trajeron a colación varios de sus recuerdos de infantes como enlazados con su situación actual como sacerdotes. Creo que este es uno de los cambios generacionales importantes motivado por algunas de las directrices conciliares de la inserción en el mundo de la Iglesia. Si no fuera poca la separación del mundo emulada, no siempre con éxito, en el seminario, los sacerdotes también realizan una reinterpretación de su historia, tanto personal como colectiva o eclesial, que deviene en un reacomodo de las creencias individuales y colectivas.

Antes de pasar a las historia de vida en concreto me gustaría señalar mi posición como investigador. Coincido con lo argumentado por Eugenia Meyer cuando afirma que como investigadora “asumo intenciones subjetivas y parciales; acepto que miro, observo, leo e interpreto a partir de intereses específicos. Pero igualmente encuentro en todo ello una acción indómita, para aventurar en lo hasta ahora desconocido” (Meyer, 1999: 184). Esto para posicionarme también como parte central en las narrativas que construí con mis entrevistados. De manera enfática muchas de las preguntas y temáticas versaron sobre lo individual, sentires, malestares y privilegios del ellos como hombres parte del clero. Tal vez, en este sentido, mis preguntas estuvieron sesgadas para centrar nuestra conversación en lo subjetivo y no tocar todo lo contextual. Aunque por otro lado, los ejemplos de los sacerdotes que tocaron temas más amplios, respondieron las mismas preguntas.

Las narrativas de vida siguen el mismo orden del cuadro. Los primeros cuadro individuos pertenecen a la primera generación, comenzando por los tres sacerdotes célibes, de mayor a menor de edad. El cuarto es el sacerdote casado, que a pesar de tener una edad mayor, va hasta el último lugar. Lo mismo aplica para la segunda generación. Comencé por los primeros

tres sacerdotes célibes, de mayor a menor y el cuarto es el sacerdote casado, aunque tenga más edad. Las narrativas de vida las señalaré con una numeración específica, comenzando por el nombre o seudónimo seguido por el primer número que es la generación a la que pertenece y el segundo el número que refiere el entrevistado de esa generación. Estas narrativas contribuyen a la comprensión de los sujetos como sacerdote y hombres, así como a los puntos siguientes del capítulo. En gran medida, la historia de esos sacerdotes explica su posicionamiento frente al celibato, las formas de ejercicio de poder y su desenvolvimiento como autoridad en sus parroquias, entre otras.

### *Trinidad García 1.1*

Jesús Trinidad García Hernández (en adelante Trino) es el mayor de mis entrevistados, al momento de la entrevista contaba con 91 años de edad. De estrada es el único entrevistado con nombre real, pues así lo solicitó. Desde el primer encuentro me reveló que era parte de la Obra.<sup>72</sup> A diferencia de otros entrevistados, él señaló que la entrevista sería un testimonio en el que “quiero dar a conocer cómo nació mi vocación. Primeramente al seminario y luego ya como sacerdote a la Obra (1. Trino 1.1., 2018). Nació el 01 de enero del 1927, en Cerritos Blancos, Guanajuato. Refirió que su familia era católica “especialmente mi madre, que al saber mi deseo se interesó mucho en mi deseo, a tal grado que me apoyó en mis estudios antes de entrar al seminario y los terminé aquí en Guadalajara” (1. Trino 1.1., 2018). Tuvo un total de siete hermanos, él fue el segundo en orden de nacimiento y el primer varón. Al igual que los otros entrevistados refirió que tuvo total apoyo de su madre para entrar al seminario. En cambio, hubo cierta resistencia de parte de su padre.

La narrativa de Trino también es particular en tanto que la construye a partir de su idea de trabajo. Lo cual va muy acorde con la idea de santificación del trabajo que fomenta el Opus Dei (Ávila, 2018: 33). Así, durante toda su infancia no tuvo momentos de ocio, esparcimiento o juego con otros niños. Por lo que ocupó todo su tiempo en trabajar el campo junto a su papá. A los 15 años migró a Guadalajara con la clara consigna de incrementar su nivel educativo y hacer pruebas para entrar en el seminario. Así “yo me fui directamente a Guadalajara. También me rogaban que me fuera a Morelia, porque yo pertenecía a Morelia.

---

<sup>72</sup> La Obra es la referencia coloquial de los miembros del Opus Dei hasta el mismo Opus. Básicamente es una traducción casi literal del latín.

La Piedad pertenece a Morelia. No, yo dije, si me ordeno sacerdote es en Guadalajara. Hasta el nombre me gusta de Guadalajara” (1. Trino 1.1., 2018).

Entró al seminario con 18 años de edad, siendo el mayor de la muestra de entrevistados al momento de entrar al seminario. Fue admitido en 1945 y durante sus primeros años en el espacio formativo estuvo de semi-interno, pues por razones de infraestructura (aún no estaba el seminario mayor terminado y el menor aún ni en planes de construcción), asistía a clases, regresaba a su casa a comer y a dormir. La casa la conseguía la arquidiócesis con algunos benefactores de la ciudad. Al igual que otros de los entrevistados de esta generación refirió que la disciplina fue férrea, en comparación con su impresión de los seminaristas actuales. Pasó a ser interno cuando estaba cursando el cuarto año de latín, en 1950, pues el seminario mayor (ubicado en Chapalita) ya estaba activo y la arquidiócesis habilitó San Sebastián de Analco como casa seminario. Después de los cinco años de humanidades, pasó al seminario mayor en el que cursó tres años de filosofía y cuatro años de teología, la formación completa para ese momento.

De la disciplina Trino destacó el silencio sagrado, que era un periodo de total silencio entre las horas que van desde la cena (8:00pm) hasta después de la primera misa de la siguiente mañana (7:00am). Él fue el único entrevistado que refirió jamás haberla roto “porque de otro modo se disipaba uno” (1. Trino 1.1., 2018). Tuvo algunos cargos de menor importancia a lo largo de su etapa formativa. Al igual que todos los entrevistados de esta muestra, nunca cocinó y sí tuvo tareas de limpieza y atención a las áreas comunes. Jamás tuvo que lavar su ropa, al igual que todos los entrevistados con excepción de Benigno, por lo que fue el sacerdote que habló de relegar ese trabajo a las mujeres (llamadas benefactoras). Posteriormente, ya como sacerdote, siguió este modelo, pero empezó a implementar el trabajo doméstico de parte de las mujeres de su familia, primero su mamá y posteriormente sus hermanas, misma que lo cuidan hasta hoy en día. El P. Trino mencionó que durante su periodo formativo nunca tuvo contacto con ninguna mujer. En el seminario de ese momento se cumplió la característica de hermetismo ante posibles presencias femeninas. Las que laboraban en él, eran invisibilizadas.

Su ordenación fue en 1957, teniendo 30 años de edad. Después de eso esperó las órdenes del obispo, que era el cardenal Garibi Rivera, para irse a su primer destino. A lo largo de su vida

pasó por 12 parroquias distintas y 1 capellanía. Trino ha sido mayoritariamente vicario, aunque recalcó que siempre muy trabajador. También señaló que en todo momento reprodujo la disciplina y obediencia que aprendió en el seminario. Como sacerdote nunca volvió a compartir casa con otro sacerdote, ya que en ese tiempo cada uno tenía su espacio de vivienda. También es particular que Trino mencionó muy poco a los laicos, y cuando le pregunté por su relación con ellos y ellas me dijo que fueron casi inexistentes.

A diferencia de los miembros de la segunda generación, este entrevistado se enteró de las reformas del CVII mediante circulares y mucho tiempo después, ya en la década de 1970: “tardaba en ponerme al corriente con esos cambios por lo apartado de las parroquias en las que estuve” (3. Trino 1.1., 2018). Refirió que el Concilio fue muy bueno, aunque contradictoriamente lo nombra como la causa de desorden al interior de la Iglesia. Por lo mismo, insistió en que la máxima expresión del concilio se tuvo con Juan Pablo II, quien metió orden y considera que las renovaciones conciliares aún siguen en curso: “la clave está en el trabajo. En el trabajo de nosotros los sacerdotes” (2. Trino 1.1., 2018).

Lo particular de este entrevistado, como mencioné al inicio del apartado es que desde 1965 se acercó al Opus Dei e inició otro periodo formativo por parte de la prelatura como sacerdote cooperador.<sup>73</sup> El contacto lo realizó a partir de unos ejercicios espirituales efectuados en la casa de ejercicios espirituales del Opus en Chapala. Ahí logró conocer al sacerdote español Santiago Martínez Sainz, enviado directo de Escrivá de Balaguer a México para expandir la Obra. Él fue el que lo inició en la espiritualidad de esta prelatura que según su visión “consiste en santificar el trabajo, haciéndolo humanamente bien y el segundo paso, ofrecerlo a Dios y el tercer paso apostolado, con el ejemplo o dando testimonio, o con alguna amistad, haciendo amistad y luego la convivencia. La amistad y luego hay una apertura del corazón y ya” (3. Trino 1.1., 2018). También resaltó que el estar en la Obra ha contribuido a que desee mejorar en su ministerio sacerdotal aumentando la vida de piedad, los valores cristianos y las virtudes humanas. El P. Trino insistió que eso sólo es posible mediante las normas que emplean en el

---

<sup>73</sup> Sacerdote cooperador es un estatuto especial, pues lo reconoce como un miembro secundario de la Obra ya que no se formó en su ordena sacerdotal. También porque reconoce que su obediencia es con el arzobispo de Guadalajara, diócesis en la que está incardinado. Sin embargo, también comenta que siempre ha tenido dirección espiritual de sacerdotes del Opus.

Opus: “un plan de vida, desde levantarse a tales horas, todo, todo lo que hacía debía poder ir con eses espíritu de fe” (3. Trino 1.1., 2019).

Como parte del Opus Dei el P. Trino siguió desempeñándose como sacerdote diocesano y tuvo más parroquias bajo su cuidado, casi todas fueron en la periferia de la ciudad o en ámbitos rurales, exceptuando sus últimas tres comunidades. Hasta el día de hoy y a pesar de su retiro, es vicario en la parroquia de san Rafael del Parque. Al mismo tiempo es capellán en la Soledad ubicada en la zona poniente de Guadalajara. También acude a confesar y hacer dirección espiritual a una comunidad de religiosas españolas que se dedican a educación media superior y superior. A sus 91 años de edad es uno de los sacerdotes más activos que me tocó entrevistar, pues acude a todos lo del Opus que se realizan casi todos los día de la semana. Actualmente cohabita con dos de sus hermanas y un hermano en una casa que afirma fue construyendo con su trabajo y ayuda de algunos seglares que han sido muy buenos con él. En su casa, por ejemplo, reconoció la capacidad de administradora doméstica de una de sus hermanas y les delga toda las responsabilidad del trabajo doméstico a los otros.

#### *Anselmo 1.2.*

El P. Anselmo nació el 5 de febrero de 1931, en un poblado cercano a Ciudad Guzmán. Proviene de una familia pequeña compuesta por dos hombres y una mujer, el mayor es él y también el primer sacerdote. Su otro hermano menor también es parte del clero diocesano. Su formación educativa fue en su casa a manos de algunos de sus familiares, pues por la distancia no podía asistir a ninguna escuela. Trabajó el campo junto con su papá, por lo que su tiempo de ocio era inexistente y no convivía con niños de su edad porque no vivían cerca. Él me comentó que su familia no era muy religiosa, pues no podían asistir todos los domingos a misa, pero su mamá si lo fue. En un principio su papá se opuso cuando expresó su deseo de entrar al seminario, aunque con el tiempo cedió.

A diferencia de Trino, Anselmo entró en un seminario auxiliar de Ciudad Guzmán para realizar los estudios correspondientes a humanidades en 1947, cuando tenía 17 años. También señaló lo estricto de la disciplina y realizando una comparativa entre el seminario auxilia y el de Guadalajara, concluyó que eran más escrupulosos en el primero, pues presencié que corrieron a compañeros suyos. Esto a pesar de que en ese pero era semi-

interno. En su tercer año pasó a ser interno del seminario auxiliar y a partir de cuarto año, lo movieron a Guadalajara. Unos años después su hermano optó por el mismo camino de formación. El paso de Anselmo por el seminario auxiliar también muestra las diferencias locales con otras casas de formación, ya que desde su primer año de estancia les imponían la sotana, aunque la usaran ocasionalmente y me comentó que “con sotana uno ya se sentía importante, la gente me decía padrecito” (1. Anselmo 1.2, 2018).<sup>74</sup> En Guadalajara usualmente ese mismo rito de la sotana era hasta el último año de humanidades o el primero de filosofía.

Anselmo me relató que la disciplina era tan especial que cuando practicaban algún deporte lo hacían con pantalón, camisa y zapatos. Situación que cambió unos años después. Es el primer entrevistado que me relató que tenía buenas relaciones con sus compañeros, pero nunca profundas. En el aspecto disciplinar también me comentó que había una regla especial que le llamaban de fusión, que consistía en que ordinariamente no tenían relación los alumnos de mayor grado, con los de menos grado. Pero había días en que se omitía era regla “que eran como dos veces al año y era cuando nos uníamos. La fusión era una falta seria. Si tú, siendo teólogo le hablabas a un filósofo, o te fuera a meter a la sección de filósofos, era grave” (1. Anselmo 1.2, 2019). La razón era evitar “amistades particulares” que se refiere a enamoramientos o abusos de parte de los mayores hacia los de menor grado. Anselmo insistió que durante toda su estancia en el seminario la relación con los seglares, hombres y mujeres, estaba totalmente prohibida. Me explicó que las pocas ocasiones en que salió de ese espacio lo hizo en comunidad o vigilado por el coadjutor.

Se ordenó presbítero en 1959, cuando tenía 27 años de edad. En total pasó por 7 parroquias y 1 capellanía, Anselmo fue en más ocasiones párroco que vicario y todos sus destinos estuvieron en la zona urbana de Guadalajara. Este entrevistado sí refirió contacto y roce con los laicos: “las personas me han soportado, pero los fieles me han manifestado aprecio sobre todo cuando me volví viejo” (2. Anselmo 1.2, 2018). Durante todos sus destinos también vivió de forma individual, nunca hizo comunidad con ningún otro sacerdote y tuvo algunos

---

<sup>74</sup> La imposición de sotana es un rito de paso en el que se le otorga una sotana color negro (las de los diáconos, presbíteros y obispos es blanca), que con el tiempo ha tomado mayor significado y solemnidad. Antes del CVII se tomaban las órdenes menores y la sotana era un episodio, bastante normalizado en la vida de los seminaristas. En cambio, al suprimir las órdenes menores, se incrementó la importancia de la sotana casi como un sustituto de lo demás.

conflictos con sus subordinados (2. Anselmo 1.2, 2018). Siguiendo la constante de los entrevistados de la muestra, él también me dijo que nunca se ha dedicado a labores de limpieza o trabajo doméstico después de lo que hizo en el seminario. A este respecto me dijo:

Gracias a Dios siempre tuve quien hiciera mí, lo que suelo llamar, pie de casa. Siempre había mujeres. Durante buen tiempo, que fue en esta parroquia [...] que estaba mi mamá. Y esta muchacha que me acompaña ahora (una señora) empezó desde adolescente allí en la casa y ella ahí, acompañándole a mi madre, ayudándole a mi mamá. Faltó mi mamá y ya ella le siguió, ya ella ya me conoció el estilo de vida que a mí me gustaba llevar en la casa común y ya de ahí, ella me ha hecho el favor (2. Anselmo 1.2, 2018)

Anselmo me comentó que el CVII fue un cambio necesario y radical dentro de la Iglesia. Él fue el primer entrevistado en referir al cardenal Garibi Rivera como el primero en efectuarlo, aunque lo consideraba un obispo muy conservador. Como anécdota me contó la forma en que les requería repartir la comunión:

El señor Garibi era muy estricto al dar la sagrada comunión a las personas. A una mujer que llevara la manga aquí [señala el codo] no le daba la sagrada comunión y me acuerdo yo que el señor Garibi nos dijo en una reunión, ustedes van dando la sagrada comunión, se encuentran una persona, una mujer con manga a medio brazo, no le digan nada. Nomás brínquenla, nomás síganle (2. Anselmo 1.2, 2018).

Al igual que Trino, Anselmo conceptualiza al CVII como el causante de caos en la Iglesia durante la década de 1970. También fue el primero en nombrar a la Teología de la Liberación “como una confusión de los sacerdotes que leyeron el Concilio” (3. Anselmo 1.2, 2018). En el mismo tenor me comentó que los cambios originados por las reformas conciliares aún no terminan: "eso de que las mujeres sean ministros de la sagrada eucaristía. Luego, los ministros extraordinarios, vienen del concilio. Luego, los diáconos seculares, vienen después del Concilio" (3. Anselmo 1.2, 2018).

Actualmente él está de sacerdote adjunto en una parroquia por lo que no tienen obligaciones específicas en ella. En gran medida, sus ocupaciones cotidianas como ministro de culto dependen del permiso del párroco. Me confesó que tenía tiempo sintiéndose incómodo porque no había podido entablar una relación estrecha con su párroco. En P. Anselmo tiene 87 años de edad y vive en una casa anexa al templo en compañía de una mujer que lo cuida

y otra mujer mucho más joven, hija de esa señora. Durante la entrevista se encontraba débil de salud, pues le acababan de realizar un cateterismo. Se mostró muy disponible para responder las preguntas y charlas conmigo. La señora que lo cuida me comentó que poco a poco la arquidiócesis se ha desentendido de su cuidado. Como sacerdote entiende que la gente ya no lo prefiere como opción para misa y otros sacramentos, y ha escuchado quejas con respecto a su tono de voz o lo lento de sus movimientos. Incluso, en una de las visitas que le realicé pude escuchar comentarios despectivos hacia su persona por su edad y lo que algunos fieles conciben como incapacidad para realizar actividades parroquiales.

### *Antonio 1.3.*

El P. Antonio nació en Ahualulco de Mercado el 4 de noviembre de 1934. Fue el menor de cuatro hijos, dos hombres y dos mujeres. Al momento de la entrevista era el único vivo y también el único sacerdote. A diferencia del P. Trino y el P. Anselmo, este entrevistado sí tuvo contacto y cercanía con el templo de su pueblo, pues desde pequeño comenzó a cantar en un coro que formó el entonces párroco de Ahualulco. Gracias al coro tuvo acceso a educación primaria en la escuela parroquial. Su familia emigró a Guadalajara antes de que él cumpliera los 8 años, por lo que tuvo acceso a una mejor educación desde muy pequeño, a diferencia de los otros entrevistados de esta generación.

Ya que tenía preparación en coro sacro pasó a formar parte de un conjunto de voces de niños que había en la catedral. Poco a poco, las invitaciones de sus superiores lo llevaron a meterse al seminario. Antonio es el primer caso en donde no hubo oposición de parte de ninguno de los padres. Reconoció que su mamá siempre estuvo atenta de su formación cumpliendo con las necesidades domésticas que tenía. También es el primero que reconoció haber jugado y tenido amistades con otros infantes, incluyendo un noviazgo infantil, “niñerías, de joven ya no, pero tampoco nada, nada, nada serio” (1. Antonio 1.3., 2018). Entró al seminario menor de Guadalajara en agosto de 1948 cuando tenía 14 años.

A pesar de estar todo su periodo de formación sacerdotal en los seminarios de la ciudad, también empezó como semi-interno los primeros dos años de humanidades, por lo que asistía a casa de sus padres a dormir, desayunar y cenar. A su juicio eso hizo más cómoda su estancia en el seminario, muy similar a la disciplina escolar que tenía. Antonio también refirió que

siempre se sintió como en el seminario y logró tener amistades profundas con compañeros de su generación. Al tercer año de humanidad, cuando tenía 16 años, pasó a ser interno y a vivir dentro del seminario. Probablemente por su tipo de formación consideró que la disciplina era fuerte, pero no más que en otras escuelas y reconoce que a esta edad tuvo escapadas del espacio formativo: con respecto al seminario lo conceptualiza como un “ambiente varonil pero inocente, lleno de comprensión de parte de los compañeros y fraternidad” (1. Antonio 1.3., 2018). De la primera generación es el primero en mencionar que los compañeros de su generación se siguen juntando hoy en día. Afirma que es el único caso, que él conoce, de ese tipo de relaciones estrechas.

Antonio fue ordenado por el cardenal Garibi Rivera en 1961, ya contaba con 27 años de edad. Reconoce que su generación y él fueron un puente que vivió entre dos extremos representados por los arzobispos al frente del arquidiócesis de Guadalajara. Primero Garibi Rivera y posteriormente José Salazar. A ambos los reconoce como figuras importantes para el país y para la organización de la arquidiócesis. También le tocó la transición entre la misa en latín y con canto gregoriano, al rito en lenguas vernáculas y con otro tipo de música. Reconoce que la misa en latín le gustaba, pues "nosotros [los sacerdotes] sí la saboreábamos y lo que hizo el Concilio fue decir y ¿el pueblo qué? Jamás optaría por el camino conservador como los Lefevristas, pues soy un sacerdote de parroquia. Pero eso no niega que la misa en latín fue lo nuestro ¿no?" (2. Antonio 1.3., 2018).

El P. Antonio ha pasado por 7 parroquias distintas y estuvo dando clases en uno de los seminarios auxiliares. Por cuestiones de amistades y cercanía a ciertos sacerdotes, incluyendo al obispo y posterior cardenal Salazar se fue acercando a especializarse en cuestiones de catequesis. Esto lo llevó a crear junto con otros sacerdotes, a finales de la década de 1960, algunos organismos diocesanos para la educación doctrinal de los laicos y la catequesis infantil. Por lo que es uno de los sacerdotes de la primera generación que reconoce las posibilidades que trajo consigo el CVII, la TdIL y el trabajo con seglares. Una de las consecuencias positivas de su trabajo y sus redes de apoyo eclesial lo llevó a estudiar en Madrid entre 1978 y 1979. Antonio fue uno de los sacerdotes que me habló de eventos históricos contextuales para enmarcar su proceso de formación y parroquial. Sobre todo,

cuando estuvo estudiando en España, pues tenía poco de haber muerto Francisco Franco (1892-1975).

El entrevistado se reconoce con privilegios en varios aspectos. Primero, por su cercanía con el cardenal Salazar. Segundo, porque accedió a una formación posterior en Europa. Tercero, porque tuvo la posibilidad de tener varios subordinados y puestos de importancia a nivel diocesano. A pesar de la aceptación del CVII, mucho más amplia que los entrevistados anteriores y de emplear conceptos como “la Iglesia de los pobres” o el concepto de comunidad parroquial. Por ese lado, a pesar de la apertura que aparentó tener también continuó desaprobando a las metodologías emanadas de las vertientes católicas más radicales como son las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Por esta y varias razones más que omití, considero a Antonio un sacerdote bisagra entre las dos generaciones. Probablemente el factor explicativo para ello fue su etapa formativa posterior o bien, haber crecido con educación formas desde muy pequeño y en ambientes más urbanos.

Al igual que los entrevistados anterior, Antonio refirió que nunca tuvo que vivir en comunidad con los sacerdotes cercano. Desde su segundo destino tuvo a alguien de su familia (mujeres) con él para que realizara el trabajo doméstico y de cuidado. Posteriormente sustituyó a sus familiares por otra mujer, viuda, que es la que cumple con esas tareas. Él fue el único entrevistado de la primera generación que reiteró que tenía privilegios de toda la vida. Actualmente es miembro prominente y activo del clero diocesano de Guadalajara. Vive en una casa propia que fue heredada por su familia, se mueve en auto propio y es uno de los sacerdotes más joviales de esta primera generación. Además de sus actividades en su parroquia, que no son pocas, no tiene otro puesto.

#### *Adriano 1.4.*

Adriano nació en San Julián, que forma parte de la zona alteña de Jalisco, el 05 de febrero de 1930. Tuvo un total de siete hermanos y él fue el tercero en nacer, pero el primer varón. Tanto su papá como su mamás estuvieron íntimamente ligados a la Guerra Cristera, o como la nombra “la revolución cristera”.<sup>75</sup> Al igual que los dos primeros entrevistados de esta

---

<sup>75</sup> Me comentó que su papá fue combatiente, cabecilla y encargado de armas en san Julián. Por su parte, su mamá también fue encargada de armas e incluso escribió unas memorias acerca de su papel en la guerra cristera.

generación, este entrevistado se desarrolló en un ambiente totalmente rural y apartado, en parte, por miedo a las represiones del gobierno en contra de sus padres. Por lo mismo, se dedicó a trabajar en el campo y a la caza de animales para completar su dieta, hasta su entrada al seminario. Sólo cursó tres años de primaria en la escuela parroquial. Su mamá fue la que lo enseñó a leer de corrido y lo impulsó para que fuera sacerdote. En cambio, su papá también presentó resistencia para que entrara al seminario, en parte por el papel en la economía familia que tenía, pero en parte “porque había quedado dolido por los acuerdo” (1. Adriano 1.4., 2019). Su cercanía con lo parroquial se limitó a la misa dominical.

En 1947 entró al seminario auxiliar de Lagos de Moreno, en compañía de dos adolescentes de su pueblo, cuando tenía 17 años. Ahí pasó dos años de humanidades. De tercero al sexto año estuvo en el seminario auxiliar de San Juan de los Lagos. Finalmente, cursó filosofía y teología en el seminario mayor de Guadalajara. Adriano se calificó a sí mismo como lento para lo académico, pero muy disciplinado. Por lo que esa parte no le costó y definió al seminario como un lugar que lo cambió, lo volvió más refinado en algunos aspectos de su forma de vestir (formal para él) y de dirigirse a la gente. En una situación similar a Anselmo, a este entrevistado le impusieron la sotana desde San Juan de los Lagos, no porque fuera uso general del seminario, sino por la edad que tenía, entre 17 y 18 años, ya mayor en comparación de sus compañeros. Cuando llegó a Guadalajara, le limitaron su uso y posteriormente volvió a ser obligatoria. En coincidencia con los dos primeros entrevistados de esta generación, refirió que no tuvo amistades profundas Adriano es de los pocos entrevistados que estuvo en tres seminarios distintos en tres poblaciones diferentes. Por su edad no dio ni servicio, ni tampoco otra actividad que le implicara pausar su formación o salir del seminario pues le interesaba era ordenarse y los superiores no lo creyeron conveniente.

Adriano fue ordenado presbítero en 1959, por el recién ordenado cardenal José Garibi Rivera, a la edad de 29 años. Rememora que al enfrentarse al mundo después de su proceso formativo, la realidad la pareció tosca y agresiva. Este entrevistado pasó por cuatro parroquias, tres en zonas rurales de la región Altos y una en la región Norte del estado de Jalisco. En todas sus parroquias lo acompañó su hermana y su mamá, hasta que esta segunda murió. Ellas se encargaban del trabajo doméstico y de cuidado de él, y en ocasiones, de la

parroquia. Este entrevistado construyó una narrativa en la que se exalta a sí mismo por portar armas en caso todo momento, también la sotana y con ambos elementos, ir de casa en varias ocasiones. En su última parroquia estuvo poco tiempo, pues fue donde conoció a la que sería su futura esposa.

Con respecto al CVII Adriano refirió que no lo conoció, ni lo leyó mientras fue sacerdote célibe. Al estar en parroquias aisladas y con una cultura católica preconiliar, siguió diciendo misa en latín hasta casi 1966, en su tercer destino, en donde aplicó otras de las reformas conciliares por órdenes de sus superiores. Empezó a analizar las propuestas del Concilio una vez que ya había decidido dejar el sacerdocio célibe. Su última misa como sacerdote célibe fue en 1972 en la parroquia en la que estaba laborando (3. Adriano 1.4., 2019). La dispensa del sacerdocio la firmó entre 1973 y 1974, pues antes de recibirla las instrucciones de su obispo fue que realizara una especie de retiro para repensar las cosas y fue enviado al norte del país. Tras su regreso pudo firmar su “reducción al estado laical”, pero recibió apoyo institucional y económico de un obispo auxiliar. Con el dinero compró un tractor para trabajar el campo, pero al año, las autoridades eclesiásticas, le pidieron que emigrara a un lugar donde no pudiera ser identificado. Él optó por mantener buenas relaciones con el ministerio eclesiástico, para así poder contraer nupcias religiosas. De esta manera fue como llegó a vivir a la ciudad de Guadalajara.

Esta entrevista, junto con la de Octavio Primo, fue una de las más emotivas que pude realizar. Adriano me compartió que tuvo múltiples rechazos, a pesar de la apertura de un inicio, de parte de otros sacerdotes, de su familia y de las autoridades eclesiásticas. Él considera que los que lo continuaron viendo como normal fueron los feligreses. Expresó que lo: “yo creo que los laicos entiende. Son comprensivos si uno es honesto. Yo lo fui. Ya después me han visto y saludado, me quieren besar la mano y yo le digo que no soy sacerdote y dice “yo lo conocí como sacerdote y usted es sacerdote toda la vida” y pues sí, uno es sacerdote, elegido por Dios y ungido por el obispo toda la vida” (3. Adriano 1.4., 2019). Durante esta sesión de entrevista, él no dejó de llorar. A su llegada a Guadalajara recibió el apoyo de un ex compañero sacerdote para poder dedicarse a la fotografía. Actualmente esa es su profesión y

cuenta con un estudio frente a un templo enigmático, pues pertenece a San Juan María Vianney, conocido también como el santo cura de Arz.<sup>76</sup>

A diferencia de otros sacerdotes casados y de los sacerdotes jóvenes él, se declaraba en desventaja porque al dejar el sacerdocio su actividad económica se terminó. Sus estudios no eran reconocidos oficialmente y no se pudo desempeñar como profesionalista de ningún tipo. Adriano cerró su entrevista con una reflexión interesante, ya que comenta que algunos sacerdotes dejan el celibato con resentimiento, él no. Ha logrado encargarse, por momentos y bajo la dirección de ciertos párrocos, de actividades pastorales. Sobre todo, en muchas ocasiones, ha estado dando pláticas matrimoniales. Lo único que le está vetado de manera oficial es consagrar la eucaristía. Como él aún se considera sacerdote, lo ha realizado en ciertas ocasiones especiales y en secreto. A veces con público, pero la mayoría de forma solitaria. Me comentó que antes de morir le gustaría officiar misa en un templo, justo como antes, aunque acompañado de su familia.

### *Benigno 2.1.*

Cuando inicié mi investigación muchos sacerdotes me recomendaron buscar y hablar con el P. Benigno por su apertura y sus formas de trabajar, pues era de los pocos sacerdotes ministeriales que se podía identificar abiertamente con la TdL. En orden cronológico fue el primer sacerdote que entrevisté, pues tenía claro que era un clérigo sumamente ocupado. Nació en Compostela, Nayarit el 20 de diciembre de 1938. Fue el tercer hijo de un total de ocho, justo por debajo de una mujer y otro hombre. Una particularidad de la infancia y vida de este sacerdote radica, según me comentó, que nunca escuchó palabras altisonantes en su casa y no las reprodujo hasta hacía pocos años. De hecho, las pocas veces que las dijo durante las sesiones se apenaba consigo mismo, bajaba el tono y advertía que diría una “palabrota”. Fue el único sacerdote que usó el concepto de “perder la virginidad del habla” (1. Benigno 2.1., 2018).

---

<sup>76</sup> Comento el nombre del templo y al santo porque es patrono de los sacerdotes y parece coincidencia, aunque Adriano no la mencionó como intencional, que haya encontrado un lugar para vivir y trabajar frente a ese templo. De alguna manera, me dijo “yo sigo trabajando para la Iglesia aunque por mi cuenta. Mi estudio creció aquí frente al templo y gracias al templo. Toda la gente me conoce, poco saben que soy sacerdote” (3. Adriano 1.4., 2019).

Esta segunda generación se diferencia de los miembros de la primera porque durante su niñez se desarrollaron en contextos menos rurales y realizaban otro tipo de oficios o trabajos no relacionados con el campo. Durante su niñez Benigno se dedicó a hacer y vender pan, pues su papá era el panadero del pueblo. También fue durante esta etapa que tuvo una niñez en contacto con otras y otros, con tiempo de ocio y tuvo educación formal antes de entrar al seminario. Para pasar a la secundaria fue en el momento en que replanteó entrar al seminario. A pesar de que tuvo la posibilidad de tener una cercanía con la parroquia, no se dio por el rechazo del párroco.<sup>77</sup> Cuando decidió entrar al seminario, este entrevistado, reconoció que no tuvo ningún tipo de oposición de su familia. Aunque su mamá si tuvo un papel central y de insistencia para que se volviera sacerdote.

Benigno entró al seminario en 1952 con 14 años cumplidos. Menciona que a partir de su entrada sus primos y otros parientes comenzaron a admirarlo, sobre todo porque había entrado en el seminario de Guadalajara. Una diferencia notable con los entrevistados de la generación anterior es que él estuvo en dos casas seminario, totalmente de interno. Como estaba en funciones el seminario mayor ya no hubo necesidad de que hubiera alumnos semi-internos, lo que redujo el contacto con el exterior. En consonancia con los entrevistados anteriores define la disciplina como estricta, pero que a él no le costó trabajo mantenerla en ningún momento de su formación. Eso lo llevó, en algunos años de humanidades y de filosofía a tener el puesto de “bedel”, que era el encargado del orden.

Entre cuarto y quinto año de humanidades le impusieron la sotana, pero no lo tomó como algo significativo. Por su buen comportamiento y los contactos que llegó a tener, Benigno fue el único de mis entrevistados que fue enviado a estudiar a Roma siendo seminarista. Vivió en el colegio Pio Latinoamericano y estudió en la universidad gregoriana., situación que aconteció en octubre de 1961. El objetivo de su estancia en el vaticano era que completara una licenciatura en teología, pero sus superiores consideraron que debía realizar dos años de

---

<sup>77</sup> Al respecto me dijo: “Antes de terminar la primaria, yo vi que unos primos míos se metieron de acólitos. Y entonces yo dije pues voy a ser “acólito” ¿verdad? (Risas). Y ya de ahí, “mamá, mamá, vamos, vamos, yo quiero ser acólito”. Nomás por estar con ellos. Y ya mi mamá fue y el cura le dijo, “mira, Dolores, tenemos doce (12) acólitos, ya no podemos tener más”. Según la costumbre, doce apóstoles. Ah, ya, nunca volví a decir yo. Pero sí íbamos a misa, mi papá siempre nos llevaba a misa. Nunca lo vi en misa a él. Pero sí, un cariño grande a María. Y también una preocupación de que fuéramos a misa, ¿verdad? Entonces yo me imagino, después, después, me imagino que quizá, actitudes de judío como me dicen que tengo últimamente, posiblemente sea judío” (I. Benigno 2.1., 2018).

filosofía, para lograr una licenciatura en este campo y luego comenzar teología. Este periodo formativo es bastante excepcional ya que después del Concilio, los superiores del seminario de Guadalajara optaron por mandar casi de forma exclusiva a sacerdotes a estudiar a Europa y ya no a seminaristas. Seguramente esto guarda una relación con la deserción de esos candidatos, ya con estudios reconocidos en universidades romanas, a su vuelta a México, podían conseguir trabajo más fácilmente.

Durante su estancia en Roma, Benigno tuvo varios choques culturales. El primero tuvo que ver con la disciplina, mucho más relajada que en Guadalajara, tan sólo en los alimentos, servían vino, café y fumaban tabaco. El segundo tuvo que con los años de su estancia en Italia, que justamente coinciden con el CVII, por lo que presenció las discusiones conciliares y sus primeras aplicaciones en el vaticano. El tercero, al saberse con nuevos derechos emanados de las propuestas conciliares, comenzó a ejercerlos: intentó dejar el hábito talar y comenzó a salir más de los espacios formativos. Así, mientras estudiaba, llegó a laborar con obreros, personas de las construcciones y pobres. Tan conoce las reformas conciliares que es el único que mencionó autores como Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Yves Congar y Elder Cámara. Por otro parte, las autoridades del colegio Pío Latino solicitaron su regresión a Guadalajara por mal comportamiento. Eso le impidió licenciarse en teología, pero sí lo logró en filosofía.

Para 1966 pensaba en que no sería ordenado por cuestiones de disciplina. Sin embargo, tuvo aliados dentro del seminario, uno de ellos fue José Guadalupe Martín Rábago, quien abogó por su no expulsión, ni de la gregoriana, ni tampoco del seminario de Guadalajara. Benigno regresó a Guadalajara en 1967 por órdenes de sus superiores en el seminario tapatío, pero también porque lo expulsaron en Roma. Para ordenarse estuvo a no hablar de TdL o del Concilio, para que reconsideraran sus decisiones, sobre todo Garibi Rivera. Después de un tiempo de castigo y otros cuatro años formación, finalmente siendo rector Jesús Villalobos, aceptaron su petición del diaconado en 1970 y lo ordenaron presbítero en 1972 ya siendo rector del seminario Juan Sandoval Íñiguez, por consejo de Francisco Villalobos y ya estando de arzobispo de Guadalajara, José Salazar López.

El entrevistado sólo ha estado en dos destinos, jamás ha sido párroco, siempre estuvo como vicario y ahora como sacerdote adjunto. Él no conceptualiza su situación como un castigo o

reprimenda de parte de sus superiores, pero según otros sacerdotes el mantenerlo en una sola parroquia es una forma de “desactivar” a los presbíteros rebeldes sin sacarlos de la Iglesia. De esos dos destinos sólo estuvo un año en el primero y el resto, en el segundo. La primera parroquia por la que pasó está localizada en una colonia pudiente. Es el único entrevistado que me comentó que lo han acusado de socialista las señoras catequistas de este primer destino (2. Benigno 2.1., 2018). A pesar de eso, considero que Benigno es el único de mis entrevistados que trabajó más allá de la parroquia o no dependiendo de la parroquia. Pues su método consistía, primero, en ir con los más jóvenes mediante visitas domiciliadas y posteriormente empleando las CEB.

Benigno también fue un entrevistado que me habló de lo contextual histórico. Tanto en Guadalajara, como en otros países. Después de 1973 y del golpe de estado en Chile en que fue asesinado Salvador Allende, me comentó que inició una protesta simbólica en la que se dejó crecer la barba y el cabello (3. Benigno 2.1., 2018). Le trajo reprimendas de muchos de sus superiores, pero no solo la utilizó en esa ocasión. También fue en 1973 cuando llegó a su segundo destino, a diferencia del primero, él mismo se sorprendió de lo radical que era el párroco. En menos de un año llegó a vivir en comunidad con otros sacerdotes, empleaban el equipo coordinador básico junco con los laicos, o lo que he nombrado anteriormente como pastoral de conjunto. También acompañaba varias CEB, en al menos cinco colonias aledañas a la parroquia. Para 1975 se acercó con unas religiosas que vivían en la colonia y a partir de charlas con la hermana Esther, comenzó aplicar lo que para él fue la TdLL: trabajo con personas en situación de calle y con consumo de drogas.

De esa forma llegó a atender hasta 200 personas más que no pertenecían a su parroquia. Logró conectar su trabajo con grupos de Alcohólicos Anónimos (AA). A los años de aplicar esta metodología decidió, en conjunto con los sacerdotes del templo al que pertenecía, salir a vivir en un albergue que fundó. A partir de una reprimenda de la religiosa:

Fue la madre Esther la única que me decía “oye, ven, ven aquí, ven aquí y no nos dejes solos”. Y llegó un momento en que me dijo, “oye qué agustito verdad, tú vienes juegas con los muchachos, comes con ellos y luego te vas”. Y yo tenía un orgullo, un orgullo de que la comunidad sacerdotal vivía en comunidad en la parroquia, el padre Vicario, el señor cura y yo. Uy, estaba feliz. Entonces, me dijo, “no, no, no vente aquí, qué chiste. Si quieres puedes dormir allá”, donde vivo ahora, donde duermo. No, no,

yo dije que no. Yo no le dije por qué, o sea, por el sentido de comunidad que teníamos. La única comunidad diocesana que vivía juntos en todo Guadalajara no existía eso. Y yo llegué orgulloso y les dije [a los otros padres], fijense nomás, lo que pasó con Esther y conmigo, “pues qué pasó”. El señor cura estaba aquí, yo estaba en la cabecera y el padre vicario allá. Y dije, no pues dice que me vaya a vivir allá con ellos, yo riéndome. El cura me dice, “allá es tu lugar”, “¿qué?”, “allá es tu lugar”. Pero oye, la comunidad... Allá es tu lugar. Ay me dio tanto coraje que en la tarde me vine para acá. Pero enojado. Se dio cuenta el señor cura que andaba enojado con él y después le dije, gracias porque si no me hablas así, yo no rompo (3. Benigno 2.1., 2018).

Benigno fue el único sacerdote que mencionó que los laicos no requerían tener a un sacerdote al frente de ellos para trabajar. Entre otras particulares, este entrevistado fue el único en toda mi muestra que mencionó que él hacía todas sus tareas domésticas como cocinar, para sí y para otros, así como lavar su ropa. Él reconoció que no fue algo que aprendió en el seminario sino en su experiencia con trabajadores en Europa y en el albergue en que vivía. En una ocasión, fuera de entrevista, me comentó que todos los muchachos hacían su trabajo doméstico por dos razones. Primero, porque no podían depender de las mujeres, pues no era justo. Segundo, porque era parte esencial de su recuperación al responsabilizarse a sí mismos. Eso sí, me advirtió que eso lo hacían como hombres y no porque se fueran a hacer femeninos. La aclaratoria estuvo demás, pero era de mi interés destacar que él llegó a cuestionar algunos de sus privilegios como sacerdote y como hombre por el trabajo con los pobres y por el cuidado a otros. Sin que necesariamente lo relacionara con sus formas de ser hombre ni sacerdote.

Benigno sigue en contacto con muchos de los sacerdotes de su generación, tanto los célibes como los casados. Como parte de la muestra resultó ser una singularidad contraria al padre Trino. Ambos tomaron caminos totalmente disímiles durante y a causa del CVII. Por lo común la formación del sacerdote en el seminario es de 15 años en promedio, inclusive eso se plasma en la *Ratio fundamentalis*. Sin embargo, Benigno, por todo su transitar y como un escarnio de las autoridades, duró poco más de 20 años en esa etapa. Desde ahí comenzó la exclusión institucional. A pesar de toda esta coerción, él no transitó hacia el lado de la organización y acción desde la sociedad civil, por lo que él mismo refirió “mi deseo era ser sacerdote, en ocasiones renegué, pero mi Padre Dios enseguida me regresó al camino” (3. Benigno 2.1., 2018).

## *Benito 2.2.*

Benito nació el 01 de abril de 1943 en Teocuitatlán de Corona, Jalisco. Tuvo ocho hermanos, 5 varones y 4 mujeres. Al igual que Anselmo y Bernardo, el entrevistado tiene un hermano que también es sacerdote. Su papá fue escribano del pueblo y posteriormente se dedicó al comercio, por lo que él trabajaba en la tienda con su papá. Al crecer en un núcleo más urbanizado mantuvo muchas interacciones con niños de su edad y asistió a la escuela pública de su pueblo. Su religiosidad en este periodo de su vida se limitó a la asistencia a misa dominical. Su hermano menor que él decidió entrar al seminario un año antes que él lo hiciera. Al igual que los otros entrevistados, recibió el total apoyo de su mamá y su papá se opuso, a tal grado, que cada que podía le restregaba los gastos que tenía que hacer para que él estuviera en el seminario.

Benito entró al seminario auxiliar de Ciudad Guzmán en 1957, con poco más de 14 años de edad, para realizar su educación secundaria. En esta etapa, que duró dos años, al igual que otros entrevistados que estuvieron en seminario auxiliar, estuvo como semi-interno. A partir de tercero lo trasladaron al seminario menor en la casa de san Martín, en donde ya pasó a ser totalmente interno, él denomina a esta etapa como “mi encierro” (1 Benito 2.2., 2019). A partir de sexto año de humanidades y por cuestión de espacio, su grupo fue trasladado al seminario mayor. Posteriormente cursó los años de filosofía y teología en esa misma casa. Tuvo un año de servicio, después de la filosofía y antes de teología, en el que pudo dar clases en un colegio lasallista en Lagos de Moreno.

El entrevistado me comentó que él siempre ha tenido amigos y en el seminario, a pesar de las oposiciones de los superiores, logró construir amistades que han durado hasta hoy en día, a pesar de que muchos no se ordenaron sacerdotes o dejaron la clerecía. Él es el primero en mencionar que cuando estuvo en su primera etapa de formación aún jugaban fútbol con ropa formal, pero le tocó el cambio de la vestimenta. Primero, con short de vestir, calcetas largas y zapatos. Posteriormente a la ropa deportiva “y mucho antes que eso los seminaristas jugaban deporte con sotana” (1 Benito 2.2, 2019). Benito es uno de los entrevistados que ya no habla del seminario como un lugar de disciplina, reconoce que había un reglamento pero que en varias ocasiones no lo cumplió.

Al momento de estar estudiando teología los cambios del CVII se comenzaron a aplicar en el seminario. En Guadalajara fueron limitados, con excepción de lo acontecido en el periodo de rector de Francisco Villalobos, como lo mencioné en el capítulo sobre el seminario. Benito me refirió que sus superiores era los más reacios a no aplicar lo conciliar pero reconoce que:

Me tocó un poquito lo del ambiente de la teología de la liberación. Me tocó un poquito porque hubo a varios que les dio por ahí. Entonces, nosotros tuvimos un coadjutor que él iba en teología, ya para terminar y entonces él conseguía obras [de construcción] y nos íbamos, los que queríamos, unos 15 o 20, donde estaba la obra. Obras materiales y ya se sentaban los peones y nosotros movíamos la mezcla y todo eso. Según nosotros, porque estábamos con el pobre y que no sé qué, en aquellos tiempos y que se metió un poquito, ya aquí, ya no se metió de lleno. Se metió por allá por el sur, por Brasil, por Colombia por allá, fue cuando llegó esa cuestión de que los problemas eran por la injusticia y que la Iglesia estaba con el pobre. (1 Benito 2.2., 2019).

Benito completó esta información al decirme que algunos de los compañeros que venían en la generación posterior a él se fueron a la construcción de la línea 1 del tren ligero de Guadalajara. De los 15 que salieron a esa experiencia de inserción sólo regresaron a terminar sus estudios de teología cuatro, aproximadamente. Otro cambio que llegó con el CVII fue el incremento en el contacto con los laicos a partir de grupos de catequesis que el seminario organizó y en los que empleó a los seminaristas de teología. Los grupos llegaron a tocar parte de Guadalajara, pueblos aledaños y sobre todo, se focalizaron con los jóvenes. Para ese momento ese programa piloto del seminario fue "una novedad que uno saliera a atender un grupo de jóvenes, era una cosa pues muy bonita porque el mundo estaba. El mundo ha cambiado y seguirá cambiando y la Iglesia estaba ahí" (1 Benito, 2.2., 2019).

Éste entrevistado se ordenó presbítero en 1973, cuando él tenía 30 años de edad. Duró un tiempo indeciso si se incardinaba en la arquidiócesis de Guadalajara o se movía a la recién erigida diócesis de Ciudad Guzmán, a la que pertenecía su pueblo de origen. Su hermano optó por la diócesis del sur, pero él, persuadido por el cardenal Salazar, al final optó por quedarse en Guadalajara. Benito ha pasado por 9 parroquias distintas y en la mayoría (6) fue párroco. Las primera dos en la diócesis de Apatzingán como parte de una encomienda del cardenal en la que participaron él y Bernardo. El entrevistado me refirió que tuvo un impacto fuerte al salir a la realidad "pues sale uno con esperanzas de cambiar el mundo, pero no. Más

bien el mundo lo cambia a uno” (2 Benito 2.2., 2019). Reconoce que tras su ordenación se sentía totalmente ajeno a su familia nuclear y por momentos experimentos soledad, a pesar de que durante todas sus parroquias en Jalisco estuvo acompañado por su mamá y posteriormente por una de sus hermanas.

De las formas de trabajo que ha implementado Benito, él resalta la catequesis y las comunidades de barrio “que nosotros les llamamos grupos bíblicos. Primero fueron comunidades eclesiales de base, después les llamamos grupos bíblicos y luego grupos de barrio” (2 Benito 2.2., 2019). A partir de las cuales fue construyendo la pastoral desde la parroquia, por lo que en contraste con Benigno, este entrevistado trabajo con las personas del barrio pero desde la parroquia. En su tercera parroquia reconoce que él llegó a continuar el trabajo se su sucesor, que tenía un amplio trabajo en los social con esos grupos barriales, pero el debió de llevar eso de lo social a lo espiritual. En un primer momento creí que Benito llegó a tener un perfil cercano al de Benigno, pero cuando le pregunto sobre las CEB me dijo que era problemáticas. Sobre todo en uno de sus destinos, por “estar muy organizadas e independientes con los jesuitas [que lo antecedieron] hicieron cosas serias de plantones, de ir y venir. Los cantos eran de comunidades de protesta y eso que habían pasado ya 10 años de que se habían salido los jesuitas” (2 Benito 2.2, 2019). Por lo tanto Benito entiende a los grupos de barrio como aquellos que tienen una conexión con la parroquia y con relaciones estrechas con el párroco.

También refirió que otra de las metodologías que él usaba se derivaba del Ver-Juzgar-Actuar. Pero como se volvió algo muy material y controversial, según sus términos, optó por reformarlo, acorde a las posteriores propuestas de Juan Pablo II, por "el ver con los ojos del padre, el juzgar con los criterios del hijo y el actuar con la fuerza del Espíritu Santo y pues ahora sí que lo hicieron más cristiano" (2 Benito 2.2., 2019). Con Respecto al CVII menciona que ya le tocó estudiar los documentos finales en el seminario. En cambio, las Celam de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida, las analizó en las juntas de decanatos. En ese sentido, me comentó que desde el Concilio comenzó a modificarse la visión que la Iglesia tenía de sí, para transformarse en “el pueblo de Dios, ya no en sociedad perfecta, sino en un pueblo.” (3 Benito, 2.2., 2019). Benito insiste en que el CVII no se ha efectuado del todo y aún falta aplicar elementos de igualdad. En cuanto a sus actualizaciones doctrinales después

del seminario me dijo que siempre estuvo cercano a lo que decía los documentos de la Celam, realiza sus ejercicios espirituales cada año y recibe cursos de parte del arzobispado. En estos últimos resaltó las autoridades están organizando muchos cursos de actualización últimamente “muchos cursos sobre la familia, sobre las nuevas cómo se llama, va a venir también un curso sobre la mentada ideología de género, un curso también en qué sentido era y cómo estaba esto. Porque ya ves en este sentido se presta a muchas interpretaciones, cursos también de actualización pastoral” (3 Benito 2.2., 2019).

Benito me comentó que la principal herencia del CVII ha sido la pastoral del conjunto. Con ella, reconoce que su ejercicio sacerdotal ha sido meno individualista, pero no democrático porque “la Iglesia no es demócrata, la Iglesia es jerárquica, pero la pastoral de conjunto volvió posible que se debe de tomar en cuenta al pueblo” (3 Benito 2.2., 2019). Afirmó que durante todo su sacerdocio ha tratado de convivir como igual con los laicos, aunque percibe que ellos esperan que sea líder en todo momento. Como una figura líder reconoció que en unos años más él pasará a ser un estorbo, a tener momentos difíciles con la gente que lo van a rechazar y a su vez, no tendrá una familia sobre la cual volcarse. Asume que eso es una especie de soledad. Para ese momento confía que las relaciones que ha construido sean un apoyo.

### *Bernardo 2.3.*

Bernardo nació el 27 de junio de 1945 en Irapuato, estado de Guanajuato. Tuvo 4 hermanos, dos hombres y dos mujeres. Él fue el segundo en nacer, pero el mayor de los hombres. Otro de sus hermanos menores también es sacerdote. Durante su infancia su papá se dedicó al comercio y a atender lo que quedó de una hacienda de esa zona. Al igual que todos los entrevistados que crecieron en zonas más rurales, durante este periodo de su vida, creció trabajando con su papá. Toda la primaria la cursó en la escuela pública en Irapuato. En ese sentido, en su etapa previa al seminario tuvo muchos amigos que no tenían nada que ver con el ámbito religioso e incluso me comentó que formó parte de una pandilla que había en el pueblo, desde lue tenía 10 años hasta que entró al seminario: “Yo fui muy buen gallo que me impulsaban a pelear. Golpeé a varios muchachos. Me corrieron de sexto año cuatro veces. Pero sí, yo fui gallito para pelear” (1 Bernardo 2.3., 2019). Su contacto con lo religioso durante esa etapa de su vida se limitó a la misa dominical.

Al expresar su deseo de entrar al seminario su mamá y toda su familia, le apoyaron. En cambio, su papá y toda su familia lo desaprobaron totalmente: “Mi madre era de misa diario. Mi padre no lo era, aún más, cuando yo estaba en tercero de teología mi padre me dijo que yo no quiero que te metas a eso" (1. Bernardo 2.3., 2019). Bernardo ingresó al seminario auxiliar de San Juan de los Lagos en 1958, teniendo 13 años de edad. Aunque reconoce que él debió de haber asistido a la diócesis de León, Guanajuato, optó por otra diócesis pues en San Juan vivían sus abuelos y se apoyaría en ellos, aunque sobre todo, porque su tío era profesor de ese seminario.

Los dos primeros años de humanidades lo cursó como semi-interno en San Juan de los Lagos. Para ese momento eso significaba que salía todos los días a tomar los alimentos a casa de sus abuelos, aunque sí dormía en el seminario. También era con sus abuelos que se encargaban de la limpieza de su ropa. En tercero de humanidad lo cambiaron a Guadalajara, y estuvo en la casa de san Marín hasta quinto año. A partir de sexto de humanidades, toda la filosofía y los años de teología, los cursó en el seminario mayor. Aunque considera que la disciplina era moderada, sí la señala como algo central en su periodo de formación. Esa disciplina incluyó deporte, sobre todo fútbol y me comentó que para ese entonces “era de ley jugar fútbol. El que no jugaba, el prefecto lo llamaba para corregirlo porque no jugó. Era de ley de jugar fútbol" (1 Bernardo 2.3., 2019). Bernardo es el entrevistado que en su narrativa usó más la primera persona, se auto-refirió en muchos momentos y todas sus anécdotas fueron para resaltarse así mismo.

A pesar de eso reconoce que si llegó a formar amistades profundas entre sus compañeros del seminario. Incluso mencionó que aún se continúan juntando una vez al año todos los compañeros de la generación, sacerdotes y los que no llegaron a ordenarse. Posteriormente me comentó que con los seculares nunca pudo entablar una amistad real, porque requiere tiempo para eso, y él no refiere que no lo tiene. A Adriano le impusieron la sotana en el seminario auxiliar de San Juan de los Lagos en cambio, en Guadalajara la tuvo que dejar de usar hasta el 5° de humanidades. Esta situación es una diferencia contextual entre los seminarios y sobre todo, el contraste entre las casas de formación en la ciudad y en los espacios rurales, seguramente dictaminado por las leyes de culto público. Recuerda que durante sus materias de filosofía y teología se efectuó el CVII y que a pesar de que les

informaban lo que sucedía, él califica como de muy lentos los cambios que ocurrieron esos años dentro del seminario. Al igual que Benito resaltó que durante su etapa formativa en teología le tocó salir a los centros de misiones y catecismo. Pero que además de esa actividad común a todos, él deseó ir a visitar a los presos cada semana durante su día libre: “Yo estuve yendo por voluntad mía a la prisión militar que estaba por Contreras Medellín y yo iba ahí con ellos y les daba formación y a veces les llevaba hasta películas y me quería mucho ahí en la prisión militar. Ahí estuve yo muchos años, yendo con ellos los jueves" (1 Bernardo 2.3., 2019).

Bernardo recibió la ordenación presbiteral el 28 de abril de 1973, con 28 años de edad. Fue el único entrevistado que la recibió personalmente, ya que regularmente es en una ceremonia acompañado de sus compañeros de generación. Por privilegios con los que él contaba fue en su pueblo y de manera personal. A partir de ello, el entrevistado ha pasado por 6 parroquias. Con excepción de su primer destino, en el que fue vicario y en Michoacán, como ya lo dije, en compañía de Benito, en el resto de destino fue párroco. Durante todos sus destinos tuvo mujeres que le acompañaran para realizar los trabajos domésticos. Él jamás tuvo cerca a su mamá o hermanas, sino que fueron otras mujeres las que se encargaron de esta parte de su vida cotidiana. Los grupos sociales con los que ha trabajado a lo largo de su carrera sacerdotal han sido jóvenes y adultos, nunca le han gustado las charlas a matrimonios, pues se considera en un terreno que no domina. De su narrativa particular Adriano me comentó que él construyó una carretera:

Yo hice la carretera. Pues con, bueno, con el presidente [municipal] dijo: “nuca voy a aceptar esa carretera”. Ya cuando empezó a oír que yo la iba a hacer, dijo: “Me arrastro de nalgas de ahí a acá si hace la carretera”. Me puse en contacto con el ingeniero que era el director de caminos vecinales del estado y platicué con él y le dije: “pero hay una cosa, el presidente municipal se opone a que se haga esa carretera, dijo que se arrastraba de nalgas si la hacíamos”. Dijo “pues la vamos a hacer, en contra de él” y se hizo la carretera. Y ahí tengo yo, toda a gente sabe que la carretera la hice por iniciativa mía (2 Bernardo 2.3., 2019).

Desde este primer destino en Guadalajara también comenzó a implementar lo que es su metodología de la trabajo denominada jornadas. En su tercer destino los laicos hacían

cursillos de cristiandad y él los fomentó, aunque no dejó de hacer jornadas.<sup>78</sup> De igual manera, en su cuarto destino siguió con jornadas tanto de adultos, de jóvenes y de niños, pero también implementó el método de pandillas de Cristo, sobre todo con los jóvenes fuera del templo. Con respecto a su relación con superiores y subordinados siendo sacerdote, Bernardo me dijo que siempre se la ha llevado bien con todos. En todos sus destinos, como fueron pueblos grandes, tuvo bajo su dirección a más de dos vicarios. La pregunta fue cómo le hacía para mantener una buena relación con todos sus vicarios, a lo que resaltó que la clave era la fraternidad sacerdotal. Que él siempre fue favorable a prácticas de fraternidad, que en ocasiones le han mandado sacerdotes que han sido problemáticos y él trata de conciliar. En la práctica eso lo ha realizado mediante reuniones semanales.

En su cuarto destino, un pueblo en la región Valles del estado de Jalisco, me comentó que él sabía que había sido enviado a un sitio muy político por varios elementos contextuales del lugar. Sin embargo, gracias a su trabajo y “gracias a jornadas yo cambié lo político que era [el poblado]. Ahora [el poblado] es un pueblo religioso” (2 Bernardo 2.3., 2019). Otra de las particularidades de Bernardo es que su forma de ser clérigo tiene una relación estrecha con los aspectos económicos, considero que fue el único que habló de estos aspectos. Aceptó que realizó actividades económicas remuneradas ya siendo sacerdote desde su primer destino en Michoacán. Con su cambio a la arquidiócesis de Guadalajara pensó en modificar el giro de sus negocios “Pero el domingo en mi momento de oración como que el Señor me dijo “bueno tú te ordenaste para hacer negocios o para servir a una comunidad”... no yo me ordené para una comunidad. Aún más, le prometí a Dios que no volvería a tener negocio y lo he cumplido (2 Bernardo 2.3., 2019).

A pesar de esa promesa, Bernardo me platicó tres situaciones contradictorias que ha logrado mantener a pesar de ser económica. Primera, tras la muerte de sus padres la hacienda la heredaron él y su hermano sacerdote. Al respecto me dijo que nunca había hecho negocios,

---

<sup>78</sup> Bernardo define a los cursillos como un esquema de trabajo basado en cuestiones de doctrina: "va todo a la instrucción de la persona, cargado, cargado, son muy estrictos, le llaman, rollos, en los temas. Son muy estrictos en eso y pues yo seguía lo de ellos. Ahí, todo cursillo es para iluminar la vida cristiana" (2 Bernardo 2.3., 2019). En cambio, entiende a las jornadas “como un programa que va más al sentimiento y del sentimiento, después, pasa a la cabeza. Entonces salen más entusiasmados tanto hombres, como jóvenes, de jornadas porque les llega, el encuentro con Cristo les llega. El ser Iglesia les llega. Va todo mucho al sentimiento. Se encierran por tres días, es el método pastoral más efectivo" (2 Bernardo 2.3., 2019).

pero que para mantener ese legado de sus padres “he tenido que meterle mano a la hacienda, hacerla producir y pues eso es negocio” (2 Bernardo 2.3., 2019). La segunda, me la narró al preguntarle por su uso de tiempo libre "Realmente, a veces, lo que me agrada es ir a jugar a los casinos y ahí me, se distrae uno, se relaja uno, uno o dos horas que dura uno. Y lana, pues nunca pierde uno ahí, ni pierde ni gana uno, bueno una vez gané bastante, una vez sí" (2 Bernardo 2.3., 2019). La tercera situación tiene relación con su cuarto destino, en el que se vio involucrado, de forma indirecta, en la elección del presidente municipal. Según me comento todo tuvo relación con un terreno que vendió y fraccionó con el vencedor de las elecciones municipales. A este respecto me comentó que siempre le ha simpatizado mantener relaciones con la política local.

También hablamos sobre el CVII y al igual que todos los entrevistados, Bernardo identificó como sumamente importante su existencia. Sin embargo, también refirió que cuando él se ordenó fueron las propuestas del Concilio las que llevaron a muchos sacerdotes a dejar el ministerio en la década de 1970. Aunque él no salió, me comentó que sí le afectó y a partir de ahí puso como eje central en la vida sacerdotal la realización personal y para hablar de vocación empleó más conceptos como servicio y plenitud. También refirió a las Celam como eventos de importancia significativa en la Iglesia, aunque considera que es la más cercana a su idea de Dios es la más reciente, Aparecida (2005) en Brasil. Refiere que también conoció los documentos de Medellín, que para él fue la que guió a la Iglesia a la acción social mediante muchos sacerdotes “desequilibrados. Yo también estuve en eso, por un tiempo, pero yo fui más equilibrado desde antes de salir del seminario” (2 Bernardo 2.3., 2019). Descalifica al trabajo mediante las CEB, aunque aprueba las visitas domiciliadas.

Bernardo es mi entrevistado con menor edad, ya que contaba con 74 años al momento de realizarle la entrevista. Su expectativa a futuro era retirarse, pues reglamentariamente esto debería de suceder con 75 años de edad. Así que refirió que como clérigo tenía derechos tanto al retiro como a la salud y que él jamás se había quejado de eso porque no tenía necesidad de recurrir a ellos. De hecho, su plan consiste en regresar a su hacienda y trabajar en el campo, ocasionalmente celebrar misa y atender a los laicos. A pesar de eso sí reconoce que la arquidiócesis no tiene consideración para con los sacerdotes que se retiraron y muchas veces

piensa que no es justo. Menciona que se sentiría un poco más libre para ayudar a unos u otros. Comenta que lo que si haría es seguir trabajando con jornadas.

#### *Octavio Primo 2.4.*

Octavio Primo es el segundo sacerdote casado al que pude entrevistar, y uno de los informantes clave de esta investigación. Me atrevería a decir que con su narrativa tendría el material suficiente para hacer una biografía, por lo que el espacio que tiene en esta investigación es insuficiente en muchos sentidos. Nació el 20 de octubre de 1942 en la ciudad de Guadalajara, más específicamente, en el barrio de la “concha”, cerca del centro histórico. Tuvo 6 hermanos, 4 mujeres y 2 hombres, él es el primogénito y reconoce que fue el consentido, tanto de la familia paterna, como materna, por ser varón. De mi muestra es el único sacerdote que nació y creció en la Perla Tapatía. Antes de entrar al seminario ya contaba con kínder y primaria, tanto en el ámbito público, como en una escuela parroquial y colegio.

Dadas sus posibilidades, refirió que la escuela confesional de ese momento era muy similar a lo que vivió estando en el seminario. La define como un espacio en el que la vida transcurría en lo religioso. Los obligaban a rezar el rosario todos los días, a asistir a misa sábado y domingo y confesarse todos los viernes primero de cada mes. Entre sus materias llevó Apologética y ejercicios espirituales. Incluso refiere que sus horarios de escuela eran tarde y mañana, con un espacio para comer en sus casas. Desde cuarto año de primaria, tanto en una escuela pública, como en los colegios, recibieron de forma constante visitar de parte de los sacerdotes “vocacioneros”. En este sentido, de todos mis entrevistados, Octavio Primo fue el único que conoció otras opciones para formarse como sacerdote. Destacó a los Misioneros de Guadalupe, los Franciscanos, los Maristas y "otros roba chicos de distintas órdenes que nos visitaban en el colegio" (1 Octavio Primo 2.4., 2019).

Aunque durante su infancia tuvo que trabajar en la tienda de abarrotes de su familia, considero que fue el entrevistado con mayores libertades para el disfrute de ratos de ocio, deporte y demás. Octavio Primo me comentó que no tuvo novias durante su infancia pero sí juegos sexuales con algunas niñas vecina y también una primas. Algunos otros de sus juegos imprescindibles durante su infancia me dijo que era el de jugar al sacerdote. En ese sentido,

él sí tuvo una vida parroquial activa. Participaba en representaciones teatrales y fue monaguillo. Al terminar sexto de primaria se le presentó la primera decisión importante en su vida, pues de lo que nunca tuvo duda fue de entrar al seminario y ser sacerdote, pero la cuestión fue en cuál seminario se iba a formar y con quienes. La decisión estuvo mediada por su mamá y por un tío sacerdote. El entrevistado enfatizó que bajo todo ese ambiente religioso tradicional, jamás cuestionó “que de grande iba a ser yo sacerdote, pues era algo incuestionable para mí. Aunque no llegué a escuchar mucho la palabra de vocación por esos años” (1 Octavio Primo 2.4., 2019).

Es por ello que Octavio Primo entró al seminario diocesano de Guadalajara en 1955 cuando tenía 13 años de edad. Durante los primero tres años de humanidades estuvo de semi-interno y todos los días salía a comer a casa de sus padres. Aunque existía el espacio para que durmiera en la casa del seminario y desarrollase sus otras actividades formativas, probablemente la razón de este formato era ahorrar gastos al propio seminario. Se volvió interno al terminar tercero de humanidades, mismo año en que le impusieron la sotana aunque su utilización era en ocasiones especiales y significaba la cancelación de las salidas al exterior para comer y convivir con su familia. Al igual que otros entrevistados me comentó que su generación fue muy cordial y llegó a formar algunas amistades que preserva hasta hoy en día. Él percibió el ambiente del seminario como muy juguetón, de convivencia similar a la escuela. Aunque no define el seminario como estricto en la disciplina, Octavio Primo fue el primer entrevistado en hablarme de las prohibiciones de *amistades particulares* que consistían en “demasiada familiaridad, trato así ya más confidencial y eso, era prohibido. Las confidencias eran con el padre espiritual o con el superior. Pero entre alumnos no se usaba. Sobre todo, no meternos en la vida personal” (1 Octavio Primo 2.4., 2019). Me comentó que ese mismo esquema de relacionarse con otros hombres lo ha replicado toda su vida y dentro y fuera de ambientes eclesíásticos.

A lo largo de todo el seminario tuvo varios cargos de importancia como suplente de coadjutor, sacristán, encargado de la fraternidad mariana y otros. Como sacristán estaba encargado de preparar todos los utensilios para la misa. En una coincidencia con mi experiencia como monaguillo, me relató que lo que más le agradaba preparar y utilizar era el incensario. El juicio del entrevistado a este respecto es que le gustaba porque era: “una

función especial la de presumir, además, de que yo sí puedo hacer la vuelta al mundo y con el incensario abierto" (1 Octavio Primo 2.4., 2019).<sup>79</sup>

Durante el quinto año de humanidad también comenzó su servicio militar y lo terminó en primero de filosofía. "Nada más nos daban clases, servicio especial. Con otros religiosos. Nosotros íbamos a dar el servicio militar lo jueves en la tarde" (1 Octavio Primo 2.4., 2019). Antes de esta revelación yo asumía que el Estado no exigiría el servicio militar a los hombres que estaban estudiando en una institución inexistente para el propio Estado. A lo que Octavio Primo niega rotundamente, pues el Estado sabía y por lo mismo les acomodaba ciertos horarios especiales. De hecho, me comentó que el superior que los cuidaba esos días de servicio era un capital Sayavedra llegó hasta capitán primero gracias a la disciplina que mostraron ellos.

También fue durante la etapa del seminario mayor que Octavio Primo estuvo cercano al cardenal Garibi Rivera. Pasó a conformar un grupo selecto de seminarista que acompañaban al cardenal a casi todos sitios, incluyendo a sus vacaciones, dicho grupo era conocido como "los familiares". Un familiar también era una especie de ayudante cercano: "Esos años de familiar de Garibi, que fue durante todo mi seminario mayor, para mí fueron una revelación. Por un lado muy agradable, pero por otro, muy estremecedora"(2 Octavio Primo 2.4., 2019). Para ese momento sabía del conservadurismo del cardenal y de manera directa vio el rechazo constante que tenía hacia las mujeres. Esta situación llevó al entrevistado a pesar a Garibi como asexual aunque reconoce que "lo tildaran de homosexual en ciertos ambientes. Creo que si es cierto puesto que a sus procopios los invitaba a bañarse con él. Yo llegué a escuchar de compañeros que les enjabonaba la espalda y les pedía que lo enjabonaran a él. A mí ya no me tocó" (2 Octavio Primo 2.4., 2019).<sup>80</sup>

Para su paso a tercero de filosofía le tocó un curso propedéutico cuya duración era de un mes y se centraba en cuestiones espirituales. Un año después fue de magisterio o servicio en los

---

<sup>79</sup> La vuelta al mundo es una maniobra que por lo común se realizaba fuera de misa, además de que si el sacerdote observaba te podía llamar la atención, que consistía en darle una vuelta de 360° al incensario. Dentro del mismo tenía carbón encendido y a la par expulsaba el humo excedente. Era visto por otros compañeros masculinos como arriesgado, por lo mismo considero que era parte del atractivo.

<sup>80</sup> Al menos 3 de mis entrevistados refieren que Garibi Rivera se refería a los seminaristas como procopio. También para todo aquél más joven y subordinado con quien se relacionaba.

Altos de Jalisco, donde dio clases en un colegio marista. Todo el tiempo, tanto al dar clases, como al moverse por el pueblo, era utilizando sotana y en ocasiones cota “tal cual un acto litúrgico” (2 Octavio Primo 2.4., 2019). Expresó que durante este año su contacto con la gente era incompleto ya que todo el tiempo estaban vigilándolos. Octavio Primo reconoció que prácticamente todas las clases que tuvo de teología fue en ese periodo de cambio entre lo nuevo del concilio y lo preconiliar. Para tratar de resolver esa inquietud de salir del seminario en primero de teología hizo cursillos de cristiandad, los cuales define como “extremadamente sensible. Afectivos. Poco racional. Un ambiente que más bien, yo me atrevo a decir, fuerza el cambio en muchos de los apostolados seculares. A mí no me sirvieron ni resolvieron ninguna duda” (2 Octavio Primo 2.4., 2019).

De sus profesores destaca al que le impartió la clase de teología dogmática, el P. Salvador Rodríguez Camberos. Octavio Primo me reveló que ese profesor había sido rector previo a mi periodo de estudio, pero que Garibi Rivera lo despidió y con el paso del tiempo lo restituyeron. Insiste en que entre muchas cosas importantes que tuvo ese profesor, a él, en lo personal “me robó el corazón, pues seguía el texto oficial de teología de Herve para después refutarlo punto por punto” (2 Octavio Primo 2.4., 2019). Esas refutaciones las tomaba de los casos que le llegaban su laboratorio de psicología, otro de los puntos por los que Rodríguez Camberos fue importante. Pues a pesar de ser sacerdote era vocal de la psicología Ananki y Sondhi en México, conoció y fue cercano al propio Leopold Szondi (1893-1986). Lo que lo facultó para la realización de test de Sondhi que ayudaban en la orientación vocacional de los seminaristas. Octavio Primo las realizó “para saber si aguantaría el celibato o no, pero jamás me dio un resultado claro, aunque me dio cierta tranquilidad. Ya después incluso le ayudé a aplicar la misma prueba a otros compañeros, pero en secreto por el rector Jesús Becerra no quería saber nada de psicología ni nada moderno” (2 Octavio Primo 2.4., 2019).

A diferencia de los entrevistados de la primera generación, Octavio Primo me comentó que cuando estaba en el seminario, todo el tiempo les presentaban los documentos emanados del Concilio y sus repuestas o contradocumentos que se redactaban desde la realidad Mexicana y/o tapatía. Así, unos meses previos a su ordenación se suprimió “la misa de san Pío V, con todas las cruces, el latín y toda esa maravilla de ritual súper barroco” (3 Octavio Primo 2.4., 2019). En otro aspecto del CVII me comentó que siendo cercano a Garibi Rivera se percató

que en muchas ocasiones aplicaba las reformas conciliares en el nombre, pero no en lo real. Así que lo escuchó quejarse de sus decisiones con frases similares a: “cómo pude yo firmar eso. Esa es la muestra, firmaba porque se iba con la borregada, y para no causar problemas” (3 Octavio Primo 2.4., 2019). En contraste, reconoce que Salazar López fue el cardenal que trató de aplicar cabalmente las reformas pero que alguien, seguramente desde la CEM, lo detenía “yo me imagino que era la CEM la que refrendaba, por su apertura no me cabe en la cabeza que él [Salazar] hubiera sido artífice de cuartar sobre todo los avances pastorales” (3 Octavio Primo 2.4., 2019).

Octavio Primo tomó las órdenes menores en 1965, con todo y tonsura, de parte de Garibi Rivera. En 1966, también con un año de atraso en comparación con sus compañeros, le dieron el subdiaconado para el cual “había que copiar a mano, durante toda la víspera, el mentado juramento antimodernista. Creo que esos fueron los dos pasos [aguardar toda la noche en vela y después jurar ese papel] para el subdiaconado. Yo lo recibí al comenzar cuarto de teología” (2 Octavio Primo 2.4., 2019). El diaconado lo recibió a inicio de 1967 y lo ordenaron presbítero a finales de ese mismo año cuando tenía 25 años, siendo el entrevistado que se ordenó más joven de toda la muestra. Él me comentó que durante todos estos pasos y a pesar de todas las dudas que tenía, logró sobrellevarlos: “yo me pasaba los momentos de ordenación con una sequedad, indiferencia total. Con mucha fe sí, pero sin emoción. El paquete siempre se me hizo muy superior a mí” (2 Octavio Primo 2.4., 2019). El momento de la ordenación sacerdotal, Octavio Primo lo define como intenso para sus papás y sus familiares.

Lo más significativo de este momento fue que a él y a sus compañeros de generación los ordenaron cuando tenía 25 años porque los superiores del seminario trataron de innovar ordenando a los seminaristas de cuarto de teología. Una vez sacerdotes los mandaban a una parroquia para que ya estuviera activos y a la vez estudiando sus últimas materias de teología pastoral. Sin embargo dicho experimento fracasó y fue la primera y última generación que trataron de implantar este programa piloto. Después de seis meses de haber terminado quinto de teología fue enviado a su primer destino y con ello a su fase de sacerdote. En total, pasó por 3 parroquias y 2 capellanías. Nunca fue párroco y siempre se desempeñó como vicario o capellán.

A lo largo de su narrativa, Octavio Primo refiere los conflictos que llegó a tener con el cacique de los pueblos, o bien, los roces que propició con los párrocos y que con excepción de la primera parroquia, se dieron en todos sus otros destinos. A diferencia de Bernardo que tiene una narrativa de heroísmo personal y de destacar las acciones desde su persona, Octavio habla más desde la resistencia contra los poderes fácticos, sea civiles y/o religioso. En ocasiones, en lugar de enunciarse desde el heroísmo personal, lo hace desde el colectivo y pueblo. Por ejemplo, me comentó que en el segundo destino al que llegó “el párroco y el cacique hacía una buena yunta. Yo tomé la consigna de sacar es yunta de bueyes” (3 Octavio Primo 2.4., 2019). Este tipo de situaciones las leyó como contraria a lo que había estudiado de las propuestas del CVII. Una de las síntesis que formuló y me compartió fue que “los párrocos, sobre todo en el campo, si duran mucho tiempo en su mismo territorio llegan a aparentar ser dueños de todo el terreno” (3 Octavio Primo 2.4., 2019).

El tercer pueblo al que fue enviado estaba totalmente alejado, en la zona sur del estado de Zacatecas.<sup>81</sup> Había pocas formas de llegar hasta ese destino vía terrestres por estar en un punto de la sierra de difícil acceso. Por lo que la forma más eficiente era mediante una avioneta. La designación fue un castigo por su rebeldía, la realizó aun siendo cardenal y arzobispo Garibi Rivera, sin embargo, por esos días aceptaron su renuncia. Por lo tanto, ya no había mucho que hacer y durante los primeros días del arzobispado de Salazar López se efectuó el cambio real. Ese poblado, sumamente alejado de todo, fue relevante durante la guerra cristera, fecha en la que se le asignó un capellán de planta. Octavio Primo reconoció que cuando llegó había aún vivas algunas mujeres que tuvieron participaciones relevantes durante la guerra, hombre no, pues fueron perseguidos durante algún tiempo por el Estado. El entrevistado reconoce que también el castigo iba en el grado asignado a su persona, pues la capellanía era de los niveles más bajos por las complicaciones que traía consigo y la soledad. En esta capellanía fue donde se comenzó a aplicar la pastoral de conjunto en toda la arquidiócesis, sobre todo, a partir de la visita del canónico belga Boulard traído por Salazar en 1973 al seminario de Guadalajara.

---

<sup>81</sup> Según la división territorial de la arquidiócesis de Guadalajara le corresponden algunas parroquias y capellanías dentro del territorio del estado Zacatecas, en su frontera con el estado de Jalisco. Un ejemplo de parroquia es Milpillas de Allende, que a su vez pertenece al municipio de Teul de González Ortega.

A diferencia de la mayoría de los entrevistados, Octavio Primo reconoce que no todos los presbíteros aceptaron la pastoral de conjunto. Lo que a su vez ocasionó una división a nivel diocesano entre los que apoyan los cambios del CVII, regularmente los más jóvenes y los que no. En su caso lo apoyó y fomentó, y en este segundo destino se vio ampliamente beneficiado por las reformas exigidas por Salazar López, pero también se vio implicado en mayor trabajo. En el pueblo excluido de todo contacto: “hice lo que quise, en cierta forma. Entre otros, conseguí ministros extraordinarios de la comunión [laicos] para yo estar en Guadalajara hasta 15 días y trabajar en la comisión diocesana de pastoral social y luego regresar 15 días al pueblo”(3 Octavio Primo 2.4., 2019). Me comentó que los 15 días que él estaba fuera, los laicos se encargaban de absolutamente todo, menos de consagrar, pues él ya lo había dejado preparado.

En este tercer destino también reconoció que tuvo acciones de cacicazgo en lo social pues se movilizó con las autoridades estatales para poder conseguir los materiales para la construcción de un puente. A diferencia de otros entrevistados que se asumen como los edificadores de la infraestructura, él reconoció que influyó para conseguir materiales, pero “la construcción del puente se logró por la organización del pueblo. Ahí aprendí cómo la gente trabaja con el pueblo y para el pueblo” (3 Octavio Primo 2.4., 2019). De aquí desprendió una reflexión como sacerdote y el poder que puede llegar a ejercer: “Me di cuenta de qué terrible poder tenía padrecito con las listas negras en los pueblos. Pues realmente yo titiritaba a la gente, no sé, como chiquillos. Imagínate, el que dura mucho tiempo en un pueblo y con todo ese poder la tentación imposible debe ser el que te conviertas en cacique y puedas llevar agua a tu molino" (3 Octavio Primo 2.4., 2019).

A pesar de todas las posibles ventajas que tuvo estando en un poblado tan alejado, su cambio se precipitó a causa de una úlcera estomacal que padeció, no cuidó y que tuvieron que operarle de urgencia. Por órdenes del cardenal ya no regresó a ese poblado, aunque tampoco consiguió fácilmente otra parroquia. La razón era que como presbítero ya estaba “boletinado” entre todo el clero tapatío como alguien rebelde y nadie lo quería o lo solicitaba. Tras unos meses de recuperación, la arquidiócesis le asignó como vicario en un poblado o ciudad cercana a la laguna de Chapala. En su cuarto destino le encargaron trabajar con la catequesis de toda la población a pesar de que para ese momento ya existían tres parroquias con sus

respectivos presbíteros. Introdujo el movimiento de Renovación Carismática, cuenta que con muchos frutos, pero nunca él experimentó personalmente (3 Octavio Primo 2.4., 2019). Por varias cuestiones me comentó que en poco tiempo se la empezó a llevar muy mal con su párroco, porque se percató que hacía fiestas con los otros presbíteros, en las que había alcohol, juegos de apuestas y mujeres. El problema que él veía era que no se medían y “eran muy descarados y pues eso me daba vergüenza” (3 Octavio Primo 2.4., 2019). Del párroco en específico llegó a ver que “no había muchacha o mujer que se le antojara y se resistiera, y si se resistía aplicaba sus estrategias de persuasión” (3 Octavio Primo 2.4., 2019).

A los pocos meses de estancia en este poblado comenzó a hacer fuertes denuncias del párroco y su grupo de presbíteros en varios medios. A tal punto llegó que publicó una obra de teatro y amenazó con montarla en la plaza del poblado si no los cambiaban. Mientras tanto, él en señal de protesta, se retiró a otra capellanía, su último destino como sacerdote célibe. Ahí la protesta la realizó activamente, y se dejó crecer la barba y el pelo por la causa. Lo logró y movieron a los presbíteros que denunciaba “por supuesto no se logró su expulsión, pero sí que los movieran a otros sitios y al menos no juntos” (3 Octavio Primo 2.4., 2019). Así que al poco tiempo tuvo que recortarse pelo y barba, y aguantó unos meses más como sacerdote, a pesar de que estaba seguro de retirarse para ser congruente consigo mismo.

Después de 7 años de ser sacerdote célibe o ministerial, Octavio Primo decidió dejar la clerecía. En primer lugar asume que fue para ser congruente con lo que constantemente denunciaba y más en su último destino. En segundo lugar, también fue porque comprendió que no deseaba ni podía estar solo después del primer contacto sexual, pero asumía que no iba en contra de su vocación, pues el celibato no era central. Entre llanto me narró que celebró su última misa en 1974, en la que no les dijo a los presentes por qué se retiraría, simplemente que se tenía que ir. Los feligreses lo despidieron emotivamente. Ahora, a diferencia de Adriano, jamás pidió la dispensa sacerdotal, ni siquiera hoy en día. Tampoco se acercó a la diócesis para recibir algún tipo de apoyo. Él sí tiene conflictos con la jerarquía eclesiástica, aunque no con la parte religiosa.

Después de su vida sacerdotal consiguió contraer nupcias en dos ocasiones y tiene un hijo. En contraste con Adriano, Octavio Primo ha logrado desempeñarse como académico en algunas universidades, a tal grado que en la década de 1980 logró estudiar en España un

posgrado en filología y filosofía. También estuvo en varias de las luchas sociales en la ciudad, así como buscó aliarse y apoyar las reivindicaciones de los huicholes en el norte del estado de Jalisco. Desde el lado del activismo sacerdotal forma parte de la Asociación de Sacerdotes Casados Mexicanos y tiene el grado de obispo. Incluso, hoy en día, sigue celebrando misas en su casa, y en ocasiones, en ceremonia con laicos reunidos. Aplicó la TdL de forma diferencial a Benigno, pues rompió de manera casi total con la estructura eclesiástica, lo que ha impactado en su activismo. Cuando Octavio Primo me habló de sus amistades del seminario o eclesiásticas, me comentó que después de un tiempo de haber dejado el celibato se dio cuenta que él era el que convocaba las reuniones, “el que los convocaba a todos. Pero a pesar de que muchos me hicieron fuchi, ya que salí, me seguían invitado a sus reuniones y yo convocaba. Me atrevo a decir que seguimos siendo muy buenos amigos varios de ellos. Otros sí me hicieron fuchi, para qué negarlo”(1 Octavio Primo 2.4., 2019).

### **5.3 Reflexiones finales sobre las narrativas de vida.**

A partir de lo anterior considero que el análisis generacional es pertinente en tanto que otorga elementos de diferencias marcadas, sin que pueda llegar a ser una generalidad ya que mi muestra no tan amplia. De entrada, el promedio de edad es ligeramente mayor en la primera generación. Esto puede ser explicado a partir de que la mayoría de ellos provenían de contextos rurales, en los que la educación básica era poca o casi nula. Por tanto, aunque quisieran haber ingresado desde niños al seminario, no les fue posible por los requerimientos. De lo anterior también se desprende que los sacerdotes con más instrucción académica sean los de la segunda generación. Esto puede tener una relación, no causal, con el hecho de que los sacerdotes de la primera generación tengan una *hipercatectización* de su identidad sacerdotal, con excepción de Antonio. Esto se aplica, inclusiva, al sacerdote casado Adriano.

Como hombres hay algunos elementos generales importantes a destacar. A pesar de ser célibes, todos resaltaron que añoraban haber tenido una familia, cumplir con el rol de proveedor y poder ejercer su paternidad. Encuentro que definen al seminario como un espacio disciplinario, en el que pudieron desarrollar relaciones de fraternidad con sus compañeros, pero no amistades profundas, a pesar de que toda su primera etapa fue de semi-internos. También encontrar que difícilmente expresan malestares, sentimientos exaltados y/o privilegios. De nueva cuenta, la excepción en todo esto es Antonio, pero como mencioné en

su apartado él es un tipo de sacerdote bisagra con la segunda generación. En el trabajo parroquial, los entrevistados de esta generación no hablaron de métodos o formas singulares de llevar a cabo sus tareas parroquiales y sí de sacramentos como la parte singular de sus acciones cotidianas. Puede que por estas y varias condiciones más, los sacerdotes más conservadores estén en esta generación.

En cambio, la segunda generación entró más joven al seminario, pero egresó del mismo con un promedio de edad ligeramente mayor. Indudablemente esto no tiene que ver, necesariamente con ellos como individuos, sino con los procesos institucionales por los que estaba atravesando el seminario. Tienen un promedio ligeramente mayor en cuanto a educación, pues todos pasaron por escuelas públicas o colegios antes de su entrada al seminario. Por ende, son perfiles mucho más variados que los de la primera generación, no definen al seminario por la disciplina, a pesar de haber sido internos desde que optaron por formarse ahí. También fueron los que por cuestiones contextuales del seminario, tuvieron experiencia extra muro más interesantes.

Como hombres expresaron muchos más sentimientos, malestares y algunos pudieron identificar privilegios. Todos identificaron haber encontrado amistades profundas, más allá de la fraternidad sacerdotal o los pactos entre ellos, dentro y fuera del seminario aunque mayoritariamente con otros sacerdotes. Los cuatro sacerdotes de esta generación expresaron preferencias por algunos métodos de trabajo o metodologías pastorales. No es fortuito que de todos los entrevistados, los dos más radicales estén en esta generación. Tampoco es casual que el sacerdote que expresó comportamientos más relacionados con gustos, predilección, cuestiones que podrían denominarse “mundanas” esté entre los miembros de esta segunda generación. Del mismo modo, los sacerdotes más abiertos a otras posibilidades eclesiales forman parte de esta generación.

Quisiera mencionar un elemento de la interacción que puede tener con los entrevistados y que considero también se explica generacionalmente. Los sacerdotes que presentaron menos resistencias para la entrevista fueron los de la primera generación. Al expresarse, la mayoría, lo hizo abiertamente en cuanto a prejuicios y anécdotas. Las sesiones con ellos fueron continuas y no pusieron excusas para que se llevara a cabo la investigación. En cambio, los sacerdotes que más cuidaron su lenguaje, que pusieron más trabas para poder realizar las

sesiones, generalmente, fueron los de la segunda generación. Considero que también tiene que ver por una parte porque están en el culmen de su vida sacerdotal. Por otra, porque saben que de las entrevistas pueden venir consecuencias para su futuro inmediato, críticas, represiones por parte de las autoridades.

Sin lugar a dudar hubo elementos que tuve que excluir de las narrativas que pudieron compartirme los 8 sacerdotes que componen toda la muestra. Quisiera señalar algunos que considero de suma importancia, que de alguna manera no se reflejan fidedignamente en los párrafos anteriores, ya que el análisis generacional tampoco es suficiente. Me refiero a tres temáticas específicas: servicio militar, colegios a su cargo y función de las mujeres en sus vidas.

El servicio militar fue un elemento que yo no concebía en mi horizonte de expectativa y por conocimiento de la Guerra Cristera, la situación con el gobierno de Jalisco y demás, asumí que no eran compatibles. Octavio Primo me abrió esa veta inexplorada durante la primera sesión de entrevista que tuvimos. La cuestión es que fue justo antes de entrevistar a todos los sacerdotes que componen la segunda generación. A los de la primera generación yo ya no pude hacerles esa pregunta en grabación, aunque sí pude contactarlos para que me platicaran brevemente sobre su servicio. Considero que no es generacional puesto que es un requerimiento que atraviesa a todos los entrevistados. Todos lo hicieron. Desde mi perspectiva es interesante porque pone en entredicho, al menos a nivel local, los principios de separación Iglesia-Estado. El ejército daba condiciones extraordinarias para que los alumnos del seminario hicieran su servicio en un grupo y horario diferente al de todos los demás. O sea, asumían que una institución que no tenía existencia jurídica, existía y actuaban en consecuencia de ello. Por otro lado, también asumían los riesgos de darle rudimentos de estrategia militar a los que en un futuro serían parte del clero.

Por su parte, los entrevistados me expresaron que no había mucha diferencia entre la disciplina del ejército y lo que ellos vivían dentro del seminario. Incluso, algunos de ellos me comentaron que había cierta espiritualidad en los ejercicios físicos que tenían al dar servicios, entre ellas, las posturas, la obediencia a los superiores, entre otros. Al menos dos de los entrevistados me presumieron su desempeño atlético dentro del seminario y en el ejército. Incluso, uno de ellos me comentó que a partir de los ejercicios en el ejército tomó la disciplina

del levantamiento de pesas, lo que muchas veces derivó en llamadas de atención de parte de sus superiores. También refirieron que algunos compañeros suyos, de forma excepcional, prefirieron la carrera militar a la sacerdotal. Hay algunos casos en los que me comentaron que un compañero de ellos, llegó a tener un grado importante en el ejército, después se retiró y se ordenó sacerdote.

El segundo punto importante fue meramente circunstancial, al estar comparando las narrativas de mis entrevistados resultó que de los 8 miembros de la muestra 7 de ellos estuvieron al frente de una escuela parroquial o un colegio. Algunos lo fundaron con los recursos que tenían a la mano y pusieron a trabajar como educadoras a sus hermanas. Otros más llegaron a suplir a un sacerdote y la parroquia a la que llegaban tenía un colegio o escuela parroquial, por lo que tenían que ponerse a trabajar con todo el paquete. No es fortuito que hayan tenido esas iniciativas, después de todo mucho de ellos pasaron por un periodo de enseñanza en su formación. Además de que todos tenían una concepción de la docencia como parte de la producción de doctrina. En ese sentido, sí puntualizaron que ellos eran los que dirigían y no los que se encargaban de la educación directamente. Es una reproducción/reproducción de las tareas de catequistas que les imputan a las mujeres.

Finalmente, considero que todos tienen una conceptualización sobre las mujeres muy apegada a la doctrina católica más integrista que puede existir. Los únicos dos que se medió desmarcaron de esto fue Benigno y Octavio Primo. De entrada, la mayoría esencialista a las mujeres. Las recluyen a trabajos de reproducción de la vida cotidiana: trabajo doméstico, cuidado, reproducción y expansión de la doctrina religiosa. Los de la primera generación y algunos de la segunda siguen concibiéndolas como cuerpos para el deseo o pecado. En cuanto a las interacciones que logré ver, que fueron pocas, siguen haciéndolo desde una posición de dominio en todo momento: tratan de enseñar, de hablar con un tono de voz más grave y ordenándolas todo el tiempo. Tampoco es casualidad que el único entrevistado que se encarga de su cuidado y trabajo doméstico es Benigno.

## **Capítulo 6: Comparativa de tres temáticas centrales en las narrativas de vida de los sacerdotes: auto-identificación, vocación y celibato.**

Éste último capítulo nació de la necesidad de explicitar algunos de los temas más relevantes de las narrativas de vida. El objetivo es comparar, sin otros elementos de la vida de los sacerdotes, las similitudes y diferencias en siguiendo la línea generacional del capítulo anterior. Los apartados son tres. El primero se centra en las formas en cómo se perciben y conceptualización como sacerdotes, sobre todo, algo que estuvo muy de la mano con la vivencia del CVII. El segundo contiene las diferentes opiniones y concepciones de la vocación, mismas que me sirvieron como un espacio de comparación con el trabajo de Padilla (2008) y el clero diocesano de la Ciudad de México. Tercero y último versa sobre un rasgo particular de los hombres que componen esta muestra: el celibato. Ya sea que forme parte de los sacerdotes ministeriales o sea parte de los sacerdotes casados. El centrarme en este rasgo es sobre todo, una actualización de algunos trabajos que han tocado el tema del celibato como esencial en la identidad de los clérigos. A ello, sumé la opinión que ellos tienen con respecto a la posibilidad del sacerdocio femenino.

### **6.1 Auto-identificación como sacerdotes de los entrevistados.**

Como he venido plasmando el CVII propuso cambios en algunas de las actividades que desempeñaban lo sacerdotes, de tal manera que en el discurso se incluyeran a los seculares. De ello se desprendió, a su vez, cambios en las formaciones en el seminario que tenían los hombres que aspiraban a ser parte del clero. Como describí en el cuarto capítulo de esta tesis, los formadores del seminario durante la década de 1970 estaban preocupados porque habiendo otorgado tantas concesiones desde la Iglesia a los seculares, los seminaristas perdieran el interés por ser clérigos. Las entrevistas, por otra parte, refieren algunas configuraciones individuales de lo que es ser sacerdote, cómo entienden su misión, qué cambios tuvieron a raíz del CVII y en qué se diferencian los sacerdotes de la primera generación con los de la segunda generación.

De tal forma que las ocho historias de vida da cuenta de las adaptaciones generacionales y personales de los sujetos a las realidades sociales y eclesiales de su tiempo. Es auto-identificación de los sacerdotes, tiene dos ejes, uno que ellos identifican de forma plena, que

es la vocación y el otro, su ser hombre. Ambos ejes sufren cambios a lo largo de su vida, pero al igual que muchos sujetos varones, no cuestionan, ni se preguntan por los aspectos genéricos, pues en casi todos los casos están en una posición de poder hegemónico. A diferencia de otros varones, identifican las diferencias con los comportamientos y los modelos sujetos para los varones laicos desde la doctrina. En este sentido, considero que es una diferencia notable con los congéneres que no están atravesados por la dimensión religiosa.

Por ello, este apartado del capítulo inicia con las formas de autopercepción de los entrevistados en tanto sacerdotes y hombres, que enuncian desde los elementos que ellos perciben como esenciales en los presbíteros en contraste con los laicos y las laicas. También diferenciándolos en las actividades y funciones que asumen como típicas del clero. El análisis generacional me permite realizar comparativas entre los entrevistados que fueron formados antes y después del CVII. De entrada, ambas generaciones pueden identificarse de acuerdo a la afinidad que tienen los entrevistados con los modelos eclesiales propuestos por Legorreta (2014).

*Primera generación: afinidad al modelo eclesial jurídico-societario o preconciliar.*

Según José de Jesús Legorreta este modelo fue previo al Concilio y como forma de aproximarse a la realidad eclesial es un tipo ideal. Por ende, mis entrevistados no tienen todos los elementos que esboza en autor en su texto, pues en gran medida, ellos se formaron en ese modelo, pero continuaron ejerciendo con una Iglesia que es posconciliar. Eso podría explicar algunas de las características individuales de los entrevistados. Puntualizo algunos de los puntos en los que coincide el modelo, con algunas de las ideas que expresaron, de forma más afines, los entrevistados que conforman esta generación, en comparación a la siguiente.

De entrada, en este modelo la jerarquía eclesiástica es la columna de la vida eclesial y parroquial. De alguna manera los seglares quedan desdibujados, sino es que distantes a ellos como sacerdotes. En esta generación, sólo el P. Antonio se aleja de esta característica y se explica, como señalé en el apartado previo, por el tipo de trabajo que desarrolló en la arquidiócesis. Según el autor antes cita, en el modelo preconciliar “los clérigos son los únicos que pueden ejercer el poder de jurisdicción en la iglesia, esto es, el poder ejecutivo,

legislativo y judicial” (Legorreta, 2014: 69). Aunque todos los entrevistado mencionaron la pastoral de conjunto y su importancia actual, también refieren una nostalgia a las formas del ejercicio sacerdotal que ellos experimentaron un tiempo atrás.

En el mismo tenor, los cuatro sujetos que componen esta generación enfatizaron la importancia de la dedicación exclusiva del sacerdote a su ministerio, como parte de su identidad y de su diferencia con otros hombres laicos. Los cuatro refirieron la diferencia en lo religioso entre ellos y los laicos, aunque paradójicamente insistieron en que les gustaría que los laicos tomaran la responsabilidad de la vida pastoral. Cuando pregunto sobre las herramientas con las que cuentan, refieren la gracia de Dios mediante su elección como la más importante, situación que las posiciones como inalcanzables en comparación con los que no son parte del clero. De manera disimulada sí refirieron la división entre lo propio del laico, que es el mundo (lo natural) y la facilidad del clero para alcanzar la santidad o lo propio del clero (la gracia). El único que difirió aún más que los otros tres fue Adriano, sobre todo, en el plano de lo sexual.

Hay tres diferencias notables con respecto a la siguiente generación en la forma de pensarse como presbíteros. La primera es que una fase constitutiva y esencial de los clérigos es la disciplina y la fidelidad a su ministerio. Aunque también lo nombra los siguientes entrevistados, más bien lo refieren a la etapa formativa, no a la identidad sacerdotal. La segunda, relacionada con la anterior, es el control de sí. Control en todos los sentidos, desde lo sexual, lo corporal, lo emocional y lo mental. El único que mencionó un tipo de cuidado como clérigo fue Trino pero lo hace más desde la vigilancia que tiene consigo la Obra. Los demás no enunciaron algún tipo de cuidado (de sí mismo pero tampoco de los otros), sí de controlarse y controlar a los otros. La tercera y final es con respecto a lo individualista de su forma de ser sacerdote. Por momentos reconocen que todo lo lograron por ellos, incluyendo los logros espirituales e invisibilizan a las personas, sobre todo mujeres, que contribuyeron con ello. Incluso, en las formas de vivir, ninguno de ellos lo hizo en comunidad con otros sacerdotes, diferencia notables con la siguiente generación.

El primer entrevistado, el P. Trino esboza una definición de sacerdote desde su experiencia en la Obra, que ha construido desde sus recuerdos. Así, identifica que cuando era niño, en el pueblo que vivía, el sacerdote era aquél hombre que se vestía de manera específica y distinta

(1 Trino 1.1., 2018). Enuncia como una posición social y religiosa, o sacra, que lleva consigo prestigio. También identifica, en un primer momento, a los sacerdote como aquellos sujetos masculinos (se opone rotundamente a la ordenación femenina) que tienen el privilegio de tener contacto con Dios, no por sí mismo, sino por el llamado que les hace él y mediante la oración constante (3 Trino 1.1., 2018). Dentro de la comunidad el entrevistado identifica al presbítero como la fuente de moralidad, precisamente desde la llamada de Dios, pero sobre todo a través del testimonio personal. Como ya dije en la parte de la historia de vida de Trino, él tomó la entrevista como un momento de dejar algún tipo de testimonio.

El P. Trino enfatizó dos elementos más que constituyen al sacerdote, además de la moralidad de la que debe de ser ejemplo: la fidelidad y el papel de director de la comunidad. Considero que emplea el concepto fidelidad en dos sentidos, el primero como aquella que se deriva de la vocación y el cuidado que debe de tener la comunidad, y él, para que no fracase como sujeto casi sacralizado. El segundo sentido, derivado de su idea desde el Opus Dei es que debe de ser fiel ante Roma y a sus directores espirituales (3 Trino 1.1., 2018). Incluso insistió que si algo busco la Obra era que fuera eficaz como sacerdote, por lo que toda la comunidad lo cuidaban en exceso me dijo que debía de “tener alguien que la jale las orejas” (3 Trino 1.1., 2018). Este cuidado contrasta con los laicos varones que no necesitaban ese cuidado de sí pero sí su dirección espiritual.

En cuanto al papel que debe de tener el sacerdote es simplemente el guía de la comunidad en todos los aspectos de la vida cotidiana, como el trabajo, pero específicamente mediante la dirección espiritual que debe de dar a los otros y otras. Las herramientas con las cuenta para ello se derivan de su vocación y de las facilidades que tienen para llegar a la santidad, de nueva cuenta, en comparación con los seculares. Trino me comentó que una herramienta que le ha otorgado para ello el Opus ha sido el diseñarle un plan de vida cuyo objetivo es hacer eficaz su vida como sacerdote y también el contacto con Dios (3 Trino 1.1., 2018). El P. Trino también le otorga cierto elemento particular puesto que señala que la tareas de lo sacerdote también es el trabajo en el mundo, cuya especie es la santificación (3 Trino 1.1., 2018). Lo anterior parece una ficción discursiva para normalizar las diferencias jerárquicas entre los laicos y los sacerdotes.

Por su parte, Anselmo también reconoce que sacerdote requiere tres elementos: la gracias de Dios, otorgada por el sacramento y la vocación; el deseo de ser sacerdote, derivado de la vocación y cumplir con los requerimientos que tienen los superiores (1 Anselmo 1.2., 2018). Aunque no identifica al clero como la fuente de moralidad, sí reconoció que era importante que diera testimonio de un comportamiento cercano a lo sacro, que fuera estricto en su comportamiento, a manera de una prueba del llamado de Dios y sobre todo, tenga dedicación exclusiva al sacerdocio (2 Anselmo 1.2., 2018). De esa manera el sacerdote no puede relajarse en cuanto a su comportamiento, es por esta razón que critica al CVII ya que lo identificó como el evento que permitió que muchos presbíteros dejaran de serlo. Al igual que Trino señaló que el clérigo tiene la capacidad de llegar más fácilmente a la santidad en comparación con los laicos (3 Anselmo 1.2., 2018).

A diferencia de Trino identifica que también existe una comunidad entre los sacerdotes, por lo que parte de su ser es lo que denomina como hermandad sacerdotal (1 Anselmo 1.2., 2018). Lo que no quiere decir que haya relaciones profundas entre ellos, sino que se tienen que acompañar y en ocasiones cubrir, un compañerismo entre iguales. También, a diferencia del primer entrevistado, Anselmo se reconoce como un hombre corajudo, pero no resentido, pues el sacerdote no debe de confrontarse, ni con las autoridad, ni con los laicos o los subordinados (2 Anselmo 1.2., 2018). Él tiene una posición ambivalente en cuanto a que el sacerdote sea exclusivamente un hombre, y a pesar de eso, considera que en un futuro no muy lejano la Iglesia incorporará a las mujeres. Derivado de su elucubración sobre el sacerdocio de ellas, él considera que para ser buen sacerdote se exige no ser chismoso, pues según su criterio, las mujeres son eso (2 Anselmo 1.2., 2018).

También es el primer entrevistado en reconocer algunas desventajas de ser sacerdote, en específico, el no tener hijos, una familia y compañía (3 Anselmo 1.2., 2018). Anselmo considera que como parte del clero su tarea es producir doctrina, no reproducirla que es una tarea más de las mujeres (las catequistas). En el mismo sentido, el clérigo es aquél que camina con toda la Iglesia, pero al frente de todos y es un guía de la comunidad, no por sí, sino por la vocación que Dios le otorgó (3 Anselmo 1.2., 2018). Un elemento más que le adjudica a los sacerdotes es que conforma la jerarquía, y como un cuerpo colegiado, no puede ser autónomo, por lo que reincide en el concepto de fidelidad a la Iglesia, con sus matices con

respecto a Trino (3 Anselmo 1.2., 2018). Por lo tanto, tiene varios puntos coincidentes con el entrevistado previo, pero lo dota de un sentido más colectivo entre los mismos sacerdotes.

El P. Antonio identificó que los sacerdotes deben de ser estrictos consigo, disciplinado y obedecer, pues es una parte central en la formación que recibió en el seminario (1 Antonio 1.3., 2018). En este sentido, concuerda con los entrevistados de esta generación quienes hablan más del control de sí y lo puntualiza en que un sacerdote no puede sentir ira (3 Antonio 1.3., 2018). Ese control de sí se debe de reflejar en que los presbíteros evitan conflictos con los otros, sobre todo, con los laicos, de los que se tiene que ganar la confianza y no imponerse (3 Antonio 1.3., 2018). En la parroquia, según este entrevistado, el sacerdote debe de contactar todos los feligreses, de todas los grupos sociales, ser el personaje que de la sabor a la fe y el que ilumina la vida eclesial (3 Antonio 1.3., 2018). Una particularidad de la forma en que piensa a los sacerdotes Antonio es que remite a lo comunitario y desde su postura, realizó una crítica al individualismo “del mexicano” y en el sacerdote al “ego machista del que tiene que prescindir” (3. Antonio 1.3., 2018).

Al prescindir de sentimientos como la ira y del individualismo, el clero según el entrevistado tiene que ser horizontal, en una institución que reconoce como jerárquica (3 Antonio 1.3., 2018). La forma que encuentra para esa horizontalización de lo clerical es mediante la pastoral de conjunto, de la que él ha sido uno de los impulsores en la arquidiócesis de Guadalajara. Desde esta postura, y al igual que Anselmo, afirma que es cuestión de tiempo que las mujeres lleguen a ordenarse y también asume que la vocación, que da Dios, puede que no distinga de cuerpos (3 Antonio 1.3., 2018). Otra diferencia con Anselmo y Trino, es que Antonio considera que el sacerdote es un guía, pero también es un animador de la comunidad, lo que mitiga conceptualmente el que todo el tiempo tenga que estar al frente de la parroquia (2 Antonio 1.3., 2018).

Conceptualizando al sacerdote como animador y no siempre como guía, es el primer entrevistado que nombró varios privilegios que él ha tenido por el simple hecho de ser sacerdote. El primero de ellos es que “sin querer, me da estatus. A veces la gente me cede su lugar, me da regalos y así” (3 Antonio 1.3., 2018). También, desde esa idea un poco más transversal, sin ser horizontal como él afirma, también asume que por momentos ha tenido miedo de equivocarse, de abusar de su autoridad y de no ser humilde (3 Antonio 1.3., 2018).

De entre las actividades más privadas que caracterizan al sacerdote destaca tres. La primera es que el sacerdote, antes que nada, tiene que servir y lo define idealmente como servidor, tanto de Dios (por su elección) como de la Iglesia. La segunda es otra actividad que piensa como esencial del sacerdote: la escucha. Me aclaró que no sólo en la confesión, sino en la vida cotidiana y a todos los fieles. La tercera, es que asume que un sacerdote debe de crear un ambiente de fraternidad sacerdotal.

El último entrevistado de esta generación, Adriano que es un sacerdote casado no difiere mucho de los entrevistados anteriores en su concepción de sacerdocio. Por ende, nombra al sacerdote como un hombre elegido por Dios para ser guía de la comunidad, por lo que tiene una relación especial con Él (3 Adriano 1.4., 2019). Otro elemento con el que caracteriza al clero es que en lugar de hacer énfasis en la escucha, como Antonio, el señala que el sacerdote es el hombre que debe de predicar, mediante la palabra y con el testimonio de vida (1 Adriano 1.4., 2019). Pero ese testimonio inicia desde lo corporal, pues debe de mantener en buen estado su cuerpo y reprimirse a sí mismo, tanto sexualmente como de otras formas (1 Adriano 1.4., 2019). El entrevistado enfatizó lo de la represión sexual pues fue de las situaciones contra las que luchó durante su formación y en el ejercicio del sacerdocio.

Al igual que Antonio, Adriano otorga un mayor peso, para la comprensión del sacerdocio, en el servicio (3 Adriano 1.4., 2019). Este entrevistado afirma que el clero sirve a Dios y a la Iglesia. Como sujeto que ya no es célibe, pero se continúa percibiendo como sacerdote porque su deseo de servir a su comunidad, a la divinidad y a la institución sigue vigente (3 Adriano 1.4., 2019). Otro elemento que encuentra como elemental para definir a los sacerdotes es la coherencia y la honestidad, por lo que me platicó, esa fue la razón para dejar el sacerdocio ministerial a pesar de que sabía que muchos de sus compañeros eran deshonestos (2 Adriano 1.4., 2019). Para lograr la honestidad, hasta consigo mismo, Adriano asume que el sacerdote debe de ser muy estricto con sus hábitos y formas de vida, lo que él denominó como “debe de tener amor propio” (1 Adriano 1.4., 2019).

Este sacerdote casado no ha puesto en cuestión que el sacerdocio otorga reconocimiento de todos, sobre todo a partir del celibato. En su caso ese reconocimiento sigue estando vigente con algunas personas, pero acepta que le da mayor estatus que a otros creyentes católicos (2 Adriano 1.4., 2019). Antes de casarse, reconoce que como presbítero el trabajo físico o

manuel no cuenta, situación que diferencia, o separa artificialmente, a un hombre laico de un hombre clérigo (3 Adriano 1.4., 2019). Aún considera que los sacerdotes, incluyéndolo a él, tienen mayor conocimiento de la moralidad, e incluso, de urbanidad. Un rasgo que solamente él ha mencionado. Por ende, reconoce que en muchas ocasiones los sacerdotes sienten que son primeros y que van al frente de toda la Iglesia. Como casado, pide que la Iglesia católica vuelva opcional el celibato, pero rechaza la idea de que las mujeres puedan volverse sacerdotes, ya que ellas no pueden ser padres espirituales, y el sacerdote eso es, un padre espiritual (3 Adriano 1.4., 2019).

*Segunda generación: cercanos al modelo comunitario o posconciliar.*

Al igual que con la generación anterior, sólo mencionaré los elementos de este modelo eclesial que encontré marcados en los sacerdotes que componen esta generación. De entrada, ya no se nombran como el eje de la vida parroquial, pues reconocen la importancia de la pastoral de conjunto y del equipo coordinador básico. Lo que no quiere decir que serán horizontales, incluso, según Legorreta éste modelo no desaparece las relaciones jerárquico-verticales y las horizontales-comunitarias, sino que conviven. Todos los entrevistados mencionaron conceptos más cercanos al pueblo de Dios, a que el sacerdote era el animador, e incluso, a los pobres. Probablemente el que mencionó más elementos del modelo preconconciliar en la relación con los laicos fue Bernardo. Aunque paradójicamente fue el que aceptó tener otras actividades no religiosas.

En las entrevistas los sujetos nombraron con mayor frecuencia y énfasis conceptos como diversidad de ministerios y de carismas. A los sacerdotes también los nominaron como animadores, organizadores, y “ministerios ordenados” (Legorreta, 2014: 73). A diferencia de la generación anterior, en la que hablaron de implicar a los laicos en la Iglesia, los cuatro sacerdotes de esta generación ya hablaron de una corresponsabilidad de clero y laicado. Aunque también reconocieron que hacía falta mucho trabajo, pero en parte se asumían como parte del problema y no sólo como el foco de la solución.

Encontré tres elementos propios de los entrevistados de esta generación que no necesariamente se refieren a propios del modelo eclesial posconciliar. El primero es que los cuatro mencionaron como una parte importante de su identidad como sacerdote la

satisfacción y/o realización personal. De no presentarse esta parte de placer al hacer lo clerical, asumen que su identidad es más que sólo lo espiritual y una posibilidad es abandonar el sacerdocio. El segundo, con una clara diferenciación con la primera generación es que conciben su sacerdocio mucho menos individual, incluso, aceptan que parte importante de su formación y su posterior vida parroquial son las amistades profundas que han logrado mantener con otros sacerdotes. Esta idea encuentra su parangón en el modelo comunitario precisamente en la creencia de la colegialidad. En ese sentido, me gustaría señalar que es dentro de esta generación que entró un sacerdote excepción como pocos, Benigno. El cuál es el único clérigo que conozco hace sus tareas de domésticas (o de reproducción de la vida cotidiana) y el único en la muestra que vivió en comunidad con otros sacerdotes. No es fortuito, sino que su explicación está relacionada con lo generacional. El tercero es muy cercano al elemento anterior, que es la obediencia más razonada. De ahí que aunque aseguren que durante el seminario la disciplina fue importante, ya no es el centro. Reconoce que la formación es mucho más amplia y abarca hasta cuando son párrocos.

El P. Benigno es una excepción en varios aspectos iniciando por ser el único que se hace cargo de sus tareas domésticas, incluyendo lavar su ropa. También fue uno de los que hizo un ejercicio de transición desde conceptualizar al sacerdote como un hombre que obedece ciegamente, a un hombre que es disciplinado pero de forma consciente o meditada (1 Benigno 2.1., 2018). Ese cambio se dio por lo que interpretó del CVII, pero también por su periodo de estudio en otro contexto que no era el tapatío. A lo largo de la entrevista no me habló de una elección divina como tal, pues se reconocía diferente en cuanto a que había un llamado de parte de Dios para servirle y tener ciertas acciones diferentes a las de los laicos, aunque no exclusivas (2 Benigno 2.1., 2018).. Lo que no logró trastocar es que desde niño asumía que el sacerdote no tenía vicios, o sea, no consumía vino, no fumaba y no decía palabras altisonantes. Específicamente era un hombre moralmente coherente con la doctrina de la Iglesia. No me dijo de otros sacerdotes, pero sí me comentó que el trataba de cumplirlo.

Como hombre expresó que atravesó por sufrimientos, por dolores emocionales y corporales, y por otros sentimientos que él describe como profundos (2 Benigno 2.1., 2018). Incluso me comentó que el asumía que los sacerdote no debían de tener el pelo largo y la barba desalineada, pero en señal de protestar el eligió tener la barba de es amañera desde la década

de 1980. También me comentó que en varias ocasiones ha llegado a sentir vergüenza y coraje contra sí mismo, y contra otros (3 Benigno 2.1., 2018). Al pensar en la disciplina como algo que debe de ser consiente, el entrevistado no considera que es algo distintivo del clero. En lo que sí insiste es que el sacerdote tiene la tarea de fomentar el diálogo entre los sujetos que componen una comunidad, para llegar a la comprensión (2 Benigno 2.1., 2018).

Esa comprensión no modifica el papel del sacerdote a que se vuelva un juez de las acciones morales de los otros y otras, sino en un apoyo para las problemáticas cotidianas (2 Benigno 2.1., 2018). Benigno es el único entrevistado célibe que conceptualiza a los sacerdotes como fuera del templo, cuyo deber es estar con la gente o el pueblo, buscando modificar algunas estructuras de la sociedad (2 Benigno 2.1., 2018). También asume que el lugar del sacerdote es acompañar a los pobres, nunca dirigirlos. En ese mismo sentido, no enlaza en el concepto de lo sacerdotal con la dirección en cualquier plano. Acepta que el celibato no es esencial para el sacerdocio y también considera que las mujeres se deberían de ordenar. A pesar de lo anterior, tampoco pugna por la eliminación del estado clerical, como Octavio Primo, pues considera que es parte fundante de la Iglesia católica.

En cambio, Benito señala que el sacerdote debe de tener vocación por lo religioso, pues no tiene otra función más allá de ello (1 Benito 2.2., 2019). De hecho, durante la entrevista me planteó que por momentos él tenía miedo de salirse del seminario porque no sabía hacer nada más. Por tanto, en sacerdote es aquél hombre que tiene una dedicación exclusiva de dar servicios para cubrir las necesidades de la Iglesia (3 Benito 2.2., 2019). Benito hizo énfasis en que el sacerdocio no puede ser visto sólo como una profesión o un trabajo, ya que es más que eso, y como tal tiene la desventaja de que no se puede descansar de ser sacerdote nunca (3 Benito 2.2., 2019). El presbítero debe de ser un hombre que impone respeto y hasta hoy en día la gente lo admira, pero que tiene que tratar de buena forma a todas las personas, ese buen trato “es siempre desde la caridad” (2 Benito 2.2., 2019).

Él me comentó que después del CVII el clero debe de bajarse del pedestal en el que alguna vez estuvo por el poder religioso que ejercía (3 Benito 2.2., 2019). Desde esa misma concepción considera que estado clerical es algo que se construye de forma contante, se debe de ejercitar y no algo que se obtiene para toda la vida, por tanto, se puede perder si se actúa de forma contraria a lo doctrinal (1 Benito 2.2., 2019). Situación que ni lo acerca a la santidad

de forma automática, ni tampoco lo exime de fallas. El P. Benito rechazó haber tenido malestares como sacerdote, siempre se define como un hombre feliz y pleno, aun sí reconoce que ha tenido muchos errores y en ocasiones menciona que se ha complicado su vida (2 Benito 2.2., 2019). De forma constante reitera que la principal diferencia entre él y los laicos es que “yo no tengo mujer” (3 Benito 2.2., 2019). Por lo que idealmente un miembro del clero no puede tener una familia, que aunque reconoce que otorga felicidades, también la considera una forma de compromiso y de atarse a otros.

De las actividades esencialmente sacerdotales Benito nombró la evangelización del mundo, sobre todo considera que este punto del documento de la Celam de Puebla lo despertó (2 Benito 2.2., 2019). Los presbíteros, según la percepción de este entrevistado, tienen como obligación garantizar la moralidad. Para ello cuenta con el conocimiento de la doctrina católica y la gracia o el llamado de Dios (2 Benito 2.2., 2019). Una diferencia notable con Benigno que puntualizó que el sacerdote debe estar con los pobres es que Benito refirió que sólo deben de escuchar a los pobres, ser un consuelo desde la escucha pero no desatender a los que no son pobre (2 Benito 2.2., 2019). Como líder de una parroquia, este entrevistado mencionó tres tareas más que debe cubrir el clérigo: 1) ser animador de la pastoral y lo social, 2) ser guía sólo en lo religioso, pues no tiene competencias en otros aspectos y 3) administrar la economía de ahí (2 Benito 2.2., 2019).

Las entrevistas que tienen más respuestas similares son las de Benito y Bernardo. Este segundo también enfatizó que la especialización de los sacerdotes es lo religioso, y que todo buen sacerdote lo es porque busca su realización personal y el éxito individual (2 Bernardo 2.3., 2019). Es desde la realización personal, sumando la llamada de Dios, que piensa al sacerdocio como algo más que un trabajo o una profesión (3 Bernardo 2.3., 2019). Bernardo refirió que todo clérigo tiene que tener tres elementos: 1) su entrega total a la comunidad, 2) tratar bien a la gente desde la caridad y 3) dar testimonio (3 Bernardo 2.3., 2019). DE las paradojas que tiene este entrevistado es que asume que los sacerdotes no pueden tener negocios, o ganar dinero de otras formas que no sean sus dádiva eclesiales, pero aun así reconoce que ha tenido negocios y ganancias económica fuera de lo religioso (2 Bernardo 2.3., 2019).

Bernardo también relaciona el ser sacerdote con elementos que me nombraron los entrevistados de la primera generación como la fidelidad al ministerio, el que dirige o coordina una parroquia y el que atiende y aconseja a los feligreses en lo espiritual (3 Bernardo 2.3., 2019). Él ya no habla ni de estar con los pobres ni de escuchar a los pobres, él afirma que una de las tareas del sacerdote es fomentar la formación integral de las personas, en la que lo espiritual será la base de todo lo demás (2 Bernardo 2.3., 2019). Particularmente señala que un buen sacerdote siempre fomenta la fraternidad sacerdotal, pesar de las complicaciones que puedan llegar a presentar sus compañeros (2 Bernardo 2.3., 2019). Como hombre y sacerdote, Bernardo se identifica como un sujeto sumamente activo o inquieto, que jamás ha sentido miedo o soledad (2 Bernardo 2.3., 2019). Por ende, define a los buenos sacerdotes, como él, como sujetos que llevan consigo innovaciones a las comunidades que coordinan o dirigen y no exclusivamente en el ámbito eclesial (3 Bernardo 2.3., 2019).

Desde una acepción distinta, Bernardo concibe a los sacerdotes como agentes de cambio de las estructuras sociales hacia lo religioso (2 Bernardo 2.3., 2019). En este sentido, interpreto que es uno de los sacerdotes que tiene ideas más cercanas al integrismo católico, mucho más cerca a Trino que los entrevistados de su misma generación. Así, Bernardo no vislumbra ningún privilegios por ser sacerdote fuer a de la elección de parte de Dios (3 Bernardo 2.3., 2019). También consideró que los miembros del clero tienen que acercarse al poder civil, no ser parte de ese poder, sino hacer mancuerna con los gobernantes para lograr mejores resultados reales (3 Bernardo 2.3., 2019). De hecho me comentó que en cuanto llega a un nuevo destino lo primero que busca es tener contacto con la o el presidente municipal. Considera que el celibato es importante, aunque no se niega a que en algún punto de la historia se vuelva opcional para el sacerdote católico. Enfatizó estar en contra de la ordenación femenina, en primer lugar porque Jesús no nombró sacerdotas y en segundo lugar, porque hombres y mujeres son esencialmente distintos aunque complementarios (3 Bernardo 2.3., 2019).

El último entrevistado es el que más radical ha modificado su concepción del sacerdocio a lo largo de su trayectoria. Así, afirma que el sacerdocio es una elección de parte de Dios que dura para toda la vida: “una vez sacerdote, se es sacerdote para toda la vida. El sacerdocio no me quitan ni raspándome las manos” (3 Octavio Primo 2.4., 2019). Octavio Primo que

comentó que antes de entrar al seminario su idea de sacerdote era que esencialmente correspondía a una figura masculina de respeto, cuyo estatus era superior (1 Octavio Primo 2.4., 2019). Durante su proceso del seminario comenzó con una idea de que el presbiterio tenía que obedecer, como soldado raso, para ser fiel a su vocación. Pero terminó con la concepción de que el sacerdote tendría que obedecer por convicción y bajo ciertos argumentos doctrinales (1 Octavio Primo 2.4., 2019). También fue durante esta época de su vida que asumía al sacerdote como un hombre inmovible, que se sacrifica siempre por los demás, sin pasiones, reprimido en todas las facetas de su vida y sobre todo equilibrado mental y emocionalmente (3 Octavio Primo 2.4., 2019). Así, cuando dejó la clerecía lo acusaron de estar loco y desequilibrado mentalmente. Al salir del seminario Octavio Primo comenzó a practicar un sacerdocio sostenido en la premisa del buen trato a la gente (2 Octavio Primo 2.4., 2019). Pero tras su contacto con la TdIL y su experiencia parroquial, hoy entiende al sacerdote como la figura que prepara a los creyentes para ser autónomos en la faceta espiritual (3 Octavio Primo 2.4., 2019).

En cuanto a las formas de ser clérigo, Octavio Primo insiste que para la jerarquía en Guadalajara debe ser un hombre sereno, corporalmente sano, con cabello corto y sin barba, aunque se puede tolerar la barba muy corta (3 Octavio Primo 2.4., 2019). Dos aspectos más en cuando al cómo debe de ser un sacerdote. En primer lugar debe de ser coherente y de no serlo, puede excusarse en ser humano y en los sacerdotes que lo son. Ese fue el último de los argumentos que le echaron en cara antes de que dejara la clerecía (3 Octavio Primo 2.4., 2019). En segundo lugar, en idealmente hablando, este entrevistado, al igual que Adriano, insisten en que aprendieron que los sacerdotes tienen que ser asexuales (2 Octavio Primo 2.4., 2019). Aunque a diferencia de Adriano, la crítica de Octavio Primo es porque esa asexualidad es contra las mujeres, por lo que está constituida por una fuerte misoginia. En cambio, los contactos sexuales con otros hombres no están mal vistos, aunque sí soterrados.

Finalmente, las tareas que debe de tener un sacerdote son tres. La primera, al igual que Benigno, debe de ser un actor que motive la confrontación social contra los poderes fácticos y sea intolerante al estatus quo (2 Octavio Primo 2.4., 2019). La segunda tarea, sobre todo en su última época como clérigo, es la de celebrar los sacramentos en colectivo, no de forma separada, ni poniendo a los seglares como simples ayudantes (3 Octavio Primo 2.4., 2019).

La tercera tarea sería la de des-clericalizar a la Iglesia. Al contrario de todos los entrevistados, asume que el sacerdote debe de convertirse al laicado, y no reducirse al estado laico, como pretendieron hacerle firmar.

## **6.2 La vocación como una construcción narrativa.**

El modelo narrativo de la vocación es manejado por el doctor Mario Padilla en su tesis de doctorado. El autor encuentra bases en la Biblia que ayuda a confeccionar un relato en el que el sujeto tiene vivencias autobiográficas como elementos inequívocos de la elección. Aunque en ninguna de las narraciones Dios es un actor, sí tiene cierta iniciativa sobre los acontecimientos, o al menos, dichos acontecimientos se originan en su voluntad. En este sentido, define relato biográfico de vocación sacerdotal como: “íntegra sucesión de acontecimientos de interés humano en la unidad de una misma acción, pero también está delimitado el tipo de acción y el agente de la misma [...] el agente es el mismo narrador, el sacerdote [...] el tipo de acción debe ser encuadrado como un segmento autobiográfico a través del cual el narrador intenta dar cuenta del porqué de su decisión de ser sacerdote” (Padilla, 2008: 230).

Padilla afirma que los relatos vocacionales de los sacerdotes son muy variados, sin embargo, hubo ciertas secuencias que permiten comparar los discursos. Por lo que él propone elaborar un modelo general de la *Historia y vocación sacerdotal*. Las etapas propuestas, encontradas, por el autor entre sus sujetos de estudio son las siguientes (Padilla, 2008: 250):

1. Influencia religiosa temprana.
2. Interpelación (o factores desencadenante)
3. Decisión
4. Comunicación al círculo próximo (principalmente a sus padres) y respuesta: oposición o apoyo
5. Comunicación a un agente eclesiástico: búsqueda (investigación, sondeo)
6. Crisis vocacional
7. Aceptación
8. Ordenación.

De todas las etapas formativas que enuncia Padilla sólo explicaré dos, que son las más significativas y también en las que encuentro notables diferencias en nuestro estudio: 1, la Influencia religiosa temprana y 2, la de interpelación o factor desencadenante. Del primer

punto, el autor dice que la mayoría recibieron influencia religiosa temprana gracia al interés de sus padres, de uno de ellos o del entorno social. Denomina como un ambiente piadoso en el que estaban insertos todos los aspirantes al sacerdocio y afirma que es un factor totalmente presente entre los sacerdotes más ancianos (Padilla, 2008: 253). Pero que no todos la recocieron en su relato y los posiciona como excepciones. Aunque los entrevistados y el autor reconocen que el ambiente familiar o las estimulaciones religiosas primarias son básicas para el surgimiento de las vocaciones sacerdotales, hace un reconocimiento especial del seminario como el ambiente en donde se consolida la decisión de ser sacerdote. Sobre todo, cuando el aspirante entra a los 12 años por el tipo de maestros (sacerdotes), el ambiente intensamente religioso y por la socialización del mismo. El autor menciona que muchas de las familias, sobre todo de los sacerdotes más ancianos, consideraban que era una bendición tener un hijo que se volviera sacerdote. Más a partir del fervor religioso que trajo consigo la Guerra Cristera y la persecución religiosa de la década de 1940 (Padilla, 2008: 256) Más, si las familias de esos sacerdotes provenían del occidente-centro del país. Que en mi caso, son todos.

El segundo punto, la *Interpelación* lo define por la función de algún evento, no por su contenido por sí mismo (ya que no es excepcional más que en la interpretación del sujeto), que llamó la atención del candidato al sacerdocio o despertó una inquietud. Básicamente, en la narración, dicho elemento produce un cambio en la vida del informante. Para los sacerdotes que él pudo entrevistar en el caso de los sacerdotes de mayor edad el ambiente socio-religioso es tan intenso que el cambio no es abrupto, e incluso, puede llegar de desdibujarse como momento específico. Lo único que señala una diferencia en la historia de vida es la entrada al seminario. A este tipo de interpelación la denominó contextuales y las identifica con los sacerdotes de mayor edad. En el caso de mi muestra, como se puede constatar en la historia de vida, esto es muy diferente. El ambiente del que vienen muchos de ellos era rural, pero no necesariamente piadoso per se. Por lo que encontré más interpelaciones de tipo contra-textuales, por romper con la dinámica de vida de las familias (Padilla, 2008: 277).

En este sentido encuentro que de los 8 entrevistados que componen la muestra sólo 2 rompen con este modelo narrativo el primero es Antonio, de la primera generación. El segundo es Octavio Primo, de la segunda generación. Lo que también queda sin resolver es la relación

entre el concepto de vocación antes de la entrada al seminario y las definiciones que me proporcionaron a mí. Incluso, un elemento que no pude resolver es si su visión de la vocación se vio modificada a lo largo de su vida sacerdotal, seguramente así fue, pero no hay elementos en las entrevistas que me otorguen pruebas de qué elementos de la vida sacerdotal los causaron. Por ejemplo, uno que la mayoría mencionó como parteaguas en su forma de ver la vocación fue la muerte de su madre y ocasionalmente, de su padre. Sin embargo no puedo pasar de la mera mención.

El P. Trino refiere que influencias religiosas previas tuvo pocas. Incluso su vida en la parroquia antes de entrar al seminario la refiere como escuetas. En el ambiente que creció, todos los domingos trataban de ir a la misa, pues vivían en una rancharía lejana al pueblo más grande y donde había una capellanía que era atendida ocasionalmente por un sacerdote. Sin embargo, refiere, como todos los entrevistados, que su mamá fue una de las personas que más influyeron en el aspecto religioso. Menciona que su mamá le enseñó a leer "el amigo de los niños y me enseñó el principio de la sabiduría que es el temor a Dios" (1 Trino 1.1., 2018). Este entrevistado identifica que un tía, María Aguilar, fue la que le mostro su vocación al comentarle que el padre en misa leyó el sermón de la montaña y les comenzó a hablar de la crisis de vocaciones que había por ese momento. En ese entonces se acordó de él y lo vino a exhortar para que se hiciera sacerdote (1 Trino 1.1., 2018). Por lo tanto, este entrevistado entiende la vocación como:

Un llamado, o si quieres, una gracia que Dios nos concede y que nosotros tenemos que corresponder a esa llamada que nos hace Dios. Dios, por una parte, nos llama a través de una persona o un acontecimiento. Siente ese deseo de, consagrarse uno a Dios. Porque esa es la vocación. Entregarse uno al servicio de Dios, en una forma más cercas, cómo, siendo sacerdote. Aceptando este *modus vivendi* del sacerdote. La misión de uno es corresponderle a Dios (1 Trino 1.1., 2018).

Cuando le pregunté cómo decidió entrar, a diferencia de los entrevistados de Padilla (2008), la memoria de ese hecho queda un poco opaca pues refiere que el capellán le dijo que tendría que llamar al seminario de Morelia e incorpora poco tiempo después. La cuestión estribó en que no le gustó es opción y optó por irse a Guadalajara (opción que sobrevalora). No lo menciona explícitamente, pero el irse a la Perla Tapatía implicaba incrementar su nivel académico para realizar las pruebas y ver si entraba al seminario, ya contaba con 19 años. De

todos los entrevistados es el que entró con mayor edad pues tardó poco más de 4 años en su preparación académica. También me comentó que él no tuvo necesidad de explicitarlo con sus padres, pues al tener el apoyo de su mamá y su abuela materna no lo hizo. La única resistencia que tuvo fue de parte de su papá, el cual se opuso por razones de economía y porque él era un fuerza de trabajo importante para su familia.

Estando ya dentro del seminario Trino me mencionó dos momentos en que se presentaron dudas de si lograría ser sacerdote. Ambos episodios fueron causados por eventos externos, no fue un cuestionamiento personal, sino que tuvo relación directa con su familia. Sobre todo el segundo momento, que fue tras la muerte de su padre y lo que eso representaba económicamente para su familia. Sin embargo, su madre rechazó su ayuda y de esa manera me comentó que concilió la crisis. Todo decantó en la ordenación, que nombra como “un momento de gloria” (2 Trino 1.1., 2018). Como ya he mencionado previamente, la vida de este entrevistado está marcada por su entrada al Opus. Él mismo ha comentado que para entrar a la Obra se requiere vocación. Por lo tanto, en la narrativa de vida él construye tres vocaciones: la primera es la general a la vida cristiana. La segunda, es al ministerio del orden sacerdotal y la tercera, la de entrar a la Obra.

Al narrarme su encuentro con el Opus, Trino empleó el mismo orden discursivo que encontré Padilla en sus entrevistados y debo de decir que es una memoria mucho más nítida que su entrada al seminario, señalando la importancia de la disciplina y de las normas en su plan de vida. Él insiste en que se requiere vocación para entrar en la Obra porque "La Obra es obra de Dios, no de personas" (3 Trino 1.1., 2018). De esa forma no cualquier puede llegar a conformarse con ello. Una diferencia notable entre el camino al sacerdocio y el del Opus es que la segunda tuvo sus raíces en una crisis durante el sacerdocio. Para resolverla buscó apoyo en una década en que las opciones se polarizaban entre lo preconiliar y lo posconiliar. Él se decantó por lo preconiliar con los privilegios personales que traían consigo. Finalmente es de relevancia para esta investigación que si bien es cierto que para ser sacerdote las mujeres jugaron el papel fundamental en la detonar su vocación, en el Opus fueron hombres los que lo involucraron. También el cambio de funciones que nombra a partir de que él es sacerdote y más cuando pasa a formar parte del Opus, pues resalta que él se

convirtió en el agente que llevó a varios hombres a la vocación sacerdotal, otros más al Opus y a muchas mujeres a la Obra.

Anselmo, por su parte, también tiene una narrativa similar a la de narrativa en cuanto a su vocación. Al vivir en una rancharía lejos del pueblo donde había templo, su familia y él procuraban ir a misa los domingos. Pero la prioridad era trabajar el campo, además de que la distancia era bastante. Sus antecedentes de vida religiosa, sobre todo, los sitúa en la fiesta patronal del pueblo. Al Igual que el P. Trino, me comentó que su abuela materna y su mamá eran muy religiosas. La primera lo apoyó abiertamente cuando externó su deseo de entrar al seminario, su mamá de forma muy discreta. La razón era porque el que se opuso a su incursión en el mundo sacerdotal fue su papá. Al igual que Trino, el padre tenía como objetivo que le ayudaran en las labores del campo. El entrevistado refiere que su mamá no decía mucho “por respeto que le tenía al marido” (1 Anselmo 1.2., 2018). En su relato no tiene un momento de descubrimiento o nacimiento de la vocación.

Para poder indagar cómo podía entrar al seminario Anselmo le preguntó a su abuela materna, quien le refirió que la forma más accesible era el seminario auxiliar de Ciudad Guzmán para que ahí hiciera los primeros años de humanidad, o el equivalente la escuela secundaria. En su memoria había dos opciones que quería tomar para estudiar. La primera, la escuela de aviación que su papá se negó rotundamente. La segunda, el seminario, al cual terminó accediendo a regañadientes. Así, su mamá y papá lo acompañaron a realizar el examen de admisión, bajo la amenaza de que si reprobaba se regresaría a trabajar en el campo y ya no insistiría seguir por ese camino. Pasó el examen y permaneció en el seminario iniciando su formación. Para el entrevistado la vocación es

Ya ahora, pensando un poquito, la vocación es un llamado gratuito de parte de Dios que él hace a su servicio en el ministerio sacerdotal. Nadie me dijo. No me acuerdo de un momento en donde ya, quisiera ser sacerdote. Sólo los veía y sabía que eran hombres importantes. Así que de niño simplemente sentí el atractivo por el ministerio sacerdotal (1 Anselmo 1.2., 2018).

Las dudas que se le presentaron a Anselmo fueron mientras estaba en el seminario en dos aspectos. La primera la define como muy efímera y fue mientras cursaba los primeros años de formación en unas vacaciones regresó a casa. En ese regreso, con las comodidades de su

hogar y la compañía de sus padres y hermanos pensó en quedarse. La que volvió a intervenir para que se regresase fue su mamá. La segunda, muy más persistente tuvo relación con la parte económica y familiar, pues siempre fue una presión por la manutención y el aspecto laboral. A lo anterior se suma que su hermano menor (sólo tuvo otra hermana) también entró en el seminario después que él y ambos lograron ordenarse. El entrevistado me comentó que fuera de esos momentos dubitativos no recuerda otros más. Su ordenación transcurrió como una fiesta y lo nomina como el momento más emocionante de su formación sacerdotal.

En mi muestra, hay tres entrevistados que tienen hermanos sacerdotes. Anselmo es el primero, mayor que su hermano. El segundo es Benito, que tuvo un hermano mayor que intentó estudiar en el seminario pero lo sacaron y otro hermano menor que él que sí logró ordenarse. El tercero es Bernardo, el cual también es mayor que su hermano. Los tres coinciden que sus relaciones con sus hermanos fueron buenas, tal vez porque son los mayores. Ninguno refiere que haya habido una especie de competencia, e incluso, por reglas del seminario ningún tuvo mucho contacto con sus hermanos estando en el seminario. Ya como sacerdotes Anselmo estuvo como vicario de su hermano, en otras palabras, bajo su mando y dice que fue una de las mejores experiencias en su sacerdocio. Por su parte, Benito quedó en la arquidiócesis de Guadalajara, y su hermano optó por irse a la diócesis de Ciudad Guzmán después de 1972, por lo que ellos están totalmente separados. Finalmente Bernardo me comentó que cuando se retire le gustaría ayudarle a su hermano en su parroquia, aunque no estar bajo sus órdenes.

Antonio es el primero de mis entrevistados que tuvo influencia religiosa desde su infancia. El nació y creció durante algunos de sus primeros años en Ahualulco, cuya parroquia era muy activa y había desarrollado una buena escuela de canto para niños con el Sr. cura Zavala. En el entrevistado se formó ahí, incluyendo su educación básica, por lo que era muy cercano al ambiente eclesial. Sin embargo también es el primer entrevistado que rompe con la narrativa vocacional identificada por Padilla. El no mencionó ningún evento que lo hiciera descubrir su vocación, pues él ya estaba en ese ambiente bastante piadoso y simplemente se fue dejando llevar “por la vida. Por la comodidad del ambiente. Porque me sentía bien ahí” (1 Antonio 1.3, 2018). Reconoce que él estaba ahí “libremente”, pero impulsado por su mamá y papá, ya que era una forma buena de educación y de menor costo que otras.

Por cuestiones económicas su familia se mudó a Guadalajara y por recomendación del párroco de su pueblo se acercó a la catedral para continuar con el canto y la música. Estando ahí, los directores del coro le dieron la posibilidad de incorporarse a la escuela cantora y de ahí al seminario fue un pequeño paso que motivó el párroco de su pueblo. El sr. Zavala le ponía pruebas, lo invitaba a paseros y sobre todo, lo formaba en canto y ya para ese entonces había sido movido a Guadalajara. Por lo tanto, el agente institucional que tuvo un papel central fue ese sacerdote que a partir de aquí estuvo cercano a su formación. De su círculo familia no hubo un anuncio, sus padres sabían de los ofrecimientos y dado que pensaban que era una buena opción de educación nunca se opusieron. Antonio me comentó que “fue dejarse llevar por la vida. Ya quinto o sexto de humanidades, poco antes de que nos impusieran la sotana fue cuando yo me pregunté si de verdad quería continuar para ser sacerdote. Ya había un deseo de serlo más allá del juego o la diversión de cantar y andar con los compañeros” (2 Antonio 1.3, 2018). A partir de ese momento me dice que pensó en lo que era la vocación

Ya empezaba un poquitín más a pesar en la vocación [a partir del uso de sotana] ¿será o no será? ¿Me llamará Dios o no me querrá? Porque la vocación es una llamada, que sí y que no puede responder uno. Todos los análisis de esa edad se me presentaron de sopetón, como cuando uno tiene que tomar decisiones, decisiones con ya un poco más a futuro. Todavía sin una cosa pesada de reflexión. Y lo pensaba uno, lo meditaba pero por lo menos en mí, todavía no era una cosa muy, muy de decir sí o no. En ese momento tenía como 17 años y pues debería de decidir (1 Antonio 1.3, 2018).

En esta otra narrativa, que es mucho menos estructura, las dudas parecen estar en una forma constante y nunca resultas. Como ya mencioné, para el entrevistado su formación como sacerdote fue dejar pasar los acontecimientos de su vida, claro, con muchos privilegios que no identifica. Por ejemplo, el no responsabilizarse de tareas domésticas o de trabajar en forma remunerada. Sin embargo, señaló que el segundo de teología, poco antes de hacer las promesas de obediencia, castidad y pobreza, se presentó una fuerte duda de si continuar en su formación o desistir. Mencionó que la razón exacta de su crisis no la identifica, pues fue desde lo que recibió en sus estudios, hasta lo que alcanzaba a percibir en el ambiente eclesiásticos, lo que fue el preconclio. Lo cierto es que Antonio es el primer entrevistado de mi muestra que identifica un desasosiego interno. Después de platicarlo, refiere que una de las cosas que más le movió fue el saber que jamás estaría con un mujer, al menos no en una

relación, por ende, no podría formar una familia y finalmente, no tendría hijos “que era lo normal” (2 Antonio 1.3, 2018).

La resolución de esa duda vino a partir de charlas que tuvo con el entonces rector del seminario, José Salazar López. Me comentó que platicaban de forma constante, cercanía que posteriormente se convirtió en una amistad o al menos en una relación de mutua confianza. Antonio relató que la resolución de la duda se dio a partir de sentirse acompañado, por los superiores y algunos compañeros que lo notaron. Enfatizó que no fue una solución puramente espiritual, sino de relación. Por lo tanto, también es uno de los entrevistados que refiere esas amistades que llegó a formar en el seminario y que saliendo de ahí, ya como sacerdote, lo aplicó para acompañar a otros sacerdotes con problemas vocacionales o crisis personales. Aunque la ordenación la refirió como uno de los días más especiales de su vida, el tomar el diaconado fue más decisivo para él, en cuanto a que ya percibió un compromiso mayor.

El último entrevistado de esta generación es Adriano y al igual que los anteriores, por ser de un contexto rural, su contacto con la vida parroquial fue mínimo, justo un año antes de entrar al seminario fue parte de la adoración nocturna para varones. Sin embargo, contextualmente creció en uno de los pueblos de los altos de Jalisco con más raigambre cristero. Me comentó que desde que él recuerda siempre hubo una exaltación y admiración a la figura sacerdotal. La poca educación formal que recibió durante la niñez (tres años) fue en escuela parroquial, que aún lo acercó más a cuestiones religiosas. Al igual que los entrevistados anteriores, su mamá jugó un papel fundamental para que él optara por el sacerdocio pues siempre lo motivó para que intentara entrar al seminario. Más aún, ella fue de las mujeres activas en la cristiada, junto con su papá, pero asume que la religiosa era ella. Incluso arguyó que ella se desempeñaba como catequistas y en todo momento él la acompañó. Por esta situación asume que si no fuera por su mamá, él difícilmente se hubiera ordenado sacerdote.

El factor desencadenante para que él comenzara a desear ser sacerdote fue que presenció la ordenación de un coterráneo, cuando él tenía 14 años. Lo que llamó su atención fue la aceptación que tuvo ese otro hombre, y que acepta que lo envidió (1 Adriano 1.4., 2019). Ese sacerdote fue cercano a su familia, muy amigo de su papá. De hecho me comentó que los visitó varias veces y que fue su padrino de confirmación. Por otro lado, me confesó que durante esos años y en su contexto, jamás escuchó la palabra vocación. Ya estando en el

seminario, un año después de la ordenación que presencié, comenzó a familiarizarse con el término. De tal manera que hoy lo define como:

El deseo de ser algo en la vida. Yo por ejemplo, en aquellos años no había muchas opciones y los que valían eran el sacerdote, el boticario y el presidente, verdad. Entonces, yo nomás pude dirigirme por el sacerdocio que fue el que vi más, más práctico. Era el oficio más importante de la vida. De hecho, el libro que escribí mi madre casi rayaba en veneración al sacerdote y yo quería ser ese que admiraba ella y mi padre (1 Adriano 1.4., 2019).

Adriano insistió que cuando llegó al seminario no sabía lo que le iba a suceder, pues tenía desconfianza de su preparación y de su permanencia. En este caso entró al seminario auxiliar de Lagos de Moreno, para poder llegar a ser parte del seminario era necesario que llevara una carta de recomendación del párroco al que jurisdiccionalmente pertenecía. El párroco se la negó a darle esa carta, pero sí le dijo los pasos que debería seguir si quería entrar a estudiar, pero esa reacción inesperada del párroco le hizo sentir mucha incertidumbre. De parte de su familia no hubo nadie que se resistiera, al contrario, siempre recibió apoyo de sus padres y otros familiares cercanos a los que les informó su deseo de entrar a estudiar al seminario.

El entrevistado refirió que también tuvo dudas acerca de su vocación, sobre todo, a partir de segundo de filosofía, época a partir de la cual, los padres formadores, comenzaron a insistir en la represión sexual. Las complicaciones aumentaron en la medida en que tuvo mayor contacto con el exterior en las vacaciones y las misiones ya que él percibía que las mujeres “me buscaban y pues uno tenía más atención, una atención especial de ellas, se me insinuaban” (1 Adriano 1.4., 2019). La crisis la resolvió a partir de dos situaciones. La primera mediante charlas con su padre espiritual, quien lo presionó para que no dejara el seminario y apeló a su orgullo, que él denominó como “presión íntima” (1 Adriano 1.4., 2019). La segunda se derivó de su visión del exterior y que se le hizo más cómodo seguir por el camino del sacerdocio a salirse y re-hacer su vida. De esta manera llegó a la ordenación, la cual define como un momento magnífico y más cuando se impresionó porque el obispo presente le besaba las manos “y yo sentí un honor y un privilegio muy grande” (2 Adriano 1.4., 2019).

Adriano continuó con su vida como sacerdote, sin embargo después de algunos años dejó el ministerio y se casó. Lo particular de este caso es que según refirió él no cuestionó nunca su

vocación. La respuesta para ello es que al salir del seminario se enfrentó con la realidad en la que comenzó a descubrir que la mayoría de los sacerdotes eran “ligeros” en su forma de ser, muchos se manejaban con un alto grado de hipocresía. Me comentó que jamás tuvo dudas sobre su vocación porque comprendió que no dependía del celibato, sino de su capacidad de servicio “Yo tenía gusto sirviendo, sirviendo, confesando por ejemplo. A mí me gustaba servir y hacía lo que tenía que hacer en beneficio de los demás” (3 Adriano 1.4., 2019). Por lo que resolvió que la mejor forma de seguir su vocación era dejando el celibato y casándose, pero nunca dejando de ser sacerdote. Eso no evitó que su familia y amigos cercanos lo rechazaran. Incluso, otros sacerdotes que también eran incongruentes, lo rechazaron porque había roto la hermandad sacerdotal. Aunque reconoce que poco a poco regresó a tener su confianza y amistad.

La narrativa de Benigno coincide con lo planteado por Padilla y con tres de los entrevistados de la primera generación. Durante su niñez tuvo una influencia religiosa ligada a los sacramentos y a la misa dominical. Trató de ser monaguillo pero fue rechazado, por lo que comenta que no fue muy activo en la parroquia. Estuvo en escuela pública, por lo que es menor el ambiente religioso que otros de los entrevistados anteriores y tenía un nivel escolar más alto. Al igual que los entrevistados anteriores, su mamá era muy religiosa, por lo que él la nombró como una persona que lo fue acercando a ese ambiente. En algún momento le externó su deseo de ser sacerdote y estuvo insistiendo en ello. Pero la figura que tuvo mayor influencia en lo eclesial fue un tío paterno que era sacerdote y muy cercano a la familia. De hecho, me comentó que iba a visitarlos de forma constante.

Hay dos anécdotas que me contó como puntos de inflexiones ante el sacerdote. La primera fue cuando él tenía 7 años de edad y le entró tifoidea. Entonces, en un momento que se sentía muy mal, le prometió a Dios que si lo aliviaba se volvería sacerdote. Lo alivió y él lo tomó como una primera señal (1 Benigno 2.1., 2018). Otro evento que sucedió tres años después de este primero fue algo similar, pues de estar comiendo un plato de pescado, se atragantó con un hueso de lo que estaba comiendo, recordó su promesa, volvió a refrendarla y también lo interpretó como otra señal para hacerse sacerdote (2 Benigno 2.1., 2018). Unos años después de esta última anécdota, Benigno terminó la primaria y sus profesores, así como sus padres querían que estudiara más, pues le veían potencial. Su mamá intervino y le llamó a su

tío, que llegó a su casa para invitarle a que se fuera al seminario. Ese tío pertenecía al seminario de Guadalajara y a partir de ello optó por irse a forma con él. Que por su parte respondió haciéndose cargo de todos los gastos.

A diferencia de algunos entrevistados, Benigno recibió el apoyo tanto de su mamá como de su papá. Nunca hubo ninguna oposición ante su decisión, más con la experiencia de su tío, figura de respeto entre su familia. Por lo que él reconoce que su familia no sólo lo apoyó, sino que él percibió que lo comenzaron a admirar. El entrevistado me comentó que para ese entonces tampoco se hablaba de vocación al sacerdocio, menos en su contexto de crecimiento. Lo que sí me explica es que él expresó su deseo por serlo y su familia lo vio como conveniente para su crecimiento personal. La definición que él da de vocación es muy breve: “La vocación es seguir los pasos de Jesús. Vivir como Jesús a favor de los pobres y en favor de los que tienen el corazón podrido. Es la invitación de Dios de seguir sus pasos. La respuesta ya depende de cada uno, aunque la Iglesia limita a las mujeres” (3 Benigno 2.1., 2018). Aunque es una definición que elaboró después de su paso por Europa y de las corrientes de la TdIL.

Así entró al seminario, con un breve examen, pero sobre todo gracias a las recomendaciones de su tío, quien ya comenzaba a figurar entre los eclesiásticos con cierto renombre (2 Benigno 2.1., 2018). Benigno fue el único que no tuvo dudas de su vocación, aunque sí dudas de que lo fueran a ordenar después de su regreso de Europa. A su regreso entendió que su prioridad era la ordenación, por lo que procuró no hablar de lo que aprendió en Europa, ni expresar nada de sus ideas que consideraba radicales. Me comentó que en muchos momentos, los superiores más conservadores como Garibi Rivera, le recriminó que él no tenía vocación. Situación que él omitió por querer ser ordenado. De ahí que cuando me narró su ordenación la menciona como el máximo día de su vida, más cuando pensaba que sería castigado y no lo ordenarían (3 Benigno 2.1., 2018). A lo que se le sumó que no tuvo cantamisa.

El P. Benito también creció en un pueblo en el que si bien no había una vida parroquial muy activa, contextualmente sí era un ambiente muy religioso. Según lo que me relató, conocía al sacerdote de su comunidad pero nunca fue muy cercano. Por lo que casi todas sus nociones religiosas fueron de parte de otras personas, todas mujeres. Al igual que los entrevistados, su mamá tuvo un papel determinante en su formación religiosa y en que optara por el camino

sacerdotal. También me comentó que cuando era niño llegó al pueblo una religiosa a trabajar con todos los niños y adolescentes varones del pueblo en un grupo de oración y juego. Con ella fue la primera ocasión que escuchó hablar de vocación.

A pesar de esas primeras formas de acercamiento con lo religioso y lo sacerdotal, Benito asume que la persona que detonó en él el deseo de entrar al seminario fue una de sus tías, hermana de su padre, que trabajaba como profesora en una primaria en Ciudad Guzmán. Ella, en varias ocasiones, lo invitó para que entrara al seminario auxiliar de esa ciudad y ahí realizara sus estudios de secundaria. Hay otro evento en su vida que yo considero fue más relevante aunque él estuvo cerca de omitirlo. Su hermano menor (por cuatro años) entró al seminario un año antes que él lo hiciera. Me comentó que estuvo dialogando mucho con él cada que podía y al final fue una motivación pero asegura no fue determinante. Su concepto de vocación es mucho menos fijo que el de los entrevistados anteriores. Él entiende la vocación como:

Un llamado de Dios que nos está haciendo a cada paso. La vocación es algo que se tiene. Es algo, para mí, que está uno, que Dios le da y que es una respuesta continua. De tal manera que la vocación se puede perder si uno no la cuida donde quiera que uno esté. O en el matrimonio, o en el sacerdocio, o de religioso, si uno no alimenta la vocación para lo que uno Dios lo llamó sí es fácil que se pierda. Para mí, la vocación se va descubriendo ahí en el seminario". (1 Benito 2.2, 2019).

Benito optó por irse al seminario a partir del consejo de su tía, la influencia de su hermano pero porque quería seguir estudiando y el seminario era una opción viable. La única persona de su círculo cercano que presentó resistencia ante su decisión fue su papá, que además en varios momentos le recalcó cuánto había gastado en su formación. Sobre todo porque asumía que tendrían que trabajar juntos para el sostén de la familia y no fue así. Cuando llegó al seminario tuvo que realizar una entrevista con el que era el padre espiritual del seminario auxiliar y un examen de conocimientos. Pasados ambos, lo posicionaron como un alumno común, pero de los que tenía más edad. A lo largo de su formación me comentó dos dudas fuertes acerca de su vocación y una sobre si lograría ordenarse o no.

La primera fue durante su pase al seminario mayor, justo antes de tomar las órdenes menores, situación que lo hizo dudar sobre si se las darían o no. A su vez le hizo preguntarse sobre la competencias que había desarrollado y asumió que no sabía hacer alguna actividad fuera de

lo eclesial, por lo que comenzó a sentirse poco útil. La segunda duda fue al pasar filosofía, cuando estuvieron abordando el matrimonio y a él le dolió saber que no podría tener hijos. Ambas las resolvió hablando con el superior espiritual, asumiendo que el proceso del sacerdocio no dependía de él mismo y se convenció al saber que no había tenido complicaciones fuertes, lo que era una señal de parte de Dios para terminar su proceso formativo. La tercera duda no es de índole interior sino que se relacionó con la muerte de su papá que aconteció tres años antes de ordenarse. Esta muerte no puso en duda su vocación, sino que no sabía si quería continuar. La forma de resolución vino de parte del consejo y apoyo de su mamá. Me comenta que a partir de esta última situación que lo inquietó no hubo mayor problema y llegó a ordenarse de manera satisfactoria.

Bernardo me comentó que durante su infancia no fue cercano a la vida parroquial. Asistía los domingos a misa y conocía de vista a los sacerdotes, aunque nunca profundizó en su relación con ellos. El detonante de su deseo para ser sacerdote fue que presencié la ordenación de tío, hermano de su mamá, a la edad de 8 años. Refiere que fue una ceremonia fastuosa en San Juan de los Lagos y quedó impresionado desde ese momento. A lo anterior el entrevistado le suma como influencia los consejos de su mamá, quien era muy religiosa y siempre le mostró su apoyo a él y a su hermano que también es sacerdote. Cuando concluyó la primaria planteó a su familia seguir estudiando la secundaria en el seminario. De nueva cuenta, como muchos de los entrevistados, el que se opuso rotundamente fue su padre. La razón me la explicó a partir de que él trabajaba con su papá, por lo que lo pensó como un apoyo en sus negocios. Su familia materna, que además eran originarios de los altos de Jalisco, mostró su apoyo incondicional.

La forma de acceder al seminario fue mediante su tío que era sacerdote, además de profesor en el seminario Auxiliar de San Juan de los Lagos. Reconoce que poco antes de optar por irse a estudiar al seminario, su tío los visitaba de forma frecuente y dialogaba mucho con él. En ese sentido, se comprometió a facilitarle el acceso a ese seminario y a pagar su manutención. Bernardo refiere que tras esto su papá accedió a que entrara a estudiar para ser sacerdote pero bajo la condición de que fuera a San Juan de los Lagos, viviera con sus abuelos maternos y que ellos se encargaran de toda la parte económica. Así lo hicieron y se incorporó ágilmente a su generación. El entrevistado define la vocación como

Es algo misterioso sinceramente. Yo no sabía que había religiosos, que había diocesanos, unos familiares quería que me fuera al diócesis de León. Otro querían que me fuera con los salesianos, otros quería que me fuera con los de espíritu santo. Yo no sabía. Yo quería ser sacerdote y basta y cuando y mi padre, cuando cedió, dijo que me fuera a San Juan de los Lagos con mis abuelos. Ahí vivían mis abuelos y ahí entré al seminario auxiliar. La palabra vocación la escuché de mi tío y después en el seminario. Antes de eso no era algo usual para mí (1 Bernardo 1.3., 2019).

Estando en el seminario se le presentaron 3 ocasiones en las que dudó de su vocación. La primera, probablemente la más significativa, la causó un tío hermano de su papá quien vivía en la Ciudad de México cuando él estaba estudiando los último años de humanidades. En una de las visitas que Bernardo hizo a la capital, su tío se llevó a visitar un burdel. Estando ahí él se negó, tanto a tomar alcohol como a elegir una prostituta. Ese día regreso a casa de sus padres, le comentó a su mamá quien a su vez le prohibió a su tío acercarse a él. Aunque el evento no causó ninguna ruptura en su formación, me comentó que sí lo puso a dudar sobre el celibato y sobre otras profesiones que no fueran el sacerdocio.

La segunda duda, muy relacionada con este episodio de su vida, fue cuando estaba estudiando filosofía y por cuestiones de preferencia de materias, pensó en salirse y estudiar alguna carrera en la que empleara las matemáticas o la química, que era lo que le gustaba. Lo resolvió mediante diálogo con sus superiores. La tercera dificultad la tuvo en primero de teología. En ese momento había campo-misión, por lo que tuvo que salir del seminario. Desde antes había pensado en cerrar matrícula por cuestiones de satisfacciones personales y que la teología tampoco lo estaba satisfaciendo. Fue a realizar las misiones y ahí su perspectiva cambió, sobre todo, al percibir la admiración que tenían las personas para con los sacerdote. Aún más, él refirió que por primera vez presenció la necesidad que tenía la gente de contar con un sacerdote y eso lo hizo repensar su situación. Al final resolvió quedarse y ordenarse. Considero que de todos los sacerdotes que entrevisté, Bernardo fue el que más alardeó sobre su ordenación, porque además fue personal (regularmente son por generación).

Octavio Primo es el entrevistado con influencia religiosa temprana bastante marcada. Vivió en un barrio de Guadalajara cuyas actividades de vida cotidiana estaban estrechamente enlazadas con el templo. Fue un niño con una vida parroquial activa, pues formó parte de varios grupos como el de catecismo y posteriormente fue monaguillo. Octavio Primo me

narró que tuvo tres grandes influencias que contribuyeron a su elección del sacerdocio, además del claro ambiente religioso en el que vivió en casa y en el colegio. El primero y probablemente el más significativo fue un primo segundo de su papá que se ordenó sacerdote en 1942 en Roma. A su regreso, cuando el entrevistado tenía 4 o 5 años, regresó a Guadalajara a dar clases en el seminario pero vivía en la misma casa que él. Su recuerdo es verlo rezando “y me dejó traumatado, sobre todo al ver los breviarios que usaba y siempre con su abrigo talar, aunque no recuerdo si usaba sotana y vi su cantamisa, lo que me impresionó mucho más” (1 Octavio Primo 2.4., 2019). El entrevistado me contó que en varias ocasiones convivió con los compañeros sacerdotes de su tío y se sentía de lo más cómodo entre todos esos sacerdotes. Incluso lo recuerda, no como un tío más o un tío cualquiera, sino que era el Padre y “era intocable el tratamiento ahí en la familia” (1 Octavio Primo 2.4., 2019).

La segunda influencia fue una religiosa exclaustada que cuidaba a su mamá, pero que era muy cercana a la familia a causa de la devoción que le tenía a su tío sacerdote y porque provenían del mismo pueblo que los abuelos del entrevistados. A pesar de ser exclaustada seguía desempeñándose como religiosa, contribuía mucho en el templo donde estaba su colegio. Así, esa religiosa llegó a desempeñar un papel sumamente activo en su parroquia y colaboró con el párroco en varias de sus representaciones teatrales de la biblia, sobre todo, en cuaresma. Así fue que Octavio Primo y sus hermanas se tornaron muy cercanos a la religiosa. La cual, influyó de forma muy tradicional en el entrevistado, al contarle los horrores de los castigos en el infierno.

La tercera influencia de mayor implicación de Octavio Primo fue su acercamiento a los franciscanos en Guadalajara. Fue acólito de ellos, en el templo de San Francisco de Asís (aclaro porque no fue en la basílica de Guadalupe) cuando estaba cursando los tres últimos años de la primaria. Esta experiencia la denominó como "un giro en mi vida" (1 Octavio Primo 2.4., 2019). En gran medida ese giro comenzó a regular su día, pues en primera instancia tenía que caminar desde su colonia de origen hasta el templo antes mencionado, lo que era una distancia considerable. También modificó sus domingos, pues si bien era cierto que iba a misa dominical, a partir de ser monaguillo se la pasaba todo el día domingo con los franciscanos y regresaba hasta que anochecía a su casa. Misma situación que impactó en sus relaciones de amistades. En ocasiones, después de colaborar con la misa de la mañana, se lo

llevaban de paseo a la basílica/convento de Zapopán. Por lo que recuerda que “esa es toda mi primaria, como ves cada vez más fanatizada”(1 Octavio Primo 2.4., 2019).

Toda su familia, tanto abuelos maternos como paternos, sus padres, sus hermanos y demás, lo apoyaron siempre. Incluso me comentó que no necesitó hacer un aviso oficial de que entraría al seminario, pues era algo que ya daban por sentado. Al preguntarle por una definición de vocación me dice que no la tiene pues "para mí fue el seguir fluyendo de la vida" (1 Octavio Primo 1.4., 2019). La primera dificultad que se le presentó fue optar por alguna de las opciones que tenía en Guadalajara, pues había varias órdenes, él tuvo contacto con los franciscanos pero decidió irse a los diocesanos porque ahí estaba su tío y porque era lo que él más conocía.

Aunque no tiene una definición de vocación, sí me comentó que tuvo varias crisis durante todo su seminario mayor. Las primera, posiblemente las más significativas, las tuvo mientras estudió filosofía. El meollo de esas crisis era que para él no se sostenía la postura de la Iglesia que se basaba en la escolástica. Eso desembocó en que se atrasara al pedir las órdenes. La resolución llegó a medias gracias a unos test psicológicos que realizó. Sin embargo me refirió que nunca lo resolvió del todo. La otra parte de su crisis se derivó de la postura del celibato que tampoco logró convencerle, pero que en su momento lo resolvió mediante la represión de su sexualidad. De esa manera, se logró ordenar con más dudas que certezas.

Como ya he enunciado Octavio Primo es un sacerdote casado. No explicitó una idea de vocación. Pero lo que sí me comentó es que después de dejar el celibato a él le quedaba claro que era sacerdote y que lo seguiría siendo por toda su vida. Lo que seguía era encontrar una compañía y formar una familia. Por lo que tuvo que destapar la idea de sexualidad activa para el sacerdocio. Sus recursos discursivos no separan ambos aspectos de su vida. De hecho, hoy en día asume que la diferencia con un laico es inexistente, que es solo una burocracia especializada de lo religioso y debe desaparecer, o bien, ampliarse a todos los creyentes católicos.

### **6.3 Ascetismo, celibato y sacerdotes casados.**

Como ya mencioné anteriormente, el concepto de sacerdote y el de vocación van muy unidos. Después del CVII se trató de dar solidez al tipo de vocación requerido para el sacramento del

orden sacerdotal. Se comenzó a aceptar que todas las personas tenían ministerios distintos acordes al tipo de vocación. También, en el concepto de sacerdote se fue introduciendo la idea de servicio como el eje central para saber si alguien era sacerdote. Sin embargo, poco se tocó la parte del celibato desde lo doctrinal. Los documentos del CVII, como plasmé en el segundo capítulo de esta tesis, abrieron una discusión que no se llevó a cabo, pero la posibilidad de pensar el celibato se abrió para muchos sacerdotes.

Esa apertura a hablar del celibato alcanzó a la Iglesia católica en México y a la arquidiócesis de Guadalajara. Como menciona más de uno de los entrevistados, la década de 1970 ocurrió la desbandada de sacerdotes y uno de los desencadenantes fue que muchos sacerdotes célibes, que tenían relaciones ocultas y familias en el anonimato, esperaban que se volviera opcional el celibato y dejar de ocultar su forma de vida.<sup>82</sup> De hecho, era frecuente encontrar párrocos o capellanes en México, sobre todo en templos alejados de los pueblos más importantes, que tenían familia y que los feligreses los aceptaba pues consideraban que hacían bien su trabajo.<sup>83</sup> La tolerancia de estos casos bajó aún más durante el papado de Juan Pablo II.

Por mi parte consideré que había dos temas que podría preguntar en el mismo segmento y en la misma sesión (la última). Esos temas, los que a mi juicio, requerían que los entrevistados estuvieran más relajados y confiando en el tipo de narrativa que íbamos construyendo, al mismo tiempo que ya hubiese una conexión entre ellos y yo son el celibato sacerdotal y la posibilidad de ordenación femenina. Creo que la conexión entre ambas se basa en el nivel de sacralidad que se requiere para la ordenación sacerdotal. Como ya menciona, la estadía en el seminario es un proceso que fue y aún lo es, de separación y hasta cierto punto, de purificación. Dentro de muchas corrientes del catolicismo como lo que he denominado catolicismo integrista o patriarcal, las mujeres son símbolo de esa impureza. Como me señaló Anselmo “antes del Concilio las mujeres no podían ni acercarse siquiera al presbiterio o altar. Se consideraban impuras. Lo más que podían hacer era ser catequistas. Eso ha cambiado” (3 Anselmo 1.2., 2018).

---

<sup>82</sup> Esto me lo comentó Octavio Primo fuera de entrevista.

<sup>83</sup> Algunos de los casos más paradigmáticos los menciona Jean Meyer (2009) en su libro sobre el celibato sacerdotal.

Hoy dos términos que suelen confundirse al hablar de sacerdocio que son el ascetismo y el celibato. En occidente se relacionan con lo católico, pero no necesariamente se refieren a tradiciones natas del cristianismo, sino que tienen orígenes en diversas tradiciones religiosas orientales mucho más antiguas que lo occidental y la matriz hebrea-cristiana. Como bien señala Soledad Catoggio (2018), el ascetismo en oriente se refirió a diversas prácticas y costumbres disciplinarias. En la Grecia antigua el ascetismo comenzó refiriéndose a prácticas de ejercicios físicos para atletas o la milicia. Ninguno de los dos muy alejados de las realidades de los seminarios y los sacerdotes hoy en día. Sin embargo, mediante diversas tradiciones filosóficas comenzó a desplazarse hacia la moral y la purificación, como en el caso de Pitágoras que lo empleaba a partir de prácticas de abstinencia para llevar a la vida contemplativa.

Otro de los filósofos griegos que lo empleaba era Platón como una forma de liberar el alma de lo corporal para acceder al mundo de las ideas. La escuela de los cínicos, de una forma similar, veía la ascesis como un método de exaltación del subjetivismo sobre todo lo institucional y colectivo. Finalmente los estoicos probablemente una de las escuelas filosóficas a la que más se acercaron algunos de los cristianos de las primeras comunidades.

Al ascetismo estatuto de doctrina moral para alcanzar la felicidad a través del autodomínio. La virtud se basta a sí misma y encuentra en sí su propia satisfacción. El ascetismo así concebido sintetiza una concepción exclusiva o fundamentalmente racional, orientada a liberar las energías del alma emancipándola de la supuesta servidumbre del cuerpo y de la naturaleza exterior” (Catoggio, 2018: 20).

La misma autora relata que dentro de la tradición judeo-cristiana ha tenido varias acepciones.<sup>84</sup> En el Viejo Testamento y de forma más cercana a la tradición mosaica o judía el ascetismo se refería a formas colectivas para preparar sensibilidad política ante los sometimientos constantes de los que eran parte. Ya desde este momento se empleaban métodos de arrepentimiento público, exhortaciones de parte de los llamados profetas con cargas morales fuertes para exhortar algún cambio entre las personas. En cambio, en el Nuevo

---

<sup>84</sup> Una autora que es citada tanto por Catoggio, como por Frederic Martel y Jean Meyer es Margaret Miles quien tiene varios textos acerca del ascetismo en la tradición cristiana y judía. Uno de sus textos más importantes es sobre san Agustín de Hipona, quien fue obispo y uno de los llamados padres de la Iglesia. Personaje central para comprender muchas de las posiciones doctrinales católicas de odio hacia el cuerpo, intentos infructíferos por su dominación y control, así como misoginias hacia las mujeres. Todas ellas tienen una estrecha relación con un sistema filosófico del que fue parte en su juventud (para la Iglesia, una herejía) que eran los Maniqueos.

Testamento, Catoggio señala que los textos en un tono cercano a pensar en el fin del mundo. Es así que el ascetismo se empleó para estar alertas ante una expectativa del apocalipsis.<sup>85</sup> El objetivo era vencer la pesadez, lo adormilado, lo inerte de la vida cotidiana que hacía que no se percibiera que el fin del mundo estaba cercano. Al igual que la conceptualización judía, las prácticas ascéticas eran colectivas.

En cuanto a las primeras comunidades cristianas, la forma ideal para romper esa inercia o comodidad de la vida cotidiana fue el martirio. El cual no se veía como la muerte, sino como el inicio de una nueva vida poniendo en práctica la “Buena Nueva”. Ya cerca del siglo IV, al disminuir las prácticas del martirio, “se extendieron las prácticas ascéticas en la búsqueda de la perfección cristiana de los mártires. Los valores del discernimiento preternatural (visionario) y las trascendencia extática del dolor” (Catoggio, 2018: 21). De ello se derivaron dos modelos: el de éxtasis (intramundano) y el de deshabitación (extramundano). El primero de ellos es sumamente activo en la realidad y rechaza todo lo irracional o no doctrinal, aunque son prácticas netamente individuales. El segundo corresponde más a un estilo de vida de contemplación con prácticas de auto segregación que usualmente se hacían en comunidad como los monacatos apelando a la purificación de lo mundano. El seminario, como ya lo adelantaba en el capítulo cuarto de esa tesis, combina ambos modelos y predominará alguno de los dos dependiendo de la época histórica.

Así, antes del CVII se apostó por una ficción de la separación del mundo acorde al modelo extramundano. Uno de los cuestionamientos que se le comenzó a realizar radicó en la efectividad de esa separación, válida en tanto que no salieran de ese espacio cerrado. Entre los seminarios diocesanos eso se rompía cuando los clérigos ya formadora salían a la realidad parroquial. Después del CVII los modos y reglamentos para la formación de los seminaristas se modificaron, de tal modo que la ficción de la separación con el mundo fuera menor o casi inexistente. Tras lo cual se apeló a la disciplina para forjar una determinada conciencia y hacer uso del libre albedrío para que los sacerdotes se condujesen pro la vida. El ascetismo ha sido significativo porque no sólo involucra a los sacerdotes y a lo religioso.

---

<sup>85</sup> El pasaje bíblico por excelencia para explicar esta postura es la denominada parábola de las 10 vírgenes prudentes (Evangelio de Mateo cap. 25, versículos 1-13).

Algunos sociólogos y filósofos la han empleado para explicar las dinámicas sociales. Erving Goffman, no empleó el término ascetismo, pero sí la separación de los otros para pensar las dinámicas de su institución total, como ya mencioné en capítulos anteriores. Hay un concepto que derivado del funcionamiento de esa institución que es el de auto-mortificación: “una serie de depresiones, degradaciones, humillaciones y profanaciones sistemáticas aunque a menudo no intencionadas. Las ascesis (automortificación) aquí es concebida como autodominio en un sentido negativo, es decir como pérdida deliberada de voluntad personal” (Catoggio, 2018: 23). Otro de los autores importantes que retomó y estudió el ascetismo fue Michel Foucault, quien habla del ascetismo como una parte de las tecnologías del yo que permite realizar ciertas operaciones sobre el cuerpo y el alma para transformaciones de sí mismo “Se trata de la paradoja de un cuidado de sí, a partir del conocimiento para sí, para renunciar a sí mismo” (Catoggio, 2018: 24).

Dentro de los sacerdotes diocesanos que pude entrevistar refieren al ascetismo como algo ideal que se relaciona con la pureza. Uno de los que más insistió en esta separación entre el celibato y el ascetismo fue Anselmo, quien al preguntarle sobre si conocía a sacerdote que hubieran roto el celibato me respondió: “Bueno, más bien quebrantado no el celibato. El celibato significa, la abstinencia del matrimonio y mientras uno no se case no lo quebranta. Pero de la pureza, ¡sí, cómo no! Eso lo sabemos, lo hay mucho” (3 Anselmo 1.2., 2018). Entonces, al hablar de pureza fue bastante explícito es afirmar que “Nadie puede ser puro, obtenerse de la mujer sino es un regalo de Dios” (3 Anselmo 1.2., 2018). Por lo que me comentó que no todos los sacerdotes tienen ese regalo de Dios que es el ascetismo.

El segundo concepto que referí anteriormente fue el de celibato documentado por Jean Meyer (2009) y que nació como una práctica de las comunidades monásticas en Europa en el siglo IV. Desde la visión del ascetismo, el celibato es la abstinencia de relaciones sexuales (o mínimo de una relación formal de pareja) con fines de pureza, control del cuerpo, focalización en las tareas encomendadas y la opción extra-mundana de la ascesis. En gran medida es una postura que exige sacrificios en la sexualidad, restringe los deseos personales y que tiene como finalidad elevar al sujeto más allá de lo cotidiano (como a sublimar el deseo). Como mencioné en el apartado de la autopercepción de los sacerdotes que entrevisté,

ellos consideran con más probabilidades de alcanzar la santidad que cualquier seglar justo por su estado de celibato y su dedicación exclusiva a lo religioso.

La situación histórica del celibato nos habla de que se lograba en pequeñas comunidades apartadas y cerradas, lo que eran los conventos (lo que no evitó los contactos sexuales entre los internos). Pero no al extender esa misma condición a los sacerdotes diocesanos o que vivían entre la gente. De ahí, por ejemplo, que incluso hoy en día el clero regular o de ordenes sigla implementando los tres votos perpetuos (castidad, pobreza y obediencia) como requerimiento para la ordenación. Sin embargo, la situación fue que después del siglo IV, gracias a varios Papas en el poder, a algunos personajes clave (San Gregorio o San Benito) y a varios concilios (Elvira y Trento), se logró imponer a todos los hombres que aspiraban a recibir el sacramento del orden sacerdotal. Los esfuerzos de la curia romana han sido invertidos en querer dotar de un estatuto dogmático, a algo que ellos mismos han establecido como normas de disciplina. Jean Meyer habla de varias citas bíblicas, es específicos de san Pablo, que son empleadas para sostener la obligatoriedad del celibato. Pero muchos de los teólogos más audaces insisten en que dogmáticamente no se sostiene. Incluso, como ya mostré, en los documentos del CVII no logra sostenerse que sea un requerimiento para la ordenación.

Las oposiciones al celibato obligatorio han estado presentes desde muchos frentes, tanto fuera y como dentro de la comunión con Roma. Las aceptadas Iglesias Orientales (Maronitas y Malaquitas) se resistieron ante la idea de que todos los sacerdotes fuera célibes. Por lo que la Iglesia católica puede argüir muchos elementos teóricos para mantener las asceticismos como el camino más inmediato para la santidad, cumbre de la moralidad mediante la negación del cuerpo. Así mismo, el celibato como su manifestación más evidente, que ha tornado como obligatoria para sus ministros de culto. Ambos, pueden ser entendidos como uno de los resabios más tangibles de la sacralización de la masculinidad, que a su vez tiene consecuencias en prácticas de misoginia eclesiástica. A este respecto, varios de mis entrevistados me señalaron que el celibato es no tener una relación en pareja situación que les ha traído consecuencias negativas y positivas. De las positivas, la principal, es la libertad de movilidad y de acción, visión en la que se omite la parte del trabajo doméstico que los

sostiene y que mayoritariamente es realizado por mujeres. De las negativas, todos insistieron en la soledad y la falta de la paternidad.

Por lo que más allá de la postura doctrinal o teórica que sostiene el ascetismo y al celibato como las formas idóneas para los ministros de culto en occidente, la institución religiosa no ha podido soterrar los beneficios materiales que ha tenido con estas prácticas. Probablemente uno de los más conocidos para atacar y sostener el celibato tiene que ver con el sistema de propiedad y herencia herencias. Otro argumento sostenido por algunos de los sectores más intransigentes de la Iglesia, es que si bien el sacerdote se mantiene de las prebendas eclesiásticas, la comunidad no tendría ninguna obligación de sostener a sus parejas e hijos. Ambos recaen en la idea de que el hombre debe de ser el proveedor económico y el que posee los bienes materiales, sin contar la ficción de la separación identitarias entre el ser hombre y el ser sacerdote de un mismo individuo. Incluso, considero que muchos de los elementos en los que se ha construido el ascetismo en occidente son cercanos a la masculinidad hegemónica de Connell, en tanto que niegan la corporalidad, los sentires y pensares en una ficción que parte de la separación cuerpo, alma y en la pureza espiritual. Aunque no es entendida de esa manera, hay violencias evidentes en estos ejercicios institucionales que por fuerza llevan a violencias individuales y su reproducción en la vida cotidiana. Sin embargo, el cuestionamiento desde el CVII ha tenido algunas consecuencias positivas que pueden ser corroboradas en la propia concepción del celibato entre los entrevistados de mi muestra.

De mis entrevistados dos sacerdotes se opusieron tajantemente a que el celibato se vuelva algo opcional. El primero es el P. Trino y considero que su postura, más allá de lo generacional, se encuentra íntima ligada con su cercanía al Opus. Al realizarle las preguntas del celibato y de las mujeres ordenadas comenzó a plantear que el fundador, Josemaría Escrivá, comenzó su prelatura como exclusiva para varones “a las mujeres ni de chiste. No sé por qué pero él tendría sus razones” (3 Trino 1.1., 2019). Al platicarme sobre el hecho de mantener el celibato como obligatorio me comentó que era fundamental porque de entrada "no se puede servir a dos señores"(3 Trino 1.1., 2019). Que es el argumento de exclusividad de actividades: La forma actual de al carecía se debe de mantener porque los sacerdotes se deben de dedicar exclusivamente a las actividades religiosas. En cuanto a la ordenación

femenina refirió que no era doctrinalmente sostenido y que la Iglesia tendría que seguir la tradición en la que el sacerdocio era exclusivo para los varones.

Anselmo, por su parte, refiere dos cosas que son contradictorias en sí. En primer lugar, arguye que ser célibe es un don de Dios y que “naturalmente no hay celibato y más con lo relacionado con el celibato, es decir, del trato con la mujer. El celibato es una ley positiva, esa no viene directamente de Dios pues es una ley que dio la Iglesia, por allá en el siglo IV” (3 Anselmo 1.2., 2018). Al igual que el anterior entrevistado, el argumento para su existencia es la exclusividad de funciones, pues de otra forma “la familia no dejaría de ser un estorbo o un freno, un obstáculo para el mejor cumplimiento para el sacerdocio (3 Anselmo 1.2., 2018). Sostengo que es contradictorio porque al decirme que es un regalo o don de Dios, no es que todos los sacerdotes deban de tenerlo para hacer bien su trabajo. Cuando habló de so concepto de vocación, Anselmo no unió ese llamado divino para el sacerdocio como sinónimo de castidad.

Anselmo menciona otro aspecto importante en cuanto al celibato y el sacerdocio que es la libertad para optar o rechazar el ministerio. Cuando hablamos de noviazgos en su juventud me respondió que jamás tuvo porque él estaba decidido a ser sacerdote y por ende, no se podía distraer con cuestiones de esa índole. A este respecto me comentó que:

Al sacerdocio se llega libremente, entonces, el joven quiere ser sacerdote, que sepa a qué se va a comprometer. Le entraste al sacerdocio ya sabes a qué te comprometiste. Nadie te obligó. Libremente llegaste ahí. Yo no volvería opcional el celibato, ni tampoco toleraría los divorcios porque la misma Iglesia le busca, le busca la forma de ayudar a las parejas para que si ya no se entienden pues que se separen. La Iglesia le busca para ayudarlas y lo mismo al celibato, Juan Pablo II le puso un alto a los permisos para los diáconos casados y de separarse del ministerio. Les puso un hasta aquí (3 Anselmo 1.2., 2018).

Contradictoriamente Anselmo afirmó que la aceptación de la ordenación femenina es cuestión de tiempo, aunque las razones que da son las arriba esbozadas, que la Iglesia católica lo va a aceptar para dar comodidades a los feligreses. Contradictoriamente fue el único que emitió una opinión abiertamente para descalificar a las mujeres:

Las mujeres no pueden llegar a ser sacerdotes por dos razones: uno, la Virgen María, a pesar de lo importante que es, no recibió el título de apóstol o de sacerdote, por lo

tanto no es necesario y dos es lo chismoso que son. Posiblemente tú te confieses con una mujer y antes de salir del templo, posiblemente, ya la mayoría o mucha gente acá afuera, ya sabe lo que le dijiste a la que te confesó. (3. Anselmo 1.2, 2019).

Este sacerdote es el que se encuentra en peor situación económica y de salud de todos los que componen la muestra. Al realizar la entrevista en su casa, anexa a la parroquia en la que está como sacerdote adjunto, pude observar que vivía en compañía de dos mujeres, sin las cuales su cuidado estaría complicado o casi imposible, pues a sus 87 años apenas puede caminar y la arquidiócesis se ha desentendido de él, según me llegó a platicar una de las mujeres con las que vivía. Esas dos mujeres, una señora que superaba los 50 años y una joven de aproximadamente 30 años, eran muy cercanas a él. En una de las sesiones me aclaró que la de mayor edad se encargaba de su cuidado y del trabajo doméstico desde su tercer destino, o sea, poco más de 30 años. Nunca me comentó que hubiera ningún tipo de relación afectiva entre ambos. Lo cierto es que en una ocasión, la mujer más joven le llamó mamá, a la señora y papá a Anselmo. Él hizo como si no pasara nada y poco tiempo después me comentó que ambas lo cuidaban. Independientemente del tipo de relación entre las partes, yo llegué a considerar que su situación de vida al momento de la entrevista podría haber incidido en su concepción del celibato y las mujeres, pero definitivamente esto no pasó.

En contraste, los otros dos sacerdotes de esta misma generación, Antonio y Adriano, son favorables a que el celibato se vuelva opcional. Sin embargo, el primero esbozó algunas razones para seguir considerándolo como importante en tanto “que te da mucha libertad de acción y te puedes entregar a la comunidad sin más. Te da la libertad del servicio” (3 Antonio 1.3., 2018). Antonio también fue el primer entrevistado que reconoció los privilegios que tenía como clérigo en cuanto a la definición de espiritualidad ascética "puede servir para una espiritualidad, no necesariamente exclusiva, no hay nada que pueda evitar una espiritualidad buena, intensa, casado o no casado. Pero creo que te facilita lograr una espiritualidad con menos trabas o con menos distracciones" (3 Antonio 1.3., 2018). A pesar de ello, también es consciente de la influencia que hoy en día tiene el internet y las redes sociales, en el que incluso a los sacerdotes célibes las distracciones han aumentado.

Antonio también fue el primero en reconocer la existencia de sacerdotes compañeros que rompieron el celibato y continúan como clérigos. Cuando le pregunto sobre su opinión con respecto a ellos me respondió: "Eso ya es problema muy, muy particular. Si yo no tengo

responsabilidad directa como párroco o superior, yo no tengo por qué meterme. Si tengo responsabilidad directa la pediría que se decidiera que se apegara y le pidiera mucho a Dios, pero que se decidiera" (3 Antonio 1.3., 2018). Sin quererlo Antonio me dio a entender que esos problemas del celibato son muy personales, son casos aislados y las soluciones que él tienen que ver con pecados de índole sexual, jamás de responsabilidad por los actos del presbítero, por ejemplo, jamás habla de relaciones consensuadas o abuso de poder de parte de esos ministros de culto. En ese sentido, considero que es un buen inicio de explicación que muchos sacerdotes le dan al concepto de fraternidad sacerdotal. A su vez, pienso que es una forma de ver la pederastia y por ende las acciones a considerar tomar por lo superiores en turno, que es des responsabilizarse y dejar que el caso suba a estancias competentes.

Este entrevistado, el igual que Anselmo, considera que las mujeres en el clero es cuestión de tiempo. Que la decisión de ordenar mujer no se dará a discusión teológica, pues no hay sufrientes elementos para prohibirlo, pero que las circunstancias eclesiales lo pedirán en algún futuro. Adriano, último entrevistado de esta generación señala que la dignidad para ser parte del clero la tienen ambos, mujeres y hombres, aunque en la práctica se le ha dado solamente a los hombres. El señala que el sacerdocio femenino debería de existir en la actualidad, al igual que el celibato opcional, como es su caso. De hecho, los dos entrevistados que me hablaron más sobre las cuestiones de la sexualidad y de críticas al celibato fueron Adriano y Octavio Primo, ambos, sacerdotes casados.

Cabría señalar que cuando me acerqué a cualquiera de los dos, la primera pregunta era la forma en que me podría referir a ellos. La forma de nombrarles, porque en mi conceptualización primaria de sacerdocio católico iban de la mano la vocación, el celibato y la posterior ordenación. En todo caso si llegaban a “colgar lo hábitos” como popularmente se refiere, dejan de ser sacerdotes. Adriano me aclaró, como en su autodefinición de sacerdote, que él seguía siendo igual de presbítero que como cuando era célibe. Así que él me propuso que hablara de los sacerdotes célibes y lo sacerdotes casados. Estrictamente la Iglesia católica no reconoce esta conceptualización, a pesar de que dice que existen distintos ministerios. En Guadalajara es menor la posibilidad de encontrar algún tipo de reconocimiento a estos sacerdotes, que en realidad, son repudiados por la arquidiócesis y por

muchos de sus pares eclesiásticos. Octavio Primo me dijo otra forma de referirse a él, aunque esa la trataré más adelante.

Como señalé en la historia de vida de Adriano él tuvo sus primeros encuentros sexuales desde su primer destino. Cuando me platica esos encuentros, él sigue nombrándolos como fallas carnales y culpabiliza a las mujeres de “que a uno como se lo ofrecían, una mamá casi me ofrecía a su hija, pero es claro que había una especie de vencimiento. Al principio uno sí se abstiene de muchas cosas y sí siente, digamos, el aguijón como dice san Pablo, de la carne” (3 Adriano 1.4., 2019). También me relató que para llegar a su parroquia, en otra ocasión, pidió aventón a una camioneta en la que también viajaba una joven y ya estando de camino, él percibió que ella “me pegaba sus pechos en la espalda y yo sentía que me estaba quemando, pero yo me causaba mucho, dijéramos, vencimiento, sentí aquello muy cruel en mí, muy tentativo y la muchacha adrede se pegaba en mí” (3 Adriano 1.4., 2019). A pesar de su situación de matrimonio actual jamás cuestionó su vocación ya que la pensaba desde el servicio. Perdió el celibato y la castidad, pero la vocación siguió incuestionada.

Particularmente Adriano enfatizó de forma constante que las culpables de su deseo sexual eran las mujeres de su alrededor. Como los dos ejemplos anteriores me compartió muchos otros más. Lo que yo considero más relevante para mi estudio es que él cuestionó toda la forma eclesiástica, pero no tocó su estatus sacerdotal, su vocación o su forma de ser hombre. Él mismo reconoció que probablemente fue por orgullo y por comodidad, incluyendo, dar por sentada la elección de Dios hacia él. A este respecto es bastante ilustrativo lo que me comentó: "Lo digo con cierto miedo, las mujeres me atraían, me provocaban, casi podría decirlo y entonces uno pues va cayendo en las garras del demonio, del sexo, no sé qué. Lo digo precisamente para ver la actitud del sacerdocio conforme va viviendo su vida. Lo digo porque, desgraciadamente, casi todos mis compañeros tuvieron problemas" (2 Adriano 1.4., 2019).

Antes de pedir su remoción parroquial y la dispensa del sacerdocio, Adriano me comentó que llegó un punto en que no podía seguir con la doble vida y para coherente y honesto decidió dejar el celibato de manera oficial. El cambio en el sentido de la vida de este entrevistado se presentó al conocer a la que es su esposa. Ella no accedió a ningún tipo de encuentro ni de relación soterrada, también le advirtió que si dejaban el sacerdocio tampoco contara con ella.

Emigró a EUA por un tiempo, pero él ya había optado por dejar su parroquia y firmar la dispensa. Al tiempo ella regresó, se re-encontraron y se casaron “porque yo quería hacer las cosas bien, según la Iglesia. Muchos me dijeron que me quería atascar [en cuanto a experiencias sexuales] pero no fue así. Yo quería la dignidad del casado y así lo hice” (3 Adriano 1.4., 2019). Él mismo reconoció que para casarse por la Iglesia tuvo que mantener buenas relaciones con la jerarquía a diferencia de muchos otros sacerdotes que rompen totalmente con la Iglesia, como es el caso de Octavio Primo.

Sólo restaría sumar que Adriano me compartió argumentos que ha formulado para responder a las críticas hacia él como sacerdote casado. El primero es que considera no se debe de eliminar el celibato como práctica, ni a los sacerdote célibes eliminarlos, sino buscar una forma de convivencia para no eliminar a los sacerdote casados. Más bien buscar formas de distinción a partir de funciones similar a los diáconos casados. Incluso puntualiza que como sacerdote casado puede ofrecer charlas a matrimonios que los célibes no. El segundo radica en que la exclusividad de actividades de los célibes no es tan cierta y que los casados podrían organizar su tiempo para cumplir con ambas responsabilidades. El tercero es que los sacerdotes casado pueden ofrecer soporte o consejo a los neo sacerdotes, sobre todo, para matizar su transición del seminario a la realidad. A pesar de su estado de vida actual, Adriano no deja de “satanizar” y naturalizar la sexualidad y el deseo de los hombres: “el demonio meridiano del deseo de la sexualidad que nunca se acabará mientras el hombre es hombre. Cuando el hombre se vuelve ángel o ya después, tal vez se termine. Pero el hombre, hasta el último día de su vida, siente ese, dijéramos, esa masculinidad” (3 Adriano 1.4., 2019).

Los cuatro sacerdotes que componen la segunda generación de esta muestra manifestaron estar abiertos a que la Iglesia volviera opcional el celibato para los nuevos sacerdotes y/o para los seminaristas. Ninguno me comentó que se aplicara a ellos mismos, pero sí que se volviera una posibilidad para el futuro, lo que regularmente asociaban como producto de las discusiones del CVII. Así, Benigno me comentó que veía como favorable el celibato, siempre que no fuera una imposición “o se pidiera una obediencia ciega. La obediencia se tiene que alcanzar con acuerdos, con diálogos. Lamentablemente la Iglesia no lo ha hecho así. En mis tiempos se era obediente o no se era sacerdote. Ya siendo sacerdote, era otro cuento” (3 Benigno 2.1., 2018). En cuanto a la ordenación femenina, este mismo entrevistado me

comentó que era una deuda que la Iglesia tenía para todas las mujeres. Reconocía que todo el trabajo de base no se entendía sin el trabajo de las mujeres, como la religiosa que lo movió hacia el trabajo con personas en situación de calle y consumo de drogas.

Por otra parte, Benito refiere que la única diferencia entre los hombres laicos y el clero es “tener mujer” (3 Benito 2.2., 2019). Me explica que el celibato es una regla que fundamenta “la entrega total del sacerdote a la comunidad. Y si uno lo ve del lado espiritual es un seguir a Cristo Casto y Pobre. Ahora que en la práctica no es tan fácil y hay muchas caídas” (3 Benito 2.2., 2019). Al igual que otros puntos del CVII, afirmó que el celibato opcional para el clero es algo que no se ha establecido por falta de maduración o de puesta en práctica de las exigencias conciliares. Por lo que también intuye que sólo será cuestión de tiempo para que se apruebe. La razón que él esbozó tiene que ver con la apertura social y eclesial, pues piensa que anteriormente había más resistencias de parte de los laicos para aceptar a los sacerdotes casados. Fruto de esa apertura refirió la existencia de la ideología de género, es el único entrevistado que utilizó ese concepto como consecuencia negativa de los tiempos modernos. Me compartió que el concepto lo había aprendido en cursos de actualización que la arquidiócesis estaba impartiendo recientemente, y afirmó que esa ideología se ve entre los jóvenes y que lleva consigo la falta de compromiso y la aceptación de las y los homosexuales.

Benito también es de los entrevistados que me comentó que aún convive con muchos de los sacerdotes que dejaron el ministerio. Las razones que da para ello es que son buenas personas y él los estima de manera profunda. A pesar de todo, reconoció que muchos de los sacerdotes que dejan de serlo viven felices casados “pero no sé por qué, pero siento que añoran estar en servicio de la parroquia. Incluso, hacemos una reunión de generación una vez al año, todos los compañeros van, incluyendo los casados. Con nosotros se la pasan recordando. Yo veo que se sienten como uno de nosotros” (3 Benito 2.2., 2019). Esa es otra de las razones por las que cree que el celibato debería de volverse opcional. En lo que fue tajante fue en la negativa de la ordenación sacerdotal femenina ya que para él “desde el principio nunca hubo mujeres en el sacerdocio o sacerdotes. Más aún, en la misma tradición del pueblo de Israel no había sacerdotes mujeres y el varón era el que era sacerdote” (3 Benito 2.2., 2019).

Bernardo, el tercer entrevistado de esta generación, define al celibato como “no tener mujer. Pero segundo, también es ser fiel a la pureza sexual, a la castidad” (3 Bernardo 2.3., 2019).

A partir de ello también señala que muchos sacerdotes que él conoce rompen la castidad o la pureza, pero no el celibato, ya que en el fondo no es que tengan mujer, sino que tienen algunos errores en su sacerdocio. Según esta lectura del celibato, el entrevistado refiere que muchos de sus compañeros se han retirado por cuestiones de críticas al celibato, “aunque pues yo nunca he renegado de eso” (3 Bernardo 2.3., 2019). Coincide con Antonio al afirmar que conoce a varios sacerdotes que han roto sus promesas de castidad pero que él ha actuado siempre que están bajo su jurisdicción. De no ser así, también considera que es una situación muy personal y que debe de resolver, tal vez, apelando al obispo, pero no con otro presbítero. Refirió dos casos de sacerdotes en los que tuvo que actuar y que ejemplifican su postura:

Aquí tengo uno que embarazó a una muchacha y ya se retiró, porque le dije que o se hacía responsable de la criatura directamente o se iba a otra parroquia. En [otro destino] yo tuve uno también que pues él estaba muy entusiasmado con la muchacha y que quería retirar y le dije, mira, pide tu cambio y allá, donde no te conocen, si tú decides retirarte, pues te retiras pero nadie te conoce. Pero también se retiró con el paso del tiempo (3 Bernardo 2.3., 2019).

Cuando le pregunté sobre volver opcional el celibato me respondió que no era una cuestión esencial en el sacerdocio, sino que ha obedecido a modificaciones históricas y a problemáticas específicas, por lo que se puede modificar. Consideró que como práctica, la institución religiosa ha visto al celibato como una solución práctica a muchos de los problemas cotidianos del consagrado. Por lo que, igual que la mayoría de entrevistados, apeló al argumento de la exclusividad de actividades religiosas como la mejor postura de los sacerdotes, aunque acepta que las cosas han estado cambiando después el CVII. Considera, que aunque él ya no lo vaya a tener y no le sirva para nada en la actualidad, la Iglesia sí lo volverá opcional. Al igual que Benito, Anselmo y Trino el entrevistado niega toda posibilidad de ordenación femenina por ir contra la doctrina católica y lo narrado en la biblia.

El último entrevistado de la muestra es Octavio Primo quien me comentó que desde la etapa formativa nunca resolvió su deseo sexual, ya que para él, los superiores y padres espirituales deseaban que “uno se convirtiera todo en el ser asexual” (2 Octavio Primo 2.4., 2019). Desde su lectura, esa postura de los sacerdotes formadores del seminario de Guadalajara era la antítesis de lo propuesto por el Concilio. En cambio encontró algunos apoyos para su idea de celibato entre las propuestas del padre Rodríguez Camberos, de quien ya he hablado

anteriormente. Octavio Primo nunca se convenció de la represión que le impusieron en el seminario, la forma en que lidió con ella fue buscando elementos científicos para tratar de justificar su sentir, sin incurrir en una pena en el espacio de formación.

Por ende, Octavio Primo afirma que el celibato es casi imposible de seguirse, más cuando se enfrentó a la realidad y lo perdió en su tercer destino. Me comentó que a la mayoría de seminaristas heterosexuales completan esa auto-represión mediante la posesión y admiración de vírgenes. Él reconoció que le gustan las mujeres de tez morena, por lo que todo su seminario y parte de su presbiterado, admiró profundamente vírgenes similares a la Guadalupeana. A la mayoría de sus compañeros en Guadalajara les gustaba coleccionar vírgenes de tez blanca. Incluso, me compartió que en más de una ocasión discutieron acerca del tema y ellos quisieron imponerle sus gustos a lo que me respondió que le siguieron gustando las mujeres morenas y las vírgenes morenas “me siguen fascinando. Por el lado de la belleza, porque quizás en otras cualidades me he fijado poco” (3 Octavio Primo 2.4., 2019).

Siendo ya sacerdote, Octavio Primo me comentó que soportó el celibato ya siendo sacerdote, aproximadamente 3 años, hasta llegar a su tercer destino. Las condiciones de esa parroquia le dieron las facilidades para tener una pareja sexual y mantenerla en secreto, sin que los superiores se percataran, ni tampoco los feligreses. En ese entonces aún no concebía la idea de apartarse de ejercicio sacerdotal. Fue en su siguiente destino en donde su forma de ver las acciones de él y sus compañeros, además de algunos consejos de otros sacerdotes que ya habían dejado el ministerio, que lo llevaron a considerar dejar la clerecía. Sin embargo, al igual que Adriano, el último acontecimiento que lo llevó a tomar la decisión fue encontrar a una mujer que le atrajera y que le pusiera un alto, antes de cualquier posibilidad para tener algún tipo de relación.

Éste entrevistado me comentó que para referirse a su estado actual, él no distinguía entre sacerdote célibe y casado, sino que empelando los conceptos del CVII, él consideraba que era mejor hablar de sacerdocio ministerial y sacerdocio común. Por lo que en lugar de nombrar *reducción al estado laico*, concepto que existe en las dispensas sacerdotales, Octavio Primo insiste en nombrar a su paso fuera de la clerecía como *conversión al laicado*. Al idear la forma para dejar el ministerio sacerdotal, este entrevistado pensó en hacer un gran escándalo, cansándose aun siendo vicario fijo. Pero sucedieron dos cosas: la primera es

que la pareja que tenía prevista para formalizar una relación, no aceptó y terminó la relación “a ella le tupieron las críticas y le tronaron los nervios” (3 Octavio Primo 2.4., 2019). La segunda es que por seguir consejo de otros de los sacerdotes que habían dejado el ministerio, decidió no hacerlo de esa manera. Al poco tiempo se retiró a casa de sus padres de forma discreta, sin firmar la dispensa sacerdotal y sin volver a ver a sus superiores, incluido el cardenal José Salazar López.

Por su parte Octavio Primo asume que el sacerdocio debe de desaparecer, que es un estado insostenible por varias razones entre las que destaca la soledad que experimentó a lo largo de su vida ministerial. También porque es una forma de omitir a las mujeres y adjudicarle su trabajo a unos hombres que jerárquicamente están por encima de ellas, no en las actividades que realizan. A pesar de eso concibe que el sacerdocio femenino es una posibilidad y puede ser una reivindicación para ellas, si es que lo desean. Sostiene que no hay ningún argumento teológico para negar la orden sacerdotal a las mujeres. Aunque reconoce que sí los hay en la tradición de la Iglesia, pues algunos de los padres de la Iglesia eran misóginos y por ende, las estructuras eclesiales lo son.

Trabajar con dos sacerdotes casados o no ministeriales abrió otras respuestas que completas las que me dieron los sacerdotes ministeriales. El número de entrevistados no me permite hacer una diferenciación generacional en esta población. Sin embargo alcanzo a percibir algunas diferencias notables entre Adriano y Octavio Primo en cuanto a la concepción de la sexualidad. El primero, Adriano, aún habla con ciertas reservas sobre su sexualidad y con vergüenza de las ocasiones en que rompió el celibato siendo sacerdote. En gran medida, culpabilizaba a las mujeres de sus acciones. Aunque dejó el celibato, lo dejó por la vía institucional y no rompió de forma tajante sus relaciones con sus superiores, ni con sus creencias. El segundo, Octavio Primo me habló sin tapujos de su sexualidad antes, durante y después del seminario. No nombró como errores sus experiencias sexuales, sino como consecuencias de la represión que estaba viviendo. Su rompimiento fue a la inversa de Adriano, comenzando por la creencia y culminando con dejar el ejercicio sacerdotal. Incluso en su percepción como hombres considero que Adriano aún tiene muy marcada la idea de exaltación de un solo aspecto de su identidad, situación que Octavio Primo superó desde hace

algún tiempo. Probablemente en este segundo caso tenga relación con que ahora se asume más como académico que cualquier otra posibilidad.

## **Consideraciones finales.**

Como he venido plasmando, la Iglesia católica es una institución transnacional cuyo centro es el Vaticano y tiene varias escalas de relaciones de poder y de acción. Situarlo en tiempo y espacio me ayudó a comprender y complejizar a uno de los actores elementales para su funcionamiento: los sacerdotes. Sujetos que no pueden ser entendidos fuera de las estructuras materiales y simbólicas de la institución. Mismas que posibilitan su funcionamiento, y lejos de simplificar su análisis, las considero como sumamente complejas y con una trayectoria histórica de larga data. Por su parte, el Concilio Vaticano II fue producto de esas estructuras y visto desde sus propios documentos, fue un evento coyuntural que generó cambios, resistencias, confusiones y ambivalencias entre los actores que debieron y quisieron aplicarlo en sus respectivos contextos. De esa manera, las Celam de Medellín y Puebla fueron las respuestas, la primera casi inmediata y la segunda a un mediano plazo, de los jerarcas católicos a nivel continental ante las exigencias de su aplicación a nivel continental.

Visto desde lo doctrinal, el Concilio y las Celam parecieran que fueron un éxito y según relatan los propios entrevistados, así como la literata eclesial, aún falta que den sus mejores resultados en los años venideros. Sin embargo, desde las relaciones de poder la situación se vuelve mucho más compleja. En primer lugar hubo muchas respuestas de distinto índole de cada conjunto de documentos emanados de estos eventos durante las décadas de 1960, 1970 y 1980. También hubo reconfiguraciones desde la curia vaticana en tanto re pensar los documentos y dar instrucciones para su aterrizaje en los diversos contextos eclesiales. El ejemplo más esclarecedor en ese sentido fue la posición contradictoria de Pablo VI ante el inicio de la Celam de Medellín. Por un lado, en 1968 publicó la encíclica *Huanae Vitae*, pero al poco tiempo aprobó las conclusiones de la Celam, que desde mi juicio, fue un ejemplo de la radicalidad eclesial en América Latina. Los sujetos que efectuaron o no esos cambios, y vivieron esas contradicciones fueron los presbíteros. Mismos que hoy en día conciben a Medellín como una intento un tanto errado de las reformas postconciliares.

Por otro lado, el siglo XX en México fue un periodo de acomodo entre el Estado y la Iglesia católica en los que varios actores sociales estuvieron en contacto y roce constante. De ellos los más pertinentes para este estudio fueron los prelados mexicanos, los sacerdotes y las y los laicos. El análisis de la realidad de la Iglesia en México durante las década de de 1950 a

la de 1980 arroja la relevancia que tuvieron los laicos en las respuestas eclesiales. En mucha de la bibliografía existente se ha

Los presbíteros, actores centrales de esta investigación, se vieron impedidos y/o beneficiados por las acciones de los gobiernos en turno, así como por las respuestas que tuvieron los jerarcas institucionales. Muchas de esas interacciones ocasionaron, para el caso mexicano, que los que dieran la cara por la Iglesia fueran las y los laicos organizados. Los actores que tuvieron que cubrir en cierta medida y en algunos lugares sus acciones fueron los clérigos. Situación que se pone en entredicho cuando observamos el papel de guía que tuvieron muchos presbíteros en ciertos pueblos y la permanencia constante de la superioridad jerárquica ante las y los creyentes. Precisamente las relaciones de poder entre los laicos y el clero develan uno de los ejes rectores de las formas de ser hombre de los sacerdotes diocesanos en México y en la arquidiócesis de Guadalajara. Esto, en tanto que los documentos aparentaban ofrecer una transversalización de las dinámicas de poder en la Iglesia. En la realidad esos cambios siempre estuvieron supeditados a la voluntad del párroco en turno.

Esas relaciones de poder entre las y los laicos con los sacerdotes también se sitúan dentro de la estructura de poder, y su margen de tolerancia estuvo marcado por las dinámicas de dominación entre los sujetos que componían el presbiterio diocesano con sus diferentes niveles institucionales intra-clericales. Es por ello que en muchas ocasiones eso se modificará en el tiempo de acuerdo con el personaje que encabezaba la arquidiócesis. En el caso del horizonte histórico que contempla esta tesis fueron dos: José Garibi Rivera y José Salazar López. El primero mucho más cercano a un modelo eclesial preconciliar y el segundo mucho más identificado con la aplicación de las reformas conciliares. Ahora bien, las relaciones intraclericales no sólo se visualizan en un nivel vertical, sino que su complejidad también contempla el nivel horizontal, entre pares eclesiásticos. En todas estas dinámicas, las que aún permanecen invisibilizadas son las mujeres, a las que se les asignan las tareas de reproducción y sostenimiento tanto de lo religioso como de lo institucional.

Los testimonios que pude recabar y analizar dan cuenta de las vivencias de esas complejidades en el nivel más inmediato. Una institución clave para entender las configuraciones identitarias de los sacerdotes es el seminario de la arquidiócesis de

Guadalajara. El cual es un espacio de observación que facilita la comprensión de las modificaciones macroinstitucionales aplicadas al nivel individual. Definitivamente el Concilio llegó al seminario. Así mismo, esta institución padeció muchos de los acuerdos y desacuerdos con el Estado. También es una institución desde que se generaron algunos de los cambios existentes hoy en día en la arquidiócesis, pero también se frenaron, desde antes de salir al mundo, otras exigencias a nivel Iglesia. De la misma forma, también fue esta institución en la que los sacerdotes continuaron la invisibilización de las mujeres y de sus tareas de cuidado. En este sentido, recalco un dato contundente de la muestra de entrevistados que empleé en esta investigación: todos los sacerdotes conciben a sus madres como actores centrales en su deseo por volverse parte del clero y en su permanencia en el seminario más allá de sus padres, o de los superiores.

De manera mucho más subjetiva el seminario fue la institución que modificó algunos de sus comportamientos y algunos aspectos de su ser hombres. Así, cognitivamente, actoralmente y simbólicamente fueron formados durante un largo proceso de al menos 15 años según los requerimientos institucionales. Las prácticas disciplinarias y de subjetivación se modificó con el Concilio. En algunos aspectos se flexibilizaron durante algún tiempo como por ejemplo en el contacto con el exterior, las formas de vestir y en el reglamento de convivencia. En otros aspectos sustituyeron ciertas prácticas de forma definitiva como los pasos rituales para llegar a la ordenación, los requerimientos para el ingreso y la inclusión de nuevas materias y disciplinas para la formación académica. En algunos sentidos algunas situaciones permanecieron inmutables, como la centralidad de la formación en aspectos doctrinales y espirituales, la idea sostenida de familiaridad y fraternidad sacerdotal, entre otras.

Por otra parte, esa institución formativa la pude comprender de mejor manera a partir del contraste generacional de los sujetos que pasaron por dicho espacio. Las dos generaciones a las que pude entrevistar y representar en las líneas previas dan cuenta de los cambios y las permanencias que hubo en el seminario. Anécdotas sobre la disciplina y lo académico transmiten las diferencias entre el modelo formativo preconconciliar y el postconconciliar, y algunas de sus consecuencias en sus formas de ser párrocos. El análisis generacional también otorga algunos elementos para detectar cambios de autopercepción sobre el sacerdocio y relaciones

de poder con otros no sacerdotes, con otros clérigos y consigo mismos. El concilio impactó de manera significativa en la segunda generación a cusa de estar cruzando su etapa formativa en ese momento. En cambio, para la primera generación las prácticas pastorales en su parroquia es una mejor forma de visibilizarlo.

De esta manera algunos de mis entrevistados se perciben como actores que posibilitan el engranaje entre las instituciones con los individuos. Así, doctrinalmente se asumen como los que conectan a los otros creyentes con la Iglesia y en no pocas ocasiones, con lo sagrado. Pero a su vez también se conciben, sobre todo si están ubicados en la primera generación de entrevistados, como los individuos que posibilitan algunas relaciones con el Estado y sus representantes locales. O también, sobre todo los sacerdotes que componen la segunda generación, como claves al momento de generar otras opciones frente al estatus quo mediante la organización eclesial o en la sociedad civil.

Como individuos, los clérigos que pude entrevistar tienen determinados ejercicios de poder para con otros sacerdotes y las y los seglares; se conciben como sujetos que producen versiones cercanas a la gente de la doctrina católica o la puesta al día del evangelio; y han logrado producir una determinada catexis, no contraria a la hegemónica, sino subordinada a partir de valorar positivamente el celibato y la sexualidad soterrada (no enaltecida). La masculinidad sacerdotal preconiliar se basaba en la obediencia a los superiores y la fidelidad a la Iglesia y a la vocación individual.

Los cambios que logré percibir a partir del análisis generacional es que tuvo algunas variaciones después del CVII como: una obediencia más allegada a la liberta de conciencia que posibilitó cierto margen de acción de los sacerdotes diocesanos con respecto al magisterio eclesiástico. Con ella va de la mano la idea de una satisfacción personal en la carrera eclesiástica y de no tenerla, la posibilidad de dejar el ministerio es concebible. Ya se habla de la sexualidad y los sentimientos, aunque de una manera muy opaca.

## Referencias generales:

### ➤ *Entrevistas:*

Felipe. Realizada el 18 de febrero del 2018. Entrevistador Noé Alejandro Torres Álvarez. Sin transcripción.

1. Trino 1.1. Realizada el 28 de septiembre del 2018. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.

2. Trino 1.1. Realizada el 02 de octubre del 2018. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.

3. Trino 1.1. Realizada el 03 de octubre del 2018. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.

1. Anselmo 1.2. Realizada el 26 de septiembre del 2018. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.

2. Anselmo 1.2. Realizada el 27 de septiembre del 2018. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.

3. Anselmo 1.2. Realizada el 03 de octubre del 2018. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.

1. Antonio 1.3. Realizada el 28 de septiembre del 2018. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.

2. Antonio 1.3. Realizada el 29 de septiembre del 2018. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.

3. Antonio 1.3. Realizada el 02 de octubre del 2018. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.

1. Adriano 1.4. Realizada el 08 de enero del 2019. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.

2. Adriano 1.4. Realizada el 09 de enero del 2019. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.

3. Adriano 1.4. Realizada el 10 de enero del 2019. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.

1. Benigno 2.1. Realizada el 04 de julio del 2018. Entrevistador: Noé Alejandro Torres Álvarez. Transcritora: Dra. Hilda Monraz Delgado.

2. Benigno 2.1. Realizada el 09 de julio del 2018. Entrevistador: Noé Alejandro Torres Álvarez. Transcriptor: Dra. Hilda Monraz Delgado.
3. Benigno 2.1. Realizada el 10 de julio del 2018. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.
1. Benito 2.2. Realizada el 15 de enero del 2019. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.
2. Benito 2.2. Realizada el 17 de enero del 2019. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.
3. Benito 2.2. Realizada el 11 de marzo del 2019. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.
1. Bernardo 2.3. Realizada el 04 de enero del 2019. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.
2. Bernardo 2.3. Realizada el 15 de enero del 2019. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.
3. Bernardo 2.3. Realizada el 22 de enero del 2019. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.
1. Octavio Primo 2.4. Realizada el 04 de enero del 2019. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.
2. Octavio Primo 2.4. Realizada el 07 de enero del 2019. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.
3. Octavio Primo 2.4. Realizada el 09 de enero del 2019. Entrevistador y transcriptor: Noé Alejandro Torres Álvarez.

➤ *Fuentes Primarias:*

- Becerra, José (1961). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Becerra, José (1962). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara
- Becerra, José (1963). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Becerra, José (1964). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Becerra, José (1966). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Becerra, José (1967). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Becerra, José (1968). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.

- Salazar, José (1955). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Salazar, José (1956). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Salazar, José (1957). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Salazar, José (1958). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Salazar, José (1960). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Sandoval, Juan (1971). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Villalobos, Francisco (1969). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Villalobos, Francisco (1970). *Informe rectoral*. Guadalajara: Seminario de Guadalajara.
- Catecismo de la Iglesia Católica* (CCE) (2018), España: Editrice Vaticana.
- Congregación para la Educación Católica (1970). *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis (Normas básicas de la formación sacerdotal)*, Sin lugar: Congregación para la Educación Católica.
- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (II Celam) (2007), *Medellín: La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*, México: Dabar.
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (III Celam) (2004). *Puebla: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, México, Dabar.

➤ *Bibliografía:*

- Anta, José L. (1998). “La carrera hacia el sacerdocio. Los Seminarios como institución total”, en *Gazeta de Antropología* No. 14, artículo 07, España: Universidad de Granada. Consultado el 19 de enero del 2019: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3484>
- Arias, Patricia; Castillo, Alfonso; y López, Cecilia (1988). *Radiografía de la iglesia en México*, México: Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), UNAM.
- Ascencio, Luis M. (1962). *Historia del Seminario de Montezuma: sus precedentes, fundación y consolidación, 1910-1953*, México: Jus.
- Aspe, María L. (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)*, México: IMDOSOC.

- Arrom, Silvia M. (2015). “La movilización de las mujeres católicas en Jalisco: Las señora de la Caridad, 1864-1913”, en Porte, Susie S. y Fernández María T. (Edith.), *Género en la encrucijada de la historia social y cultural de México*, México: El Colegio de Michoacán/ CIESAS, pp. 67-92.
- Ávila, Virginia (2018) *Las mujeres creyentes y el Opus Dei: Identidades en el trabajo mediante la fe*, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/ Ediciones Eón.
- Badillo, Mariana, y Alberti, María del Pilar (2013). “Masculinidades de seminaristas: la masculinidad religiosa y la masculinidad clerical”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. XXXIV, Num. 133, Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, pp.41-78.
- Barbosa, Francisco (2004) “El Catolicismo social en la diócesis de Guadalajara, 1891-1926”, México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana: Unidad Iztapalapa, Tesis para obtener el grado de doctor en Humanidades (Área de historia), Director: Dr. José Antonio Gutiérrez Gutiérrez.
- Bastian, Jean P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bellingeri, Marco (2003). *Del agrarismo armado a la guerra de los pobres. Ensayos de la guerrilla rural en el México contemporáneo, 1940-1974*, México: Ediciones Casa Juan Pablo/ Secretaría de Cultura de la Ciudad de México.
- Beltrán, William (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 2013.
- Blancarte, Roberto (2000). “Retos y perspectivas de la laicidad mexicana” en Roberto Blancarte (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México: El Colegio de México/ Secretaria de Gobernación, pp. 117-139.
- Blancarte, Roberto (2014). *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre (1996). *Cosas dichas*, México: Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (2008). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal.

- Brighenti, Agenor (2016). *Vaticano II: Quince innovaciones que cambiaron la Iglesia*, México: Ediciones Dabar.
- Butler, Judith (2006). “Regulaciones de género” en *Revista de estudios de género: La ventana*, No. 23, vol. III julio, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 7-35.
- Cano, Beatriz Lucía (1999) “La memoria de las palabras (o acerca de las memorias de Hermelindo Santos Ramos)”, en Olivera de Bonfil, Alicia (Coord.), *Los archivos de la memoria*, Méxic: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), pp. 165-173
- Capellán, Santiago (2007). “¿Sólo trabajadores /Proveedores?” en Jimenez, Lucero y Tema, Oliva (Coord.), *Reflexiones sobre masculinidad y empleo*, Cuernavaca: UNAM/CRIM, pp. 153-180.
- Catoggio, Ma. Soledad (2018). “Ascesis-Ascetismo” en Roberto Blancarte (Coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica/ El Colegio de México, pp. 20-26.
- Cazés, Daniel (1998). “Metodología de género en los estudios de hombres” en *Revista de estudios de género: La ventana*, núm. 8, diciembre, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 100-120.
- Coltrane, Scott (1998). “La teorización de la masculinidades en la ciencia social contemporánea” en *Revista de estudios de género: La ventana*, Vol. 7, julio, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 7-48.
- Capellán, Santiago (2007). “¿Sólo trabajadores /Proveedores?” en Jiménez, Lucero y Tena, Oliva (Coord.), *Reflexiones sobre masculinidad y empleo*, Cuernavaca: UNAM/CRIM, pp. 153-180.
- Ceballos, Manuel (1987). “Rerum Novarum en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 49, No. 3 (Jul. - Sep.), México: UNAM, pp. 151-170.
- Ceballos, Manuel (1991). *El catolicismo social: un tercero en discordia, Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México: El Colegio de México.
- Comella, Beatriz (2014) “El devenir pedagógico de los seminarios conciliares españoles en la Edad Contemporánea” en *Hispana sacra*, Vol. 66, N° Extra 1, Revista electrónica,

- España: Instituto de Historia (CSIC), pp. 339-477. Consultado el 23 de junio del 2019: <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/issue/view/31>
- Connell, Robert (1997). “La organización social de la masculinidad”. En *Masculinidad/es. Poder y crisis*, editado por Teresa Valdés y José Olavarría, 31-48. Chile: Isis Internacional-FLACSO.
- Connell, Raewyn (2015). *Masculinidades*. México: UNAM-PUEG
- Cornwell, John (2002). *El papa de Hitler*, España: Planeta.
- Cruz, Hugo (2018). “Aprendizajes y experiencia sobre el programa de educación superior en centros de readaptación social (PESCER) de la UACM”, México, CDMX: UNAM, Tesis de maestría en Estudios Políticos y Sociales, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Directora: Dra. Hortensia Manuela Moreno Esparza.
- Dávalos, Alfredo (1996). “El seminario en el seminario” en Olveda, Jaime (Editor), *El Seminario Diocesano de Guadalajara*, México: El Colegio de Jalisco/ Farmacias Guadalajara/ Seminario de Guadalajara, pp.87-97.
- De Certeau, Michel (2006). *La debilidad de creer*, Argentina: Katz.
- De Certeau, Michel (2010). *La escritura de la historia*, México: Universidad Iberoamericana/ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).
- De la Torre, Reneé (2006). *La Ecclesia Nostra: El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, México: Fondo de Cultura Económica/ CIESAS.
- De Lauretis, Teresa (2000) “La tecnología del género” en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid: Horas y horas, pp. 33-69.
- Delgado, Manuel (2008). “La mujer fanática. Matrifocalidad y anticlericalismo en España” en *Revista de estudios de género: La ventana*, Vol. 7, 1998, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 77-117.
- Díaz de la Serna, María C. (1985) *El movimiento de la renovación carismática como un proceso de socialización adulta*, México: Universidad Autónoma Metropolitana: Unidad Iztapalapa.
- Dussel, Enrique (1978). *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Salamanca: Sígueme.

- Espino, Saúl (2015). “Vandalismo embellecedor. El reacondicionamiento de la catedral de Cuernavaca” en *Revista de Patrimonio Iberoamericano*, 7, enero-junio, México: Quiroga. pp. 10-21.
- Espino, Saúl (2019) “Feminismo católico en México: la historia del CIDHAL y sus redes transnacionales (c. 1960-1990)”, México, CDMX: El Colegio de México, Tesis para obtener el grado de doctor en historia, Directora: Gabriela Cano.
- Falcó, Luis F. (2017). “Congregaciones religiosas en México después de 1985: Organizaciones en una transición inconclusa, incierta y en disputa”, México, CDMX: UNAM, Tesis para obtener el grado de doctor en Ciencias Políticas y Sociales, Directora: Cristina Puga Espinosa.
- Fantappiè, Carlo (2017). “El código de derecho canónico de 1917 y su repercusión en la vida de la Iglesia”, en *Iys communionis*, Vol. 5, N°. 2, España: Universidad de San Dámaso, pp. 209-224.
- Fernández, Melissa (2014). “¿Hombres feministas? Activistas contra la violencia hacia las mujeres en México”. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Unidad Xochimilco. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales con área de concentración en “Mujer y relaciones de género”. Directora: Dra. Eli Bartra.
- Figuerola, Juan G. y Alejandra Salguero (2014). “Introducción” En *¿Y si hablar de...sde tu ser hombre? Violencia, paternidad, homoerotismo y envejecimiento en la experiencia de algunos varones*, coordinado por Juan Guillermo Figuerola y Alejandra Salguero, 11-51. México: El Colegio de México.
- Flores, Claudia R. (2007). “Algunos elementos del ejercicio de la masculinidad en un grupo de sacerdotes de la Iglesia Católica”, México, D.F.: El Colegio de México, Tesis para obtener el grado de Maestra en estudios de género, Director: Juan Guillermo Figuerola.
- Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder*, España: Ediciones la piqueta.
- Foucault, Michel (2010). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2014). *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia, curso de Lovaina 1981*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund (2016). *El pervenir de una ilusión*, Argentina: Amorroto.

- García, Marta E. y Rosas, Sergio F. (2016). “La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010)” en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 25, España: Revista del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra, pp. 91-161.
- Geertz, Clifford (1992). *La interpretación de las culturas*, Madrid: Gedisa.
- Goffman, Erving (2001). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Giménez, Gilberto (2016). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)/ Universidad de Guadalajara/ Universidad Veracruzana/ Secretaría de Cultura/ Universidad Iberoamericana.
- González, Fernando M. (2001). *Matar y morir por Cristo Rey: Aspectos de la cristiada*, México: Instituto de Investigaciones Sociales (IIS)-UNAM/ Plaza y Valdés.
- González, Fernando M. (2011). *Crisis de fe: psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección*, México: Tusquets.
- González, Fernando M. (2013). “Derecho al ejercicio de la sexualidad en el discurso y la práctica: pderastía y omertá en la Iglesia” en Aldaz, Evelyn y Mejía, Consuelo (Coord.) y Melgar, Lucía (Comp.), *De la brecha al abismo: Los obispos católicos ante la feligresía en México*, México: Católicas Por el Derecho a Decidir, pp. 215-224.
- González, Fernando M. (2018). “Algunas de las paradojas de creer: Una mirada psicoanalítica, sociológica y antropología” en *Cultura y representaciones sociales*, 12 (24), México: Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) –UNAM-/ Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) –UNAM-, pp. 131-195. Consultado el 23 de marzo del 2019: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/view/63625>
- González, Jorge R. (2002). *Sexo y confesión: La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)/ Plaza y Valdés.
- González, Miguel; Dussel, Enrique; González, Álvaro; Fuentes (et alt.) (2007). *Debate actual sobre la teología de la liberación*. México: Itaca-UAM.

- Hernández, Miguel J. (1999) *Dilemas posconciliares: Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005). *La religión, hilo de memoria*, Barcelona: Herder.
- Hobsbawm, Eric (2015). *Historia del siglo XX*, España: Crítica.
- Illich, Iván (1972). “El clero una especie que desaparece”, en *Centro Intercultural de Documentación (CIDOC)*, doc. 67/19, Cuernavaca: CIDOC, pp. 1-19.
- Kaye, Harvey (1989). *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio*, Zaragoza: Prensas Universitarias/ Universidad de Zaragoza.
- Karadimas, Dimitri y Tinat, Karin (2014) *Sexo y fe. Lecturas antropológicas de creencias sexuales y prácticas religiosas*, México: El Colegio de México.
- Küng, Hans (2014). *La Iglesia Católica*. México: De Bolsillo.
- Lafaye, Jacques (2013). *De la historia bíblica a la historia crítica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Legorreta, José de J. (2014). *Cambio e identidad de la iglesia en América Latina: Itinerario de la eclesiología de la comunión de Medellín a Aparecida*, México: Universidad Iberoamericana.
- Loeza, Soledad (2013) *La restauración de la Iglesia católica en México*, México: El Colegio de México.
- López, Baltasar (2006). “Los pasos de don Sergio”, en Puente Lutteroth, María A. (Coord.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos/ Miguel Ángel Porrúa, pp. 301-315.
- Lutteroth, María A. (Ed.) (1994). *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México; Jus/ CEHILA.
- Macías, Víctor (2012). “The Bathhouse and Male Homosexuality in Porfirian Mexico” en Macías, Víctor y Rubenstein, Anne, *Masculinity, sexuality in modern Mexico*, Nuevo México: University of New Mexico Prees, pp. 25-52.
- Mardones, José Ma. (2005). “La racionalidad simbólica” en Solares, Blanca y Valverde, María del Carmen, *Sym-bolon: Ensayos sobre cultura, religión y arte*, México: UNAM.

- Martínez, Austreberto (2016). "Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II: continuidades y transformaciones en Guadalajara, Jalisco y Atlatlahucan, Morelos (1965-2012)" México, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Tesis para obtener el grado de doctor en historia moderna y contemporánea, Directora: Dra. Ana María Buriano Catro.
- Martell, Frédéric (2019). *Sodoma: poder y escándalo en el Vaticano*, México: Raca Editorial.
- McNeill, John J. (1979). *La Iglesias ante la homosexualidad*, España: Grijalbo.
- Meyer, Eugenia (1999), "Historia como creación permanente" en Olivera de Bonfil, Alicia (Coord.), *Los archivos de la memoria*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), pp. 175-188.
- Meyer, Jean (2009). *El celibato sacerdotal: su historia en la Iglesia católica*, México: Tusquets.
- Meyer, Jean (2010). *La cristiada 1: La guerra de los cristeros*, México: Siglo XII.
- Meyer, Jean (2010b). *La cristiada 2: Cristiada: El conflicto entre la iglesia y el estado, 1926-1929*, México: Siglo XXI.
- Meyer, Jean (2004). *Pro domo mea: "La Cristiada" a la distancia*, México: CIDE.
- Morales, José (2012). *Breve historia del Concilio Vaticano II*, Madrid: Rialp.
- Nava, Luis H. (2009). "De remedios y enfermedades: Azares y vicisitudes del cambio internacional, estudio de los efectos del Concilio Vaticano II en la diócesis de Cuernava", México D.F.: El Colegio de México, Tesis para obtener el grado de licenciado en relaciones internacionales, Directora: Soledad Loeza.
- O'Dogherty, Laura (2009). "La iglesias católica frente al liberalismo", en Pani, Erika (Coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica/ CONACULTA, 2009, pp. 363-393. Y la introducción del libro (pp. 11-42) por Erika Pani.
- O'Collins, Gerald y Ferrugia, Mario (2007). *Catolicismo: Historia y doctrina*. España: Herder.
- Orozco, Alberto (1996). "El seminario durante el siglo XX" en Olveda, Jaime (Editor), *El Seminario Diocesano de Guadalajara*, México: El Colegio de Jalisco/ Farmacias Guadalajara/ Seminario de Guadalajara, pp. 73-83.

- Ortner, Sherry B. (1972). "Is female to male as nature is to culture?". *Feminist studies*, 1.2: 5-31.
- Otero, Enrique (2005). "El seminario diocesano: una murada sociológica", en *Aposta* No. 14, Madrid: revista digital, pp. 1-21. Consultado el 17 de enero del 2019: <http://agora.edu.es/ejemplar/101834>
- Padilla, Mario T. (2008). "Vocación y reclutamiento sacerdotal en la arquidiócesis de México", México D.F.: El Colegio de México, Tesis para obtener el grado de Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología, Director: Roberto Blancarte.
- Pla Brugat, Dolores (1999) "Algunas consideraciones acerca del uso de los testimonios en la investigación histórica", en Olivera de Bonfil, Alicia (Coord.), *Los archivos de la memoria*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), pp. 159-164.
- Ramírez, Juan C. (2008). "Violencia masculina: algo más que "gobernarse a sí mismo"" en *Revista de estudios de género: La ventana*, Vol. 7, julio, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 225-251.
- Ramírez, Rosario (1996). "Constituciones y reglamentos del seminario de Guadalajara en los trescientos años de su quehacer" en Olveda, Jaime (Editor), *El Seminario Diocesano de Guadalajara*, México: El Colegio de Jalisco/ Farmacias Guadalajara/ Seminario de Guadalajara, pp. 21-31.
- Ricard, Robert (2014). *La conquista espiritual de México*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rius, Antonio (1980). *¡EXCOMULGADO! Trayectoria y pensamiento del Pbro. Dr. Joaquín Sáenz Arriaga*, México: COSTA-AMIC Editores.
- Romano, Miguel (1996). "El Seminario antes del seminario" en Olveda, Jaime (Editor), *El Seminario Diocesano de Guadalajara*, México: El Colegio de Jalisco/ Farmacias Guadalajara/ Seminario de Guadalajara, pp. 13-19
- Romero, José M. (1994). *El aguijón del espíritu: Historia contemporánea de la Iglesia en México (1985-1990)*, México: Instituto Mexicano de Doctrina Social (IMDOSOC).
- Ruiz, Emiliano (2012) *Ovejas negras: rebeldes de la Iglesia Mexicana del siglo XXI*, México: Océano.

- Seidler, Victor (1997). "Masculinidad, discurso y vida emocional". En *Memorias del Seminario-Taller "identidad masculina, sexualidad y salud reproductiva"*, editado por Guillermo Figueroa y Regina Nava, 7-24. México: El Colegio de México.
- San José, José (2000). *La dimensión humana de la formación sacerdotal*, España: Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Derecho Canónico.
- Serrano, José A. (1994). "Reconstrucción de un enfrentamiento. El Partido Católico Nacional, Francisco I. Madero y los maderistas renovadores (julio de 1911- febrero de 1913)" en *Relaciones* 58, Vol. XV, primavera, Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 167-196.
- Sota, Eduardo (2010). *Religión "por la libre": Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes*, México: Universidad Iberoamericana.
- Suárez, Hugo J. (Coordinador) (2008). *El sentido y el método: Sociología de la cultura y el análisis de contenido*, Zamora: El Colegio de Michoacán/ Instituto de Investigaciones Sociales (IIS)-UNAM.
- Suárez, Hugo J. (2013). "Fe y generación. Análisis de una encuesta sobre prácticas y creencias religiosas" en *Alteridades*, Núm. 23 Enero-Junio, México: Universidad Autónoma Metropolitana: Iztapalapa, pp. 49-62.
- Suárez, Hugo J. (2018). "¿Por qué la religión es indestructible? Entrevista a Gilberto Giménez" en *Cultura y representaciones sociales*, 12 (24), México: Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) –UNAM-/ Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) –UNAM-, pp. 197-202. Consultado el 23 de marzo del 2018: <http://www.journals.unam.mx/index.php/crs/issue/view/4858>
- Tamayo, Juan J. (2016) "Masculinidad sagrada y pederastia religiosa" en *Femeris: Revista multidisciplinaria de estudios de género vol. 1*, Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, pp. 172- 180.
- Tena, Olivia, (2010). "Estudiar la masculinidad ¿para qué?" En *La investigación Feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales*, editado por Norma Blazquez, Maribel Ríos y Fátima Flores: 271-291. México: CEIICH-UNAM.
- Viveros, Mara y Gil, Franklin (2010) "Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá" en *Maguaré*, Número 24, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, p. 99-130.

➤ *Páginas web consultadas:*

Consultada el 10 de agosto del 2018: <http://poverello.be/wps/index.php/es/>