

35
2ej



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

***EL CENTRO ANTONIO DE MONTESINOS, UN
CASO DENTRO DE LA IGLESIA DE LOS
POBRES EN MEXICO***

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN SOCIOLOGIA

P R E S E N T A :

LUIS FRANCISCO TRUJILLO ESPINOSA

FEBRERO 1993

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está 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.

I N D I C E

INTRODUCCION pág. 7

PRIMERA PARTE : TEORIA

capítulo I, Homo Religiosus pág. 13

capítulo II, Esquema Teórico pág. 33

SEGUNDA PARTE : HISTORIA

capítulo III, la Iglesia de los
Pobres y la Teología
de la Liberación pág. 49

capítulo IV, En México pág. 75

I N T R O D U C C I O N

INTRODUCCION

I

Revisar la historia del CAM ha sido en realidad un pretexto, pues aunque el título de este trabajo señala a dicha institución como centro de su análisis, el verdadero peso del mismo y el verdadero interés que me ha llevado a realizarlo se encuentra en la parte teórica, es decir en la reflexión que aparece aquí en los dos primeros capítulos; los que le siguen cumplen la función de ejemplo o ilustración de tal andamiaje teórico.

¿Por qué no haber hecho mejor, entonces, una tesis puramente teórica? La respuesta es que los elementos con los que cuento para realizar un trabajo serio y presentable de dicho tipo son escasos, y me ha parecido preferible presentar una reflexión, tal vez carente de profundidad pero completa, redonda, digamos, y claramente vinculada con un caso de la realidad histórica. Creo que un trabajo así, aunque cuenta con más humildes pretensiones resulta al final más sólido y digerible que un ensayo teórico fofo y mal

nutrido, por así decirlo. De cualquier manera, en su forma definitiva este trabajo tiene en general el carácter de ensayo.

Un ensayo teórico a la vez que microhistórico (en el doble sentido de que se dedica solamente a una parte específica de la realidad histórica, y a la vez que hace un recuento muy corto de la misma, muy sumario), no el análisis propiamente de una institución, ya que para ello hubiera sido necesario un aparato teórico perteneciente a la sociología de las instituciones, cosa que en ningún momento aparece a lo largo de las siguientes páginas. Así que valga esta advertencia para quien se haya imaginado encontrar aquí algo distinto.

II

Con respecto a la estructura debo decir que este trabajo puede ser imaginado como una especie de cono invertido, que comienza con lo más general y abstracto, y termina con lo más específico y puntual. Tal vez pude haber realizado el "descenso" que compone el cuerpo de dicho cono de una manera menos violenta de como lo hice, pero ello me hubiera obligado a extenderme muchísimo en la redacción.

Los dos primeros capítulos presentan mi reflexión con respecto a la realidad religiosa en general. El tercero y el cuarto hacen una revisión del proceso histórico que el CAM tuvo por origen. Los capítulos quinto sexto y séptimo "hojean" once de los ya trece años de vida del centro, y el último capítulo, el octavo, presenta

algunas propuestas para la solución de los principales problemas que en el momento de la investigación enfrenteaba el CAM, así como las conclusiones del trabajo.

III

El objetivo principal de esta tesis debe quedar bien claro: presentar lo más sencillamente posible la sistematización que he hecho de mis reflexiones acerca del fenómeno religioso, para después ensayar una aplicación de esta concepción general al caso específico de la historia del Centro Antonio de Montesinos.

La presentación histórica del Centro, como se señala más arriba, es sumaria y pretende solamente mostrar los procesos generales por los que ha atravesado la institución. La manera como un discurso teológico ha tomado forma entre un grupo específico de intelectuales, y a la vez la ha dado a un organismo civil.

IV

Mi elección del fenómeno religioso como tema de estudio tuvo que ver con una profunda crisis existencial, en cuyo fondo no es que yo haya encontrado respuestas a mis inquietudes, sino que hallé claridad con respecto a la manera de plantearlas. Dicha situación de grave conflicto y por lo tanto de aumento de la sensibilidad de

la conciencia duró cerca de dos años, a lo largo de los cuales pude realizar ciertos estudios acerca de la historia de las religiones y de la ciencia dedicada a su comprensión.

En fin, con su extensión definitiva, me parece que la lectura de esta tesis no resultará aburrida, a la vez que brindará los elementos necesarios para la comprensión de mi posición teórica con respecto a lo religioso, así como para la comprensión del proceso histórico general por el que ha atravesado el CAM. Espero que la lectura de estas líneas resulte de utilidad para la gente que tiene algo que ver con el Centro, así como para todas aquellas personas interesadas en el fenómeno religioso. Debo señalar que la investigación que aquí aparece finalizó a principios del año 1992, así que algunas de las situaciones señaladas pueden haber cambiado ya.

PRIMERA PARTE

T E O R I A

CAPITULO I

HOMO RELIGIOSUS

CAPITULO I

H O M O R E L I G I O S U S

Una vez iba por su devoción a una iglesia que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama San Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto, como de aquella vez sola. Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parecía como si fuera otro hombre y tuviese otro intelecto que tenía antes.

San Ignacio de Loyola
diario espiritual

CAPITULO I

HOMO RELIGIOSUS

¿Qué elemento común puede ser encontrado entre la métopa obsesiva que entona el indio chamula o el mazateco ante el altar de una iglesia, la metralla mortífera del guerrillero musulmán, las caravanas multitudinarias hasta el templo de la virgen de Lourdes y el silencio interno absoluto buscado por todo monje zen? La enorme cantidad de distintas formas por las que se manifiesta lo religioso presenta la esencia de esta serie de fenómenos como definitivamente incognoscible para el limitado intelecto humano o, por el contrario, más que evidente para cualquier observador que cuente con un mínimo de agudeza. Ambos extremos impiden por igual la comprensión, y son, por lo tanto, las actitudes que trataré de evitar, primero para intentar una teoría general acerca de lo religioso y luego para aplicar dicha teoría al Centro Antonio de Montesinos, caso concreto del trabajo.

La palabra religión proviene del latín religare, que significa "volver a unir", "retornar a la unidad original", y en este sentido lo que llamamos religión engloba los diferentes mecanismos y actividades por medio de los cuales el hombre se ha relacionado y se relaciona con aquella instancia superior, trascendente, de la que siente provenir y en la que encuentra su origen.

Desde nuestra perspectiva como creaturas de la "cultura occidental" la palabra religión remite de inmediato a las imágenes ligadas con las diferentes formas que adoptan los diversos cultos cristianos, pero la realidad es muy distinta, pues existen, a diferencia de cualquier modalidad que podamos encontrar dentro de esta serie de credos, religiones sin dogmas, sin templos, sin organización eclesiástica, sin creencias en algún "más allá", sin oraciones e incluso sin Dios. Aparte, muchos de los elementos considerados característicos de toda religión pueden también surgir fuera de ella, como es el caso de los ritos, los mitos y las creencias, puesto que "hay ceremonias laicas, mitos literarios y creencias nada religiosas". (1)

Lo que es común a toda religión, lo que puede ser encontrado en todas ellas, independientemente del tiempo y del espacio, es que todas operan sobre la distinción básica entre lo sagrado y lo profano, en la que el segundo término encierra todos aquellos objetos y actitudes que no trascienden al mundo de la utilidad y el provecho cotidianos, mientras lo sagrado implica la dimensión de la trascendencia, de "lo que está más allá", de lo "totalmente otro", como se verá en detalle más adelante.

La cualidad sobresaliente de lo sagrado es la potencia, una potencia insólita, sobrehumana: el poder supremo, capaz de obrar milagros y de construir universos, principio que el hombre religioso se esfuerza por hacer suyo o hacérselo propicio. Al sistema de medios por los cuales el hombre intenta apoderarse de dicha fuerza se le llama magia, en general, y opuesta a ella se encuentra la invocación reverente de lo sagrado en busca de la gracia en forma de dádiva o auxilio divinos. Dentro de una religión ambos mecanismos pueden convivir de mil distintas maneras.

La segunda gran cualidad de lo sagrado es que el misterio que encierra se presenta a la vez como fascinante y aterrador: ante los ojos humanos esta potencia se manifiesta en sus dos extremos. Existen muchos ejemplos de ello dentro de la historia de las religiones, podemos traer a la memoria la figura de Coatlicue, la Madre Tierra mexicana, con dos cabezas enfrentadas de serpiente como cráneo, un cinturón de calaveras y falda de culebras entretreídas; o la de Siva, el dios hindú, al mismo tiempo creador y destructor, danzarín ebrio, lujurioso y rodeado de llamas, a la vez que ascético y sabio, ataviado con un ceñidor también hecho con cráneos humanos. Y ¿qué decir de los extremos del más allá cristiano, con la gloria eterna del paraíso y las torturas infinitas y literalmente dantescas del infierno?

Con respecto a lo sagrado, el panteísmo y el monoteísmo estricto son los extremos que se tocan, pues aunque el primero cree en la divinidad de todo cuanto forma parte del universo y el segundo encierra a lo sagrado dentro de un dios único e independiente de su

creación, reduciendo a ésta en su totalidad a la esfera de lo profano, ambos coinciden en negar la distinción entre cosas profanas y sagradas en convivencia digamos activa. Cada una de las diferentes religiones se halla colocado en un grado específico de esta escala de las relaciones entre lo profano y lo sagrado, y su función es la de administrar institucionalmente las potencias de diversa índole que son desencadenadas casi podría decirse irónicamente por el culto hacia la potencia primordial... Pero vayamos por pasos.

Max Müller, uno de los pioneros dentro de la Ciencia de las Religiones Comparadas, afirmó que "quien conoce una sola religión no conoce propiamente ninguna", pero Durkheim no era del mismo parecer, pues para él el estudio de una sola religión, cualquiera que sea su área de asentamiento, "proporciona bases suficientes para una teoría de validez universal".(2)

En todo caso, con la intención de evitar en este trabajo tanto posibles repeticiones innecesarias como lamentables omisiones, presentaré a continuación, brevemente expuestas, las ideas que caracterizan a las distintas teorías acerca de las religiones que en la actualidad cuentan con mayor difusión.

Con esta revisión teórica general resultará más sencillo en lo futuro ubicar mi posición como investigador dentro del marco actual de ideas acerca del fenómeno religioso.

PERSPECTIVAS TEORICAS ACERCA DE LA RELIGION

En respuesta a Hegel, a quien se puede considerar como el máximo sistematizador del pensamiento racional occidental hasta el siglo XIX, (3) Feuerbach asegura que por medio de la religión el hombre adora el valor absoluto de su propia esencia humana y el de los atributos colectivos de la humanidad, solamente que imaginándolos como características de seres externos y superiores él, en un Dios o una multitud de dioses, espíritus de la naturaleza, etcétera; potencias fantásticas por medio de cuyo culto el hombre se enajena de su verdadera situación dentro de la realidad. La religión para él "finge excelsos dioses a costa de empobrecer su propia esencia, de quitarle lo que le pertenece".(4)

El trabajo teórico de Marx y Engels recoge en lo fundamental la interpretación de Feuerbach y entiende la religión dentro del concepto general de ideología, aquel conjunto de representaciones, actitudes mentales y estructuras institucionales que se ensamblan orgánicamente con las relaciones sociales de producción -sobre las que "en última instancia"(5) se encuentran basadas- para dar vida a lo que Antonio Gramsci, más adelante, llamó un "bloque histórico". Además, dichos autores entienden por ideología a la falsa conciencia, la engañosa representación que los hombres se forman de sus relaciones reales, tanto entre sí, entre las clases sociales, como con la naturaleza.

De tal manera, Marx y Engels por una parte localizan la religión -junto con el derecho, la filosofía o el arte- dentro de la

estructura social, en una dimensión ideológica, y por otra, señalan su función política de enajenación y adiestramiento de una clase social sobre las demás.

Que la conciencia religiosa se engaña acerca de sí misma y de su origen es también la tesis básica de la teoría freudiana acerca del tema. Para Freud la religión es ilusión en el sentido psicoanalítico del término: un concepto o juicio en cuya formación es cómplice el deseo. Un deseo más o menos consciente de omnipotencia que se encuentra vinculado con la fase mágica del pensamiento infantil y que interviene en la formación de toda idea religiosa. Todo esto se encuentra relacionado directamente con un sentimiento de culpabilidad que surge del supuesto asesinato del padre primitivo, mismo que a su vez cada niño revive en su fantasía en la etapa del complejo de Edipo, resultado de la conjunción del deseo libidinoso hacia la madre con la agresividad a muerte contra el padre.

Según este autor el hombre religioso, al igual que el neurótico, no ha resuelto adecuadamente su complejo de Edipo y se libera de la angustia resultante por medio del cumplimiento minucioso de un ritual. En síntesis, para Freud la neurosis es una forma individual de religión, y la religión una forma colectiva de neurosis.(6)

La escuela sociológica iniciada por Durkheim piensa que lo sagrado es nada menos que la representación simbólica de lo colectivo, y por lo mismo se erige como realidad intocable y fuera del alcance de los deseos individuales. La religión, siguiendo esta idea, es la materialización simbólica de la conciencia que la

sociedad tiene de sí misma; es la institución creada en torno al hecho social de lo sagrado. De esta manera, sencillamente no puede existir una sociedad sin religión.

Este punto de vista es la base tanto para el desarrollo de la llamada Escuela Sociológica de las religiones como para diversas escuelas antropológicas y etnológicas académicamente poderosas hasta nuestros días.

Max Weber, por su parte, hizo de la religión uno de los principales centros de interés de su sociología. Su influencia dentro de este campo ha sido muy grande.

Weber realiza una investigación histórica de la religión, con el interés fundamental de comprender de qué manera la religión cristiana y en particular el protestantismo participó en el desarrollo del capitalismo europeo. Su sociología, como señala Betty Scharf(7) "trató de demostrar el poder de las ideas en el cambio social", para lo que planteó una relación íntima entre las categorías de ética económica y ética religiosa.

Más adelante esta autora señala que Weber:

Al insistir en la necesidad de comprender el sentido y la finalidad de las acciones sociales (...) se sitúa en la línea de las modernas investigaciones antropológicas sobre la religión, opuestas a las de los primeros teóricos, quienes atribuían a los pueblos primitivos diversas formas de pensamiento ilusorio o ilógico precisamente porque era así como aparecía éste a los ojos del observador externo. (8)

Duerkheim buscaba un significado general y con validez universal

de las expresiones y las creencias religiosas en conjunto, en cambio Weber plantea su interrogación solamente acerca de las formas sociales adoptadas por ciertas creencias religiosas específicas, interesado sobre todo en la racionalización de los sistemas de creencias.

Por último, representante de la corriente de pensamiento llamada "hermenéutica de las religiones", Mircea Eliade reprocha a las grandes teorías sobre la religión el haber reducido la Ciencia de las Religiones ya sea a una aproximación histórica, ya sociológica, etnológica o psicológica. Dichas teorías, para este autor, pierden de vista un dato fundamental: todo hecho religioso constituye una experiencia sui generis suscitada por el encuentro del hombre con lo sagrado, es decir que tales teorías reducen las experiencias religiosas a formas de comportamiento no religioso. Para este autor lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia humana, es más, es la experiencia humana por excelencia. Más adelante volveremos sobre este punto.

Hasta aquí la presentación del panorama general de las teorías acerca de lo religioso. Ahora, ¿qué sistema de ideas ha de ser adoptado?, ¿cuál es de estas opciones la que revisaré con mayor amplitud, cuál resultará más útil?, en concreto, ¿qué es lo que quiero saber, y en tal sentido cuáles son las preguntas generales a las que debe responder la teoría elegida? Una teoría en sí no es "verdadera" o "falsa", "equivocada" o "correcta", sino que simplemente responde, como elemento unificador de la razón, a una serie de hechos, de datos provenientes de lo real. Y en este

sentido del trabajo teórico como ejercicio organizador de conocimiento, solamente se puede valorar a una teoría como útil o no dependiendo de su capacidad para dotar de sentido y comprensibilidad lógicas a la serie de manifestaciones que presenta la realidad estudiada.

Por otra parte, la adopción de una teoría, de uno de estos sistemas explicativos acerca de lo religioso, determinará la actitud que asumiré ante los fenómenos que lo componen: ritos, iglesia, doctrina, etcétera.

Aunque este trabajo es una tesis de Sociología, y en tal sentido le correspondería adoptar una posición teórica más tradicionalmente "sociológica", es decir, de entre las opciones arriba señaladas, la que proviene del trabajo de Durkheim, me parece que la última opción, la hermenéutica de Eliade, ofrece interesantes perspectivas desde las cuales comprender la realidad religiosa, pues lo dota de una trascendencia especial, sustancialmente diferente a la que podría tener cualquier otro hecho social o político, al tratarlo como algo propiamente religioso, con su origen en la existencia, en la situación humana, en las profundidades de la estructura psíquica del hombre, y no como un mero hecho histórico, político o social.

Eliade, como señalé, ubica el origen del hecho religioso en las relaciones que el hombre establece con lo sagrado, así que es el análisis de esta categoría, lo sagrado, el siguiente paso necesario.

Recuérdese que en la antigüedad se pensaba que el corazón del

hombre albergaba el alma, esa fuente vital cuya presencia o ausencia determina que el individuo pueda o no vivir. Los demás órganos y partes del cuerpo obviamente ayudaban, pero la chispa divina, el misterio de la vida, se encontraba encerrado en el corazón, y el obsesivo movimiento de este músculo era prueba indiscutible de ello. Por lo tanto cuando alguien quería referirse a la esencia de su propio ser o a la de un semejante invocaba dicho órgano, asiendo de esta manera lo inasible de cualquier otra.

Partiré de una idea similar: para comprender el cuerpo de ideas y actos que forman al fenómeno religioso me centraré en el núcleo palpitante de su existencia, indagaré dentro del principio que da razón de ser a todo esto, me refiero, por supuesto, a lo sagrado. Así pues, a continuación presento una breve revisión del trabajo teórico actual acerca de dicho principio.

PERSPECTIVAS TEORICAS ACERCA DE LO SAGRADO

Desde hace más de un siglo los historiadores de las religiones han tratado de comprender e interpretar lo sagrado como elemento central del fenómeno religioso. El origen de esta orientación, según Julien Ries,(9) debe ser buscado en el asombro que causó dentro del pensamiento europeo la serie de descubrimientos, realizada a lo largo del siglo XIX, de los pueblos llamados primitivos, de los diversos mundos de actos e ideas que formaban a estas culturas y que remitían a realidades cósmicas tan distintas

de la racional occidental.

Los primeros intentos provinieron de personas enfrascadas directamente con este movimiento histórico, sobre todo de dos categorías de investigadores: los misioneros y los etnólogos. El primer grupo aportó a la historia de las religiones principalmente material relacionado con las prácticas religiosas de dichos pueblos; estudios de costumbres, mitos y ritos, medios de iniciación y tradiciones. Por su parte, la investigación etnológica se inclinó más bien hacia el estudio de los problemas de la vida social de dichas poblaciones.

Aquí vale la pena llamar la atención sobre un hecho muy importante: "La Ciencia Etnológica del siglo XIX es deudora de estas dos ideas extendidas por los filósofos del XVIII: El hecho humano es un hecho social; la humanidad evoluciona desde el estado salvaje hacia un estado de civilización. El positivismo y el evolucionismo se apoyaron en estas dos ideas".(10)

De esta manera, las primeras teorías acerca de lo sagrado fueron elaboradas por etnólogos y sociólogos, quienes ubicaron al Maná y al Tótem como datos centrales en sus trabajos. El Maná es entendido como una fuerza impersonal y anónima, presente en la totalidad del clan y también (y he aquí lo importante) en cada individuo que lo compone. Es ésta la fuerza que aparece como núcleo de todo fenómeno religioso ante los ojos de los investigadores, quienes de esta manera generalizaron lo que ocurre en una serie específica de comunidades, para toda la historia humana. El Tótem explica y simboliza al Maná ante el grupo social, es una hipóstasis del

mismo, es la primera representación material de lo sagrado ante el grupo social que se organiza a su alrededor.

La teoría sociológica de lo sagrado, así, tiene sus orígenes en las investigaciones sociológicas y etnológicas sobre el Maná y el Tótem, y además de ser una de las más importantes fuentes del pensamiento social psicoanalítico, se ha desarrollado hasta nuestros días a través de la Escuela de Sociología Francesa, proceso del cual a continuación revisaremos algunas ideas.

En los trabajos de sociología de la religión de Emile Durkheim y Marcel Mauss lo sagrado se presenta como un conjunto de fuerzas creado por la sociedad, un producto de la conciencia colectiva. De tal manera, el propio Mauss, como más adelante lo hará Henry Hubert, pudo dedicar su trabajo al estudio de las funciones sociales de lo sagrado.

Una nueva interpretación del Maná y por lo tanto de lo sagrado es ofrecida por Laura Levi Makarius, quien ubica el origen de esta fuerza en la violación de las prohibiciones relacionadas con la sangre. La eficacia del Maná se funda, de esta manera, en el poder de dicho líquido, y se debe interpretar en función del tabú ancestral hacia él.

Esencialmente, René Girard se mantiene en esta dirección cuando identifica a lo sagrado y a la violencia ritual como fuerzas fundadoras del grupo social.

Por último dentro de esta corriente, podemos mencionar a Roger Caillois, quien en su Sociología de lo Sagrado ofrece una síntesis del conocimiento de esta área hasta su tiempo, y abre perspectivas

nuevas de investigación al identificar a lo sagrado si con una realidad trascendente y superior a la cotidiana, pero no ya necesariamente vinculada con el Maná del grupo social.

Debe ser señalado que son dos los elementos que adquieren mayor importancia para la investigación sociológica de la religión. Primero, que lo sagrado se manifiesta como una fuerza, y segundo que existe una clara distinción entre lo sagrado y lo profano, entre aquella dimensión de fuerzas y significados trascendentes, y ésta, compuesta por los actos de importancia solamente "operativa" que forman la vida cotidiana.

Julien Ries señala la existencia de otras dos tendencias de interpretación de lo sagrado dentro de la historia del estudio científico de las religiones, mismas que, aunque surgieron con posterioridad a los primeros intentos de la Sociología, han tenido un desarrollo paralelo al de ésta. Utilizamos la nomenclatura del autor: Fenomenología de lo Sagrado y Hermenéutica de lo Sagrado.

La Fenomenología de lo Sagrado surge como oposición a la teoría sociológica de lo sagrado, y es un intento de comprensión que ve lo religioso principalmente como un fenómeno vivido por el hombre religioso: "...este hombre se preocupa menos por la dimensión social que por la dimensión de la trascendencia que incide en su vida. De ahí que a la religión haya que estudiarla no a partir de la sociedad sino del hombre religioso. Lo sagrado se opone a lo profano como el hombre religioso se opone al hombre no religioso".(11) La experiencia de lo sagrado resulta, de esta manera, la experiencia de lo trascendente e inefable, y la

Fenomenología es el método por medio del cual se pretende llegar a la esencia de la religión, captada en sus manifestaciones dentro del contexto existencial del hombre.

Rudolf Otto (1867 - 1937) realiza un análisis de las modalidades de la experiencia religiosa y determina las etapas y el contenido de la misma: el primer aspecto que identifica de lo sagrado proviene del sentimiento de la criatura en presencia del mysterium tremendum y fascinans (el misterio tremendo y fascinante), (12) y es identificado como lo Numinoso. El segundo aspecto es el Sanctum, es decir el valor numinoso, en presencia del cual lo profano aparece con un valor y el pecado como un contravalor. Tal es el origen de la religión: la relación del hombre con lo sagrado como numinoso y como valor numinoso.

El tercer y último aspecto es, para Otto, el de lo sagrado como categoría a priori, que puede definirse como una capacidad o disposición natural del espíritu para captar lo numinoso, interpretarlo y evaluarlo, gracias a la cual el hombre se hace beneficiario de una revelación interior, inefable -mística-, que le permite recibir al "totalmente otro", como nacimiento de la religión personal.

Por su parte, Gerard van der Leew (1890 - 1950) se interesa más por el estudio del comportamiento que por el de los sentimientos. Para él la esencia de las religiones consiste en el contacto dinámico con lo sagrado.

Desde la perspectiva de la Sociología, la importancia de los trabajos de esta corriente se ubica en el hecho de que realizan un

estudio sistemático de los fenómenos de la religión, sin reducir lo sagrado hasta un plano exclusivamente social (lo cual Nathan Söderblom fue el primero en señalar como "deficiencia de la escuela sociológica"), es decir, abriendo caminos nuevos para una investigación que se encontraba ya estancada dentro de un único marco explicativo.

Georges Dumézil tiende el puente entre estos dos esfuerzos teóricos y la moderna hermenéutica de las religiones, cuyo sistema fue iniciado por Mircea Eliade. En vez de plantear una reducción de lo religioso con respecto a lo social, Dumézil establece que fue precisamente lo religioso lo que estructuró a lo social y a todo el pensamiento indoeuropeo.

Este autor realiza una investigación genérica comparada, según su propia definición, del pensamiento indoeuropeo arcaico en su doble articulación: la teología tripartita y la tripartición social. Así, por medio de un análisis histórico libre de las ataduras teóricas que imponía la escuela sociológica de la religión, Dumézil demuestra que en el mundo indoeuropeo arcaico lo sagrado aparece como origen de la función de soberanía.

Aclara el comportamiento del homo religiosus: fue éste quien estructuró las antiguas sociedades india, iraní, romana, celta, gala y escandinava. Así, el homo religiosus no es un personaje secundario en la sociedad aria, "constituye, por el contrario, el centro de todo el abanico de las actividades humanas".(13)

Para Mircea Eliade, como ya más arriba fue señalado, lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia humana, y la

experiencia religiosa se presenta como la experiencia esencial del hombre. El homo religiosus no es un "desviado" ni un loco sino, por el contrario, representa en la historia humana al hombre total y normal. Lo sagrado aparece como elemento de mediación entre la realidad trascendente y el hombre religioso.

La Ciencia de las Religiones, para este autor, no interroga a las revelaciones, labor exclusiva de la teología, sino estudia al homo religiosus y analiza las modalidades de lo sagrado manifestado a este hombre en formas distintas a lo largo de la historia. En este último sentido, Eliade establece, a fuerza de pacientes y minuciosos análisis, toda una morfología y una tipología muy ricas del fenómeno religioso.

De esta base fenomenológica parte hacia una comprensión del comportamiento, las estructuras de pensamiento, la lógica simbólica y el universo mental del homo religiosus. Establece una categoría, la hierofanía, que designa la manifestación de lo sagrado, ese acto misterioso por medio del cual lo "totalmente otro" se manifiesta en un ser u objeto del mundo profano. Para el cristiano, por ejemplo, la suprema hierofanía es la encarnación de Dios en Jesucristo.

Mircea Eliade es el último gran autor que ha trabajado en este campo cuyos libros pueden ser conseguidos en nuestro país, al mismo tiempo que representa toda una independización del campo de estudio en sí, metodológica y teóricamente bien definido.

Hasta aquí, pues, las ideas en torno a lo sagrado, núcleo, desde la perspectiva de este trabajo, del hecho religioso. Esta breve revisión no es nada exhaustiva, ni en la enumeración de autores ni

en la exposición de sus ideas; hacerlo así excedería con mucho la extensión originalmente planeada para este trabajo, además de desviar la atención del objeto central del estudio. Solamente se trata de una vista panorámica de este campo, con la única intención de ilustrar los términos del debate en torno a la interpretación que debe dársele desde esta opción teórica a los fenómenos religiosos.

Obsérvese que, como en toda ciencia, la definición de los métodos y objetos propios de ella constituye un proceso bastante largo y que significa en más de un sentido una lucha encarnizada, llena de polémicas e ideas que apuntan en todas direcciones.

Tal pluralidad de ideas resulta útil para este análisis principalmente en dos sentidos: primero porque señala la libertad teórica que impera en este campo, lo cual significa que la reflexión en torno a lo sagrado no se encuentra encerrada en una serie única de principios y, segundo, porque aporta ideas provenientes de las distintas perspectivas, mismas que el análisis puede combinar de la manera como mejor se acople a su objeto, con arreglo a dicha libertad.

Como se puede observar, una construcción teórica acerca de lo religioso que parta de premisas ajenas al núcleo de manifestaciones que lo componen termina por formular conclusiones tangenciales, que pueden aportar respuestas a quien plantee interrogantes en efecto ligadas con lo religioso pero desde preocupaciones alejadas de ello: la psicología, la cultura, el poder, el arte, la filosofía, etcétera, pero incapaces de abarcar el fenómeno religioso en su

totalidad. Así las cosas, aclarado que el punto de partida es "lo sagrado" y la íntima experiencia humana ligada a él, y respondiendo a la necesidad de esclarecer las ideas con que la investigación enfrentará a su objeto, el siguiente paso consistirá en definir el esquema teórico sobre el cual se apoyará el estudio.

Capítulo II

ESQUEMA TEORICO

CAPITULO II

ESQUEMA TEORICO

Un grueso periódico fue el único que no pudo seguirlos, se quedó tirado en el asfalto y se abrió y cerraba lleno de odio; parecía que le faltara el aliento y procurara respirar. Me sobrevino una oscura sospecha: ¿qué pasaría si, al fin de cuentas, las cosas con vida fueran algo semejante a esos trozos de papel? ¿No es posible que haya un "viento" incomprensible e invisible que nos llevara de un lado para otro, y determinara nuestras acciones, mientras que nosotros, en nuestra simpleza, creemos vivir bajo nuestra propia y libre voluntad? ¿Y si la vida en nosotros no fuera más que un enigmático remolino de aire? Ese viento del que dice la Biblia: ¿Sabes de dónde viene y adónde va? Acaso no soñamos a veces que metemos las manos en aguas muy profundas y sacamos peces de plata, cuando en realidad no ha pasado más que una helada corriente de aire que nos ha enfriado las manos?

Gustav Meyrink
El Golem

CAPITULO II

ESQUEMA TEORICO

Hasta aquí se ha ubicado el elemento definitorio de lo religioso. Se ha dado el primer paso, se ha encontrado la fuente de la cual se alimenta el segmento de la realidad que ha de ser estudiado. Pero ahora hay que tirar en sentido opuesto: hay que partir de que la perspectiva del trabajo es sociológica, y aunque el fenómeno emana, como hemos señalado, de la condición existencial del hombre, su manifestación en el ámbito social adopta formas tanto culturales como políticas, y es el conjunto de las mismas, en su desarrollo temporal y espacial, el que debe ser analizado.

Desde una perspectiva sociológica, lo primero que salta a la vista es que los fenómenos que conciernen a lo religioso son fenómenos de aglutinamiento o más precisamente fenómenos de grupo: tanto en la multitud extática como en el anacoreta de prácticas más rigurosas se encuentra viva y actuante una actitud ante "los

hombres", o ante "el hombre" como fórmula genérica; es decir que la religión entraña un hacer o dejar de hacer hacia los otros, hacia la comunidad, hacia el grupo; ya sea hacia el propio concreto, repito, o hacia el abstracto universal.

Tanto Jonás en las entrañas del gran pez, o San Antonio, asediado por voluptuosidades fantásticas, como Mahoma, general de ejércitos, o Buda entre sus discípulos, encarnan una actitud hacia lo humano, hacia lo que es y debe ser el hombre, señalando de esta manera el camino hacia Dios.

La segunda característica es que lo anterior, el carácter grupal, obedece a que una religión se compone en esencia de un conjunto orgánico(1) de ideas que brinda unidad, inteligibilidad y coherencia al universo: "desde hace miles de años lo sagrado es un instrumento del que se sirve el hombre para comprender su situación en el mundo, para transformar el Caos en Cosmos", (2) y esta misma coherencia, unidad e inteligibilidad brinda la religión al grupo social que acata sus enseñanzas.

Toda religión da explicación y significado, o cuando menos dota de claridad, a lo que Karl Jaspers llama "situaciones límite", (3) como el origen y el significado de la vida, el porqué de la mecánica de los hechos, el azar, la muerte... es decir, constituye plenamente una cosmovisión, un discurso organizador del universo que, por lo mismo, e independientemente de su coherencia "lógica", es capaz de responder a las inquietantes fundamentales de la condición humana.

Pero la ciudad de Dios, parafraseando a San Agustín, no es la

ciudad de los hombres; quiero decir que por muy sublime y numinoso que resulte el discurso de una religión, su propia naturaleza social le obliga a adquirir características materiales concretas, como un nombre, un espacio, una forma de organización, una posición ante otros grupos, religiosos o no, y por lo tanto una actitud hacia la situación social, etc., y de esta manera, cosa necesaria desde el momento en que se trata de un fenómeno colectivo, lo religioso adquiere una dimensión política.

Una forma de comprender al mundo, una actitud consecuente con ella y por lo tanto un reglamento moral; un grupo social que asume y materializa todo esto, una forma concreta en que dicho grupo se organiza, instancias para la formación de los nuevos miembros y una actitud hacia el exterior. Todo esto forma parte de la religión... como también lo hace de cualquier otro grupo social: un partido político, un club, una logia, un sindicato, un Estado.

Y es aquí donde aparece el elemento principal, desde una perspectiva sociológica, de toda religión, aquel que lo define, caracteriza e "insufla un aliento de vida".(4) Hablo de la capacidad que tiene toda religión para satisfacer una necesidad real de la condición humana, algo que podríamos definir como una exigencia de sentido, de que el mundo, en la multiplicidad de sus manifestaciones, resulte un todo coherente, dentro del cual el ser humano, y en particular el hombre religioso concreto, tenga un status, una función, una importancia y, en fin, una razón de ser. He llamado a este principio angustia cósmica.

La palabra "angustia" hace referencia a la idea de vacío y

urgencia psicológicas (en el más amplio sentido de psiqué = alma) experimentadas por el homo religiosus ante la ausencia de lo "cósmico", término opuesto a lo caótico, y que refiere la idea de orden y coherencia; es la razón que, incluso por muy "irracional" que sea, tiene la capacidad de conectar entre sí todas las manifestaciones de la vida, y a ellas con la autoconciencia del sujeto, para luego "echar a andar" todo el conjunto de una manera armónica.

Así, la religión abarca los ritos y técnicas varios por medio de los cuales el hombre ha pretendido lograr el contacto con lo trascendente, con lo que "está más allá" del mundo cotidiano, el "completamente otro" de Rudolf Otto, aquel estado que supera las condiciones existenciales en que se desarrolla por lo común su vida, desde los elementos más desnudamente materiales hasta los emocionales más profundos. De esta manera, la necesidad religiosa, a la que he llamado Angustia Cósmica, tiene un rango de realidad equivalente al de cualquier otra necesidad social, situación que ya Durkheim señala.

Recapitulando: la religión está constituida por un conjunto orgánico de ideas, actitudes y mecanismos por medio de los cuales un grupo social organizado asegura la satisfacción de cierta serie de necesidades reales a las que se ha definido como Angustia Cósmica. Si se vincula este acercamiento con lo señalado más arriba salta a la vista que:

a) Para este estudio, al igual que para la teoría fenomenológica, el centro de lo religioso se encuentra en la condición existencial del hombre, aunque no pueda definir, dada su perspectiva "social", a este núcleo sino como algo trascendente, "distinto", capaz de dar respuesta a las más inquietantes incertidumbres que el hombre pueda concebir.

b) Con Mircea Eliade, este estudio comparte la idea de que lo sagrado forma parte de la estructura mental del hombre (homo religiosus igual a hombre total) y, aunque no puede aportar datos que prueben la existencia de un algo trascendente, sí puede mostrar cómo la religión es capaz de llenar el vacío existencial que supone la angustia cósmica.

c) En común con la Teoría Sociológica de la Religión este estudio, dada su perspectiva, considera que una religión, con sus instituciones, sus normas y sus reglamentaciones, constituye una administración social de lo religioso, que tiene, sí, a lo sagrado como núcleo, pero que cuenta además con otras dimensiones o planos de acción: el social, el cultural, el político, etcétera.

De tal manera, esta investigación se encuentra cimentada en un esquema teórico ecléctico, que no combina sino conjuga ideas provenientes de las diversas corrientes de pensamiento que han concentrado sus esfuerzos en el análisis de lo religioso desde el

siglo pasado, con otras, cuyo origen se encuentra en el trabajo y las reflexiones del propio autor. Todo ello con el sentido de permitir un acercamiento a la realidad desde una perspectiva suficientemente amplia y a la vez precisa.

Este es, a grandes líneas, el esquema teórico del trabajo, pero en tal estado resulta demasiado general para realizar el estudio que señala su título, pues toca muy someramente las partes que en él articulan a lo religioso, y a la vez brinda igual importancia a todas ellas, sin adoptar una perspectiva en particular; es decir, toca por igual tanto lo subjetivo y lo místico como lo social y lo político, cuando el objeto particular de estudio en este caso será un organismo social. De tal manera, el paso siguiente es adaptar el esquema teórico a las necesidades específicas del estudio.

Realizaré con estas intenciones un nuevo acercamiento a lo religioso, pero ahora desde el extremo opuesto, ahora no desde el núcleo de la religión, lo sagrado, sino desde el exterior, desde el comportamiento del grupo social que se aglutina a su alrededor, lo cual significa que comenzaré a tratar más bien con los cultos "occidentales" en general, que comparten un mayor número de características.

En este caso, lo primero que se observa es una conducta equis, a la cual se ajustan más o menos los miembros del grupo, esto es, la manifestación de una reglamentación moral. Si se penetra más en el fenómeno se llega hasta un sistema de cultos, ritos, mitos y representaciones que alimentan la fe de los creyentes, es decir que definen y renuevan el vínculo establecido entre ellos y lo sagrado.

Surge después un cuerpo de sacerdotes, intermediarios entre lo sagrado y lo profano o, en todo caso, un escalafón dentro de la comunidad, cuyos grados van permitiendo el acceso de los miembros de la misma hasta actividades de este tipo, y por fin, en el núcleo visible por la sociología de todo esto, se encuentra la palabra.

La palabra como forma coherente, como forma tangible de manifestación de lo sagrado. La palabra en cualquiera de sus estados, ya sea la del profeta vivo, la de sus seguidores o descendientes directos, o la de sus enseñanzas impresas en un libro. Es común hablar u oír hablar del Libro de la Ley, o de los libros sagrado, o decir: "ya estaba escrito", "ya lo había dicho el profeta"... Se trata, pues, de la palabra no de un hombre, o cuando menos no de la de un hombre cualquiera, sino presuntamente la de la mismísima deidad que utiliza como vehículo o medio de manifestación al profeta. Se trata de la palabra como hierofanía, utilizando la idea de Mircea Eliade, pero como hierofanía de las ideas, como hierofanía discursiva. Es decir como manifestación a través de las palabras y las ideas así expresadas, de la voluntad sagrada, a la cual el grupo de creyentes se encuentra reverencialmente sometido.

Y he aquí el vínculo directo por medio del cual la perspectiva teórica del trabajo puede tocar fondo: la hierofanía central de una religión es asimilada por la comunidad que se integra a ella en términos de discurso, (5) es decir como conjunto coherente de cosas dichas que condensa en sí una cosmovisión y una ética, un "estrecho juego", en palabras de Foucault, sobre cuyos principios se levantará la organización del grupo religioso. En tal estado la

hierofanía puede también ser confrontada con las que defiendan otros grupos; de tal manera se posibilita la enseñanza, la transmisión de principios a los nuevos miembros, quienes se encuentran en el camino de la iniciación.

Ya ubicado el papel del discurso religioso, y ya claro que es él el que determina la consistencia de este sistema orgánico de ideas con respecto a lo sagrado que constituyen una religión, debe de nuevo tomarse en cuenta la perspectiva de la Sociología, ahora para comprender los procesos mediante los cuales dicho discurso ofrece respuestas desde la fe central hacia las necesidades diversas que va afrontando históricamente el grupo. Así, dado que para este problema resulta imposible desde la Sociología interrogar a la hierofanía misma, pues no se puede dirimir acerca de la calidad o grado de vínculo entre lo sagrado y su portavoz, sólo queda buscar el origen de las particularidades y, digámoslo así, los signos vitales de cada discurso religioso en el trabajo, en la construcción que cada comunidad religiosa, apegada a su estructura, ha realizado y realiza en el tiempo y en el espacio con su respectivo discurso.

Lo que estoy diciendo es que el sistema central de ideas de una religión, aunque histórica e incluso míticamente brota de la hierofanía discursiva original, sólo toma cuerpo doctrinario como fruto de la asimilación que de él realiza la comunidad respectiva, con base en la forma específica como se encuentra organizada. De tal manera, aunque se acepte, apegándose a todo discurso religioso, que el hombre es creatura divina, también es cierto que la idea de

Dios es creación humana. Baste, para anclar en este punto, traer a la memoria la perorata que contra la religión vulgar blandía ya Jenófanes, hacia mediados del siglo V a.C.: "Los dioses de Etiopía tienen la piel negra y la nariz aplastada; los tracios dan a sus divinidades ojos azules y cabellos rubios..."(6)

Lo que todo esto significa es que, aun cuando la experiencia de lo sagrado es universal y tiene su campo de manifestación en el centro mismo de la existencia humana, al trascender dicha dimensión mística en su camino hacia lo social, lo religioso adopta necesariamente ciertas características para poder ser asimilable y utilizable por el grupo. Esta es la metamorfosis que experimenta lo religioso en su paso de lo individual a lo grupal, de lo místico a lo cultural.

Es aquí donde de la abstracción teórica comienza el camino de concreción hacia el Centro Antonio de Montesinos, pues con lo señalado hasta aquí ya existe una base para la comprensión de las manifestaciones políticas, culturales y sociales del fenómeno religioso, misma que, en el caso por analizar, como se verá más adelante, tiene profundas raíces en la historia de América Latina.

Por lo pronto, y como paso previo a la revisión de la historia que desemboca en el surgimiento del CAM, debe quedar claro que lo religioso, como discurso acerca de lo sagrado, capaz de brindar respuestas a la incertidumbre de la vida cotidiana de los individuos, es parte viva de la formación cultural de un grupo, es, dialécticamente, parte integrante del lenguaje con que dicho grupo se enfrenta al movimiento de la realidad, a la vez que resultado de

este mismo movimiento. Este trabajo de la comunidad, generador y regenerador del discurso religioso, tiene el nombre de Teología.

TEOLOGIA

En el primer párrafo de su libro Teología de la liberación, (7) Gustavo Gutiérrez, uno de los más prestigiados autores dentro de esta corriente de pensamiento, define a la reflexión teológica como "la inteligencia de la fe", y es en este sentido de construcción de ideas, normas y organización social sobre el dato místico de lo sagrado, que se iniciará aquí la comprensión de lo que es la teología.

A lo largo de la historia del cristianismo la teología ha jugado un papel decisivo, tanto en la conformación y reconfiguración de iglesias, sectas y corrientes, como en la capacidad de las mismas para mantenerse vivas y, por así decirlo, funcionales para los fines específicos deseados por los grupos sociales sobre los cuales influyen.

El primer gran teólogo del cristianismo fue San Pablo, quien interpretó y dio forma doctrinaria original a la hierofanía revelada en los evangelios. De ahí en adelante el desenvolvimiento histórico de esta religión ha apoyado sus pasos sobre el trabajo teológico de grandes intelectuales, quienes han brindado respuestas, como mencionamos más arriba, desde el seno de la fe

hacia las problemáticas materiales que han ido imponiendo los tiempos: San Agustín, Alberto Magno, Santo Tomás, Martín Lutero...

En el siglo XX, el trabajo teológico del cristianismo, y en particular el católico se mantiene vivo y vigoroso, como esfuerzo histórico de dicha religión para mantener la capacidad de la eklésia(8) en el sentido de brindar respuestas ante los acontecimientos de nuestro tiempo. Un grupo de teólogos europeos contemporáneos(9) ha señalado lo siguientes temas como, entre otros, los puntos más importantes del trabajo teológico católico actual:

- Fe y conocimiento
- Inspiración
- Naturaleza y gracia
- Cristología
- Escatología
- Mariología
- Unidad mística de la Iglesia
- Teología de las realidades terrenas

lista de la cual el punto de la Teología de las realidades terrenas es el que servirá a este estudio. Arthur Fridelin, teólogo alemán, ha dicho en relación con esto que:

Por realidades terrenas entendemos aquí todas aquellas cosas, estados, acciones y procesos cuyo fin primero e inmediato -finis primus, immediatus- no trasciende de este mundo visible, perecedero y "terreno": el trabajo, la técnica, las profesiones, la historia, el cuerpo, la diferencia de los sexos, el matrimonio, la muerte, el nacimiento, el Cosmos, el arte, la cultura, la ciencia, la sociedad, el Estado y tantas cosas más. Todas estas

realidades están pidiendo a gritos que se dé una explicación teológica de su existencia y su desarrollo. (10)

Se trata del mismo aspecto de la reflexión teológica actual del catolicismo que, en palabras de un teólogo latinoamericano, "en Europa se abre a la realidad moderna de la sociedad industrial y del secularismo ilustrado (pero que) en América Latina(...) se confronta con la cara de atraso y opresión que en nuestro continente cobra ese mundo moderno e industrial", (11) y de esta manera ha dado origen o, digámoslo así, abierto espacio dentro del discurso católico, o en el campo(12) de la teología católica en América Latina, a la Teología de la liberación, corriente cuyo breve análisis e historia ocupará las páginas del capítulo siguiente.

Para terminar, sólo queda hacer una precisión con respecto al carácter del trabajo teológico, y es que los frutos de éste, dado que responden, como se ha visto, a las condiciones y necesidades materiales de la comunidad, de la Eklésia, y en este sentido asumen una posición de aceptación o de rechazo, de conservación o transformación ante dicha realidad, implican en sí, desde dicho momento, una dimensión social y política innegable. (13)

Con lo expuesto hasta aquí he tenido la intención de definir lo mejor posible el ámbito dentro del que se manifiesta la realidad que va a ser estudiada, desde sus profundas raíces hasta sus más cotidianas y menos trascendentes formas. Con todo, debo señalar que

las fuentes de la información con que se realizará el trabajo son históricas, y que por lo tanto el análisis a realizar se ajustará a los métodos de la investigación social, es decir, señalará actores, fuerzas y tendencias, y seguirá el desarrollo de sus relaciones desde una perspectiva política.

SEGUNDA PARTE

H I S T O R I A

CAPITULO III

LA IGLESIA DE LOS POBRES Y LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

CAPITULO III

LA IGLESIA DE LOS POBRES Y LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Quiénes eran los cristianos,
podría preguntarse un marciano
del año tres mil, ¿los que se
dejaban comer por los leones o
los que mataban herejes?

Umberto Eco

El Péndulo de Foucault

CAPITULO III

LA IGLESIA DE LOS POBRES Y LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

la Iglesia Católica es una arquitectura de poder compuesta por un sinnúmero de corrientes que opinan de manera distinta acerca de los diversos aspectos de la realidad que abarcan sus actividades. Es una institución viva que debe continuamente adaptar su discurso a las circunstancias de los tiempos, así que las ideas en su interior bullen, luchan unas con otras, se reproducen, mueren, retoman principios antiguos, avisan proféticamente el futuro... todas en busca de Dios.

Y dentro del marasmo teológico que ha dado ser a la historia de la Iglesia y en general a la de la religión católica, es sólo un área determinada la que interesa a este estudio; es sólo un conjunto de hechos, conflictos y corrientes ideológicas el que converge en la formación del Centro Antonio de Montesinos.

Este conjunto abarca, a grandes rasgos, la parte de la historia de la iglesia católica que corresponde a la Teología de la Liberación, a su nacimiento y desarrollo. De tal manera que para poder comprender los principios, las estructuras y el trabajo que conforman al CAM debe echarse un vistazo a toda esta historia.

EL ORIGEN

El proceso histórico que conduce al surgimiento de la Teología de la Liberación tiene una raíz doble, plantada en diferentes geografías, una parte en América Latina y la otra en Europa. La primera parte corresponde a la experiencia histórica de la Iglesia Católica en nuestro continente, a su vinculación tanto con las fuerzas colonializadoras como con la resistencia de la población autóctona, y la parte europea se encuentra en las reformas planteadas por el Concilio Vaticano II, realizado entre los años de 1962 y 1965, bajo los papados de Juan XXIII y Paulo VI.

América Latina

A lo largo de la historia de América Latina, es decir, desde que nuestro continente comenzó a ser colonizado por expediciones europeas, la Iglesia Católica, en su labor evangelizadora, (1) se ha vinculado de diversas maneras con las fuerzas políticas encontradas que han tejido dicha historia: ha cumplido funciones tanto de justificación y control en apoyo de las fuerzas colonialistas de los diversos países que han tenido que ver con el subcontinente

como, a la inversa, de organización y difusión de la cultura para las diferentes etnias y clases subordinadas. Cuando los conquistadores penetraban en un nuevo territorio, los misioneros leían en idioma castellano el bando de la conquista; en donde era posible, este texto era hecho traducir:

Caciques e indios del continente: os anunciamos que existe un Dios, un Papa y un Rey de Castilla, el cual también lo es de estas tierras, mientras que el Papa es el representante de Dios en la tierra, y él ha concedido estos territorios al rey de Castilla con la condición de cristianizar a sus moradores, para que después de su muerte sean admitidos en el reino de los cielos. ¡Venid a nosotros, caciques e indios! Abandonad a vuestros falsos dioses, adorad al Dios de los cristianos y rendid tributo al rey de castilla como vuestro soberano y dueño. Se declarará la guerra a quien ofrezca resistencia, y de acuerdo con las leyes bélicas será muerto, vendidos como esclavos los prisioneros y le serán confiscados sus bienes.(2)

Desde entonces, precedida por esta clara carta de presentación e intenciones, ha sido determinante la participación de la Iglesia Católica en la historia latinoamericana, en el doble sentido ya mencionado. El investigador Hugo Latorre ha denominado Iglesia Rebelde a aquella que se identifica con los intereses populares, e Iglesia Conformista a la que ha optado por apoyar las iniciativas de los grupos y clases sociales hegemónicas; se trata, en origen, de "los grandes purpurados de la corte, y no pocos capellanes de las expediciones de conquista". (3)

Puede entenderse por "Iglesia Rebelde" a aquellos grupos que desde el interior de la institución pretenden una mayor autonomía en sus decisiones, en la definición de sus políticas e incluso,

como ya se verá, en la manera de interpretar el discurso religioso. Con el término "Iglesia Conformista" se hace referencia a los grupos más apegados a la tradición y a las políticas provenientes de la Jerarquía eclesiástica.

Después del primer gran enfrentamiento de opiniones dentro de la intelectualidad católica española con respecto a la población de Latinoamérica, iniciado en abril de 1495, y que se desató en torno a la moralidad o no de la venta de un cargamento de indígenas despachado por Colón desde América durante su segundo viaje, la presencia de la "Iglesia Rebelde" ha sido continua: Francisco de Vitoria (1486-1546) impugnó el título del Emperador español, condenó la guerra injusta, absolvió a los aborígenes del pecado de irreligión y negó el poder temporal del Papa. Juan de Mariana (1536-1624) justificó el tiranicidio de Juan Luis Vives. Francisco Suárez (1548-1617) delimitó los ámbitos propios de la Iglesia y del Estado, y basó la libertad en el contrato social. Hay muchos nombres más: Antonio de Vieyra, Bartolomé de las Casas, Luis Beltrán, Francisco Javier Alegre. Andrés de Guevara Basozábal, Pedro José Márquez, Miguel Hidalgo y Costilla, José Celestino Mutis, Servando Teresa de Mier, Melchor de Talamantes, Andrés María Rosillo, Félix Varela, José María Luis Mora... De tal manera que esta corriente de la iglesia ha permanecido presente en América Latina a través de la Conquista, la Colonia y las Repúblicas.

Fray Antonio de Montesinos merece aquí una muy especial mención, tanto por haber sido el primer gran opositor desde tierra americana a la política conquistadora del imperio español, como por ser su

nombre el que ostenta el centro objeto de este estudio.

En un renombrado sermón, pronunciado en la isla de La Española, Montesinos impugnó la autoridad de los españoles para guerrear contra los americanos, quienes se encontraban en sus propias tierras; denunció los maltratos de que eran objeto y el poco cuidado que tenían los encomenderos para procurar la evangelización de los indígenas, que a todo esto funcionaba como justificación teológica oficial de la Conquista: "¿no tienen almas racionales? - interrogó desde el púlpito- ¿No entendéis, esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad, de sueño tan letárgico, dormidos? Tened por cierto que, en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo". (4)

Los españoles se escandalizaron y pidieron la expulsión del dominico. El sacerdote fue reprendido por el gobernador Diego Colón, quien cumplía órdenes de Fernando el Católico, mismo que afirmó en una carta: "cada hora de las que ellos (los clérigos inconformes) estén en esa isla estando de esa dañada opinión harán mucho daño para todas las cosas de ella".

Montesinos respondió, e incluso fue enviado a España para defender sus tesis ante el emperador, y con todo, y como era de esperarse, el asunto no tuvo una solución muy favorable para su causa... pero se trataba apenas del inicio de la historia de la, llamada por varios autores, Iglesia Dividida en nuestro continente. Harto se ha escrito acerca de ella y son muchas las fuentes(5) a las que puede recurrir quien tenga en ello su interés.

Hacia mediados del siglo XX, la población de América Latina, "fortaleza dogmática del obispo de Roma y parte doliente de la existencia española", como algún autor la ha definido, representaba el 7.7% de la población mundial, y era la primera región del mundo, según datos de la ONU, en crecimiento demográfico anual. La justicia social para entonces no se encontraba muy alejada de los esquemas originales que había obedecido durante la Conquista; baste señalar que en cuanto a la distribución de la tierra, el 1.5% de los propietarios controlaba el 52% de la superficie cultivable; el 1.5 de las fincas rebasaba las mil hectáreas y abarcaba el 65% de la superficie de cultivo; el 73% del total de las fincas de hasta 20 hectáreas sólo comprendía el 4% de la superficie total cultivada".(6)

De tal manera, hacia la década de 1960 el continente se encuentra sometido a una condición histórica de explotación, dueño de más del 30% de la población católica del mundo, y habitado por una Iglesia tradicionalmente dividida.

El Concilio

Hacia el 25 de enero de 1959, fecha en que fue anunciada por el Papa Juan XXIII la próxima celebración del Concilio Vaticano II, (7) la situación de la Iglesia Católica en el mundo tampoco era muy sólida; la secularización de la historia contemporánea restringía crecientemente la capacidad de influencia de esta institución sobre la vida social:

Bajo la modernidad, la existencia social de Dios es prescindible. La razón instrumental moderna, científica y política, suple la razón teológica. (8)

y ello había planteado a la Iglesia Católica en Europa, cuando menos desde el siglo XVIII, la necesidad de conjugar su discurso con las nuevas situaciones sociales para enfrentar, por un lado, las oleadas de ateísmo inherentes al mundo moderno, y por otro el avance de los credos que aprovecharon el clima de escepticismo y confusión de tal manera desatados. (9)

Aunque para inicios del siglo XX la Iglesia se encontraba en muy buenas condiciones con respecto a los tres siglos anteriores, pues era una institución bien organizada y coordinada, con una jerarquía definida y firme, sin problemas graves de cismas, existían ya muestras de indiferencia irreverente y ateísmo que denunciaban la presencia de un desgaste de la institución; dichas actitudes se extendieron con rapidez, motivadas por los grandes avances de la ciencia, por la nueva imagen del hombre y por el efecto que las dos guerras mundiales causaron en la angustia cósmica de nuestra civilización.

Hacia la década de 1950 era ya más evidente la crisis. A unos cuantos años de la Segunda Guerra Mundial, la devastación ocasionada, el tenso ambiente internacional desatado por la guerra fría, la industrialización creciente de la vida y la frustración de los pueblos subdesarrollados ante el neoimperialismo alejó paulatinamente a los católicos de la institución y los hizo optar por ideologías más materialistas que la católica, o cuando menos

más "cercanos a la realidad"...

El Papa Juan XXIII, historiador al fin, comprendió que la iglesia requería una renovación y dio inicio a un proceso de apertura y consulta que fue llamado aggiornamento, es decir "puesta al día". La intención central de dicha actitud actualizante aparece bastante claramente definida en un párrafo de la encíclica Ad Petri Cathedram, en la que se convoca oficialmente al Concilio, el 29 de junio de 1959:

Tratar los graves problemas de la Religión y (...) promover el incremento de la Iglesia Católica. Promover una saludable renovación de las costumbres del pueblo cristiano y (...) poner al día las leyes que rigen la disciplina eclesiástica, según las necesidades de nuestro tiempo. (10)

De tal manera, eran objetivos del Concilio un acercamiento del catolicismo con las demás iglesias cristianas, así como con otros credos del mundo; establecer un diálogo "con todos los hombres" para iniciar una nueva evangelización, así como la "reforma y renovación espiritual de la Iglesia, que consiste en analizar la problemática social del mundo y tener una postura ante la misma para su solución". (11)

El Concilio Vaticano II se inauguró el 11 de octubre de 1962 en la Basílica de San Pedro. Se encontraban allí 2360 cardenales, arzobispos, obispos y superiores de órdenes religiosas, además de observadores laicos provenientes de los cinco continentes y representantes de las iglesias separadas. En su discurso, el Papa

señaló que "más que condenar, la iglesia prefiere responder a las necesidades de nuestra época, poniendo más en valor la riqueza de su doctrina". Tal vez la mejor muestra del espíritu que animó a este concilio pueda ser hallada entre algunos de los conceptos vertidos en el documento Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual:

Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Sin embargo una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria, y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir. Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entre tanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psíquica. El mundo siente con mucha viveza su propia unidad y la mutua interdependencia e ineludible solidaridad; pero se ve gravísimamente dividido por la presencia de fuerzas contrapuestas. Persisten en efecto todavía agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo. Se aumenta la comunicación de las ideas; sin embargo, aun las palabras que definen los conceptos más fundamentales revisten sentidos hartos diversos en las diferentes ideologías. Por último, se busca con insistencia un orden temporal más perfecto, sin que avance paralelamente el mejoramiento de los espíritus. (12)

La manera como la Iglesia respondió a la necesidad de renovación de su discurso fue buscando la esencia popular del cristianismo "en un sentido progresista" (13): "es obvio que la iglesia siempre ha proclamado el deseo de ayudar al que lucha contra la indigencia y la miseria, y lo deben sentir mayormente los católicos, quienes tienen un sentido nobilísimo en el hecho de ser miembros del cuerpo místico de Cristo". (14 y 15) Aunque Juan XXIII murió el 3 de junio

de 1963, después de terminada la primera de las cuatro sesiones del Concilio, su sucesor, Paulo VI, continuó apoyando los trabajos del mismo.

El Concilio duró tres años y dos meses. Terminó con optimismo. En todo el mundo el cambio fue sensible; y en América Latina la "Iglesia Rebelde" comenzó de inmediato a trabajar basada en las consignas conciliares.

Para entonces en el subcontinente existía ya un organismo que llegaría a jugar un papel muy importante para la historia que nos ocupa.

EL CELAM

El periodo que corre de 1808 a 1962 ha sido llamado el de la agonía de la cristiandad por el filósofo Enrique Dussel, caracterizada por la aniquilación de instituciones coloniales eclesiásticas y por el surgimiento de proyectos tendientes a establecer una nueva cristiandad. (16) En este contexto el Concilio Vaticano II, como ya vimos, pretende un reaceramiento de la Iglesia con las raíces del cristianismo, o mejor: con las raíces populares del cristianismo; significó un "abrir los sentidos" a las opiniones del pueblo cristiano, y esto afectó en definitiva al discurso católico, que pasó a interesarse más por las realidades sociales y políticas del mundo. Este notable cambio no tuvo ningún equivalente dentro del espacio institucional de la iglesia, pues el

Concilio no tocó ninguna congregación y sólo creó dos nuevos secretariados. He aquí un elemento de suma importancia para el posterior desarrollo de los hechos, como más adelante se verá:

(El concilio)... ni siquiera creó una organización nueva. La Congregación de Obispos, la Congregación de la Evangelización de los Pueblos (...) y la Congregación para la Doctrina de la Fe -que había sido la antigua inquisición- se quedaron, y solamente se fundaron dos nuevas instituciones: el Secretariado de Paz y Justicia, para las cuestiones sociales y que influirá mucho en América Latina, y el de los laicos. Estas dos fueron las únicas reformas institucionales de la iglesia. (17)

Con todo, este cambio de discurso llegó a una América Latina donde el estancamiento industrial, la crisis agrícola y la expulsión de los campesinos de sus tierras habían intensificado las condiciones de miseria de la población(18) y la habían obligado a buscar respuestas; la Revolución Cubana jugó un importante papel en este sentido, sin embargo, previamente a ella se había originado en el noreste de Brasil un movimiento que relacionaba la conciencia social y política popular directamente con la religión católica, se trataba de las primeras Comunidades Cristianas de Base, que eran grupos, de diferente número de personas, sobre todo de clases populares en los que se sometían a discusión las condiciones de vida de sus integrantes y de la comunidad de la que ellos formaban parte, así como también se trabajaba para su solución; todo esto desde la perspectiva de la fe católica y con base en los diferentes libros de La Biblia, principalmente los del Nuevo Testamento.

Inicialmente el MEB, Movimiento de Educación de Bases, organismo

que aglutinaba y coordinaba el trabajo de la mayor parte de las Comunidades de Base del Brasil, siguió las ideas de Paulo Freire, quien promovió un tipo de pedagogía "de los pobres hacia los pobres", mismo que cobró gran importancia durante la década de 1950; hacia 1961 se insitucionalizó por el Episcopado, llegó a contar en 1963 con 7 353 escuelas, 180 000 alumnos inscritos y 7 500 maestros. La consigna era viver e lutar (vivir y luchar), nombre del texto de lectura. Para entonces, este país contaba con la mayor cantidad de católicos bautizados en toda América Latina. Más adelante, hacia 1964, año del golpe militar en Brasil, surgieron con gran fuerza las Comunidades Cristianas de Base, las que enfrentaban una realidad venida a menos por el fracaso del proyecto desarrollista del presidente Vargas y la creciente militarización de la vida.

La transformación de la Iglesia brasileña nació a principios de la década de 1960, cuando Juan XXIII ya expresaba desde El Vaticano la necesidad de cambios. Las modificaciones a partir del Concilio fueron radicales. En ninguna otra parte este movimiento cobró tanta fuerza. El trabajo de la Iglesia progresista se inició en las organizaciones laborales además de en la educación, es decir en las dos áreas en que la institución más había influido a lo largo de la historia.

El cambio estructural de la Iglesia Latinoamericana se inició con la fundación del Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, el 25 de julio de 1955, en Bogotá, gracias principalmente, como asegura Enrique Dussel, al trabajo de dos personas: Monseñor Helder

Cámara y Monseñor Larraín, obispo de Talca. En sus estatutos el CELAM, organismo que concentraba a los representantes de las iglesias católicas de los diversos países de América Latina, se autodefine como "el órgano de contacto y colaboración de las Conferencias Episcopales de América Latina", que tiene por funciones:

- Estudiar los problemas de la iglesia latinoamericana para buscar su solución.
- Procurar una oportuna coordinación de las actividades de la Iglesia Latinoamericana con el fin de asegurar su mayor eficiencia.
- Promover y sostener iniciativas y obras de la misma.
- Preparar conferencias del Episcopado Latinoamericano. (19)

De esta manera, el CELAM se constituyó como la suprema entidad coordinadora de las actividades pastorales de la Iglesia en América Latina, a la vez que lugar donde se definió la posición de la misma ante las circunstancias específicas que se le fueran presentando. La presidencia del organismo era elegida por los delegados del Episcopado, mientras que el secretario general era nombrado por la Santa Sede. En este sentido, el mismo Dussel asegura que dicho consejo fue la primera organización en la historia del catolicismo en la cual los obispos tomaron cierta autonomía con respecto a Roma, y comenzaron a gestionar los problemas de la Iglesia Latinoamericana. También en Asia y África se organizaron grandes sínodos. La primera conferencia general del organismo se realizó en

Río de Janeiro, Brasil, en el año de 1955.

Los principales temas tratados durante la primera reunión ordinaria del organismo, realizada en Bogotá en 1956, y en la segunda, en Fômeque, Colombia, en 1957, fueron cuestiones relacionadas con su organización; la tercera conferencia ordinaria, celebrada en Roma trató el tema de la preservación y propagación de la fe católica; la cuarta, de nuevo en Fômeque al siguiente año, se ocupó de la acción apostólica de la Iglesia frente a la "infiltración comunista".

1960 fue el año en que Juan XXIII anunció la próxima celebración del Concilio, y en Buenos Aires el CELAM incluyó por primera ocasión la sociología religiosa junto con los demás temas teológicos tratados en su quinta asamblea. En esta época fueron creados la Federación Internacional de Estudios de Sociología Religiosa, el Centro de Desarrollo Económico y Social de América Latina y el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales. La sexta asamblea se celebró en México, en 1961, y trató temas relacionados con la Pastoral para la familia.

En 1962 no se celebró reunión del CELAM, pero por primera ocasión en la historia los obispos latinoamericanos se encontraron masivamente en Roma, junto con los asiáticos, europeos y africanos, con motivo de la celebración del Concilio.(20) El intercambio de experiencias y opiniones fue intenso, y hacia el año de 1966 dio lugar a la redacción de un Mensaje de los Obispos del Tercer Mundo, mismo que influiría notablemente en la reunión del CELAM en Medellín, y en cuya redacción el obispo brasileño Dom Helder

Cámara, para entonces secretario general del CELAM, tuvo una participación muy importante.

En la época conciliar, el CELAM creó el Instituto Pastoral Latinoamericano y el Instituto de Liturgia Latinoamericano, centros de formación para los nuevos teólogos donde germinaría el discurso teológico de nuestro interés.

Después del Concilio se reanudaron las reuniones ordinarias del organismo, pero los temas que en ellos se trataron ya habían cambiado. La utilización de las categorías de desarrollo e integración, utilizados por los sociólogos y economistas de la CEPAL, fueron desechadas, y del binomio desarrollo-subdesarrollo se pasó al de dependencia-liberación. Se habló de urbanización, de medios de comunicación, de "aumento de la conciencia social revolucionaria", de nueva evangelización...(21)

La primera reunión de este tipo se realizó en Petrópolis, Brasil, y hubo muchas otras: en Bogotá, en La Habana, en Cuernavaca, en Mar de la Plata... Se produjo una efervescencia de grupos cristianos que pedían de una u otra manera cambios estructurales dentro de la Iglesia y de la sociedad. Victor Muro, en su trabajo sobre la teología de la liberación, cita un párrafo de la carta de los provinciales de América Latina de la Compañía de Jesús, que resulta bastante ilustrativo acerca de esta clase de inquietudes; dicho documento fue publicada en Río de Janeiro en mayo de 1968:

La mayor parte de los habitantes del continente se halla en una situación de miseria, cuya injusticia, con frase

de Paulo VI, "exige en forma tajante castigo de Dios" (...). El problema social de América Latina es el hombre mismo. La época que vivimos es un momento de la historia de la salvación. Por eso nos proponemos dar a este problema una prioridad absoluta en nuestra estrategia apostólica. Más aun, queremos concebir la totalidad de nuestro apostolado en función de este problema. Esperamos así participar en la medida de nuestras fuerzas en la búsqueda común de todos los pueblos, cualquiera que sea su ideología o su régimen, hacia una sociedad más justa, más libre y más pacífica.

De la misma manera que el Vaticano II fue "el" concilio europeo, la CELAM (en este caso "la" Conferencia Episcopal Latinoamericana) en Medellín, Colombia, en 1968, es considerada por varios autores como el gran Concilio americano, pues significó una "toma de conciencia de la Iglesia" ante la situación real de nuestro continente. En los trabajos de esta reunión las Ciencias Sociales comenzaron a ser utilizadas sistemáticamente, y ello permitió una mayor precisión en la idea que la institución pudo desarrollar acerca de las condiciones materiales en que se encontraba inmersa.

Todo esto dio lugar a un tiempo de grandes inquietudes y esperanzas.(22) El Papa permitió, como ya mencionamos, una mayor autonomía, y de esta manera las iniciativas de las iglesias regionales pudieron desembarazarse en alguna medida de las sólidas estructuras vigilantes de El Vaticano, de tal manera que comenzó a formarse toda una corriente, alimentada con estas ideas y dentro de un campo creciente de acción, dentro de la Iglesia del continente. Además, las condiciones en gran parte de América Latina empeoraron; durante la década de 1970 los golpes militares se generalizaron(23) y la posición que asumió dicha corriente llegó en algunos casos a

ser radical; comenzaron las persecuciones y la represión, surgieron los casos de tortura y asesinato de miembros de la Iglesia.

Se comenzó a hablar de la Iglesia de los Pobres, movimiento que se definía a sí mismo como una Iglesia con fundamento en la experiencia de las Comunidades de Base, "donde el pobre no es objeto de evangelización sino sujeto de evangelización (...). Toma el evangelio en sus manos, lo interpreta y puede entonces entrar en la Iglesia con autoconocimiento".(24)

Durante los primeros años de la década de 1970 este CELAM pasó por una época de expansión. Fundó institutos y organizó actividades que estaban influidas grandemente por las ideas de Medellín, pero en su reunión de 1972, en Sucre, Bolivia, el CELAM recibió la respuesta de la jerarquía:

A través de la Nunciatura(25) de dicho país, la Santa Sede cambió los miembros y por lo tanto la orientación del organismo, colocando en la Secretaría General al obispo auxiliar de Bogotá; aparte, el nombramiento de los obispos inició una pronunciada verticalización.

Durante la Colonia, las propuestas de candidatos para obispos eran hechas por el rey de España; luego de la emancipación fueron los Estados mismos quienes trataron estos asuntos directamente con Roma, pero después de la década de 1960, creció la autoridad de los Nuncios, y por lo tanto la influencia directa de El Vaticano a larga distancia.

...(y) esto es muy grave porque resulta que es desde la Congregación Romana de Obispos desde donde se nombran

todos los obispos, y de pronto un pueblo comienza a tener obispos que no ha elegido, que no sabe de dónde vienen, ni conoce los criterios de selección. (26)

Lo cual impide el acercamiento de la Iglesia a las demandas reales del grupo social sobre el que influye.

Es, pues, en la década de 1970 cuando tomarán cuerpo y se enfrentarán dentro de la institución las tendencias que, por lo ya dicho, Dussel ha llamado "línea de Medellín" y "línea de Sucre".

En 1979, la tercera CELAM se realizó en la ciudad mexicana de Puebla, y fue a raíz de lo ocurrido en ella, como veremos más adelante, que se creó el Centro Antonio de Montesinos, como una sociedad civil dedicada al estudio de la realidad social mexicana y de la doctrina cristiana con el auxilio de las Ciencias Sociales y de la Teología Católica.

LA TEOLOGIA

Hasta aquí se ha revisado la conexión que existe entre el discurso de la Teología de la Liberación y la experiencia concreta de las Comunidades Cristianas de Base. Hemos visto que a raíz del surgimiento y el desarrollo de ellas es que las necesidades reales del sector laico popular de la institución pudieron llegar hasta los niveles de creación de discurso del mismo, es decir hasta los teólogos, quienes alimentaron sus reflexiones con esta materia y la regresaron procesada al origen, las comunidades, cerrando así el

circuito que ha permitido la existencia y desarrollo de dicho discurso.

La Teología de la liberación, de esta manera, nace de la reflexión que ha hecho el discurso católico tradicional desde la perspectiva de las clases más explotadas en nuestro continente; de la unión, podríamos decir en términos marxistas, de la teoría y la praxis. Y no está de más utilizar aquí tal lenguaje, pues las categorías del marxismo, y por lo tanto su cosmovisión, tuvieron gran influencia en todo este proceso, desde cuestiones metodológicas como la que acabamos de señalar, hasta las puramente instrumentales, como la utilización creciente de las Ciencias Sociales en apoyo de la creación teológica.

Pero ¿cómo es que se da todo esto, cuál es su mecánica?, y después de todo ¿cuál es el fin al que tal proceso conduce, o sea qué características adquiere el discurso resultante? Los diferentes autores que han tratado este problema pueden dividirse en dos grandes grupos: el de los que no encuentran otro fundamento para la Teología de la Liberación, y para la corriente de la Iglesia que se basa en ella, que el meramente político, y el de los que atribuyen a todo esto una trascendencia espiritual de origen.

El dato vivencial de las comunidades cristianas de base, como ya se ha visto, se encuentra vinculado con el desarrollo de esta teología, (27) sí, pero hay que tomar en cuenta que estas comunidades agrupan miembros de las clases más pobres de nuestro continente, y que uno de los objetivos primordiales de dichas agrupaciones es lograr una mejora en sus condiciones materiales de

vida. Y he aquí el factor político, he aquí el porqué de las persecuciones, he aquí la peligrosidad de todo esto: la Teología de la Liberación resume las ideas y sentimientos de grupos marginados que desean un cambio social, es decir, en última instancia, un cambio político.

Pero más allá, e inseparablemente unido a ello se encuentra el hecho religioso, el dato de la fe: La comunidad cristiana no agota sus exigencias en lo material, no sólo se organiza para construir una escuela o armar un sistema de abasto, sino que pretende mucho más, pretende dotar de coherencia al universo por medio de la práctica religiosa en los diferentes campos de la vida, por medio de la "práctica correcta", de la "ortopraxis" a la que muchos de los teólogos de esta corriente aluden. Este circuito teorico-práctico de la "liberación" sintetiza un impulso social no sólo hacia nuevas condiciones materiales sino hacia una nueva espiritualidad, en el sentido de que se busca el contacto con lo trascendente a través de formas y medios alejados de las prácticas institucionalizadas, y más cercanos, según sus defensores, a las costumbres originales de las primeras Comunidades Cristianas. Dice al respecto Armando Lampe: (28)

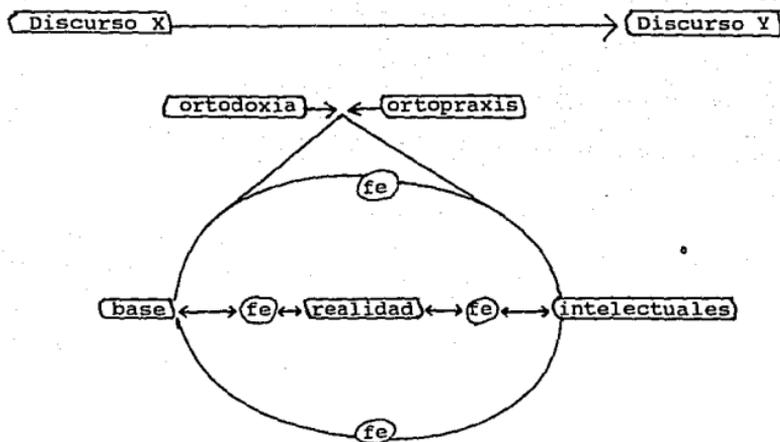
La Teología de la Liberación representa una nueva interpretación de la tradición (...). Pretende articularse con la realidad actual latinoamericana de la misma forma que Jesús articuló su mensaje con su contexto historicosocial (...), actualizar la tradición cristiana con la situación conflictiva de América Latina, conservando la Ortodoxia, es decir preservando el sentido liberador de la tradición evangélica.

De esta manera, la Teología de la Liberación adopta una actitud "profética" ante la realidad, es decir que mediante el análisis científico de la misma pretende descubrir el sentido que encierra ella dentro de la "edificación del reino de Dios", certeza que ha guiado el trabajo teórico y organizacional de toda la corriente.

Hasta aquí pueden ser identificados, cuando menos, siete elementos fundamentales dentro de todo este proceso:

- 1) Un cambio de discurso, desde el tradicional X hasta el Y de la Teología de la Liberación.
- 2) La ortodoxia, tanto como discurso opuesto al nuevo, como, por el contrario, elemento vivificador de éste.
- 3) La praxis de los pobres en su "liberación", como origen de todo el movimiento.
- 4) La realidad, como situación material por transformar.
- 5) La fe, que es la identificación íntima del individuo con tal o cual discurso religioso. La satisfacción de las exigencias impuestas por la angustia cósmica.
- 6) Las comunidades cristianas de base, fuente de la experiencia
- 7) Los teólogos, es decir los intelectuales, como sistematizadores y creadores directos del discurso.

Para hacer más comprensible todo esto propongo el siguiente esquema:



en el que se observa claramente que la producción de un nuevo discurso, de un nuevo orden de ideas, basado en una interpretación distinta del Evangelio (inciso 1), entraña un conflicto entre la ortodoxia y la ortopraxis (incisos 2 y 3), mismo que es analizado más específicamente por medio de una elipse de comunicación que enlaza a los intelectuales con las bases (incisos 6 y 7) por medio de la fe (inciso 5), y a cada uno de ellos con la realidad (inciso 4) por el mismo vehículo.

Es esta la mecánica, el sistema fisiológico que dota de vida a la propuesta teológica de la "liberación" en nuestro continente. El tema no es distinto al de otras teologías cristianas, ni nuevo en la historia del catolicismo, pues se trata, como señaló Gustavo Gutiérrez(29) "en definitiva del asunto clásico entre fe y

existencia humana, fe y realidad social, fe y acción política; o en otros términos: reino de Dios y construcción del mundo". En el mismo sentido, Xosé Miguélez asegura que la Teología de la Liberación no es tanto un nuevo tema teológico entre otros muchos como un nuevo método desde el que se repiensa todo logos teológico, (30) y ofrece luego un ejemplo de esto, donde compara el razonamiento de la teología tradicional, que él llama "precrítica", con el de la liberación, acerca del origen de la actitud religiosa:

Principio fundamental:
somos hijos de Dios.

Aspectos:

a) Acoger la gratitud de Dios, actitud filial y de acción de gracias.

b) Acoger la fraternidad con los otros hombres como don del Padre y de ellos mismos en actitud de amor y de respeto. Quedan descartados (por lo tanto) odio, mentira y pasividad.

(Ahora:) Reconocerlo como proyecto a realizar supone un "realizar históricamente", en nuestro progresivo caminar, los dones que recibimos cada día, y ello (conduce) a:

c) (Una) actitud crítica ante la situación dada, siempre inadecuada al proyecto prometido y ya dado.

d) Esfuerzo de construcción, para el que en nuestro complejo mundo será necesaria una ideología que tenga en cuenta los aspectos humanísticos, políticos y económicos.

Esquematizando, diremos que la teología precrítica se ha movido en los niveles a) y b) e ingenuamente en el c), falta de criticidad. La Teología de la Liberación quiere incluir los niveles a, b, c y d, privilegiando este último como punto de partida.

De esta manera, como se ha visto, el camino recorrido por el discurso resultante de esta forma distinta de proceder desde el catolicismo hacia la angustia cósmica de una comunidad chocó de frente con las sólidas estructuras de la institución, de la misma Iglesia que permitió su nacimiento como efecto de una política de apertura al mundo y que más adelante vio amenazada su estabilidad y reaccionó desde un esquema institucional que no experimentó las transformaciones correspondientes.

CAPITULO IV

EN MEXICO

CAPITULO IV

EN MEXICO

...debido a las variables nacionales, ciertos mecanismos genéricos, como la lucha entre pretendientes y dominantes, toman formas diferentes. Pero sabemos que en cualquier campo encontraremos una lucha, cuyas formas específicas habrá que buscar cada vez, entre el recién llegado que trata de romper los cerrojos del derecho de entrada, y el dominante que trata de defender su monopolio y de excluir a la competencia.

Pierre Bourdieu
Sociología y Cultura

CAPITULO IV

EN MEXICO

Las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica a lo largo de la historia de nuestro país han oscilado entre los extremos del enfrentamiento y la colaboración. Dentro de los grandes procesos que han dado forma y solidez al Estado Mexicano la institución eclesiástica ha jugado en varias ocasiones un papel determinante; de hecho, la cuestión histórica de mayor importancia en el siglo XIX mexicano, después del surgimiento del país a la vida independiente, lo constituyeron las pugnas políticas entre ambas entidades.

El catolicismo, junto con los principios misticoreligiosos de las distintas culturas prehispánicas, forma parte de los más profundos estratos de nuestro ser nacional. Esta religión, y la dominación que se ejerció en su nombre, unificó los sentimientos y las ideas dentro de nuestro territorio antes de que lo hiciera

cualquier concepto de nación.

Para cumplir con su tarea apostólica los miembros de la Iglesia estudiaron las culturas indígenas, castigaron su idolatría y reprimieron su ideología. Crearon todo tipo de centros de enseñanza, desde los de artes y oficios hasta la primera universidad del continente. Fundaron hospitales, haciéndose cargo de la salud de sus habitantes, y encarcelaron o quemaron en la hoguera a quienes no aceptaron o no entendieron el nuevo orden de cosas. Así, la institución secular eclesiástica se arraigó en este territorio con el dominio de las conciencias de sus naturales.(1)

La simbiosis original entre religión y poder político en México proviene de la participación conjunta de la Iglesia Católica y la Corona Española en la empresa de la Conquista, pues con el objetivo de asegurar la evangelización dentro de España y de todos sus dominios coloniales, fue firmado un Concordato entre el Papa y el Emperador, en el cual se estableció el patronato de la Corona sobre los bienes y los actos de la Iglesia que se encaminaran en dicho sentido, lo que significó mayor control y derechos del gobierno de España sobre los asuntos de la Iglesia dentro de su territorio, tales como el cobro de diezmos, el nombramiento de obispos y la construcción de edificios.

De esta manera, el poder civil llegó a ocupar un lugar de intermediario entre la Iglesia regional y Roma, lo que condujo a que los asuntos políticos y religiosos se mezclaran dentro del quehacer cotidiano del gobierno de la Nueva España. Este espacio abierto entre conquista, administración y religión permitió que las propiedades de la Iglesia crecieran grandemente, y en

consecuencia su poder. El clericalismo, (2) así, durante la etapa colonial de México pudo echar raíces en la vida política del país.

En la guerra de independencia la Iglesia tuvo una importante participación dentro de ambos bandos. Actuando en consecuencia con la estructura dividida de la institución en nuestro continente, ya señalada en el capítulo anterior, la alta jerarquía, en general, asumió una actitud condenatoria contra los rebeldes, a cuyos líderes excomulgó, y cuyas ideas calificó incluso de pecado. Por su parte, el Bajo Clero actuó como un activo promotor del movimiento insurgente. Apenas hace falta recordar que Miguel Hidalgo y José María Morelos pertenecieron a dicho estrato de la institución.

Victorioso el movimiento, la Iglesia tuvo oportunidad de deshacerse tanto de las liberalidades de la Constitución de Cádiz como de la sujeción a la Corona vía el Patronato, y cuando El Vaticano reconoció oficialmente la independencia de México, en el año de 1873, la institución quedó firmemente asentada en el territorio, la vida política y las conciencias del país.

He ahí la razón por la cual el Estado Mexicano en su proceso de conformación no tuvo más que enfrentar el poder político y económico acumulados por la Iglesia que, en palabras de algunos historiadores, conformaba para entonces un "pequeño Estado rico dentro de un gran Estado pobre". El poder político de la Nación debía de concentrarse en un gobierno civil, independiente de las corporaciones, religiosas, como la Iglesia, o militares, como el Ejército, para poder solidificarse en instituciones firmes, que le permitieran asegurar su existencia.

La Constitución Política de 1857 consagra, junto con el agregado posterior de las reformas juaristas del 59, la tolerancia religiosa, es decir la posibilidad de la existencia legal dentro del territorio mexicano de cuerpos religiosos diferentes al católico, y la abolición definitiva de los fueros que por tradición había venido disfrutando la Iglesia; fue éste el marco general que prevaleció sin grandes modificaciones desde entonces hasta el año de 1992.

Sin embargo, desde los primeros años de su gobierno, el presidente Porfirio Díaz inició una política de conciliación con las divesas fuerzas sociales del país, entre las que se encontraba, por supuesto, la Iglesia Católica. Es perfectamente comprensible que, aunque ya no contara con el marco legal en su favor, la Iglesia siguiera ejerciendo poder.

Este mismo hecho se evidencia en la segunda década de nuestro siglo con el levantamiento cristero, respuesta de la institución eclesiástica contra las disposiciones del naciente Estado Revolucionario.

Es de nuevo en el siglo XX la necesidad de reafirmación de la supremacía de la autoridad estatal sobre las demás fuerzas políticas del país lo que determinó que los primeros gobiernos de la Revolución atacaran con renovada agresividad los intereses de la Iglesia.

En el año de 1928 el presidente Calles y los representantes del Episcopado sostuvieron una serie de entrevistas, pero sin llegar a una conclusión definitiva. El asesinato de Obregón a manos de un

católico llevó a una suspensión las negociaciones. Emilio Portes Gil reanudó los contactos en 1929, con la intervención del embajador norteamericano, Dwight Morrow. Como resultado, la Iglesia accedió a reanudar los servicios religiosos, que se habían suspendido oficialmente desde el 31 de julio de 1926, y se decretó la rendición del ejército cristero; por su parte, el gobierno, sin modificar sus disposiciones originales, se comprometió a aplicarlas con un "espíritu de conciliación".(3)

Sin embargo, es hasta el régimen del presidente Manuel Avila Camacho, en la década de 1940, cuando, después de un conflicto desatado contra las disposiciones cardenistas relacionadas con la educación, se restablece la conciliación entre Estado e Iglesia con base en la supremacía del primero y la sujeción y el control político sobre la segunda.

Poco después de los primeros arreglos con el gobierno de Portes Gil nació el Consejo Episcopal Mexicano (CEM), organismo que concentró a los máximos representantes de la Iglesia Católica de todo el país y que tenía por objeto "paliar la extrema situación de minusvalía, pérdida de poder y debilidad institucional en que quedó la Iglesia ante el Estado y la Sociedad Civil".(4)

Las alianzas del alto clero para este periodo se estaban modificando; del añejo vínculo entre la institución y el conservadurismo terrateniente, la Iglesia pasaba a relacionarse mayormente con la naciente burguesía nacional, ubicada sobre todo entre los grupos pequeño y mediano buerqueses urbanos.

Las dos siguientes décadas transcurrieron, para las relaciones

entre la Iglesia y el Estado, en un contexto general que no varió mucho de lo pactado durante el gobierno de Portes Gil. La institución se mantuvo callada con respecto a cualquier tema político y social que afectara la vida del país.

Es hasta finales de la década de 1950, con el triunfo de la Revolución Cubana, cuando en México la Iglesia adopta, aunque sin declaraciones abiertas del CEM, una clara posición política: la de rechazo al rumbo socialista adoptado por la isla caribeña, y la oposición general hacia el peligro que comenzó a representar la "infiltración comunista" para toda América Latina.

Fue el tiempo de la conocida consigna "cristianismo sí, comunismo no", el tiempo del nacimiento de organizaciones católicas como la Confederación de Organizaciones Nacionales (CON) y el Secretariado Social Mexicano (SSM), que originalmente adoptaron dicha orientación y más adelante se interesarían crecientemente por los problemas sociales; como se verá, dicho cambio de intereses, sobre todo en el caso del Secretariado Social Mexicano, resultaría decisivo para la actitud que la Jerarquía adoptara hacia la corriente. Pero esto sería unos años adelante.

El Concilio Vaticano II, a principios de la década de 1960, afectó dicha posición de la Iglesia, pues las ideas de renovación y aggiornamento impulsadas por Juan XXIII tuvieron gran influencia en la creación, en México, de centros como el CIDOC (Centro Intercultural de Documentación), el UMAE (Unión de Mutua Ayuda Episcopal), el CENAMI (Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas) y la STM (Sociedad Teológica Mexicana), los cuales

fueron organismos de la propia Iglesia dentro de los cuales el discurso conciliar encontró espacio y comenzó a ser cultivado, promoviendo dentro de una parte de la institución un creciente interés por las cuestiones sociales y preparando así el terreno para la llegada de la Teología de la Liberación.

Para los laicos, el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), la Juventud Obrera Católica (JOC) y el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), entre otros, jugaron un papel semejante como movimientos de renovación.

El año de 1968 es muy importante para esta historia, pues durante él acontecieron tres hechos que ayudaron a definir las tendencias que más adelante aparecerán como actores principales en la creación y desarrollo del Centro Antonio de Montesinos. El 26 de marzo de dicho año apareció la Carta Pastoral Desarrollo e Integración de Nuestra Patria, que vino a romper el silencio que durante casi veinte años había guardado el episcopado acerca de cuestiones sociales. Desde la perspectiva histórica este documento ha sido calificado como desarrollista.(5)

Hacia finales del mes de agosto llegó hasta nuestro país el aire de renovación eclesial proveniente de la segunda reunión general del CELAM, celebrada en Medellín, Colombia; su preocupación por la explotación y violencia institucionalizadas en nuestro continente y su interés por un mayor compromiso de la Iglesia con las mayorías empobrecidas. Con todo, "la Jerarquía mexicana estaba convencida, y así lo expresaron algunos obispos, que Medellín estaba bien para Sudamérica, no para México".(6)

Por último, la matanza del 2 de Octubre, en Tlatelolco, y la "crisis de conciencia" nacional desatada por ella, aceleró el proceso de unificación de la corriente renovadora dentro de la Iglesia Mexicana, mismo que ya se venía amasando. Diferentes grupos y personalidades, entre ellos el SSM, el CENCOS, la JOC, algunos profesores de la Universidad Iberoamericana, Monseñor Méndez Arceo y la UMAE, firmaron un documento crítico de información y análisis de la situación política del país, dirigido a los movimientos cristianos de base. Por su parte, el 9 de octubre, el Episcopado se expresó "tímidamente (y) en sentido opuesto al de los sectores cristianos. Ni una palabra sobre la matanza ni los presos políticos".(7)

El impacto de Medellín y Tlatelolco orilló a la Iglesia Jerárquica a abrirse al pluralismo teológico-pastoral. En el año de 1969 fue creada, en este sentido, la REP (Reflexión Episcopal Pastoral) para aplicar las ideas de Medellín en México, y en 1970 aparece la Carta de Anenecuilco, en la que Obispos y sacerdotes del sur del país solicitan que sean revisadas las relaciones Iglesia-Estado con el fin de superar el régimen de excepción.

Durante los primeros cuatro años de la siguiente década (1970) algunos sectores, tanto de religiosos como de sacerdotes y laicos, formaron diversas organizaciones, entre los que podemos mencionar al Movimiento de Sacerdotes por el Pueblo (SpP) y al Comité Coordinador Mexicano de Cristianos por el Socialismo (CpS). El grueso del Episcopado reaccionó negativamente.

Las líneas se habían definido y la organización había dado

inicio. Los años que siguieron fueron de creciente organización por parte de los sectores populares, y de rechazo continuo por el Episcopado (CEM) a la mayor parte de dichas iniciativas. "Es importante destacar el hecho de que la represión eclesiástica se agudiza cuando el SSM (Secretariado social Mexicano) evoluciona hacia la línea de la liberación y propone el cambio estructural como solución al problema social". (8)

En la etapa de 1973 a 1976, la Iglesia Mexicana vive un periodo de conflictos de línea como consecuencia de la contraofensiva derechista emprendida por el CELAM. En esta etapa la Iglesia recibe una fuerte influencia de la línea que se impuso en la asamblea del CELAM en Sucre. (9) El cristianismo confronta en América Latina la crisis desencadenada por el colapso de los dos proyectos históricos a los que se había vinculado estrechamente. El catolicismo sufrió la primera crisis en la época de la emancipación de los países del continente. En la medida en que siguió aferrado a la sociedad tradicional, semifeudal, todavía no ha superado esa crisis. (10)

Las reacciones más fuertes contra los SpP y los CpS fueron asumidas por grupos "integristas de extrema derecha", (11) principalmente por los llamados MURO, PATRIA y CONSTITUCION, pero de una manera especial por la ASyR (Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X), que se encargó de "condenar -con el apoyo del Cardenal Wriqht, prefecto de la Congregación para el Clero- la Teología de la Liberación, asimilándola con otras corrientes teológicas europeas desautorizadas en los documentos papales". (12)

Mientras reinaba esta situación en el ámbito interno de la Iglesia, se verificó un cierto acercamiento entre el gobierno de

Luis Echeverría y la institución. Prueba de ello fueron la visita de este presidente al Vaticano, su apertura hacia ciertos sectores de la Iglesia, el discurso del 3 de mayo de 1976, en la X Asamblea del Instituto Italo-Latinoamericano, con respecto al "franco diálogo con la Iglesia", y las facilidades brindadas para la rápida construcción de la nueva Basílica de Guadalupe, en el norte del Distrito Federal. Hacia finales de la década se realizó en nuestro país la tercera reunión general del CELAM:

En 1979 se realiza en Puebla la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En un contexto lleno de ambigüedades se reunieron en México las más importantes figuras de la Iglesia católica del (continente), bajo el tema "La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina". La intención de hacer de la tercera CELAM un paso atrás respecto a Medellín fue clara desde su preparación. La sede misma era ya todo un símbolo de ello: Puebla católica y anticomunista. La derecha eclesiástica tenía todo bajo control y se propuso tres objetivos: condenar la TL (Teología de la Liberación), las CEB (Comunidades Eclesiásticas de Base) y rechazar la opción por los pobres. Sin embargo ninguno de estos objetivos fue logrado. En efecto, las CEB fueron claramente apoyadas, la TL no fue condenada y la opción por los pobres fue afirmada, aunque sin la radicalidad que le imprimen los cristianos participantes del movimiento popular. Al predominar en los documentos previos a Puebla un clima de falta de diálogo y de sospechas, en el interior de la conferencia afloró la confrontación entre las tendencias en los inocultables enfrentamientos sociopolíticos y teológico-ideológicos. (13)

Este fue, sumariamente expuesto, el proceso general por el que pasó en México la corriente de la Iglesia de los Pobres hasta finales de la década de 1970. En el año de 1979, como se ha visto, es realizada en Puebla la tercera reunión general del CELAM, evento

de donde brotará el germen del Centro Antonio de Montesinos.

Hasta aquí el relato de los hechos, pero es importante señalar, para ofrecer un contexto a lo que se revisará en los siguientes capítulos, que durante la década de 1980 las tendencias intraeclesiales se definieron, en términos generales, como sigue:

A) El CEM (Consejo Episcopal Mexicano), en el cual, aun cuando existe representación de todas las tendencias: "continuadora, innovadora y tercerista", (14) es dominado por el "sector hegemónico centrista que lo dirige". (15) Lucha por adecuar y garantizar la presencia de la Iglesia institucional dentro de la sociedad.

B) La gran mayoría de los obispos del Norte, excepción hecha de las diócesis tarahumara y de Ciudad Juárez. Es ésta la región donde la Iglesia institucional concentra sus mayores recursos y posibilidades como estructura de poder en el país.

"Apuntan su estrategia a la derecha, con la que se integran para construir una alternativa política de oposición (PAN, PDM)". (16)

C) Los obispos del Suroeste, excepto la diócesis de Tuxtla Gutiérrez, que "pese a ser un grupo minoritario y asediado, integran y dan cobertura a una de las experiencias más importantes a nivel de movimientos populares clasistas". (17)

Este sector ejerce un "apoyo crítico"(18) a la izquierda del país.

Para terminar, y con el mismo interés de brindar una esquematización de lo ocurrido, en términos de corrientes, dentro de la Iglesia, señalaré lo que Oscar González Gary, en su artículo Poder y Presiones de la Iglesia, define como extremos dentro de las contradicciones más importantes que atraviesa la Iglesia en México durante la década de 1980:

· En el nivel jerárquico, Monseñor Sergio Méndez Arceo (pese a su "retiro formal") frente a la CEM.

· En el nivel de las Bases, el Opus Dei frente a las CEB.

· En el nivel teológico, la Universidad Pontificia de México (UPM) frente a los centros más autónomos, como el CEE (Centro de Estudios Ecuménicos), el CRT (Centro de Reflexiones Teológicas), el ITES (Instituto Teológico de Estudios Superiores) y el Centro Antonio de Montesinos, CAM.

TERCERA PARTE

E L C A M

CAPITULO V

EL PROYECTO

CAPITULO V

E L P R O Y E C T O

Aunque ya sabíamos del riesgo que confrontaría esa reunión (la del CELAM en Puebla) por las presiones de los infiltrados, las alarmantes noticias de lo que está pasando allí adentro son más que suficientes para darnos cuenta del poder actual que tiene Satanás.

Baltazar Chávez
El Herald de México
febrero de 1979

CAPITULO V

EL PROYECTO

La polémica que se desató entre los intelectuales de la corriente de la Iglesia de los Pobres con la inminencia de la reunión del CELAM en Puebla, estuvo ligada, entre otros, con el movimiento de Pax Romana. Llamo la atención sobre este sector específico de la corriente porque fue esa la matriz de la primera dirección del CAM.

Pax Romana es un movimiento que nace en el siglo XIX con herencia de la Acción Católica, y más adelante se hizo portador del discurso y el ímpetu del Concilio Vaticano II. Su coordinación se realizaba desde Roma hacia todo el mundo. Un hecho importante con respecto a esto es que grandes personalidades de la Iglesia de los Pobres en una perspectiva latinoamericana, como Frei Betto y Gustavo Gutiérrez, participaron en niveles directivos de organismos de Pax Romana dentro de sus propios países, Brasil y Perú en este caso. (1)

En México, Pax Romana desarrolló una importante labor dentro de los ámbitos universitarios, desde el bachillerato, a través de organizaciones como MIEC (Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos), JEC (Juventud de Estudiantes Católicos) y JOC (Juventud de Obreros Católicos), ya mencionado en el capítulo anterior.

Para el año de 1978, el ingeniero Luis Sereno era dirigente de otra organización de Pax Romana: el MIIC (Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos), que recogió a los antiguos militantes del MIEC, ya profesionistas, permitiéndole de esta manera abrir un espacio interdisciplinario entre los laicos para la reflexión de la realidad latinoamericana desde la perspectiva de la fe católica sintetizada en Medellín.(2)

Este movimiento impulsó la organización popular en todo el continente, de hecho, fue el primero en apoyar a las CEB en Brasil, y jugó un importante papel en la conformación de la izquierda peruana.(3)

En México no fue tan importante su actividad, aunque el MIIC influyó en la formación de gente que posteriormente tendría una participación importante dentro de la corriente, como Luis Alberto Gómez de Souza, Enrique Dussel, Gilberto Jiménez y Roberto Oliveros. Hacia esas fechas se formó una organización con el objeto de ofrecer apoyo para la realización de la conferencia de Puebla, misma que originalmente fue planteada para realizarse en 1978, pero que con la muerte primero de Paulo VI y después de Juan Pablo I, se pospuso hasta febrero de 1979. El problema a resolver por dicha organización de apoyo era el de ofrecer toda una infraestructura

para el trabajo de los teólogos que vendrían a Puebla con el fin de asesorar a los obispos de la línea de Medellín que participarían en la reunión.

Sergio Torres, chileno, presidente de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo, hizo un llamado para formar este comité de apoyo, invitación no solamente dirigida a grupos de Pax Romana, sino también a miembros de las Comunidades de Base, intelectuales de la Universidad Iberoamericana, órdenes como la de los franciscanos, los dominicos y los jesuitas, así como también a gente de la Acción Católica. El objetivo de esta organización fue combinar los diferentes grupos y tendencias de la corriente, y su interés no era sectario ni "combativo", sino de "servicio a la Iglesia en general".(4)

Monseñor Sergio Méndez Arceo fue quien comenzó a coordinar el grupo, en el que dada la pluralidad de tendencias y visiones, resultó difícil imponer el orden.(5) Algunos miembros sobresalientes de este grupo fueron:

Franz van der Hoff, sacerdote holandés y director del CEE (Centro de Estudios Ecueménicos), de México.

Luis del Valle y Ricardo Alvarez, jesuitas, miembros del CRT (Centro de Reflexiones Teológicas).

Miguel Concha, dominico que para entonces ya era "voz pública" de esta parte de la Iglesia.

Jorge Domínguez, franciscano, para entonces director del ITES (Instituto Teológico de Estudios Superiores).

Luis Alberto Gómez de Souza, laico, entonces miembro del MIIC, y quien llegaría a ser director de organismos internacionales de la ONU.

José Álvarez Icaza, director del CENCOS, que es un centro de información de tipo social perteneciente a la Iglesia.

Y, coordinando el grupo, Luis Sereno, laico, dirigente internacional de un organismo de Pax Romana.

Los fondos para la organización provinieron de organismos de las iglesias católicas de Suiza, Canadá y Holanda. Se alquilaron departamentos, se pagó cocineras, comida y papel; se consiguieron máquinas de escribir, se estableció la relación con la prensa y el contacto con los obispos, e incluso se organizaron comités de recepción y despedida. (6)

Existen diversas fuentes que documentan lo ocurrido en Puebla en 1979, y a grandes rasgos se puede señalar que ello se sintetiza, por una parte, en el reconocimiento del empeoramiento de la situación política general por la que atravesaba América Latina, y por otra, una diversificación mayor en la composición del CELAM con respecto a Medellín.

Dice con referencia a ello Enrique Dussel: (7)

En 1979 van a acontecer dos situaciones: la línea de Sucre(8) va a llegar a Puebla y entonces la gran conferencia va a estar dirigida en una cierta línea. (Además), en julio se dará el triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional; (esto), después de la Revolución Cubana de 1959, va a dar como un signo de esperanza ante algo que venía siendo sumamente negativo, porque desde la muerte de Allende en 1973 las dictaduras militares iban ocupando toda América Latina.

(...) En Puebla el CELAM pierde autonomía. El grupo de obispos que (lo) dirigían era demasiado homogéneo, sin representación de otras corrientes (...) Roma volvió a ser el centro.

Podemos decir que a partir de 1979 la no reforma de las instituciones romanas en el Concilio Vaticano Segundo(9) hace que estemos institucionalmente antes del Concilio, y con un Papa que ahora nos damos cuenta de lo que significa.

Joseph Comblin, (10) por su parte, en una memoria de la reunión de Puebla, publicada por el propio CAM, señala:

Para la conferencia de Medellín, la situación fundamental que condicionaba toda la pastoral latinoamericana era el estado de pecado institucionalizado que vivía el continente, el pecado de la injusticia institucionalizada y estructural(..), el escándalo de que semejante situación se encontrara en un continente de tradición cristiana.

El punto de partida de Puebla es semejante al de Medellín; la diferencia es que Puebla denuncia que, en diez años, la situación ha empeorado, la distancia ha aumentado entre ricos y pobres, y los sistemas de opresión se han hecho más complicados y fuertes.

En Puebla unos veían a la iglesia asaltada por un movimiento "secularizante", "horizontalista", "temporalista", y temían que en su compromiso por la causa de la justicia y la promoción humana, la iglesia latinoamericana fuera perdiendo su identidad cristiana y el mensaje propio del evangelio. Otros más, comprometidos con la lucha por la liberación temporal, temían que los cuidados de los primeros llevaran a la iglesia a una actitud de repliegue sobre sí misma y un retroceso de los compromisos ya asumidos en Medellín. Temían que las

"correcciones a los desvíos" de Medellín llevarán a abandonar sencillamente el espíritu de Medellín.

La visita del Papa añadió energía a la polémica. En una publicación de la época(11) señala Gilberto de Esteban:

El Papa quiere una Iglesia militante, pero militante en el apostolado, no promotora de reformas sociales, económicas o políticas.

Esta posición de Juan Pablo ha permitido a los observadores señalarlo como tradicionalista, conservador o integrista... Aun el circunspecto y cauteloso Paulo VI luciría liberal junto a Wojtyla.

Lo cierto es que Juan Pablo II guillotizó en Puebla a la llamada Teología de la Liberación, una posición que intentó convertir a la Iglesia en instrumento del cambio social, que quiso llevarla a un compromiso con los oprimidos. A este respecto reivindicativo -y hasta vindicativo a veces- Juan Pablo fue terminante: Jesucristo no fue revolucionario, su reino sigue sin ser de este mundo.

La falta de comunicación entre un papa recién elegido y un cuerpo colegiado fuerte y unido, como la Conferencia Episcopal, reviste peligros que Juan Pablo II adivinó y conjuró con diligencia y elegancia.(12)

El papa Juan Pablo II, pues, viajó a México para inaugurar los trabajos de la conferencia, que se llevaron a cabo del 27 de enero al 13 de febrero. La presidencia de la misma estuvo integrada por el cardenal Sebastiano Baggio, presidente de la Confederación Pontificia para América Latina; el cardenal Aloisio Lorscheider, presidente del CELAM; y monseñor Ernesto Corripio Ahumada, arzobispo primado de México. "El texto final consta de 21 documentos redactados por igual número de comisiones de trabajo, y una conclusión que enuncia en forma condensada las

resoluciones".(13)

Ya fue mencionado que, como elemento de apoyo, participaron en Puebla los teólogos latinoamericanos de más renombre, "la crema y nata"(14) de la Teología de la Liberación. El objetivo central era apoyar a los obispos de la corriente en su trabajo dentro de la reunión, labor que los teólogos debían realizar sobre todo en los campos llamados "temporales", como el sociológico, el político y el económico.(15)

La derecha, lo cual era de esperarse, reaccionó: se acusó a los teólogos de la liberación de haber organizado un "Puebla paralelo", aprovechando el revuelo creado por la reunión de los obispos. La realidad fue que los teólogos realizaron análisis, dieron opiniones y emitieron boletines. En fin, que su trabajo y la organización que se armó en México para apoyarlos fueron todo un éxito.

El 14 de febrero de 1979 los encabezados de los diarios se referían a lo acontecido en Puebla. El conflicto interno de la iglesia se dejó ver claramente en las manifestaciones de la prensa. Como breve ejemplo, pueden verse dos encabezados:

Excélsior:

Acción liberadora frente a dictaduras y terror: CELAM

El Herald de México:

El CELAM en contra de todo extremismo y politización de la Iglesia

Asimismo, la sociedad reaccionó hacia lo sucedido entre los obispos: (16)

Aproximadamente tres mil personas, entre ancianos, campesinos, estudiantes y amas de casa desfilaron hoy alrededor de la plaza central de esta ciudad, gritando consignas como:

"Viva el Papa"

"México siempre fiel"

"Viva Cristo Rey"

"México sí, comunismo no"

"Juventud: ¿Quién es tu rey? Cristo, nuestro señor"

"La Teología de la Liberación es falsa"

"fuera todos los de la liberación"

"No queremos curas comunistas"

Grandes mantas, que abarcaban de lado a lado a las calles que rodean la plaza rezaban textualmente: "la Teología de la Liberación es falsa", "fuera todos los de la liberación"; "no queremos curas comunistas".

En la manifestación, donde participaban miembros de la juventud del PST(17), fue entrevistada una mujer del pueblo, quien dijo saber "que la Teología de la Liberación va contra nuestra idiosincrasia"

-¿Sabe qué es el marxismo? -se le preguntó..

-sí, lo que nos han dicho siempre: no hay libertad, se mueren de hambre.

-¿Quién organiza esto?

-Nadie, somos gente del pueblo que venimos por nuestra voluntad y porque lo anunciaron en el radio desde temprano.

Con todo, Puebla brinda un aliento, tal vez no legal pero sí práctico, para la Iglesia de los Pobres en México; señala un tiempo de crecimiento bastante acelerado de esta corriente, ubicado más o menos entre los años de 1976 y 1985.

Recuérdese que en el núcleo de la Iglesia de los Pobres se encuentra una forma específica de vivir la fe, no íntima o personalista, sino más bien comunal; no elitista sino con un

importante interés de solidaridad hacia los sectores populares.

Los sacerdotes no harán la revolución -escribía Gastón García Cantú- y es deseable que no lo hagan, pero sí abrirán al entendimiento a miles de seres desamparados para que vean en el evangelio un compromiso diferente al que los induce a ser mansos, pacientes y alegres defensores de quienes los humillan, acosan y matan lentamente a través de las enfermedades surgidas de su miseria. (18)

Las reuniones del CELAM son momentos en que la gente, centralmente los obispos, revisan lo acontecido, se aclaran ideas, se plasman tendencias... son momentos de inflexión histórica. Puebla, pues, implica un momento de inflexión histórica en América Latina, y ello tiende a reforzar los principios de las corrientes así definidas. (19)

El éxito del grupo que organizó el apoyo de los teólogos de la liberación a los obispos en Puebla aglutinó a mucha gente en torno a una idea que había surgido con anterioridad en el interior del MIIC: formar un centro de estudios teológicos y sociales que pudiera brindar apoyo al proceso de la Iglesia de los Pobres en México.

Aunque la intención de organizarse desde la fe para brindar apoyo a los procesos populares con total autonomía y libertad con respecto a la Jerarquía de la Iglesia se ha llegado a calificar como un proceso "normal" de los laicos dentro de la corriente de la Iglesia de los Pobres en toda América Latina, (20) la idea de este nuevo centro era muy específica, pues señalaba, además de la

necesidad de un espacio en el que se pudiera acompañar el proceso popular, y la realización de una reflexión sistemática del mismo, la exigencia de la pluralidad, es decir, de una perspectiva más abarcante de todo el proceso, con respecto de aquella que pudiera brindar una posición más cerrada y específica.

En esta tónica, hacia 1979 existía una coordinadora nacional de Comunidades Eclesiales de Base, pero no un órgano coordinador de centros de reflexión y enseñanza -de hecho, hoy mismo no existe-, y era de alguna manera esa necesidad de conjugar en una sola organización las diferentes corrientes de reflexión, o por lo menos una buena parte de ellas, lo que pretendía satisfacer la idea del nuevo centro en sus orígenes.

Esta inquietud había sido discutida principalmente entre Luis Sereno y Roberto Oliveros. Con el receso de la reunión de Puebla que brindó la muerte de Juan Pablo I, la idea tomó más fuerza y, por fin, con el "aire" de Puebla, se hinchó y adquirió forma.(21)

Es en el mes de mayo de 1979 cuando nace el Centro de Estudios Sociopolíticos y Eclesiales Antonio de Montesinos A.C., con domicilio en la sala de la casa de Luis Sereno, en la colonia Las Águilas, al sur del Distrito Federal, México. La razón por la que este Centro se constituyó como asociación civil fue que dicha figura jurídica apareció como la idónea para realizar las actividades de apoyo civil para las que nació.(22) Aparte, no hay que olvidar que para entonces en México la Iglesia carecía de personalidad jurídica, sin embargo, aunque no hubiera sido así y la institución hubiera podido brindar una figura oficial al nuevo

organismo, la voluntad de sus miembros se insertó, de inicio, en el plano de lo civil, con una perspectiva plural, en la que a la fecha ha cabido gente que no pertenece a la Iglesia, es decir que no ha sido bautizada, e incluso gente que no tiene una confesión religiosa.

El CAM original fue formado por: (23)

Miguel Concha. dominico con estudios en Francia. Periodista, intelectual, analista muy versátil.

Jorge Domínguez. Franciscano, con estudios en la Universidad Católica de Lovaina. Para esas fechas era director del ITES (Instituto Teológico de Estudios Superiores). Rechaza la formación teológica clásica tradicional y asume posiciones críticas. Es un extraordinario profesor.

Enrique Dussel. Laico, argentino. Dos veces doctor. Filósofo, economista, experto en Marx, con mucha influencia teórica en el continente, e incluso en Europa. Toda una autoridad.

Franz van der Hoff. Sacerdote holandés, crítico. En 1979 es director del CEE (Centro de Estudios Ecueménicos).

Roberto Oliveros. Jesuita. Gran expositor en el campo de la teología.

Luis Sereno. Antiguo dirigente internacional de organizaciones de Pax Romana. Abandona dicha labor para dedicarse a la industria, pero en 1977-78 se replantea radicalmente su labor dentro de la Iglesia, abandona la empresa y se integra a la corriente de la Iglesia de los Pobres.

Se trata de un grupo de cuatro sacerdotes y dos laicos, por lo que domina una visión religiosa y pastoral. (24) El primer medio año de vida de la institución el lugar de trabajo fue la casa de Sereno. El primer trabajo editorial que realizó el grupo fue la traducción y el resumen de algunos de los documentos de Puebla. La primera fuente de financiamiento fue aportada por van der Hoff, se trataba de quince mil pesos mensuales. (25)

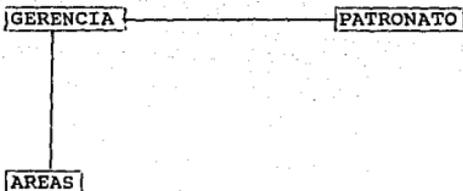
De esta manera, en origen, aunque existía dentro del Centro un área de estudios sociopolíticos, la carga de trabajo estaba dirigida al apoyo de sacerdotes, seculares y religiosas, hacia una reflexión teológica pastoral y no hacia un análisis político.

Paralelamente con este trabajo, Luis Sereno se dedicó a conseguir fondos para el Centro, provenientes de organismos internacionales pertenecientes a la Iglesia. Aprovecha un viaje de trabajo en calidad de dirigente del MIIC para visitar a estas fundaciones ya con un proyecto bien armado. (26)

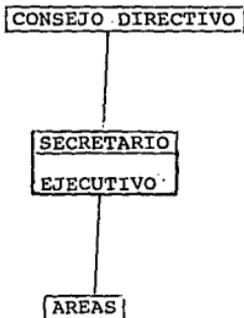
Se trataba de organizaciones que habían nacido con el Concilio Vaticano II, en el cual Juan XXIII, en consecuencia con su política de aggiornamento, ya revisado, cuestionó mucho el papel de las

iglesias europeas ricas, y las exhortó a desarrollar organismos de ayuda financiera para las iglesias del tercer mundo. Estas asociaciones financieras, que son reconocidas por las iglesias nacionales, El Vaticano y los gobiernos, cuentan, entre otros, con recursos llamados de "acción cuaresmal". Este es un programa de las iglesias nacionales europeas por medio del cual todo el dinero recaudado durante un día de cuaresma en los templos del país es destinado a un fondo administrado por una institución especialmente creada para el apoyo a las iglesias del tercer mundo, en particular para proyectos "progresistas" y de desarrollo.(27) Además, algunas de estas instituciones especiales reciben recursos directamente de los gobiernos de sus respectivos países. El contribuyente tiene derecho a decidir el destino del porcentaje de sus impuestos que originalmente irían dirigidos a proyectos de desarrollo en el tercer mundo; puede tratarse de organizaciones religiosas o políticas.

Ya con recursos, el Centro estrena instalaciones en el número 813 de la Av. Félix Cuevas, oficina 403. Para este tiempo, el CAM ya cuenta con una estructura más compleja. La conformación de ésta fue objeto de controversia, pues Sereno pretendía una forma de trabajo más bien empresarial, en la cual el poder se concentrara en una gerencia, y los demás miembros formarían una especie de patronato, al cual el gerente sólo tuviera que brindar informes:



Por su parte, Enrique Dussel defendió la idea de que la autoridad descansara en un Consejo Directivo, el cual señalase líneas de acción, mismas que un Secretario Ejecutivo tendría como función llevar a cabo:(28)



Finalmente fue esta propuesta la aceptada, y así el primer Consejo Administrativo del CAM fue integrado, además de por las

personas ya mencionadas, por:

Mercedes García, de las Comunidades de Base

Ricardo Avilez, jesuita

Jesús García, intelectual de la Universidad Iberoamericana

Con lo cual se encontraron dentro del CAM la línea ecuménica, los jesuitas, los franciscanos, las CEB, los académicos y los sacerdotes renovadores; una composición bastante heterogénea.

Las áreas en las que comenzó el trabajo del CAM fueron tres:

- Teológica
- Sociopolítica
- Teológica pastoral

De esta manera surgió el CAM, y fue así como cobró sus primeras formas. Su trabajo estuvo, de inicio, enfocado a fomentar una cultura política popular, así como a apoyar a la corriente de la Iglesia de los Pobres en México, no tanto entre los religiosos, trabajo que para entonces ya realizaba, entre otros, el CRT (Centro de Reflexiones Teológicas), de los jesuitas, sino principalmente entre los laicos, para la formación de agentes pastorales, es decir de cuadros capaces de asesorar e incluso organizar el trabajo y la reflexión de grupos católicos de base (CEB).

Dado que el grupo inicial estuvo formado por gente preocupada sobre todo por problemas teológicos y pastorales, las áreas que

comenzaron a trabajar, como ya ha sido mencionado, fueron la teológica y la teológica pastoral; más adelante, con la incorporación, recién egresado de la universidad, de Manuel Canto al grupo, el Centro pudo contar con la visión general y sistemática de los elementos del análisis social que le eran necesarios. Así, el CAM impartió cursos y publicó dos revistas: Iglesia y Religión y Análisis Políticos, y un poco después comenzó a llevar los cursos fuera de la ciudad, hasta diferentes partes de la República.

Análisis Políticos, en su número 3, de enero de 1980, define la actividad del CAM de la siguiente manera:

Desde la perspectiva de la Sociología y de las Ciencias Políticas nos hemos propuesto una meta: llegar a una cabal comprensión de la vida política de México y transmitirla a través de folletos, artículos, seminarios, conferencias, etcétera, a las clases populares.

(...) Nos mueve un propósito: aportar nuestro grano de arena, para que, a través de una mayor información y un análisis responsable, los ciudadanos mexicanos incrementemos nuestra capacidad par participar en la lucha política nacional de acuerdo con nuestros intereses de clase.

Habemos quienes estamos convencidos de que sólo a través de un incremento de la participación popular en la vida política es posible que el sistema mexicano evolucione democráticamente.

Todo marchaba bien, el Centro iba cobrando día con día mayor importancia y vinculación con el trabajo de los demás miembros que se insertaban en la corriente, y fue en tal momento cuando se comenzó a gestar la problemática que más tarde determinaría una reforma en las estructuras internas e iniciaría una nueva época del Centro:

Aunque la autoridad máxima dentro del CAM descansaba en el Consejo Directivo, del cual era presidente Miguel Concha, y el Secretario Ejecutivo, puesto ocupado por Luis Sereno, tenía como función solamente ejecutar lo decidido en las reuniones del Consejo, las cosas en realidad eran algo diferentes, pues la creciente cantidad y ritmo de trabajo fueron imponiendo una estructura de decisiones distinta y en varios sentidos opuesta a la formal. Con el ejercicio de sus funciones, Luis Sereno concentraba una gran cantidad de información y de decisiones que tenían que tomarse "sobre la marcha", (29) y ya que el Consejo tenía reunión cada cuatro o cinco meses, dichas decisiones eran tomadas por el propio Secretario, apoyado en Miguel Concha y Manuel Canto, responsables de las áreas. De esta manera, Luis Sereno asumió una autoridad efectiva mucho mayor a la de cualquier otro miembro del grupo, (30) tolerada por los demás tal vez debido tanto a los propios resultados de esta forma de trabajo como al hecho de que Sereno era quien conseguía los recursos financieros, indispensables para la vida del CAM.

El CAM, de esta manera, nació en nuestro país como fruto de la inercia de una corriente que se iba ensanchando en toda América Latina, en medio del boom petrolero experimentado durante el régimen de López Portillo, cuando en el sistema político mexicano se realizaba una reforma, se recomponía la izquierda y se analizaba la participación de México en nuevos mercados internacionales, con el GATT. Es el mismo tiempo de Juan Pablo II, quien marca una vuelta a la disciplina dentro de la Iglesia, una especie de freno

a las iniciativas que el Concilio Vaticano II había permitido.

El Centro Antonio de Montesinos nace en un momento de frontera, de reflujo de la iglesia mundial. Concentra en sí la energía de un amplio sector de la corriente de intelectuales que en México cultivaba el discurso de la Teología de la Liberación.

CAPITULO VI

C O N F O R M A C I O N

CAPITULO VI

C O N F O R M A C I O N

CH'IEN

En medio de la tierra hay una montaña: la imagen de La Modestia. Asi disminuye el noble lo que está de más y aumenta lo que está de menos. Sopesa las cosas y las iguala.

El Libro de las
Mutaciones

CAPITULO VI

CONFORMACION

Desde su origen en la Revolución, el Estado Mexicano participó crecientemente como orquestador de las fuerzas sociales del país, además, la paulatina importancia de su papel activo en el desarrollo económico llegó a determinar en gran medida el ritmo y la orientación del proceso de desarrollo en su conjunto. Influyó en la creación de infraestructura y en el crecimiento de la industria básica, y además, promovió políticas de fomento al capital.

Aunado a esto, como Estado benefactor, puso especial énfasis en las políticas de vivienda, empleo, educación y seguridad social; y de tal manera, logró someter a los grupos y tendencias de la sociedad mexicana en general bajo su dirección, contando siempre con el consenso masivo; de hecho, este multitudinario consenso, concretado en un "pacto social", fue a su vez el que dotó al Estado de sus formas y solidez crecientes.

Por medio de dicho pacto, heredero de la Revolución Mexicana, el Estado se apoyó políticamente en la clase obrera, y fortaleció así su legitimidad frente al capital.

La participación del Estado en la economía modeló las relaciones entre éste y la sociedad civil, e hizo necesario que el sistema político diera cabida a todos los sectores sociales. Tal fue el origen del corporativismo mexicano, importante y característica construcción política por medio de la cual la sociedad civil encontró una manera estructural de representación y un canal idóneo para la expresión de sus demandas.

La estabilidad y el consenso del Estado se encontraron, así, asegurados por las variadas formas y características que fue asumiendo, en particular por el corporativismo, mismo que permitió al sistema en su conjunto garantizar en gran medida las condiciones que su reproducción económica y política necesitaban. De esta manera cimentado, el Estado Social Mexicano fomentó, bajo su égida, la participación de todos los sectores en la dinámica social.

Fue hacia la década de 1970 cuando se rompió el equilibrio de esta arquitectura histórica, que había logrado armonizar dentro de sí los intereses, grupos y ámbitos de la vida nacional: la actividad económica disminuyó notablemente, provocando una baja sustancial en los niveles de vida de la población; la industria, que se hallaba básicamente orientada hacia un reducido mercado interno, tendió a bajar sus niveles de productividad; existía una alta dependencia financiera y tecnológica, una deuda externa en aumento y una balanza comercial deficitaria. En fin, se hizo

evidente el agotamiento del proyecto de desarrollo estabilizador sobre el que la sociedad había marchado en lo general hasta entonces.

El sistema político se encontraba fuertemente desgastado por el movimiento estudiantil de 1968 y por las recomposiciones sociales que el conjunto de estos elementos, junto con el crecimiento de las clases medias, resultado de los años de desarrollo, habían ido provocando.

Nuevos grupos sociales se encontraban en proceso de conformación, y no existía espacio de expresión para ellos dentro del sistema político vigente; además, los sectores tradicionales, es decir los campesinos, los obreros y los empresarios, se vieron obligados a redefinir su organización, así como sus formas de acción: las invasiones de tierras, el surgimiento de la llamada insurgencia sindical y la crítica empresarial al gobierno presionaron, cada una por su cuenta, delatando un reacomodo de fuerzas sociales que el Estado debía reconocer y asimilar, reformando profundamente sus estructuras.

Hacia el año de 1978, el mundo capitalista se encontraba en medio de una de las más profundas crisis que ha vivido en su historia reciente, provocada en gran medida por el alza de los precios de su fuente energética vital. Para entonces, Carol Wojtyla llegó al papado asumiendo el nombre de Juan Pablo II, y en México transcurría el segundo año del gobierno de José López Portillo. En aquel tiempo, la crisis económica, la crisis política y la consiguiente pérdida de legitimidad del Estado se encontraron de

frente con lo que pareció la solución.

El petróleo: la existencia en grandes cantidades de este recurso dentro de nuestro territorio y la propiedad estatal de la industria encargada de su extracción y procesamiento permitieron a la administración de Portillo poner en marcha una estrategia económica cuyos objetivos se resumían en lograr el crecimiento del país de una manera acelerada para así solucionar con un mismo impulso todos los problemas.

Surgieron, aunque nunca radicales, reformas políticas, administrativas, fiscales, de leyes de planeación, de planes sectoriales, de proyectos específicos; nació además una reforma que amplió el acceso de las minorías a la participación política, y hubo un plan global de desarrollo que buscaba brindar al Estado las bases de modernidad interna que requería.

El fortalecimiento del mercado interno y de la industria, hicieron de México el cuarto país con mayor crecimiento del mundo, entre 1977 y 1981.

(...) Los acontecimientos constatan que, entre 1978 y 1981, la sociedad mexicana fue una sociedad de abundancia, de bienestar, en no pocos casos de lujo y de despilfarro, que confundió a tal grado que muy pocos fueron aquellos que opusieron resistencia. (1)

Pero la ilusión se derrumbó. Elementos externos, como el alza internacional de las tasas de interés, la caída de los precios del petróleo y la recesión internacional, así como elementos internos, como el afloramiento de los problemas estructurales de la economía, las deficiencias en los proyectos políticos y de nuevo la crisis de legitimidad del Estado, sumieron al país en la condición

general de crisis más profunda de la postrevolución.

Al crecimiento del Estado, de su capacidad económica y política, no correspondió el logro de un replanteamiento del pacto social. (...) Al final del sexenio lopezportillista, cada grupo, clase, estrato y organización actuó de acuerdo con sus intereses y fines particulares. (2)

Se rompieron pactos, se transgredieron convenios, se vinieron abajo proyectos, creció el endeudamiento con el exterior... pero sobre todo afloró un problema: el de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, que para entonces continuaban desbordando los marcos tradicionales de participación política. ¿Hasta dónde y de qué manera correspondía a cada una de aquellas entidades intervenir en los procesos de desarrollo del país?, ¿hasta dónde resultaban operativas las antiguas y apenas reformadas estructuras?, ¿qué proyecto político podría responder adecuadamente a las nuevas necesidades y condiciones de México, así como brindar alternativas a lo señalado por las recientes experiencias?, ¿se trataría de un proyecto respetuoso de las formas tradicionales, corporativas y "populistas", o de otro, alejado de la idea del Estado benefactor y más cercano al liberalismo, en boga dentro de la política mundial?

El discurso alternativo empresarial cobró gran fuerza, transformando sus exigencias, de lo económico grupal a lo social universal. Logró echar raíces en una gran parte de la opinión pública y aglutinó alrededor suyo a toda una serie de grupos

políticos que determinaron el curso siguiente de la vida del país.

La administración de Miguel de la Madrid asumió ante todo esto un tono modernizador comprometido con las nuevas presiones empresariales; realizó algunas reformas dentro de las viejas estructuras, y enfrentó la crisis general con políticas económicas encaminadas a hacer participar cada vez menos al Estado en las actividades productivas de la sociedad, al tiempo que permitió al capital un menos regulado juego para sus fuerzas, con todo el rezago de la justicia y el bienestar sociales que en un país subdesarrollado y dependiente ello significa.

En tal marco, el crecimiento del Centro Antonio de Montesinos encontró un espacio social amplio, pues las diversas organizaciones populares que se iban generando dentro de la Iglesia de los Pobres, como resultado de la situación social que imperaba, tenía la necesidad de un discurso cohesionador coherente, así como de un análisis lúcido de lo que estaba sucediendo.

Además, en aquella época también existían ciertos espacios institucionales para dicho crecimiento, pues las nuevas políticas del Vaticano no concentraron su fuerza en un sentido opuesto al del desarrollo de la Iglesia de los Pobres sino hasta el año de 1985, cuando apareció la primera instrucción oficial en contra de la Teología de la Liberación, discurso orgánico de la corriente.

Para 1982, el CAM ya contaba con una imagen, con prestigio; impartía cursos en la capital y preparaba paquetes de cursos, talleres y publicaciones que llevaba hasta diversas comunidades en el interior del país; publicaba sus dos revistas, varios folletos

sueltos y algunas colecciones, además traía a México publicaciones centro y sudamericanas que abordaban la misma problemática de su trabajo y que eran distribuidas entre su público junto con las propias.

Manuel Canto participó en la elaboración de los primeros "paquetes" para la provincia. En el grupo de apoyo a los obispos de Puebla, en 1979, Canto había laborado como secretario de José Álvarez Icaza, auxiliándolo en su labor de contacto con la prensa. Fue él, como ya fue señalado, recién egresado de la universidad, quien hacia 1980-81 aportó al Centro los diversos instrumentos de comprensión de las Ciencias Sociales, con lo que éste completó la materia prima que llegaría a fundirse para la maduración del CAM.

Para este año, el Centro comenzó a ganarse ciertas críticas del Episcopado, y las principales líneas que lo conformaban se habían reducido a cuatro:(3)

-CEE

-ITES

-Jesuitas, aunque sin mucha presencia orgánica

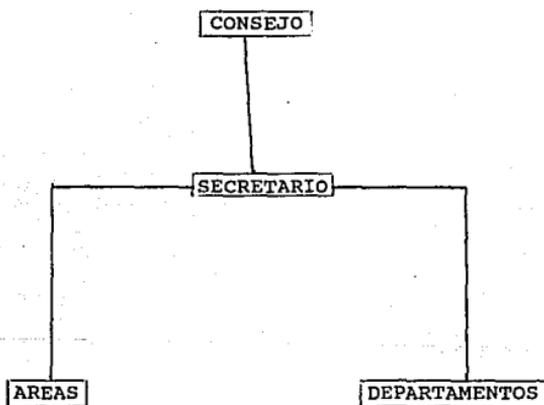
-Serenó y su equipo de trabajo

Y aunque los roces internos no dejaban de surgir, el equipo de trabajo de Sereno señaló sin muchos problemas las líneas de acción.

Por su parte, las áreas sufrieron una recomposición, pues de las tres originales pasaron a ser dos: Teología, a cargo de Miguel Concha, y Sociopolítica, con Manuel Canto como responsable; además,

nacieron dos nuevos departamentos: Cursos, coordinado por Rocío Martín, y Publicaciones, bajo la responsabilidad de Bernardo Barranco. Este era el núcleo de trabajo de Sereno.

Por otro lado, abandonaron la organización los representantes de las Comunidades de Base, con lo que disminuyó el Consejo Directivo, y por otra parte, gente nueva se incorporó a los grupos de trabajo. Gráficamente aparece así:



Hacia afuera se establecieron contactos más formales con los demás centros, y especialmente con ISAC (Información Sistemática A.C.), institución de la iglesia encabezada por Bernardo Avalos, ecuménico.

Aunque los cursos y la venta de publicaciones aportaban

recursos económicos, éstos no eran suficientes para sufragar los gastos del Centro: renta, salarios, material, transporte, etc., así que Sereno se vio obligado a seguir recurriendo a fondos internacionales, provenientes de organismos de las iglesias europeas, ante las que sistemáticamente presentaba proyectos con presupuestos bien definidos.(4)

La acción del CAM, aunque muy específica: asesorar a las comunidades populares cristianas, no en términos de organización material sino con formación y elementos teóricos y analíticos, llegó hasta regiones a las que otras fuerzas organizativas no alcanzaban a llegar, e incluso el Estado, por medio del partido oficial, contaba apenas con un delegado.

Otro elemento, esta vez de naturaleza digamos "geográfica", contribuyó al crecimiento del Centro:(5) éste se encontraba ubicado muy cerca de las instalaciones del ITES (Instituto de Estudios Teológicos y Sociales), organismo dirigido por Jorge Domínguez, y sus cerca de doscientos alumnos adquirían algunos materiales en el CAM.

Las áreas de trabajo, cada vez más consolidadas, respondían a una demanda creciente: diócesis enteras solicitaban cursos, así como también lo hacían las Comunidades de Base, e incluso un seminario de Tehuacán.

Hacia 1983, y en medio de esta tendencia expansiva de las actividades y estructuras del Centro, se acaba formalmente el ITES, y Jorge Domínguez por lo tanto se queda sin su dirección. Fue por ese tiempo cuando se creó la Universidad Pontificia de México, bajo

la dirección de Monseñor javier Lozano, quien más adelante intervendría, y no precisamente de manera constructiva, en la historia del CAM.

Pero en fin, cuando el ITES es reprimido, el CAM requiere crecimiento, así que parte de aquél viene a integrarse a éste. Entre la gente nueva viene Eduardo Sota, quien más adelante ocupará el cargo de Secretario Ejecutivo. (6)

1983, así, es un año importante para la vida del Centro Antonio de Montesinos, pues además del crecimiento y la recomposición ya referidos para esas fechas, se verificó un intento por parte de Sereno para convertir al CAM en una especie de MIIC, su institución de origen, es decir, de vincular más directamente al Centro no sólo con la formación de las bases, sino con su organización material y el flujo de recursos hacia sus comunidades.

Se suscitaron desaveniencias entre Sereno y los demás miembros del Consejo Directivo. De esta manera se verificó un nuevo reacomodo de fuerzas: de cuatro pasaron a ser principalmente tres:

- los teólogos
- los sociólogos
- Sereno

Luis Sereno, con todo y que no pudo llevar a cabo la transformación que deseaba, se mantuvo fuertemente apoyado sobre su equipo de trabajo, y la Jerarquía comenzó a atacar más francamente los trabajos de la institución.

Este fue el segundo origen de problemas para el Centro: además de los reajustes internos, las formas de trabajo más bien antidemocráticas(7) aunque, eso sí, lo bastante eficientes como para que el proyecto llegara a concretarse, y los desacuerdos en el interior del Consejo Directivo con respecto a la realización o no de los nuevos proyectos, la Jerarquía reaccionó adversamente en las diferentes áreas de acción del CAM.

Parte del público, especialmente religiosas y estudiantes de diversas procedencias, recibieron instrucciones específicas contra su asistencia a cualquier curso o taller impartido por el Centro.(8) Por otro lado, miembros específicos de la Jerarquía iniciaron una política de desprestigio y cierre de puertas institucionales para los folletos y las iniciativas del CAM, e incluso llegaron a enfrentamientos personales con miembros del Consejo, en particular con Sereno.

Por si esto fuera poco, el campo de acción digamos externa, en el cual el CAM -señalemos de nuevo- buscaba difundir una cultura política y organizativa popular, que vinculara a la comunidad directamente con el proceso de satisfacción de sus propias necesidades, significó en algunos casos un espacio en el que la Iglesia vio puesta en entredicho su autoridad, e hizo intentos, no siempre olvidando su autoritarismo ancestral, para recobrarlo: algunos sacerdotes no vieron con muy buenos ojos el que la organización de las comunidades cristianas caminara sola, e hicieron esfuerzos por dirigir dicho proceso de desarrollo.(9)

Aquí aparece de nuevo Monseñor Javier Lozano, director para

entonces de la Universidad Pontificia, que se creó como respuesta académica institucional ante los avances de centros "progresistas" de formación intelectual, precisamente en el tiempo en el que Jorge Domínguez fue removido del ITES.

Lozano fue uno de los obispos que más francamente movió fuerzas de la Jerarquía en contra particularmente de Sereno, quien para entonces condensaba en su persona una parte muy importante de lo que era el CAM. Este obispo difamó, detuvo publicaciones, amenazó y en fin hizo aun más difíciles las cosas para el Centro.(10)

A todo esta situación se añadió un nuevo elemento: Sereno comenzó a trabajar en un nuevo proyecto para el CAM, se trataba de un departamento de "bases populares", que tendría la finalidad de ya no sólo apoyar por medio de cursos y publicaciones el proceso de desarrollo material y espiritual de las comunidades de base, sino el de acompañar a estos grupos, con personal y ciertos recursos a lo largo de dicho proceso, así como, sobre todo, conseguir financiamiento para los proyectos que emanaran de la comunidad.

Esto significaba una reforma radical a la idea original del CAM, que junto con los procedimientos poco democráticos con que el Secretario Ejecutivo ponía en marcha sus iniciativas, significó un movimiento demasiado brusco para la nueva composición y las estructuras ya más definidas y maduras del Centro.

El CAM no se había fundado para acompañar materialmente los procesos de desarrollo de comunidades populares, y el intento de comenzar a hacerlo significaba adoptar posiciones mucho más comprometidas de las que habían sido asumidas hasta entonces, lo

cual, añadido al conjunto de la situación que afrontaba el Centro, para unos no podía presentar un futuro muy ventajoso, mientras que para otros significaba la única salida.

Sereno, hombre de acción, ya había solicitado y conseguido recursos financieros para las actividades del nuevo departamento, pero se encontró con la negativa de la mayor parte del Consejo.

"Bases Populares" realizó trabajos que rindieron fruto en algunas comunidades de Oaxaca y Chihuahua, pero para entonces ya la situación interna resultaba insostenible, y una disputa mínima, que se provocó en torno a la decisión de adquirir un inmueble para las instituciones del Centro desembocó en la salida de Luis Sereno.

Corría el año de 1985, y para entonces la capacidad de influencia del CAM había crecido de una manera muy importante sobre el proyecto original, en otras palabras, el Centro había encontrado un espacio de acción bastante amplio en un sector de la Iglesia Católica en México, y lo había cultivado muy productivamente hasta que la jerarquía comenzó a reaccionar.

Todo esto se había basado en un compromiso específico que definía las actividades del grupo, y ampliar dicho compromiso significaba violentar las "áreas de roce institucional", lo cual, si no resultaba demasiado peligroso para un laico, si lo hacía para un miembro formal de la Iglesia. Ya existían antecedentes recientes de franca represión por parte de la Iglesia a iniciativas de tipo semejante, y no sólo en México sino en toda América Latina.

Por otra parte, la persona de Sereno representaba problemas en más de un sentido, como hemos visto, para el desarrollo de una

organización "madura", para la cual una participación menos centralizada de todos sus miembros resultaba ya una exigencia.

Con la salida de Luis Sereno tanto del Consejo Directivo como de las estructuras de trabajo del CAM, este Centro inició una etapa nueva de su historia. Ya fuera del tiempo de crecimiento y consolidación, en el cual predominó la necesidad de una dirección centralizada y fuerte, capaz de establecer ritmos y compromisos de trabajo muy exigentes, ya con un espacio y un prestigio, y sobre todo con una composición mucho más homogénea que al principio, pues ahora existían solamente dos "líneas": la de los sociólogos y la de los teólogos, grupos definidos más por la naturaleza de su trabajo que por su filiación de origen, el Centro Antonio de Montesinos retomó su proyecto original y continuó su marcha, ahora hacia una serie de problemas y perspectivas diferentes.

Cabe mencionar que desde el año de 1985, el nombre completo del CAM es Centro de Estudios Sociales y Culturales Antonio de Montesinos.

CAPITULO VII

M A D U R E Z

CAPITULO VII

M A D U R E Z

**La formación de nuevos movimientos
sociales y la transformación del
análisis sociológico son
inseparables entre sí.**

**Alain Touraine
El regreso del actor**

CAPITULO VII

MADUREZ

El año de 1985 el CAM estrenó instalaciones en el número 35 de la calle 20 de agosto, en la colonia Churubusco. La etapa por la que atravesaba era, como se ha visto, de plenitud: la tendencia creciente de la importancia de su trabajo continuaría hasta alrededor de 1987, y la nueva independencia de trabajo tanto del grupo de sociólogos como del de teólogos, así como la reafirmación de su proyecto original, redundó en una nueva armonía para el Centro.

Desde 1984 se habían comenzado a impartir "cursos de verano", basados en la idea con que el ITES había trabajado, y que atrajeron al CAM alrededor de trescientos a cuatrocientos estudiantes, no sólo mexicanos sino también centroamericanos y estadounidenses.

Por esta época se verificó una reestructuración del curso central de tres años para la que ambos equipos se reunieron y trabajaron en

conjunto más de una vez a lo largo de pocas semanas, caso verdaderamente excepcional, ya que las ocasiones en que ambos grupos como tales sometían a discusión los problemas del Centro eran muy poco frecuentes.

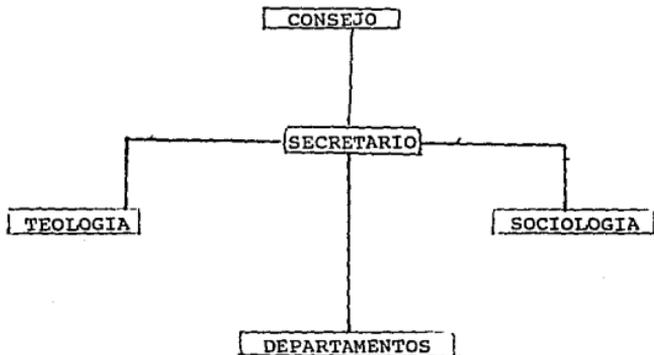
Aun con todos los cambios por los que pasó la estructura del CAM, el centralismo original, en términos de manejo de la información, toma de decisiones y definición de líneas de acción todavía continuaba, y la participación de los grupos en sí estaba dirigida más específicamente al trabajo en concreto que a lo que pudiera suceder en el CAM en general.

Por otro lado, nadie ya trabajaba exclusivamente en el Centro: la gente o tenía trabajo y actividades diversas fuera de él, conectado o no con la iglesia, o se encontraba realizando estudios de licenciatura y posgrado o incluso impartiendo clases en dichos niveles; los miembros del CAM mantenían contacto con centros académicos muy diversos, como la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, la UAM, FLACSO, El Colegio de México y el Instituto Mora.

Así, el CAM, centralizado, estable y firme ante los vaivenes del rechazo de la jerarquía, se constituyó de alguna manera en un espacio de resonancia para las inquietudes intelectuales de sus miembros, mismas que confluían desde orígenes académicos distintos. (1) Todo esto gracias a la libertad de trabajo, que si no existía en la estructura general del Centro, sí podía ser encontrada en el interior de cada área.

Los cursos, las publicaciones, las investigaciones, los seminarios y las conferencias continuaron con la tendencia ya

mencionada, vinculando el trabajo que ambas áreas realizaban de manera cada vez más independiente. Esta situación puede esquematizarse de la siguiente manera:



Y es con esta situación en lo general, para el año de 1987 cuando comienza a surgir la nueva generación de problemas a los que tuvo que enfrentarse el Centro.

En primer lugar una impugnación, no muy violenta pero con tendencia creciente, por parte de las áreas de trabajo hacia la manera como el Consejo Directivo guiaba la vida del Centro, (2) por otro lado la independización y el alejamiento entre si también crecientes de las áreas, que habían llegado para entonces a vivir vidas separadas, podría decirse, y en tercer lugar, lo cual era tal vez lo más importante: el agotamiento de los paradigmas de

comprensión con los que habían venido trabajando los investigadores de ambas áreas y las posiciones que ante esto adoptó cada una de ellas.

El grupo de Sociología tenía una raíz laica, y la formación de sus miembros, aunque influida por los diferentes movimientos eclesiales a los que cada uno de ellos pudo haber pertenecido, era en última instancia académica y científico social, con toda la carga de racionalismo y criticismo que ello implica. Su acercamiento al discurso de la Teología de la Liberación se había verificado más bien en las áreas llamadas terrenales, como la social, la económica y la política, y se había efectuado por medio, primordialmente, de los procedimientos y elementos proporcionados por la metodología marxista.

Por su parte, la raíz teórica de los teólogos se encontraba en una formación teológica tradicional y su posterior replanteamiento por el discurso de la Teología de la Liberación latinoamericana que, como ya ha sido señalado, coloca en el centro de su preocupación la realidad del pobre en sí, y utiliza como medio de comprensión el material teórico principalmente del marxismo, pero entendido así, como medio para un fin.

En estas condiciones, para el año de 1987 comenzaron a llegar hasta el grupo de sociólogos del CAM nuevos temas de reflexión, ya no tan vinculados con los problemas que tradicionalmente plantea el marxismo. (3)

Así, de las reflexiones originales en torno a la organización popular, la estrategia revolucionaria, los objetivos de la justicia

y el socialismo, este grupo comenzó a trabajar, sin abandonar del todo lo anterior, sobre los problemas de la democracia y sus diferentes teorías, sobre el conservadurismo, los nuevos movimientos sociales y los diferentes ámbitos de la cultura.(4)

Al mismo tiempo, el área de teología continuaba utilizando en su trabajo y reflexiones ante todo elementos teóricos de la Teología de la Liberación que, por otra parte, después de su gran expansión original no había generado nuevas perspectivas teóricas o cuando menos autores de renombre comparable al de sus clásicos.

De esta manera, podemos señalar que el distanciamiento entre ambas áreas, que al principio pudo surgir gracias al equilibrio tanto administrativo como del discurso y, en términos generales, de las preocupaciones compartidas, más adelante fue adquiriendo características mucho más profundas, hasta devenir epistemológicas, es decir de formas distintas de construcción del discurso; de racionalidades diferentes.

Dos presupuestos distintos que fueron tomando cuerpo independientemente y rompiendo los puentes de comunicación entre ambas disciplinas e incluso entre ambos equipos.

La última reunión en que se encontraron los dos equipos se realizó hacia principios de 1990, y en ella se hizo evidente la gran distancia teórica, y por lo tanto de formas de producción de discurso que existía ya entre ambas áreas, a tal grado que algunos miembros del Centro han llegado a hablar de un rompimiento formal entre los grupos como tales, aunque aún existen lazos de comunicación entre individuos concretos y, por supuesto, ambos

grupos continúan laborando en las mismas instalaciones, cada uno a su propio ritmo.

Pero ¿cómo es que pudo darse este distanciamiento epistemológico? Bueno, desde principios de la década de 1980 ya se dejaba ver el agotamiento del discurso marxista en el campo de las Ciencias Sociales en el contexto mundial, y comenzaron a hacerse necesarios el estudio y la asimilación teórica de las nuevas manifestaciones y ámbitos del movimiento de la sociedad, inexplicables o por lo menos insuficientemente explicables por la para entonces ya tradicional categoría marxista de la lucha de clases.

Por otra parte, la derechización de la política mundial, abocada a la liberalización de las fuerzas económicas y a una nueva definición de grandes bloques de mercado, impuso al análisis social nuevos problemas, más ligados con la productividad económica, la vida política, las nuevas características del sistema de producción capitalista, y la democracia, inclusive en los países que por tradición el paradigma marxista había hallado un gran interés, como era el caso de América Latina.

Unido a todo esto, y en buena medida como su consecuencia, hacia el final de la década de 1980 se verificó el fin de la guerra fría y el descrédito generalizado de todo lo que tenía que ver con el marxismo, esta fue una corriente de opinión que logró efectos digamos desmarxizantes no sólo entre los movimientos políticos y sociales en un nivel mundial, sino también en el trabajo teórico y de reflexión social, que multiplicó sus inquietudes, búsquedas e

intentos, aunque hasta ahora no ha logrado, propiamente hablando, la construcción de un nuevo gran paradigma.

Todo esto, en el ámbito nacional, ha abierto un espacio al discurso neoliberal, que desde la presidencia de Miguel de la Madrid ha venido tomando fuerza y ha logrado, después de una gran crisis de legitimidad, relegitimar relativamente al gobierno de Salinas de Gortari por medio de una violenta política de reformas.

Un nuevo proyecto político, de rasgos francamente neoliberales ha hecho frente a la crisis y ha logrado controlar cuando menos algunas de sus manifestaciones, mismas que para finales del sexenio anterior colocaron cerca del naufragio tanto la credibilidad en el sistema como la propia unidad del partido en el poder.

Sin embargo hay problemas que permanecen, otros surgen después de largos periodos de letargo, y otros más nacen con la nueva situación. Lo cierto es que la realidad social y política tanto internacional como nacional se encuentra para 1992 en un momento de cambio general y vertiginoso, y su análisis exige el uso de recursos teóricos y metodológicos nuevos, capaces de penetrar con fuerza y precisión en las nuevas problemáticas.

Ello exige por parte del estudioso y del analista una posición crítica no sólo hacia lo estudiado sino ante sí mismo y las herramientas con las que pretende construir su conocimiento.

Es comprensible que este cambio de perspectiva sea más fácilmente realizable para un científico social que para un teólogo de la liberación, pues el hecho de que las nuevas áreas de interés para el análisis de la realidad y el movimiento sociales se

encuentren ya no primordialmente en los procesos populares y en sus formas de organización dentro del contexto general de la antinomia burguesía-proletariado, sino en conflictos diferentes (como lo son, entre otros, las demandas específicas de ciertos grupos, ante todo de clases medias, el problema de los derechos humanos, la participación política de las organizaciones civiles y la crisis de la modernidad) significa para un científico social, en última instancia, la aparición de nuevos campos donde ejercer su oficio, mientras que para el teólogo, y en general para la Teología clásica de la Liberación todo esto viene a provocar un efecto de desenfoque, de desconcierto, dado que, en sí, la problemática popular se encuentra en el origen de su interés por las disciplinas científico sociales, y si ahora este tema ya no ocupa el mismo lugar que antes en la ciencia ¿qué es lo que sucede?, ¿cuál cuerda es la disonante?, ¿qué es lo que debe ser cambiado, los intereses o los métodos?

La teoría y la metodología marxistas cumplían dentro del CAM, además de su papel epistemológico original, una función de espacio de contacto entre los intereses de la Teología de la Liberación y los de las Ciencias Sociales, gracias a la cual pudo plantearse una convivencia entre ambas disciplinas, pero al caer en desuso el instrumento analítico marxista, dichos intereses encontraron cortados sus lazos de unión, y las relaciones entre las áreas entraron, ahora ellas, en crisis.

Tal era la distancia que separaba entre sí a las dos partes del Centro cuando, en 1991, se realizó una reforma en las estructuras

internas del CAM, logrando en buena medida la satisfacción de las inconformidades que venían siendo planteadas desde hacía alrededor de cinco años.

El objetivo de dichas reformas fue hacer del CAM una institución más participativa: se decidió una nueva composición para el consejo directivo, que además debía reunirse más sistemáticamente y trabajar con base en el quórum.

En primer lugar, dejaron de existir los cargos vitalicios, que desde el origen del CAM ostentaban ciertas personas, excepto en el caso de los expresidentes de Consejo. Los demás miembros serán nombrados no por sus personas sino por la función que cumplan dentro del Centro. Compondrán al Consejo, así:

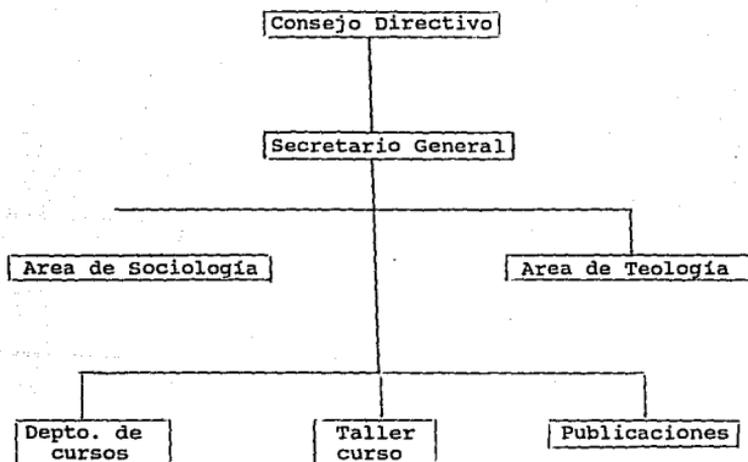
- un presidente
- el secretario ejecutivo
- el coordinador de cada área
- el coordinador de cada departamento
- un representantes de cada equipo

Hay que señalar que, anteriormente, la entrada de cualquier persona a este órgano supremo de gobierno se realizaba a discreción de los miembros del mismo, y la relación formal del Consejo con los grupos de trabajo se encontraba interferida por toda la estructura.

Con este engrosamiento y apertura del Consejo, se aseguró una mayor participación de las diferentes instancias del Centro dentro

de la toma de decisiones y el manejo y la búsqueda de recursos, con lo cual se abrió una puerta a las posibilidades de solución de uno de los más importantes problemas que ha enfrentado el CAM.

Además, el organigrama del Centro (de "Estudios Sociales y Culturales Antonio de Montesinos") experimentó algunos cambios:



Pero si esta cuestión de la unidad administrativa y digamos de "movimiento en conjunto" del Centro ya cuenta con una vía de solución, por otro lado aún no se ve arreglo posible para la falta de unidad teórica y de discurso, cada vez más necesaria para enfrentar el cierre de espacios institucionales de acción que

significa el nuevo rumbo tomado por El Vaticano.

Juan Pablo II, como ya hemos señalado, aplica freno e inicia una marcha atrás a las iniciativas y los compromisos que tuvieron origen en el Vaticano II y con el aggiornamento de Juan XXIII. Su actitud no es ya la de rechazo al sistema y la cultura capitalistas sino, por el contrario, la aceptación del mismo y de la democracia occidental, siempre y cuando el liberalismo característico de ella se encuentre inspirado no solamente en ciertos principios sino en valores religiosos. Todo esto puede resumirse en un intento por "bautizar", digamos, a la modernidad capitalista occidental. (5)

Tal parece que lo que el Papa busca es aprovechar la oportunidad que ofrece la crisis de la modernidad en Europa para hacer penetrar su proyecto de restauración de valores religiosos. La iglesia concibe a la modernidad europea como una decadencia general de valores, ante la que ofrece una alternativa, que se podría resumir con la frase: "yo o la nada, yo o la posmodernidad"... (6)

Aunque hoy este debate se encuentra ciertamente alejado de México, no sucede así con las consecuencias de dicha política vaticana, que en nuestra parte del mundo se ha traducido en una tendencia creciente al verticalismo dentro de las estructuras de la Iglesia y en el consecuente adelgazamiento de espacios para la realización de proyectos independientes.

Además, en México hay que añadir un elemento: las reformas constitucionales decretadas en enero de 1992, que se encuentran enmarcadas dentro del contexto ya señalado de la política salinista, y que replantean más de un siglo de relaciones Iglesia-

Estado, regulan la participación activa de la Iglesia en la vida social del país, con lo cual las intenciones políticas de esta institución, a la vez que obtienen posibilidades reales de realización, se ven insertadas en un marco legal que reglamenta sus formas de acción y obliga a la Iglesia a adoptar métodos efectivos de control hacia su interior.

Una institución con personalidad jurídica y plena capacidad de participación política legal debe contar con estructuras lo más sólidas posible, con unidad, con líneas claras de dirección e ideas bien definidas, lo cual por fuerza afecta a una corriente interna que, como la Iglesia de los Pobres, ha encontrado su ser en una actitud crítica y una acción renovadora.

Lo que en última instancia está en juego es el poder de la Iglesia en nuestro país, es decir la capacidad de influencia social y política de la institución católica, y el elemento nuclear que enfrenta a la Iglesia de los Pobres con las posiciones más tradicionalistas es una forma de ser cristiano, es una manera diferente de vivir el catolicismo y comprender el discurso de los evangelios en particular y de las escrituras sagradas en general.

De esta manera planteado el problema, puede observarse cómo este enfrentamiento interno de la Iglesia en México exige de los intelectuales de la corriente de los pobres una gran capacidad de comprensión de la realidad, misma que solamente puede ser lograda por medio del buen uso de las herramientas que ofrecen las Ciencias Sociales y de la aplicación de sus nuevos paradigmas al núcleo ético y religioso de la Teología de la Liberación.

Pero esto por el momento no es la realidad, pues actualmente la mayor parte de las fuentes de esta teología utiliza para sus análisis herramientas teóricas que resultan ya anacrónicas y que, ya sea por el interés específico de la corriente o por la falta de elementos analíticos de sus intelectuales, ubican la verdad y la "salvación" exclusivamente entre los movimientos e iniciativas de las clases populares, de "los pobres", de los desposeídos... aunque es cierto que ya se están incorporando nuevos temas y problemáticas a la consideración de este discurso, como es el caso de la situación de las mujeres, la de los niños y los ancianos, la ecología y los derechos humanos.

La utopía a la que tiende el discurso de la corriente: un mundo mejor, o en sus términos, la construcción del Reino de Dios es, después de todo, el valor último y en este abstracto sentido, incommovible, (7) dentro del desideratum de la corriente. Eso es cierto. Eso existe; y es tan así que dicho elemento es el que ha manifestado su energía a lo largo de todo el proceso que este trabajo ha revisado. Y las formas que adopte de ahora en adelante serán las que determinen si esta corriente es capaz o no de sobrevivir, y con ella por supuesto el CAM.

Una posibilidad digamos pesimista, es que el discurso de la Teología de la Liberación se vaya desgastando y vaya perdiendo incidencia social, al tiempo que otros paradigmas vayan vaciándolo de contenido.

De hecho, entre otras, las cuestiones de justicia y solidaridad, mismas que han tenido gran importancia dentro de esta teología,

ahora ya forman parte de otros discursos y otras estrategias de acción social en nuestro continente.

Una segunda posibilidad para el futuro de la corriente, ahora optimista, es que los nuevos proyectos neoliberales no cuajen en el continente; cabe señalar que la realidad de los países latinoamericanos aún manifiestan la miseria, el hambre, la discriminación, la diferencia campo-ciudad y la explotación que dominaron crecientemente el paisaje a lo largo de la llamada "década negra", de 1980; pues bien, si el capitalismo "liberado", antes que desarrollo económico y social genera las contradicciones que lo condujeron ya en una ocasión hasta una crisis de dimensiones mundiales, es posible que el discurso de la Teología de la Liberación experimente una recuperación importante.

En América Latina existen muchos escenarios y por lo tanto muchas variables para el futuro desarrollo de los hechos. Lo que sí está sucediendo, con respecto a este problema, es que los científicos sociales y los teólogos de la corriente encuentran cada vez más elementos que evidencian la necesidad de renovar tanto su discurso como sus formas de acción, y las actitudes están cambiando, desde un inmediatismo en algunos casos revolucionario, hasta formas más tolerantes y amplias.

Todo lo anterior se enfrenta al CAM por medio de cuatro frentes principales:

1) El frente de la estructura y organización internas, que deben seguir siendo adecuadas a las nuevas necesidades y características de la realidad.

2) El de los espacios de actividad del Centro dentro de la estructura de la Iglesia, limitando los cuales por un lado se encuentran las presiones de la jerarquía y de las exigencias de la política de El Vaticano, y por otro, el hecho de que están surgiendo nuevas organizaciones que ofrecen servicios similares a los del CAM, inclusive dentro de las propias comunidades de base, adoptando la forma de departamentos de análisis y producción en teología y en sociología, vinculados, éstos sí, de una manera formal con la organización de las bases.

3) El frente de los espacios de actividad dentro del contexto social, ya que las actuales condiciones han permitido el surgimiento y la realización de nuevas y diferentes iniciativas vinculadas con el compromiso cristiano liberador. Incluso, dos de las personas que participaron muy activamente en el desarrollo del CAM ahora encabezan sus propias organizaciones: Luis Sereno dirige el centro Vasco de Quiroga, por medio del cual ha llevado a cabo sus inquietudes de vinculación directa con el desarrollo económico de comunidades populares, y por otro lado, Bernardo Barranco dirige el CEREM (Centro de Estudios de las Religiones en México), en el que se

realizan investigaciones de alto nivel dentro del campo de la Sociología de la Religión en México.

4) Como consecuencia de esta redefinición de espacios para sus actividades, el Centro puede ser llevado hasta una situación de pérdida de credibilidad o interés por parte de las instituciones internacionales de la Iglesia, de cuyo auxilio financiero aún depende en buena medida.

Tal es, esquemáticamente planteado, el horizonte problemático actual del CAM, mismo que debe ser enfrentado por los miembros del Centro con una actitud creativa y lejana de los ostracismos teóricos, la incapacidad de diálogo o el temor a la Jerarquía.

Los hechos, con todo, continúan su curso, y el CAM aún no se ha quedado atrás; prueba de ello es que durante la reunión general del CELAM, celebrada en octubre de 1992 en Santo Domingo, República Dominicana, este centro entró a formar parte de una red latinoamericana de centros de reflexión, que por medio de sistemas de cómputo ligados vía satélite, apoyaron la actividad de los obispos de la corriente que se encontraban ahí.

Esta problemática ha surgido del devenir del Centro, mismo que ha estado vinculado, como hemos podido observar, en el contexto nacional con las transformaciones del Estado y de la Iglesia, y en el internacional, con los vaivenes del sistema mundial de producción y con las estrategias vaticanas de la evangelización universal.

¿Qué mecanismos o qué reformas deben ser realizadas para lograr una solución creativa a esta situación general que enfrenta el Centro?, ¿existe una especie de "inercia social" que puede arrastrar al CAM hacia la superación de sus problemas actuales, o por el contrario, la disolución de su existencia, o de alguna manera pueden ser formulables ciertas acciones desde la perspectiva de este trabajo?

CAPITULO VIII

CONCLUSIONES Y PROPUESTAS

CAPITULO VIII

CONCLUSIONES Y PROPUESTAS

Las revelaciones de lo sagrado son distintas a lo largo de la historia porque el fenómeno religioso es en buena parte un fenómeno histórico.

Mircea Eliade

CAPITULO VIII

CONCLUSIONES Y PROPUESTAS

I

El Centro Antonio de Montesinos es una institución que actualmente atraviesa por un momento decisivo para su existencia, pues se enfrenta a un replanteamiento histórico de dimensiones mundiales, tanto en el ámbito interno de la Iglesia Católica como en el del contexto social del país e incluso en el de las disciplinas científico-sociales y la teología en las que basa su trabajo.

El CAM nace en un momento de frontera para la Iglesia de los Pobres en México, en un tiempo en que la expansión de dicha corriente se encuentra de manera frontal con una respuesta negativa del Vaticano y el grueso de la Jerarquía eclesiástica del país.

El Centro aglutina dentro de su organización diversas tendencias

y opiniones de la corriente y abre así un espacio para el encuentro y la discusión de ideas, así como para la elaboración de material de difusión dirigido sobre todo a las organizaciones de laicos y a los religiosos y sacerdotes que trabajan directamente con ellas.

Pueden ser establecidas tres etapas en la historia de la institución: primero, el inicio y el despegue del proyecto, entre el año de 1979 y mediados de la década siguiente; tiempo en que la creciente carga de responsabilidades y el consecuente trabajo a ritmos intensos permitieron la solidificación, digamos, del Centro. Durante esta etapa la figura del ingeniero Luis Sereno es definitiva, y su misma forma personal de trabajo, que en este periodo logró el crecimiento, más adelante resultará un obstáculo.

La segunda etapa se inicia con la salida de Sereno, con lo que el CAM se mantiene en la línea marcada desde su origen por el proyecto; en este tiempo existen dos Secretarios Generales: Eduardo Sota y Manuel Canto. Es un periodo de independización, podría decirse, de las funciones, en el que los equipos de trabajo se multiplican y el Centro, así, virtualmente "anda solo", sobre una estructura bien definida y ya madura.

Sin embargo, es precisamente tal independización de los grupos lo que, con la crisis de las Ciencias Sociales, ya evidente a mediados de la década de 1980, y con las transformaciones de los movimientos sociales en los contextos mundial y nacional a lo largo de toda la década, desembocará en un alejamiento no sólo de las formas de trabajo sino de las propias formas de crear conocimiento y por lo tanto de las perspectivas teóricas y políticas entre

dichos grupos.

La tercera etapa, que es en la que actualmente se encuentra el Centro, inicia en el año de 1991 con una reforma tanto en las estructuras como en las formas internas de gobierno, encaminada a una mayor participación de los diversos grupos de trabajo en las decisiones generales de la institución; aunque dichas reformas pretenden restaurar los lazos rotos, hasta el momento en que se realizó esta investigación ello no había sucedido, y las áreas de Sociología y de Teología en el interior del Centro continuaban con su mutua incomprensión teórica.

Los distintos frentes y la clase de retos que los problemas así creados plantean para el CAM están señalados en la última parte del capítulo VII de esta investigación, en seguida aparecen mis propuestas para la solución de los mismos.

II

Como se ha visto a lo largo del trabajo, la labor del CAM siempre se ha encontrado vinculada tanto con la realidad social y política de México, como con lo que ocurre en el ámbito interno de la Iglesia Católica latinoamericana y mundial. Con el interés de que esta íntima vinculación no se pierda, y de que los problemas propios de la organización del Centro no afecten negativamente su capacidad de influencia externa, yo propongo:

1.- La construcción de equipos mixtos de trabajo; es decir formados por miembros tanto del área de Sociología como de la de Teología, con el fin de atacar frontal y metódicamente las incomprensiones mutuas.

2.- Nombrar un director o un Secretario Ejecutivo de tiempo completo; no importa la denominación que se le dé al puesto, lo importante es que la función de esta persona sea concentrar las decisiones propiamente operativas, mientras las discusiones e incluso las pugnas teóricas se realicen dentro de los grupos de trabajo, sin interferir en otras áreas.

3.- Nombrar gente poco vulnerable por la Jerarquía eclesiástica para las funciones importantes del Centro, como son las de Coordinadores, Secretarios, Directores, etcétera, con el fin de evitar presiones a la labor de todo el CAM vía la intimidación de gente con prestigio y trayectoria reconocidos dentro de la iglesia. De esta manera, me parece, se asegurará la libertad y la independencia para el trabajo.

4.- Reuniones más frecuentes del Consejo. El punto anterior facilitará la realización de éste, pues al no ser los representantes de las áreas y equipos, así como el Secretario, etcétera personas con mucho prestigio y por la tanto con la agenda saturada, resultará más sencillo que se reúnan digamos mensualmente. Por otra parte, las reuniones constantes del

Consejo asegurarán una mayor unidad general en las acciones del CAM.

5.- Realización de un Foro Nacional de la Corriente de la Iglesia de los Pobres, en la que podrá salir a la luz la problemática por la que atraviesan en la actualidad no sólo los centros con proyectos similares a los del CAM, sino también otro tipo de organizaciones y personas implicadas en esto. Los resultados podrán ser utilizados no sólo en la definición de acciones hacia el exterior del Centro sino también y sobre todo hacia su interior.

III

Este análisis ha seguido la historia de un caso en el que una comunidad se ha organizado con la intención de cultivar el discurso específico que brinda soluciones a las exigencias impuestas por su angustia cósmica; que ha difundido este discurso y que se ha vinculado de diversas maneras con las acciones consecuentes con el mismo.

Las diferentes acciones políticas que se han encontrado a lo largo de este recorrido tienen su fundamento y su razón de ser en lo religiloso, en ese intento intuitivo de ordenación del universo. La sombra de Dios se tiende sobre todo esto, y Dios mismo se

encuentra, como una noción específica y bien diferente en cada caso, justo en el núcleo de las acciones de cada uno de los individuos que en ello han participado.

Se ha realizado un seguimiento histórico para rastrear las formas como el discurso teológico, es decir la racionalización estructurada de la fe, ha tomado forma entre un grupo de intelectuales, al tiempo que ha dado ser a una organización civil. No se trata solamente de un hecho político o social; es en origen y ante todo un hecho religioso lo que ha dotado de vida a todo esto, y es tal la idea que he pretendido ilustrar con el trabajo.

No hay nada más por añadir. Los capítulos siguientes en la historia del CAM están aún por definirse en el terreno de los hechos que es, por supuesto, previo al de su análisis; y la construcción teórica que pueda yo desarrollar con base en estas reflexiones se encuentra aún palpitando en la virtualidad de lo futuro.

APENDICES

APENDICE I

INDICE DE PUBLICACIONES DEL CAM

INDICE DE PUBLICACIONES DEL CAM*

PUBLICACIONES PERIODICAS Y SERIES

1979

-Serie Ediciones Populares Núm.1: Puebla: Aportes y Comentarios.

-Ediciones Populares Núm.2: Puebla: Aportes y Comentarios.

-Ediciones Populares Núm.3: Puebla: Aportes y Comentarios.

-Ediciones Populares Núm.4: Puebla: CCB como Focos de Organización y Motores de Liberación.

* Faltan de apuntar aquí los números del 13 al 19 de la colección de Iglesia y Religión, correspondientes al año de 1982, así como el número 21, del año 1983, y el 35 del año 1987. Además del número 16 de la colección de Análisis Políticos correspondiente a los años 1982 - 1983.

-Serie Análisis Políticos Núm.1: La Reforma Política y el Ejercicio del Voto, ¿por quién votar?.

-Análisis Políticos Núm.2: Las Elecciones y la Reforma Política.

1980

-Serie Iglesia y Religión Núm.5: El Pobre en América Latina.

-Iglesia y Religión Núm.6: La Familia en América Latina.

-Iglesia y Religión Núm.7: Las CEB en América Latina.

-Iglesia y Religión Núm.8: Identidad Eclesial en la Práctica Política y Teórica del Movimiento Popular.

-Análisis Políticos Núm.3: Final de una Década: lo más relevante de 1979.

-Análisis Políticos Núm.4: Plan global de desarrollo. SAM: Desarrollo de la Clase Obrera.

-Análisis políticos Núm.5: IV Informe Presidencial y la Crisis Mundial.

1981

-Iglesia y Religión Núm.9: Pistas para una Comunicación Popular.

- Iglesia y Religión Núm.10: Dios en la Historia.
- Iglesia y Religión Núm.11: Brasil: IV Encuentro de Comunidades de Base.
- Iglesia y Religión Núm.12: La Virgen de Guadalupe y los Pobres.
- Análisis Políticos Núm.6: 1980 en México y Centroamérica.
- Análisis políticos Núm.7: Socialdemocracia y Democracia Cristiana.
- Análisis Políticos Núm.8: Movimientos Populares.
- Análisis políticos Núm.9: México ante la Sucesión Presidencial.
- Análisis Políticos Núm.10: Comentarios al IV Informe Presidencial.
- Análisis Políticos Núm.11: Nacimiento de un Partido (1a parte).
- Análisis Políticos Núm.12: Nacimiento de un Partido (2a parte).
- Análisis Políticos Núm.13: La Devaluación.
- Análisis Políticos Núm.14: Los Partidos Políticos ante las Elecciones de Julio.

1982

-Análisis Políticos Núm.15: (especial) Comentarios al VI informe Presidencial.

1983

-Iglesia y Religión Núm. 20: Utopía y Esperanza.

-Análisis Políticos Núm. 17: México a través de un sexenio.

-Análisis Políticos Núms. 18 - 19: Los Inicios del Sexenio.

-Análisis Políticos Núms. 20 - 21: Centroamérica.

1984

-Iglesia y Religión Núms. 22 y 23: Teología de la Liberación. Reflexiones.

-Iglesia y Religión Núm. 24: Teología de la Liberación. Reflexiones.

-Análisis Políticos Núms. 22 - 23: Segundo Año de Gobierno: Análisis y Comentarios

1985

-Iglesia y Religión Núm. 25 - 26: Notas sobre Fe, Política y Religión.

-Iglesia y Religión Núm. 27: En el Camino del Vaticano II: Reflexiones ante el sínodo 1985.

-Iglesia y Religión Núm. 28: Obispos - Profetas en México: testimonios pastorales de los obispos de la región pacífico sur.

-Análisis Políticos Núms. 24 - 25: Los Partidos Políticos en México. La coyuntura electoral 1985.

-Análisis Políticos Núms. 26 - 27: Evolución de la Crisis en México (anexo: reflexiones preliminares sobre el terremoto).

-Análisis Políticos Núm. 28: La Iglesia desde junio de 1984... y en la coyuntura que abre el sismo.

-Análisis Políticos Núm. 29: Lo que el Sismo nos dejó.

1986

-Iglesia y Religión Núm. 29: Iglesia Primitiva y Liberación.

-Análisis Políticos Núms. 30 - 31: Panorama Agrario y Movimiento Campesino en México.

-Análisis Políticos Núms. 32 - 33: Cuarto año de Gobierno: Análisis y Comentarios.

-Análisis Políticos Núms. 34 - 35: Iglesia y Política, julio 1985 - agosto 1986. Chihuahua y Oaxaca.

1987

-Iglesia y Religión Núm. 30: Discernimiento Cristiano y Praxis Liberadora.

-Iglesia y Religión Núm. 31: Sacramentos y Celebración de la Fe.

-Iglesia y Religión Núms. 32 - 33: Bienaventuranzas y Opción por los Pobres.

-Iglesia y Religión Núms. 33 - 34: Espiritualidad de la Liberación, la parte.

-Iglesia y Religión Núm. 36: Espiritualidad de la Liberación, 2a parte.

-Análisis Políticos Núm. 36: Teorías y Estrategias Políticas de Transformación Social.

1991

-Estudios Teológicos, 1 - 91: Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo 1992. 2a parte.

-Estudios Teológicos, 2 - 91: Cultura y Evangelización.

-Estudios Teológicos, 3 - 91: Cultura y Evangelización.

-Análisis Políticos y Coyuntura Núm. 1: La Lucha por la Democracia en la Coyuntura Actual.

-Análisis y Coyuntura Núm. 2: El Tratado de Libre Comercio entre México, EUA y Canadá.

1992

-Cuadernos Teológicos Núm. 1: Bienaventuranzas y Ética de Liberación. Domínguez Jorge.

-Cuadernos Teológicos Núm. 2: El Pueblo, su Cultura y su Religiosidad (una aproximación a la religiosidad popular en la coyuntura actual). Cottom, Bolfy.

FOLLETOS SUELTOS Y LIBROS

-Morelli, Alex. Hacia una Iglesia Popular. Libro. 1980.

-Fiesta Liberadora (Tonalapa del Sur). Libro. 1980.

-Viacrucis. Folleto. CAM - CEE. 1980.

-¿Quién lo Mató?. Guión dramático en folleto. 1980.

-La Pascua Liberadora. Manual. 1980.

-Saravia, Javier. Comunidades en Camino. Libro. 1980.

-Posadas Populares. Folleto. 1980.

-La Guadalupana. Folleto. 1980.

-Guía de Trabajo para el Taller de Teología (Área Sociopolítica). Folleto para uso interno. 1980.

-Condicionamientos Estructurales del Proceso de Liberación Social. Folleto para el Taller de Teología. 1980.

-La Concepción Marxista de las Clases Sociales. Folleto para el Taller de Teología. 1980.

-Notas Sobre la Crítica Objetiva y la Charlatanería Irracional. Folleto para el Taller de Teología. 1980.

-Guía de Trabajo para el Taller de Teología (Área Teológica). Folleto para uso interno. 1980.

-Cristología: Jesucristo, Centro de la Historia. Folleto para uso interno. 1980.

-Introducción Ética y Moral. Folleto para uso interno. 1980.

-Guía de Trabajo para el Taller de Teología (área teológico-pastoral). Folleto para uso interno. 1980.

-¿Qué es el SAM?. Folleto. 1981.

-Nuestra Señora de Guadalupe en la Tradición de los Pobres. Folleto. 1981.

-Villamán, Marcos. Leyendo el Evangelio de San Lucas. Libro. 1981.

-Jesús y su Anuncio a los Pobres. Folleto. 1982.

-Zenteno, Arnaldo. Las CEB en México. Libro. 1983.

-Zenteno, Arnaldo. Un Camino de Humildad y Esperanza (Las CEB en México). Libro. 1983.

-Ratzinger y Boff. Carta del cardenal Ratzinger, respuesta a Leonardo Boff. Traducción del texto italiano. Folleto. 1984.

-El mesianismo de Jesús, Hijo de Dios. Folleto. 1984.

-Reflexiones Sobre la Crisis en México. Folleto. Editan: CAM, CEE, CIDOPV, CRT, CENCOS, CRIE, CEB's, SSM y SBM. 1984.

-Conozcamos las Cooperativas. Folleto. 1984.

-Jesús y su anuncio a los Pobres. Folleto. 1984.

-Pixley, Jorge X. Biblia y Liberación de los Pobres. Libro. 1986.

-Marroquín, Enrique. Cristo Pueblo. Folleto. 1986.

-Mensaje Guadalupano. Folleto. 1986.

-Ofrenda para Día de Muertos. Folleto. 1986.

-El Evangelio de Jesús a los Pobres. Folleto. 1987.

-Miércoles de Ceniza y Cuaresma, Tiempo de Reconciliación con Dios y con los Hermanos. Folleto. 1987.

-Villamán, Marcos. Mesianismo y Poder en el Evangelio de Marcos. Libro. 1988.

-Opción por los Pobres y Covuntura Electoral. CEE, CRT, CRIE, CAM, ENCEB, SSM, JUVENTUD Y FAMILIA A.C., MTC, CENCOS. Documento de trabajo. 1988.

-Fe Cristiana y Compromiso Postelectoral. CEE, CRT, CRIE, CAM, SSM, SIEPAC, MTC, CENCOS. Documento de trabajo. 1988.

-Barranco, Bernardo y Pastor, Raquel. Jerarquía Católica y Modernización Política en México. Libro. 1989.

-Cómo vivimos las Comunidades Eclesiales de Base en el Campo y en la Ciudad. Folleto. 1989.

-Fernández, Luis. Cómo se hace una Comunidad Eclesial de Base. Libro. 1989.

-La Biblia, la Palabra del Dios del Pueblo y del Pueblo de Dios. Franco Barba, José Luis. Folleto. 1990.

-Las Relaciones Iglesia-Estado en México. Editan: CAM, CEE, CENCOS, CDHF Vittoria, CRIE CRT, SIPRO, SIEPAC. Libro. 1991.

-Comunidad que Canta (compilación). Cancionero. Libro. 1991.

-Las Relaciones Iglesia Estado en México. Espacio de Laicos: CAM, CEE, CENCOS, CRT. 1991.

-La Conquista Permanente (el cristianismo entre paz del imperio y paz de los pueblos). Girardi, Giulio. Coedición: CAM, CEE, DEI (de Costa Rica) y CAV (de Nicaragua). Libro. 1992

-500 Años de Evangelización y Cultura. Folleto. 1992.

-Palabra de Vida. Noguez, Armando. Libro. 1992.

APENDICE II

LAS REFORMAS CONSTITUCIONALES

LAS REFORMAS CONSTITUCIONALES

75 años después de promulgada la Constitución Política que nos rige, y frente a la necesidad de adecuar el marco jurídico a la nueva realidad que atraviesa el país y a las nuevas rutas adoptadas por el gobierno, se ha buscado "modernizar" las relaciones Estado-Iglesias.

El mes de diciembre de 1991 fue enviada, por la fracción parlamentaria priísta, a la Cámara de Diputados una iniciativa de reforma a los artículos constitucionales 3, 5, 24, 27 y 130, misma que el día 18 de dicho mes fue aprobada en lo general, después de una sesión de 25 horas "que contó con una de las asistencias más numerosas que se recuerdan". La votación final fue de 460 votos a favor y 22 en contra.

La iniciativa original sufrió siete modificaciones y quedó, en términos generales, como sigue:

-Se otorga reconocimiento jurídico a las iglesias, y con ello capacidad para adquirir y administrar bienes para el

cumplimiento de su labor religiosa, sin embargo, los templos seguirán perteneciendo a la Nación.

-Se insiste en la libertad de creencias.

-Se mantiene la educación laica, pudiendo ser impartida por agrupaciones religiosas que se apeguen a los planes oficiales.

-Se prohíbe a los ministros de culto oponerse a las leyes del país o a sus instituciones en actos litúrgicos o en publicaciones de carácter religioso.

-Se otorga a los ministros de culto voto pasivo.

-Se prohíbe a dichos ministros ser funcionarios públicos.

El elemento clave de las reformas es otorgar personalidad jurídica a las sociedades religiosas, pero será la ley reglamentaria, aún en elaboración, la que precisará cuáles deberán ser los requisitos a cumplir para adquirir la categoría de Asociación Religiosa, Agrupación Cultural o cualquier otra semejante.

Algunos voceros de las sociedades religiosas se han manifestado en dicho sentido, por ejemplo, "El obispo católico Gerardo Alamilla ha puntualizado que quienes tengan reconocimiento jurídico deberán contar con requisitos tales como organización interna, estatutos, historia, un número considerable de fieles, doctrina, jerarquía y un absoluto respeto por los valores nacionales". (1)

Esta misma posición ha sido tomada por la agrupación religiosa presbiteriana, la que ha solicitado al Congreso que no se permita el registro a "sectas extranjerizantes", pues son nocivas para el desarrollo del país.

Con relación a esto, se han manifestado también otras organizaciones religiosas, como los Bautistas, Mormones, Pentecostales, Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y la Sociedad Mexicana Luz del Mundo, quienes se han opuesto a cualquier trato preferencial por una sola denominación eclesiástica ya que ello, dicen, viola el artículo 10 de la Constitución.

Con todo, el impacto de estas reformas que tiene mayor trascendencia para la vida del país está ligado con la Iglesia Católica, institución religiosa con más larga historia que las otras, mayor cantidad de fieles y más profundo arraigo cultural.

Estas reformas abren el camino para un nuevo juego de fuerzas tanto hacia el interior como hacia el exterior de la Iglesia Católica en nuestro país, y lo que resulte de todo esto dependerá de elementos que apenas se están generando, tanto en la sociedad

civil como en el Estado y en la propia institución, de tal manera que poco se puede adelantar en este sentido.

La intención de estas breves líneas es simplemente brindar una idea de los nuevos horizontes que ya se dejan entrever para las diversas organizaciones católicas en nuestro país.

(1).- EL NACIONAL. (suplemento Política Núm.161), 4 de junio de 1992. p.6.

NOTAS

NOTAS

Capítulo I

- 1.- Fierro Bardaji, Alfredo. Sobre la Religión. Madrid. Taurus. 1979. p.4.
- 2.- Fierro, Bardaji, Alfredo. Op. Cit. p.59.
- 3.- Xirau, Ramón. Introducción a la Historia de la Filosofía. México. UNAM. 8va.edición. 1986. pp 295-311.
- 4.- Fierro Bardaji, Alfredo. Op. Cit. p.57
- 5.- Fórmula clásica, acuñada por Engels, acerca de la relación estructura social - superestructura social, que desatará amplias y reñidas polémicas a lo largo de la historia del pensamiento socialista.
- 6.- Freud, Sigmund. Tótem y Tabú.
- 7.-Scharf, Betty. El estudio sociológico de la religión. Barcelona. Seix Barral, la edición. 1974.
- 8.-Idem. P.42.

9.- Ries, Julien. Lo sagrado en la historia de la humanidad. Madrid. Ediciones Encuentro, primera edición. 1989.

10.- Ries, Julien. Op. Cit. p.9.

11.- Idem. p.72.

12.- Idem. p.91.

13.- Idem. p.94.

Capitulo II

1.- Es decir que dichas ideas con sus relaciones conforman un "organismo" en el sentido de una estructura viva, objetiva y cambiante.

2.- Ries, Lo Sagrado en la Historia de la Humanidad. Madrid, Ediciones Encuentro, primera edición. p.94.

3.- Jaspers, Karl. La Filosofía. México, FCE (breviario núm. 77) 9a reimp. 1985. p17

4.- Génesis, 2:7.

5.- Utilizo aquí la categoría de Discurso extraída del trabajo de Michelle Foucault, como cuerpo de cosas dichas acerca de algo, torrente de palabras sujeto a toda una serie de mecanismos de coherción y permisibilidad, de "juegos de reglas", de "principios que permiten construir pero sólo según un estrecho juego" (El orden del discurso. FFL. UNAM (fotocopias). p.12). Posteriormente, con su teoría de los campos, Pierre Bordieu abordará el estudio de estos "juegos de reglas", aunque ya no apegado al orden del discurso.

6.- Varios Autores. Historia Universal. España. Daimon. volumen sobre Grecia, p.121.

7.- Gutiérrez, Gustavo. Teología de la Liberación. Salamanca. Sigueme. 1973. p.21.

8.- El término griego Eklésia significa Comunidad. En este sentido utilizo dicho vocablo para referirme a la comunidad católica, es decir no sólo a los sacerdotes y religiosos que componen esta institución, sino también a los laicos.

9.- Varios autores. Panorama de la Teología Actual Madrid. Guadarrama. 1961.

10.- Idem. p.675.

11.- "Novedad de la iglesia latinoamericana", por Rolando Amis, en Dios y la Historia, CAM. 1981.

12.- Bordieu, Pierre. Sociología y cultura. México. CNCA. pp 135-141.

13.-En este sentido será también útil para la investigación el trabajo teórico de Antonio Gramsci acerca de la cultura como trinchera de lucha por la hegemonía; acerca de los intelectuales como grupo de hombres que con su trabajo "le dan homogeneidad y consciencia de su propia función (a la clase social de la cual son "orgánicos"), no sólo en el campo económico sino también en el social y el político (Los intelectuales y la organización de la cultura. México. Juan Pablos. 1973. p.11), así como también sus trabajos acerca de la religiosidad popular.

Capitulo III

1.- Una de las más importantes misiones de la iglesia católica es la de difundir el evangelio por todo el

mundo; y la política que ha seguido en este sentido bien puede sintetizarse con la fórmula que hacia mediados del siglo XIII acuñara Santo Tomás de Aquino: "No es lícito convertir a los gentiles por la fuerza de las armas, pero sí lo es garantizar por la fuerza la predicación del evangelio".

2.- Latorre Cabal, Hugo. La Revolución de la Iglesia Latinoamericana. México. Joaquín Mortiz. 1a edición. 1969.

3.- Latorre Cabal, Hugo. Op. Cit. p.7.

4.- Ibidem p.9.

5.- Recomiendo al lector sobre todo el libro de Enrique Dussel llamado Historia de la iglesia en América Latina, aunque también puede consultar la Historia de la iglesia en México, de José Gutiérrez Casillas, Cultura y conquista, de George Foster, La iglesia rebelde de América Latina, de Alain Gheerbrant, Autoritarismo, control social y modernización en América Latina, y la Historia mínima de la iglesia católica, de Agustín Churruga.

6.- Ruiz García, Enrique. Op. Cit. Tomo I, pp 27 y 28.

7.- Rahner, Karl. Op. Cit. p.10

8.- "Nota para un debate sobre la iglesia católica y la política en México", por Barranco, Bernardo, en Análisis sociales. CAM. 1988.

9.- Para abundar acerca de esta situación preconciliar: Gómez Caffarena, J. ¿Cristianos hoy? Diagnósticos y perspectivas de una crisis. Madrid. Cristiandad. 1976.

10.- Küng, Hans. El Concilio y la Unión de los Cristianos. Santiago de Chile. Herder. 2a Edición. p.9.

11.- Muro González, Víctor. Op. Cit. p.37.

12.- Latorre Cabal, Hugo. Op. Cit. p.18.

13.- Muro González, Victor. Op. Cit. p.34.

14.- Velázquez, Pedro. Op. Cit. p.86.

15.- El Cuerpo Místico de Cristo es una Categoría teológica elaborada por San Pablo y que se refiere a la institución universal de la iglesia (en este sentido literalmente "católica") endonde Cristo ocupa el lugar principal.

16.- Muro González, Victor. Op. Cit. p.42.

17.- "los procesos eclesiales", por Dussel, Enrique, en Estudios Teológicos núms. 2 y 3 de 1990. México. CAM. 1990. p.17.

18.- Muro González, Victor. Op. Cit. p.43.

19.- Estatutos del Consejo Episcopal Latinoamericano. Artículo 2o.

20.- También por primera ocasión los obispos latinoamericanos tuvieron una presencia considerable dentro de un concilio ecuménico; fueron 601 representatntes, que sumaban el 22.33% del total.

Aunque en términos generales las aportaciones de estos obispos en el concilio fueron mínimas, destacaron por su trabajo monseñor Manuel Lorrain, chileno, y monseñor Sergio Méndez Arceo, mexicano.

21.- Muro González, Victor. Op. Cit. p48.

22.- Incluso, Enrique Dussel lo ha definido como "el tiempo carismático" de la iglesia católica en Latinoamérica.

23.- Para el año de 1979 prácticamente había militares en

toda América Latina, excepto en cuatro países: Colombia, Costa Rica, México y Venezuela.

24.- Dussel, Enrique. "Los procesos eclesiales", en Estudios Teológicos ns. 2 y 3 de 1990. p.19.

25.- Representación de El Vaticano en el extranjero. El equivalente civil es la embajada.

26.- Dussel, Enrique. Op. Cit. p.22.

27.- Gustavo Gutiérrez, uno de los más importantes teólogos de la liberación ha dicho que en ella "la vida cristiana es el acto primero, después viene la teología, el acto segundo".

28.- Lampe, Armando. Interpretación teológica de la fe desde América Latina, en Iglesia y Religión ns. 25 y 26. CAM. pp 1y2.

29.- Gutiérrez, Gustavo. Teología de la Liberación. Salamanca. Sigüema. p.73.

30.- Miguélez, Xosé. Op. Cit. p.25.

Capítulo IV

1.- Galeana de Valadez, Patricia. "El Liberalismo, La Iglesia y el Estado Nacional", en Estudios Políticos Nueva época, volumen 8, octubre-diciembre de 1989. p.10.

2.- Se llama clericalismo a la utilización de la autoridad eclesiástica para fines no religiosos, principalmente políticos.

3.- Varios Autores. Historia General de México. México COLMEX. 3a edición. 1991. Vol.II. p.1191.

4.- González Gary, Oscar. "Poder y presiones en la Iglesia". En México ante la Crisis. México. Siglo XXI. 4a edición 1990. p.247.

5.- González Gary, Oscar. Op. Cit.

6.- Idem. p.250.

7.- Idem. p.251.

8.- Arias, Pilar; Castillo, A, y López C. Radiografía de la Iglesia Católica en México (1970-1978). México, Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM. 1981, p.50.

9.- subrayado mio.

10.- González, Gary. Op. Cit. p.255.

11.- Idem. p.270.

12.- Idem.. p.257.

13.- Idem. p.264.

14.- Idem. p.292.

15.- Ibidem

16.- Idem. p.293.

17.- Ibidem

18.- Ibidem

Capitulo V

- 1.- Entrevista con Bernardo Barranco.
- 2.- Entrevista con Luis Sereno.
- 3.- Idem.
- 4.- Idem.
- 5.- Idem.
- 6.- Idem.
- 7.- Dussel, Enrique. "Los Procesos Eclesiales". En Estudios Teológicos. Núms. 2 y 3 México. CAM. 1990. p.20.
- 8.- El subrayado es mio.
- 9.- El subrayado es mio.
- 10.- Comblin, Joseph, "Puebla: Aportes y Comentarios". En Ediciones Populares. Núm.2. México. CAM. 1979. pp 1 y 3.
- 11.- En Revista de Revistas del 21 de febrero de 1979.
- 12.- El subrayado es mio.
- 13.- Comblin, Joseph. Op. Cit. p.2.
- 14.- Entrevista con Bernardo Barranco.
- 15.- Entrevista con Luis Sereno.

16.- Excélsior, 13 de febrero de 1979.

17.- Este dato señala la importancia que existe en hacer la historia de las relaciones entre la iglesia de los pobres y la izquierda partidaria en México.

18.- ¡Siempre!, marzo de 1979.

19.- Entrevista con Manuel Canto.

20.- Entrevista con Javier Riojas.

21.- Entrevista con Luis Sereno.

22.- Entrevista con Manuel Canto.

23.- Entrevista con Luis Sereno.

24.- Idem.

25.- Idem.

26.- Idem.

27.- Entrevista con Bernardo Barranco.

28.- Entrevista con Luis Sereno.

29.- Idem.

30.- Idem.

Capítulo VI

1.- Mirón, Rosa María y Pérez Germán. López Portillo, auge y crisis de un sexenio. PyV editores y UNAM. la edición, 1988, pág. 180 y 181.

2.- Ibidem, p.82.

3.- Entrevista con Luis Sereno.

4.- Idem.

5.- Entrevista con Bernardo Barranco.

6.- Idem.

7.- Entrevista con Javier Riojas.

8.- Entrevista con Luis Sereno.

9.- Idem.

10.- Idem.

CAPITULO VII

1.- Entrevista con Javier Riojas.

2.- Idem.

3.- Entrevista con Bernardo Barranco.

- 4.- Entrevista con Javier Riojas.
- 5.- Entrevista con Bernardo Barranco.
- 6.- Idem.
- 7.- Entrevista con Javier Riojas.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

- Aranguren, José Luis. La crisis del catolicismo. Madrid. Alianza. 1969.
- Bleeker, C.J. y Widengreen (eds) Historia Religionum. Madrid. Cristiandad. 1973 (dos vols).
- Bell, Daniel. Las contradicciones culturales del capitalismo. México. CNCA. 1a edición.
- Berger, Peter. El dosel sagrado. Buenos Aires. Indigo. 1a edición.
- Berger, Peter. Para una teoría sociológica de la religión. Barcelona. Kairón. 2a edición. 1981.
- Berger, Maurice. Sociología de la política. Barcelona. Seix Barral. 3a edición.
- Bordieu, Pierre. El oficio de sociólogo. México. Siglo XXI. 1a edición.

-Bordieu, Pierre. Sociología y cultura. México CNCA. (colección Los noventa) 1ª edición. 1990.

-Caillois, Roger. El hombre y lo sagrado. México. FCE. 8va edición.

-Churruca Peláez, Agustín. Historia mínima de la iglesia católica. México. Librería parroquial. 1981.

-Dalmau, Josep. Agonía del autoritarismo católico. Barcelona. Roca. 3ª edición.

-Durkheim, Emile. Las formas elementales de la vida religiosa. México. Colofón. 6ª edición.

-Durkheim, Emile. Las reglas del método sociológico. México. Premia. 10ª edición.

-Dussel, Enrique. América latina: dependencia y liberación. Buenos Aires. Fndc García Cambeiro. 1ª edición. 1973.

-Dussel, Enrique. De medellín a puebla. México. Edicol. 1979.

-Dussel, Enrique. Historia de la Iglesia en América Latina. Nova Terra. 1974.

-Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Madrid. Guadarrama. 1ª edición. 1973

-Eliade, Mircea. Tratado de historia de las religiones. Madrid. Cristiandad. 1974 (2 vols.).

-Fierro, Alfredo. Sobre la religión. Madrid. Taurus. 1979.

-Foucault, Michelle. La microfísica del poder. Barcelona. Roca. 5a edición.

-Foucault, Michelle. Vigilar y castigar. México. Siglo XXI. 8va edición.

-Foster, George M. Cultura y conquista. México. Universidad Veracruzana. 2a edición. 1985.

-Frazer, James George. La rama dorada. México. FCE. 9a reimpresión. 1986.

-Gheerbrant, Alain. La iglesia rebelde de América Latina. México. Siglo XXI. 1a edición. 1970.

-Gómez Cafarena, José y Velasco, Juan Martín. Filosofía de la Religión. Madrid. Revista de Occidente. 1973.

-Guardini, Romano. Religión y Revelación. Madrid. Guadarrama. 1a edición. 1960.

-Guignebert, Charles Albert Honoré. El cristianismo medieval y moderno. México. FCE. 1957.

-Gutiérrez, Casillas, José. Historia de la Iglesia en México. México. Porrúa, la edición. 1974.

-Gutiérrez, Gustavo. Teología de la Liberación. Salamanca. Sigueme (colección verdad e imagen núm.30). la edición. 1974.

-Instituto de fe y secularidad. Fe cristiana y cambio social en América latina (encuentro del Escorial, 1972). Salamanca. Sigueme. la edición. 1973.

-James, E.O. Introducción a la historia comparada de las religiones. Madrid. Cristiandad. 1973.

-König, Franz (edit.). Cristo y las religiones de la Tierra. Madrid. B.A.C. 1960.

-Küng, Hans. El concilio y la unión de los cristianos. Santiago de Chile. Herder. 2a edición.

-Latorre Cabral, Hugo. La revolución de la iglesia latinoamericana. México. Joaquín Mortiz. la edición. 1969.

-Leew, Gerhard van der. Fenomenología de la religión. México, FCE. 1964.

-Maquiavelo, Nicolás. El príncipe Bogotá. Retina. la edición. 1986.

-Marcuse, Herbert. Ensayos sobre política y cultura. México. Planeta. 1ª edición.

-Matthes, Joachim. Introducción a la sociología de la religión. Madrid. Alianza. 1971.

-Méndez Torres, Ignacio. CELAM - Puebla 1979, desilusión de la esperanza. México. Diana. 1ª edición 1980.

-Muro González, Víctor Gabriel. La teología de la liberación como expresión del cambio social en México. Tesis (lic. en Sociología) UNAM FCPyS. México. 1982.

-P. Richard. La iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza. Dei. 1980.

-Parsons, Talcott y otros. Sociología de la religión. Buenos Aires. Paidós. 3ª edición.

-Pixley, Jean-Joorgey Bastian, Pierre. Praxis cristiana y producción teológica. Salamanca. Sigueme. 1ª edición. 1979.

-Rahner, Karl y otros. La reforma que lleva de Roma. Barcelona. Rotativa. 2ª edición.

-Ries, Julien. Lo sagrado en la historia de la humanidad. Madrid. Encuentro. 1ª edición 1989.

-Robertson, Roland (compilador). Sociología de la Religión. México. FCE. 1ª edición. 1980.

-Ruiz García, Enrique. América Latina Hoy. Madrid. Guadarrama. 1971.

-Scharf, Betty. El estudio sociológico de la Religión. Barcelona. Seix Barral. 1a edición. 1974.

-Stuart Mill, John. La utilidad de la religión. Madrid. Alianza. 1a edición. 1986.

-Sacristán, Manuel. Antología de Antonio Gramsci. México. Siglo XXI. 10a edición.

-Segunda conferencia del episcopado latinoamericano. México. Librería Parroquial. 1968.

-Toynbee, Arnold Joseph. El historiador y la religión. Buenos Aires. Emecé. 1a edición 1958.

-Toynbee, Arnold Joseph. La vida después de la muerte. México. Hermes. 5a reimpresión. 1988.

-Vallier, Iván. Autoritarismo, control social y modernización en América Latina. Barcelona. Gedisa. 1a edición.

-Varios Autores. Historia General de México. México. COLMEX. 3a edición, 1981. (Dos volúmenes).

-Varios autores. Ideas en torno de América Latina. México UNAM. 1a edición. 1986.

-Varios Autores. México ante la Crisis. México. S.XXI. 4a edición. 1990. (Dos volúmenes).

-Varios autores. Panorama de la teología actual. Madrid. Guadarrama. 1a edición. 1961.

-Varios autores. Teología negra, teología de la liberación. Salamanca. Sigüeme. 1a edición. 1974.

-Velázquez, Pedro. El pensamiento social de Juan XXIII. México. Secretariado Social Mexicano. 1962.

-Waal, Annemarie de. Introducción a la antropología religiosa. Estella. Verbo divino. 1975.

-Weber, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona. Orbis. 1a edición. 1985.

-Weber, Max. Sociología de la religión. México. Colofón. 1a edición. 1990.

-White D., Andrew. La lucha entre el dogmatismo y la ciencia en el seno de la cristiandad. México. Siglo XXI. 1a edición. 1992.

-Xirau, Ramón. Introducción a la Historia de la Filosofía. México. UNAM. 8va.edición. 1986.