

5



radiografía de la iglesia
en méxico

patricia arias
alfonso castillo
cecilia lópez

BX1428

.2

A74



* 3 7 8 4 0 *

UNAM - INST. INV. SOCIALES



instituto de investigaciones sociales
universidad nacional autónoma de méxico

UP-002065



**RADIOGRAFÍA DE LA IGLESIA CATÓLICA
EN MÉXICO. 1970-1978**

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES BIBLIOTECA ° CLAVE DE LA DEPENDENCIA 218.01 DS	
NO. DE ADQ. PROV. 9065	ORDEN NO.
AUT. ARIAS, PATRICIA	PROVEEDOR
TIT. RADIOGRAFIA DE LA IGLESIA CATOLICA EN MEXICO, 1970-1978	CLASIFICACION BX1428 .2 A741
COSTO	NO. DE FACTURA
EDIT. OMAN. J. J. SANCHEZ	ISBN
FECHA DE PUB. 1981	NO. DE ADQUISICIÓN 32840
MATRIZ 354865	

09 JUL 2001

Cuaderno de Investigación Social. núm. 5

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

Director: Julio Labastida Martín del Campo

Secretaria académica: Cecilia Andrea Rabell



INVESTIGACIONES
SOCIALES

CUADERNOS DE INVESTIGACIÓN SOCIAL

Coordinador: Carlos Martínez Assad

Portada: Waldo Gomezgil

Edición al cuidado de Haydée Valero

Distribución: Armida Vázquez Alarcón

Torre II de Humanidades, 7º piso, Ciudad Universitaria, México 20, D. F.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES
BIBLIOTECA

**RADIOGRAFÍA DE LA IGLESIA CATÓLICA
EN MÉXICO. 1970-1978**

Patricia Arias
Alfonso Castillo
Cecilia López

BX1428.2

A74

M.- 354865

DS.- 37840

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 1981

Primera edición: 1981

DR © 1981 Universidad Nacional Autónoma de México,
Ciudad Universitaria, México 20, D. F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES
Impreso y hecho en México

PRÓLOGO

La escasa información sobre la vida de la Iglesia católica mexicana, su evolución y sus conflictos, hace necesarios algunos estudios que, aunque parciales, permitan una mejor comprensión del tema en el marco de la sociedad mexicana. Por este motivo, decidimos emprender una investigación sobre los conflictos de la Iglesia mexicana en la década de los setenta. Nuestro objetivo no era recopilar la mayor información sobre esta década (escasa y muy difícil de obtener), sino tratar de entender desde el ángulo sociológico a la Iglesia, comprendida no en forma aislada sino en relación con la sociedad más amplia y haciendo hincapié en su conexión con el Estado mexicano.

Existía una doble motivación para alcanzar este objetivo. Primero, habíamos constatado que los grupos cristianos comprometidos con un cambio social no tenían una visión de lo que estaba sucediendo dentro de su Iglesia; carecían de análisis, de recopilación de experiencias, de relación entre sí, y una investigación de esta índole les permitiría un mayor entendimiento de la dinámica interna y una mejor ubicación. El segundo móvil era descubrir la importancia social que tiene hoy día la Iglesia, importancia que sólo se puede captar penetrando en el terreno donde tienen lugar las tensiones internas, porque es ahí donde puede apreciarse la vitalidad de muchos de sus grupos y su decisión de participar activamente en el futuro de México.

La primera limitación de una investigación de esta índole es la mencionada carencia de fuentes documentales informativas, así como de estudios, tanto realizados por personas desde "dentro" de la Iglesia como por otros investigadores. Por eso la reconstrucción de algunos de los conflictos aquí analizados se realizó fundamentalmente a través de informaciones periodísticas; en varios casos nos facilitó mucho el trabajo el haber podido tener acceso a personas que participaron en los conflictos o que tuvieron la paciencia y gentileza de escuchar y disipar nuestras dudas y nos permitieron consultar archivos personales o de algunas instituciones.

Una segunda limitación está dada por nuestra propia decisión de sólo considerar los casos que podrían arrojar luz a nuestro objetivo. En este sentido, nos vimos obligados a reconstruir algunos casos con los elementos accesibles y a descartar otros por falta de elementos.

La tercera limitación es el hecho de que para los cristianos —somos conscientes de esto— no basta el análisis sociológico para entender la dinámica y realidad de la Iglesia; también existe una dimensión teológica que se ha querido respetar. Corresponderá a ellos penetrar en esa dimensión. Por nuestra parte, no podemos ocultar la realidad social, a veces cruda, a veces esperanzada, que nos manifiestan los datos y el marco de interpretación que hemos escogido.

Una cuarta limitación es la correspondiente al lenguaje. En el interior de toda sociedad, y por tanto de la Iglesia que es nuestro objeto de estudio, se genera un lenguaje no siempre comprensible para los profanos. Hemos hecho lo posible por explicar, por medio de notas, los términos y datos que requerían aclaración.

Para facilitar la lectura de este estudio, presentamos en síntesis su estructura. Hemos iniciado el trabajo con una Introducción en la que quedan formuladas las hipótesis que guiaron nuestro estudio, así como la justificación del método y esquema seguidos. En el primer capítulo damos una visión global de la Iglesia mexicana en la década de los años sesenta, antecedente indispensable para entender las modificaciones sufridas en la década que nos ocupa. En el capítulo segundo se aborda el objeto de estudio propiamente dicho: la Iglesia en la década de los setenta. Debido al interés por conocer a los diversos actores que intervienen en la Iglesia, sus mecanismos de operación, sus apoyos y acciones, hemos dividido el trabajo de acuerdo a los protagonistas de los conflictos. Así, estudiamos los conflictos entre: la jerarquía y el clero secular; la jerarquía y uno de sus órganos oficiales; la jerarquía y el pueblo; la jerarquía y el Estado; la jerarquía y un movimiento eclesial; la jerarquía y los religiosos; la jerarquía misma, para terminar, antes de las conclusiones globales, con un análisis de la trayectoria de la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) de 1942 a 1978.*

En cada capítulo se presentan uno o varios casos; en cada caso se describen los acontecimientos, para terminar con "consideraciones parciales". Al final de cada capítulo, ofrecemos también "consideraciones generales" que pretenden interrelacionar los hechos y comprenderlos en el marco general.

Por la naturaleza de este estudio, insistimos en que se trata de un primer acercamiento que requerirá del constante enriquecimiento y de una cuidadosa y más perfilada interpretación parcial y global.

* Eclesial: referido a todos los miembros de la Iglesia, la jerarquía y los fieles.



INVESTIGACIONES
SOCIALES

INTRODUCCIÓN

El episcopado mexicano se ha caracterizado, desde hace muchos años, más por su silencio que por su participación en la vida pública nacional. Esta peculiaridad se ha venido explicando, también desde hace varios años, como el resultado necesario de la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado mexicanos, una historia de luchas que se inicia con las leyes de Reforma en el siglo XIX, se plasma en la Constitución de 1917 y se exagera con la guerra cristera de 1927-1929. Por otra parte, el anticlericalismo es un elemento ideológico que ha acompañado a los representantes oficiales de la Revolución mexicana. En esta historia de luchas, la Iglesia ha resultado debilitada en un doble sentido: jurídica y legalmente, y en cuanto a los recursos (sociales, económicos, políticos) que controla.

Aun cuando esta situación de decadencia puede ayudar a comprender la peculiaridad de la relación Iglesia-Estado en México y algunas de sus implicaciones, no logra explicar en la actualidad la evolución y características de dicha relación. Es más, puede ser un elemento que tienda a oscurecer, desviar y volver estático el análisis.

Así, para algunos, la doble debilidad de la Iglesia frente al Estado es el factor que explica en gran medida esta primera característica del episcopado mexicano. Sin embargo, esta explicación presenta dos dificultades: por una parte, tiende a simplificar el análisis en cuanto subra-

ya relaciones causales únicas, difícilmente existentes en la realidad social. Por otra parte, tiende a suponer un cierto carácter estático en las relaciones y realidades sociales. Por ello, parece pertinente preguntarse acerca de la validez actual de esta interpretación, o, dicho de otra manera, preguntarse cómo, de qué modo, a través de qué mecanismos y, sobre todo, en qué medida esta explicación es válida actualmente. Esto supone también examinar la influencia que pueden tener otros factores sociales en este comportamiento del episcopado.

Escapa a los objetivos y posibilidades de la presente investigación analizar los beneficios actuales que obtiene el Estado mexicano al aplicar un ordenamiento constitucional restrictivo para con la Iglesia, pero es indudable que le resulta ventajoso mantener ordenamientos jurídicos coercitivos hacia un determinado grupo social. De esta manera, no sólo tiene el poder real —actual o futuro— para controlar al grupo en cuestión, sino que además contribuye a que el mismo grupo esté en la actualidad plenamente consciente de sus límites y posibilidades de acción.

Además de la característica del episcopado ya mencionada, que toca directamente el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, otra particularidad de la jerarquía es su estrecha vinculación con las decisiones que toma la curia vaticana. Para algunos, este hecho afecta en forma significativa su comportamien-

to. Esta segunda característica, que distingue al episcopado mexicano de otros latinoamericanos —por lo menos en cuanto al énfasis—, tiene también una explicación histórica. La Iglesia mexicana, por sus enfrentamientos con el Estado, y muy en concreto durante la guerra cristera, tuvo que apelar a apoyos externos y la curia vaticana fue el principal de ellos. Este hecho generó una dinámica particular en las relaciones entre la jerarquía de la Iglesia mexicana y la curia vaticana. Es válido preguntarse acerca de la actualidad de estas relaciones, lo cual supone analizar las características, manifestaciones e implicaciones del quehacer actual de la jerarquía en México.

Parece necesario cuestionar y revisar la vigencia de estas explicaciones del comportamiento del episcopado, lo que no significa negar la influencia que han tenido históricamente el Estado mexicano y la curia vaticana en la conformación de la jerarquía y de la Iglesia mexicanas. Por ello mismo, parece adecuado indagar los contenidos actuales de las relaciones de la estructura jerárquica con el Estado mexicano y con la curia vaticana. Pero, además, hay que tomar en cuenta otros factores para entender y explicar el comportamiento actual del episcopado mexicano.

La Iglesia es una institución social que está inmersa en la sociedad global. De este hecho se derivan varias características. Una de ellas es su constante interacción con la sociedad global y con los diferentes grupos sociales que la conforman; esta interacción influye necesariamente en su comportamiento. Hablar de la sociedad global y de los distintos grupos sociales que la conforman, significa referirse a diferentes grupos que

representan relaciones de poder y dominación que expresan la correlación de fuerzas sociales. La Iglesia no transcurre en un vacío social. Otro efecto de la sumersión de la Iglesia en la sociedad global es el reconocimiento de su no autonomía plena dentro de la sociedad global, que lleva necesariamente a plantear el problema de la reproducción de la institución. Ambos hechos contribuyen a que la Iglesia, en cuanto institución social, tienda a adaptarse a los valores dominantes de la sociedad global para conservar el reconocimiento social de su legitimidad y las condiciones de su continuidad y reproducción; esto implica vincularse en forma estrecha y ponerse al servicio indirecta e inconscientemente de los grupos dominantes, que son portadores y creadores de los valores sociales dominantes* y, se podría añadir, que han garantizado, en sus proyectos históricos y políticos, la viabilidad y conveniencia de la reproducción de la Iglesia institucional.

No obstante, hay que destacar que la no autonomía plena implica el reconocimiento de un margen de acción dentro del cual la Iglesia, por un lado, conserva su identidad e independencia y, por otro, su legitimidad depende de la relación y vinculación con los sectores dominados en la correlación de fuerzas sociales y no sólo con los sectores dominantes.

Por todo lo anterior, es necesario entender el comportamiento actual de la jerarquía respecto de los diferentes sectores sociales con los que interactúa, com-

* Las ideas de este párrafo las debemos a diversas comunicaciones personales con Gilberto Giménez, investigador de la UNAM.

portamiento estrechamente vinculado a sus relaciones significativas con los sectores sociales que garantizan su sobrevivencia, legitimidad y reproducción institucional. De todos estos factores externos surgen relaciones, presiones y alternativas que la jerarquía tiene necesariamente que tomar en cuenta para definir sus acciones. Hablamos de factores externos en cuanto son elementos que se encuentran fuera del ámbito del control inmediato de la Iglesia mexicana, pero que influyen de manera significativa en ella.

Sin embargo, si bien los intereses del Estado, del Vaticano y de los grupos que dominan la correlación de fuerzas sociales pueden ser coincidentes en una perspectiva histórica a largo plazo, esto no supone la ausencia de diferencias significativas y relevantes —contradicciones secundarias— en cuanto a las maneras, procesos y mecanismos a través de los cuales se va concretando y definiendo el proyecto histórico. La Iglesia institucional no permanece al margen de estas luchas sociales interburguesas; influye en ellas y se ve afectada por las diferentes presiones que los distintos factores externos le imponen en determinadas coyunturas históricas concretas. Este hecho introduce un factor de posible tensión para la Iglesia institucional en sus relaciones con los diferentes factores externos.

El modo en que se resuelven o evitan dichas tensiones pesa tanto en la definición del carácter de la Iglesia institucional como en el carácter de sus relaciones con los diferentes sectores externos. Así, se puede decir que la existencia o no de enfrentamientos implica una definición o redefinición de las relaciones y funciones entre la jerarquía y los diferentes factores externos. Nos referimos a la jerarquía en cuanto ella representa

más directamente el carácter institucional de la Iglesia.

De esta manera, los factores externos no sólo son elementos importantes para entender el comportamiento de la jerarquía sino que, además, a través de sus interacciones y tensiones continuamente redefinen y expresan la correlación de fuerzas sociales y el papel y alternativas de la Iglesia institucional. Además, el carácter, los límites y las alternativas que surgen de las relaciones entre la jerarquía y los factores externos, necesariamente se manifiestan y expresan en las relaciones de la jerarquía con los diferentes sectores que la conforman en su interior y sobre los cuales tiene diverso grado de control. Hablar de diferentes sectores internos y de diverso grado de control implica el reconocimiento de su heterogeneidad y de la posibilidad de diferentes maneras de inserción en la institución. Heterogeneidad en cuanto la institución está constituida por actores en interacción, roles distribuidos según ciertas relaciones de poder... y elementos ideológicos muy diversos (G. Giménez, comunicación personal). Heterogeneidad en cuanto la institución religiosa está constituida y sostenida por actores sociales que están en estrecha vinculación, que pertenecen y representan los intereses de sectores económicos y sociales diferentes y hasta antagónicos y que están fuera del ámbito de lo religioso, es decir, existen en la sociedad global. Heterogeneidad y diverso grado de control, en cuanto hay distintas maneras de insertarse en la Iglesia: diferentes movimientos laicos, clero secular, clero regular, congregaciones masculinas y femeninas, institutos seculares... Heterogeneidad en cuanto coexisten en una misma forma de inserción diversas funciones y diferen-

tes posturas ideológicas y sus actores representan intereses económicos y sociales distintos o antagónicos.

Esta heterogeneidad, ligada al hecho de que el sistema simbólico de toda institución tiende a expresar y a reforzar en un nivel propio las relaciones de poder que son propias de la misma (G. Giménez, comunicación personal), significa la emergencia constante de tensiones y eventualmente de conflictos que cuestionan la distribución de papeles y el uso o abuso de las relaciones de poder; es decir, cuestionan las características de las relaciones internas de la institución.

Sin embargo, en la década de los años setenta las tensiones y conflictos se van a orientar en otro sentido. La jerarquía mexicana, para ser consecuente con las funciones que le asignan los factores externos y que ella misma asume como representante de la Iglesia institucional, debe controlar que los sectores internos que la conforman contribuyan también a la reproducción de los papeles asignados y asumidos. En la medida en que determinados actores o sectores internos comienzan a representar los intereses de los sectores sociales hasta ahora dominados en la correlación de fuerzas sociales, se generan las condiciones de posibilidad de emergencia de tensiones y conflictos que cuestionan los papeles que representa la Iglesia institucional frente a los factores externos y frente a sí misma.

Así, el conflicto "cambia de signo" y trasciende el ámbito de las "reivindicaciones" religiosas. Las reacciones de la jerarquía asumen formas y contenidos nuevos en la medida en que los recursos usados tradicionalmente ya no son suficientes para enfrentar estos nuevos conflictos que afectan su propia definición

institucional y sus relaciones con los factores externos. Los conflictos que se suscitan desde esta perspectiva, además de los resultados concretos e inmediatos que tienen para con los que participan directamente en ellos, tienen consecuencias e implicaciones que trascienden el nivel de la coyuntura concreta. La manera y los mecanismos a través de los cuales se resuelven o no los conflictos, supone una redefinición de las relaciones, límites y alternativas tanto de la jerarquía como de los sectores internos involucrados en forma directa o indirecta en el conflicto.

Desde esta perspectiva, los conflictos no son momentos inocuos, intrascendentes y extraños en la vida y el quehacer de las instituciones sociales. Son inherentes al quehacer institucional. Los resultados de los conflictos modifican la correlación de fuerzas dentro de la institución.

Por lo expuesto, nos parece posible y pertinente plantear un análisis del comportamiento de la jerarquía durante la década de los años setenta a través de su participación e intervención en diferentes conflictos ocurridos en este período. La tipología de casos que hemos elaborado ha surgido de los conflictos empíricamente constatados más que de una definición a priori de ellos. El principal criterio para diferenciarlos se basa en la identificación de sus actores más significativos, hayan sido éstos sectores o personas. En buena medida coincide con lo que hemos llamado diferentes formas de inserción: clero secular, regular, * congregaciones re-

* Al clero secular pertenecen todos los sacerdotes que dependen directamente del obispo; al regular pertenecen los religiosos que gozan de la exención (véase nota en p. 80).

ligiosas masculinas y femeninas, laicos, etcétera.

Algunas de las características de las relaciones entre Iglesia y Estado surgirán del análisis de los conflictos mismos. Con

el fin de ilustrar más este aspecto, presentamos algunas situaciones que, aunque no son conflictos, permiten ver con mayor claridad esta relación.



INVESTIGACIONES
SOCIALES

ANTECEDENTES: LOS AÑOS SESENTA

Contexto histórico

De los muchos acontecimientos que vivió la Iglesia mexicana en la década de los años sesenta, retomamos aquí sólo aquellos que permiten elaborar el cuadro de este período. Se trata de un período de avances y dificultades en la apertura teológica y social de la Iglesia, en la comprensión y aceptación de las tareas de los cristianos en el mundo.

El triunfo de la revolución cubana en 1959 y la posterior explicitación socialista de su orientación, atemorizó a las democracias del continente americano y generó un fuerte movimiento anticomunista. En México en particular, la campaña anticomunista agitó al sector cristiano. El eslogan utilizado es muy conocido: "Cristianismo sí, comunismo no". Apareció una Iglesia monolíticamente anticomunista y esta atmósfera influyó en el posterior nacimiento de la CON (Confederación de Organizaciones Nacionales), como se verá más adelante.

Por el mismo tiempo tiene lugar en Roma la celebración del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962), cuya repercusión en la Iglesia católica mexicana fue significativa. El Concilio provocó un movimiento a partir de sus cuestionamientos y de una búsqueda más creativa para

realizar su misión en el mundo de hoy. Para los obispos y clérigos asistentes, el Concilio posibilitó múltiples contactos con otros clérigos, peritos en diferentes áreas. Las relaciones despertaron el interés por conocer líneas y experiencias pastorales* que abrirían nuevas dimensiones teológicas, de compromiso social, ecuménicas y pastorales.

Ya en México, los documentos conciliares plantearon nuevas perspectivas a miembros de la jerarquía, del clero, de institutos religiosos y del laicado. Se formularon preguntas en diversos campos: teológico, pastoral, social, ecuménico. La atmósfera de apertura que se vivía movió poco a poco a mayor número de cristianos, sin embargo, no llegó al total de la catolicidad, ni afectó en la misma medida y sentido a todos.

Así tenemos el nacimiento de la UMAE (Unión de Mutua Ayuda Episcopal) como instancia de colaboración entre obispos interesados, que posteriormente se planteó para todos los obispos del país. El CENAMI (Centro Nacional de

* Entendemos la pastoral como el cuidado de los responsables de la Iglesia por predicar el evangelio en forma asequible y actualizada, bajo diversas modalidades.

Misiones Indígenas) por su parte, estableció un plan para la reflexión teológica sobre las culturas autóctonas. En relación a la renovación litúrgica y pastoral, la diócesis de Cuernavaca realizó nuevas experiencias.

En el campo del apostolado seglar,* aparecieron nuevas organizaciones con enfoques novedosos que planteaban rupturas con las organizaciones existentes hasta entonces. Así, surgieron sectores más dinámicos referidos a la renovación espiritual, como el MFC (Movimiento Familiar Cristiano), o referidos a la experiencia popular e insertos en los sectores más pobres y oprimidos, como la JOC (Juventud Obrera Católica).

Estas experiencias se vivieron dentro del difícil proceso de desarrollo en que se encontraba el país, situación que en México se expresó a través de la Alianza para el Progreso. Dicho desarrollo estaba dominado por los intereses de las empresas transnacionales, el crecimiento de las ciudades y las industrias, la pauperización obrera y campesina, el bienestar de una minoría privilegiada, el pregón del consumo y la creciente toma de conciencia de esta situación. Este proyecto de desarrollo, por una parte fue dejando al descubierto la creciente brecha entre una minoría que acumula y los sectores populares a cuyas expensas se acumula. Por otra, para sostener este desarrollo se requería de una estabilidad social que favoreciera la inversión del capital.

Tlatelolco, escenario trágico de la matanza del 2 de octubre, simboliza el rechazo de este proyecto.

* Se trata del trabajo que realizan los laicos (no sacerdotes ni religiosos) inspirados por su motivación cristiana.

Ante la situación provocada por este conflicto el SSM (Secretariado Social Mexicano), CENCOS (Centro Nacional de Comunicación Social), algunos profesores de la UIA (Universidad Iberoamericana), dirigentes y profesionistas de la Corporación de Estudiantes Mexicanos, monseñor Méndez Arceo y otros cristianos se reúnen para analizar los acontecimientos. Como resultado elaboran un documento de reflexión e información para ayudar a grupos de la Iglesia a comprender el trasfondo estructural y las aspiraciones de justicia como móviles del movimiento estudiantil.

El 1º de septiembre de 1968 un grupo de 37 sacerdotes publica un desplegado con sus reflexiones. A esta declaración se adhieren los sacerdotes de la UMAE, la JOC y ACO (Acción Católica Obrera). Los ya citados no interpretan los acontecimientos como derivados de la conjura comunista internacional, lo cual hace que sean vistos con desconfianza por sectores oficiales y empresariales. Por su parte, la jerarquía intenta silenciarlos, como veremos más adelante.

Después de los hechos trágicos de Tlatelolco, la opinión pública reacciona fuertemente. La cuestión no es ya creer o no en la confabulación comunista. Dados los trágicos resultados, guardar silencio de nuevo es la más clara complicidad. El 9 de octubre el episcopado mexicano habla por medio de su presidente monseñor Corripio Ahumada: "En toda sociedad democrática deberían existir mecanismos de diálogo. Muchas veces los conflictos son reveladores de su ausencia o mal funcionamiento." Se pronuncia luego contra la violencia y recalca las

condiciones para un auténtico diálogo y una paz verdadera.¹

En agosto del mismo año tiene lugar la II Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, Colombia. En esta ocasión, el episcopado se reúne para estudiar y releer, desde América Latina, los grandes temas del Concilio Vaticano II. Los estudios previos, sobre todo la realización misma, implican un cambio de perspectiva. El Concilio se abre a la realidad y habla de los valores que en ella encuentra; la II Conferencia reflexiona acerca de la justicia, la violencia institucionalizada, las minorías privilegiadas, las masas oprimidas.

En México, los documentos de Medellín tienen un influjo movilizador en distintos grupos de clérigos y laicos. Inspiran la reflexión del 1er. Congreso Nacional de Teología y dinamizan el pensamiento y la acción de los grupos cristianos.

La reacción ante Medellín prelude las posiciones cristianas de los años siguientes. Esta reacción se expresa bajo dos modos contradictorios. Para algunos, en teoría, no es posible descalificar a Medellín, pero en la práctica lo hacen. Para otros es el comienzo de una nueva etapa por recorrer y concretar; para otros más, Medellín requiere de una correcta interpretación. Si unos ven en sus documentos la expresión de la Iglesia latinoamericana, otros ven una expresión manipulada y deformada.

Para la Iglesia mexicana de ese tiempo, se podría afirmar que la década comienza

¹ Cfr. el Mensaje del presidente de la CEM acerca de los disturbios ocurridos antes de las Olimpiadas, 9 de octubre de 1968, en *Documentos colectivos del episcopado mexicano, 1965-1975*, México, Ediciones Paulinas, 1976, pp. 117-121.

con la dinamización provocada por el Concilio y termina con la polarización de grupos cristianos; se inicia con optimismo, con nuevas experiencias litúrgicas y una nueva actitud de organización. Se incorporan aportes multidisciplinarios, surgen nuevos grupos de "Acción Católica", y hay una mayor conciencia política. Sin embargo, en el transcurso del tiempo los miembros de la jerarquía y muchos sacerdotes y religiosos que estaban en contacto con este proceso, no saben comprenderlo y acompañarlo y se da un viraje: de lo religioso se vuelve a lo estrictamente piadoso. La desconfianza se vuelve contra lo innovador y se crean nuevas organizaciones para contrarrestar a las anteriores.

Los organismos eclesiales comprometidos en el campo de las acciones que intentan mejorar las condiciones de vida de las personas a través de diversos instrumentos, es decir en el campo de la promoción social, manifiestan su diferente concepción de la problemática nacional. Algunos miembros de la jerarquía favorecen el surgimiento de nuevas organizaciones. Aparece la "Asociación Sacerdotal Pío X", que se proclama antagónica del grupo llamado "Sacerdotes para el Pueblo" (spp). Las "Comunidades Cristianas de Base" (ccb) proliferan y se difunden los "grupos pentecostales". * La década finaliza con la polarización de las opciones y de las organizaciones cristianas; las partes implicadas en este proceso aclaran y afirman sus respectivas posturas.

Una de las partes se afirma en la práctica religiosa tradicional, concentrándose básicamente en la liturgia como lugar de

* Pertenecientes a un movimiento que promueve la espiritualidad olvidando la exigencia por la justicia. Surgieron en Estados Unidos.

expresión de lo cristiano. La traducción de la fe se realiza en el terreno moral, con primacía en lo individual y familiar. En el ámbito de lo social, se inclina hacia acciones asistenciales; considera al pueblo como indigente, como receptor de iniciativas generales en otros ámbitos. Ante el movimiento histórico se inclina más bien por el orden existente. La tendencia a mirar el pasado le impide valorar el presente.

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

Historias particulares

a] Organizaciones intraclericales *

A continuación presentaremos la historia de distintas organizaciones de la Iglesia que nacen —casi todas— con la década del sesenta. Reunimos en un con-

* Llamamos organizaciones intraclericales a las integradas por miembros del clero, ya sean obispos o sacerdotes. Aunque en sentido estricto los religiosos y religiosas no son clérigos, los consideramos aquí dentro de estas organizaciones. Por tanto, los conflictos intraclericales tienen por actores a miembros del clero.

junto tanto las historias configuradas por clérigos —intraclericales— como las vividas mayoritariamente por laicos —intraeclesiales. La presentación de cada una de ellas se continúa hasta los primeros años de la siguiente década. Este procedimiento no obstaculiza el análisis de los conflictos que aparecen en los años setenta —interés de este estudio— y favorece la comprensión de los antecedentes. Así, en cada narración aparece el conflicto y su resolución (aunque ésta aparezca años después) con lo cual este capítulo está formado por los antecedentes, y en los posteriores se procede al análisis más detenido de los diferentes tipos de conflictos.

Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE)

Durante el tiempo de realización del Concilio Vaticano II, los obispos mexicanos tienen oportunidad de entablar relaciones, de conocer nuevas experiencias y de participar en las líneas de reflexión y acción que ahí se presentan. En esta atmósfera, y más en particular en el marco de los nuevos planteamientos sobre colegialidad episcopal,* se origina la experiencia de los obispos mexicanos. En un inicio, siete de ellos se muestran interesados y dan los primeros pasos para concretar la colaboración episcopal. Con este propósito se reúnen en 1964 con miembros del grupo Movimiento para un Mundo Mejor y del ssm. La finalidad es formular un programa de colaboración inter-

* Participación del conjunto de obispos de un país, con la finalidad de formular afirmaciones de la fe cristiana.

diocesana y de pastoral de conjunto.* Esta experiencia de colaboración de obispos mexicanos toma el nombre de UMAE.

El grupo inicial despierta el interés en otros obispos y así, cuatro años más tarde, el episcopado decide formar la CEPC (Comisión Episcopal de Pastoral de Conjunto). En este tiempo, monseñor Corripio es nombrado presidente de la UMAE y de la Conferencia Episcopal Mexicana.

La UMAE surge gracias al deseo de colaboración y mutuo apoyo entre diócesis de escasos recursos. Las diócesis participantes aportan sus propios recursos. Se forma un equipo promotor con personal especializado en distintas áreas que participa en el programa de pastoral de conjunto. En el desarrollo de esta experiencia el cuestionamiento a la pastoral no se hace esperar. Se toma conciencia de aspectos más profundos y, consecuentemente, se plantea una renovación. Para esta planeación se considera que se requiere de una fundamentación teológica y sociológica del quehacer de la Iglesia.

La CEPC desborda la pretensión original de la UMAE en términos de colaboración entre las diócesis interesadas. La Comisión se propone formular un programa nacional mediante la adopción del plan, equipo e infraestructura de la UMAE. Los responsables de la elaboración de dicho programa señalan algunas condiciones previas, entre éstas, la necesidad de realizar un análisis de la realidad del país mediante consultas a la jerarquía y a los laicos organizados.

La consulta a la jerarquía es especialmente importante, pues la colaboración de todas las diócesis es primordial para la

* Acción orgánica de uno o varios obispos para llevar a cabo un conjunto de actividades en sus respectivas diócesis.

realización del estudio de la realidad del país, para la elaboración del plan nacional y su posterior puesta en marcha. Esta consulta da como resultado la puntualización de los obispos en el sentido de que el plan nacional no debe interferir con lo que en cada diócesis se viene haciendo en la línea de renovación pastoral. Es decir que la ejecución del plan dentro de cada diócesis, dependerá de la voluntad del obispo correspondiente. Lo anterior, si bien constituye una dificultad a la pastoral de conjunto planteada en el nivel nacional, no es una anulación definitiva. Los promotores del plan nacional logran una regionalización del país y con la participación de los obispos interesados se forman equipos interdiocesanos regionales.

La consulta a los laicos organizados se formula inicialmente en torno a la preocupación de encontrar caminos para integrar este sector al plan nacional. Como primer paso tiene lugar en 1970 un encuentro con los asesores nacionales de organismos del apostolado seglar. Aquí se determinan los canales para llevar a cabo la consulta a todos los organismos de laicos del país. Sin embargo, a pesar de que los promotores nacionales no quieren proceder sin contar con el juicio crítico de los laicos organizados, no encuentran respuesta por parte de ellos. Por su parte, los sacerdotes y obispos de la comisión tienen conciencia de la necesidad de que la pastoral surja del pueblo, de la base eclesial, ya que las masas no deben considerarse como meras ejecutoras sino como coautoras del plan de pastoral y de la realización del mismo.

En ese mismo año, muere monseñor Sánchez Tinoco (Papantla), primer presidente de CEPC y alma de UMAE, y se nombra como su sucesor a monseñor José Melgoza (antes en Ciudad Valles y re-

ción nombrado obispo de Nezahualcóyotl). No se trata sólo de un cambio de persona. El plan nacional sufre un cambio de enfoque. Aquella insistencia en analizar la realidad para encontrar y diseñar a partir de ella la acción pastoral, ya no se vuelve a manejar; ahora la atención se dirige a problemas morales como el materialismo, el pansexualismo, la actitud ante la justicia.

El informe de la CEPC del 9 de febrero de 1971, señala la crítica a partir de la cual se justifica un viraje: se había descuidado la teología y se insistía demasiado en aspectos organizativos y técnicos, como si se tratara de una simple empresa. Este cambio de rumbo modifica sustancialmente el camino seguido en la elaboración del plan de pastoral de conjunto. En la medida en que el equipo propugna la necesidad de comprender la realidad para adaptar de manera eficaz la acción pastoral, es acusado de sociologismo. Ese viraje también significa el fin del equipo UMAE y del último intento de elaborar un plan nacional; en agosto de 1971 el equipo promotor renuncia. Esto no significa el fin de la CEPC, al menos nominalmente, puesto que, si bien ésta continúa, durante más de dos años no cuenta con personal alguno. Por fin, en 1974 se nombra a un sacerdote para trabajar en dicha comisión.

Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas (CENAMI)

A principios de 1961, monseñor Luigi Raymondí, delegado apostólico, comienza a formar el CENAMI. Esta institución se convierte en la secretaría ejecutiva de la comisión episcopal para indígenas, que había sido creada pocos años antes por monseñor Lucio Torreblanca (Tuxtla Gu-

tiérrez), para formular y llevar a cabo un trabajo pastoral organizado y sistematizado en el campo indígena.

En sus inicios, la orientación de los programas de CENAMI sigue una línea predominantemente paternalista y asistencialista. Sin embargo, los expertos en ciencias sociales (antropología, sociología) paulatinamente presentan cuestionamientos que manifiestan dimensiones más profundas, trascendentales y complejas. Se promueve así una reflexión teológica sobre las culturas autóctonas, se realizan estudios sociológicos, etcétera. En cuanto a las acciones, éstas son de tipo asistencial, con especial énfasis en la catequesis y sin ninguna referencia a los contenidos y valores de la cultura indígena. Se llevan a cabo programas en relación a la salud, higiene, vivienda, alfabetización, alcoholismo, etcétera.

En 1970 se realiza el Encuentro de Pastoral Indígena, en Xicotepec de Juárez, Pue., de donde nace el CENAPI (Centro Nacional de Pastoral Indígena). El CENAPI se propone promover una pastoral de encarnación y liberación en las culturas indígenas para impulsar el surgimiento de sus propias iglesias.

Los dos organismos trabajan en sus respectivas áreas. Mientras que el CENAPI se plantea impulsar una auténtica pastoral indígena, el CENAMI continúa con las tareas asistenciales. Ambos organismos elaboran los análisis en relación a la problemática indígena, utilizando los aportes de la sociología, la antropología, la pedagogía y las nuevas orientaciones en cuanto a la promoción.

En los encuentros que tuvieron lugar en todos estos años (véase anexo 1), es claro el esfuerzo por superar el viejo esquema de ayuda asistencial y por plan-

tear la línea de promoción comunitaria que exige formación de promotores, estrategias de acción, asesoramiento técnico y programas específicos. Hay manifestaciones de la captación global del problema indígena; una toma de conciencia de que el sector indígena, el más abandonado del país, está encuadrado dentro de un sistema de opresión económica y social. Se percibe también el impulso de la teología de la liberación que se filtra en el nivel de las masas y llega, en este caso, hasta los indígenas del país.

La evolución del CENAMI puede expresarse brevemente como la clarificación y el consecuente avance experimentado al pasar de lo asistencial a lo promocional, de la acción sobre el indígena a la acción con y desde el indígena. De acuerdo con esta evolución, para junio de 1974 se unen CENAMI y CENAPI en un solo organismo pastoral con secciones especializadas para responder más orgánicamente a la situación global de los indígenas. El problema estructural en relación a los indígenas del país logra formulaciones más claras y, a la par, una mayor conciencia del mismo. El nuevo avance en la captación de los condicionamientos de la vida del indígena no se centra ya en el problema étnico; más bien se busca una captación global de la situación económico-política.

Sociedad Teológica Mexicana (STM)

En 1964 tuvo lugar el Congreso Nacional de Teología y Sagrada Escritura del que nació el proyecto de la STM. Este congreso y la constitución de la STM son una respuesta al impulso y renovación del pensamiento teológico del Concilio Vaticano II. Esta respuesta en Méxi-

co se da dentro de la élite intelectual de la Iglesia.

La STM se constituye formalmente en agosto de 1966, en Querétaro, donde es elegido presidente el canónigo Ramón de Ertze Garamendi. Al año siguiente, monseñor Salvador Quezada, presidente de la comisión episcopal de la doctrina de la fe, nombra al padre Luciano Rivas Picorelli, S.J.,* como presidente de la STM ante la renuncia del anterior. La nueva directiva se dedica de modo especial a la preparación de un congreso nacional, con la idea de hacer así su presentación pública. En su fase preparatoria, se realizan estudios previos referentes a la teología y a la realidad del país. Entre los primeros, se encuentran los estudios *Fe y desarrollo*, del padre Laurenti, *Notas de una teología del desarrollo*, del padre Enrique Núñez, S.J., y *Reflexión metodológica para una teología del desarrollo*, del padre Alszeghy.

En cuanto al estudio de la realidad nacional, se le encomienda al CIAS (Centro de Investigación y Acción Social) realizar estudios básicos para conocer la realidad de México desde diversos aspectos. En esta fase previa, en 1968 monseñor Toriz, presidente de la comisión episcopal, anuncia que el tema del Congreso Nacional de Teología será "Fe y Desarrollo". Sin embargo, lo más importante no es la temática planteada sino el método de reflexión teológico elegido. Se trata de un método ya experimentado por el episcopado latinoamericano en Medellín que incluye tres pasos: 1] percepción de la realidad nacional, ACONTECIMIENTO; 2] interpelación de la misma a la luz de los criterios teoló-

* S.J.: sigla de los jesuitas, miembros de la Compañía de Jesús.

gicos, PROFECÍA y 3] respuesta cristiana, CONVERSIÓN. La importancia de este método radica en el impulso que da a un nuevo modo de vivir la fe y de ser Iglesia. En este sentido, el congreso no es un acontecimiento puntual, una presentación pública de la STM, sino que genera un movimiento, un dinamismo para muchos grupos cristianos transmitido por los asistentes al congreso. Éste tuvo lugar del 24 al 28 de noviembre de 1969 en la ciudad de México. Para la realización misma del congreso se utilizaron los estudios del CIAS y los guiones preparados por la UMAE. La asistencia fue inesperada, pues se había preparado para 500 participantes y llegaron 700. El trabajo en el congreso no consistió en largas exposiciones ni parece que los asistentes desearan lograr precisas claridades conceptuales. Trabajaron en pequeños grupos constituidos en mesas redondas y su pretensión fue captar el movimiento histórico y el papel de la Iglesia en el mismo.

Como resultado del congreso podemos señalar la evolución experimentada por el congreso mismo: la reflexión teológica pensada en torno al desarrollo, pasa a desenvolverse en torno a la liberación. Se prepara un congreso de Fe y Desarrollo y se habla de Fe y Liberación. Tales cambios marcan el inicio no sólo de un nuevo tipo de reflexión y pensamiento teológico, sino la búsqueda de una Iglesia para nuestra historia actual. El hecho de que la teología de la liberación en América Latina encuentre sus raíces en la práctica histórica de la liberación, modifica profundamente la concepción tradicional de la teología como inteligencia de la fe. Por una parte, es una teoría que se define como reflexión crítica sobre la práctica histórica a la luz de la

fe; por otra, se asigna la tarea de buscar no sólo la inteligencia de la fe sino la actuación inspirada por la fe. Así, el resultado no es la mera difusión de la teología de la liberación, sino que es además un disparador de muchos grupos.

Sin embargo, el resultado del congreso mismo no señala una pauta de desenvolvimiento posterior sin conflicto. La reacción del episcopado fue en un principio de aprobación al congreso, como puede pensarse por las expresiones de monseñor Del Mestri, delegado apostólico, y de monseñor Alfonso Toriz, presidente de la Comisión Episcopal de la Fe. Sin embargo, la aprobación no fue unánime. A muchos obispos les pareció que no había habido sujeción al magisterio. En 1972, la desconfianza y el recelo se concretaron en acusaciones que el nuevo delegado apostólico, monseñor Carlo Martini, hizo acerca de los peligros de una teología mexicana como amenaza a la universalidad. Al año siguiente el nuevo delegado, monseñor Mario Pío Gáspari, tuvo otra actitud y siguió con atención y simpatía los trabajos de la STM. Sin embargo, predominó una atmósfera de recelo y desconfianza. Prueba de esto es que, a casi diez años de la celebración del 1er. congreso, no se ha vuelto a organizar otro. A partir de entonces la STM celebra reuniones anuales y aborda diversos temas utilizando el método del ver-juzgar-actuar. Sin embargo, no se continúa en la misma línea del congreso. Se trata más bien de una teología aplicada a la realidad y no de una teología inspirada en la realidad.

Esta diferencia tiene su explicitación en la misma expresión del método. El congreso habla de acontecimiento-profecía-conversión y hoy se habla del ver-juzgar-actuar. No es posible afirmar

que se trata de dos expresiones distintas de un mismo proceso de reflexión. En el ver se observa la realidad desde fuera, mientras que en el acontecimiento se comprende la realidad como Historia de la Salvación. Juzgar es aplicar temas teológicos que derivan de una reflexión teológica previa, mientras que la profecía quiere, desde dentro de esa realidad, encontrar y descubrir la palabra salvadora para responder la pregunta por el que-hacer cristiano de hoy.

Durante la década de los años sesenta se producen en Cuernavaca varios acontecimientos que tienen muy diversa repercusión en la Iglesia mexicana. Lo común a ellos es el lugar geográfico, pero divergen en cuanto a temática, objetivos y realización.

Centro Interamericano de Documentación (CIDOC)

Desde 1960 funcionan en Cuernavaca el Centro Interamericano Cultural, el Centro Interamericano de Documentación (CIDOC) y el Centro de Pastoral para América Latina. Con esto, la ciudad se convierte en un núcleo de comunicación, información y diálogo sobre corrientes teológicas, pastorales, sociales, ecuménicas. Los antecedentes del CIDOC, se pueden encontrar en el llamado misionero hecho por Juan XXIII para ayudar a América Latina. A este llamado responden Estados Unidos de Norteamérica, Canadá y Europa. Se forman dos centros de intercomunicación eclesiástica y efervescencia pastoral y social que hacen circular ideas avanzadas, uno en Cuernavaca y otro en Petrópolis, Brasil.

La presencia de CIDOC no representa un fuerte influjo en el clero mexicano. Dos

son los factores que explican su impacto reducido en el país, en comparación a otros países latinoamericanos. Dada la mayor proporción del clero local, se considera a México como un país que no necesita personal misionero foráneo. Así, aunque el CIDOC se encuentra en una diócesis local, las nuevas ideas e inquietudes, la multiplicidad de corrientes de pensamiento y acción pastoral que suponen los grupos misioneros venidos de otros países, no afectan mucho a la Iglesia mexicana. Por otra parte, la situación jurídica de la Iglesia constituye un obstáculo para el intercambio eclesial. Los misioneros extranjeros, después de un período de estudio de la realidad latinoamericana en el CIDOC, parten a otros países americanos de habla española. En concreto, no se dirigen programas ni se capacita a misioneros para el país. El Centro realiza una actividad académica en la cual participan los intelectuales interesados y no los clérigos exclusivamente. Atrae también la atención de la opinión pública mundial. En la esfera eclesiástica, interesa al Vaticano, a la diócesis de Nueva York, al CELAM y al episcopado nacional.

A pesar de su escaso impacto nacional, el sector tradicionalista de México presiona al episcopado en contra del Centro. Éste pide un estudio de la obra de Iván Illich, su director, y de las actividades del CIDOC.

No es éste el lugar para una presentación muy detallada de los acontecimientos que tienen relación con el Centro.² Sólo presentaremos a continuación dos

² Véase Edward Larry Mayer, *La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II: 1964-1974*, tesis profesional, 1977, pp. 231-247.

hechos importantes por su relación con monseñor Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca.

En febrero de 1969, un comunicado del Vaticano prohíbe al clero, religiosos y religiosas frecuentar el CIDOC, medida que fue entendida por el sector tradicionalista como una clausura del Centro por parte de Roma. Las gestiones realizadas por el obispo de Cuernavaca y algunas personalidades del episcopado internacional que recurren al Papa, provocaron una nueva declaración. El 29 de junio se informó que la voluntad del Papa era modificar la precipitada prohibición al clero de participar en el Centro.

Lo anterior parece indicar la existencia de un conflicto en el interior del episcopado mexicano, si bien no directo; un conflicto entre la CEM y monseñor Sergio Méndez Arceo a propósito de monseñor Iván Illich.

Monasterio Benedictino de Cuernavaca

A principios de los años sesenta se inicia en el Monasterio Benedictino de Cuernavaca una experiencia de psicoanálisis para los religiosos. El prior Lemercier y monseñor Méndez Arceo presentan esta experiencia a Roma para que sea aprobada. Se trata de la posible utilización del psicoanálisis para el normal desenvolvimiento vocacional religioso. Se inicia la práctica que, en Roma, pasa a ser objeto de debates. El término de los debates significa la clausura del monasterio. El Vaticano prohíbe la continuación de la experiencia. De allí nace la comunidad de Emaús, formada por muchos de los anteriores monjes benedictinos. Esta experiencia no parece generar

una línea de acción y reflexión en la Iglesia mexicana.

El obispo de Cuernavaca

El obispo de Cuernavaca es una figura muy controvertida. Por un lado, al dar su apoyo a las experiencias anteriores, su nombre se vincula con ellas; por otro, él mismo impulsa y realiza experiencias de renovación litúrgica y pastoral. A diferencia de las dos experiencias anteriores, en las que participan pocos actores de la Iglesia mexicana, y que no generan un movimiento permanente dentro de la misma, monseñor Méndez Arceo se destaca como promotor y figura representativa de la renovación eclesial.

En el capítulo VIII presentaremos un análisis detallado en torno a Sergio Méndez Arceo. Procederemos así por dos motivos: primero, es claro que los conflictos entre el episcopado y los organismos clericales (UMAE, CENAMI) finalmente se resuelven, ya sea por desaparición o reubicación de los mismos en el interior de la institución eclesial, en particular en relación a la jerarquía. En cambio, los conflictos entre el obispo de Cuernavaca y los sectores de la jerarquía no encuentran solución. Segundo: la expresión más reciente de esta relación la encontramos en la Declaración del Consejo de Presidencia en 1978. Esta vez el conflicto toma una nueva característica: se expresa directamente. Así, estos hechos indican no sólo la vigencia del conflicto durante varios años, sino que lo sitúan en el interior del episcopado.

Consideraciones parciales: 1] La experiencia del Concilio Vaticano II representa una apertura a la realidad que rodea a la Iglesia y en la que ésta se

encuentra inmersa. De aquí nace una nueva comprensión de su misión en el mundo. Por su parte, la experiencia de Medellín significa una apertura a la problemática político-social desde el punto de vista del continente latinoamericano. Ambos acontecimientos y la diferente perspectiva que entrañan, son factores externos que influyen en la Iglesia mexicana, la cual se abre así a la problemática teológica, pastoral, social y ecuménica con un nuevo enfoque. Surgen organismos impulsados por obispos (UMAE) y equipos formados por clérigos, ambos encaminados a la formulación de planes de trabajo y su posterior implementación.

2] Se genera un conflicto intraclerical. En el interior de la estructura clerical, el episcopado toma una postura frente al equipo promotor. En un polo del conflicto tenemos la participación del equipo y en el otro la autoridad constituida; de un lado, el aporte interdisciplinario y del otro, la estructura del magisterio. De un lado se enfoca la realidad desde una visión estructural y del otro desde una concepción jurídico-moral.

UMAE, CENAMI, CENAPI, STM son organismos formados por clérigos que constituyen equipos dependientes o vinculados a la autoridad jerárquica y que elaboran sus trabajos desde diferentes áreas. Sus planteamientos y acciones se presentan supeditados a la jerarquía. El aporte de estos organismos desde las diferentes disciplinas, supone la planeación e implementación de equipos de asesores, cursos, encuentros para los promotores y para el pueblo. De acuerdo a la evolución de los organismos, surge una nueva manera de abordar la problemática económica y social en la Iglesia mexicana. Con el instrumental de las ciencias sociales se responde a las demandas de asesoría técnica

y se enfoca la raíz de los problemas, ya se trate de tenencia de la tierra, invasiones, relación obrero-patronal, salario, nivel de vida. Se accede así a una toma de conciencia de la situación de injusticia ocasionada por la estructura vigente y surge la necesidad de transformar la realidad por medio de acciones organizadas.

Por otra parte, la jerarquía representa la autoridad. Ante la UMAE se señala que concretar el plan depende de la voluntad de cada obispo local. La crítica para la STM se plantea en términos de su falta de sujeción al magisterio. La autoridad de la jerarquía parece concebida con una actitud y mentalidad arraigada, tradicional. Para muchos obispos, la diócesis tiene una especie de fuero autónomo, territorio en el que el obispo goza de enorme poder en el campo de lo moral, dogmático, administrativo y pastoral.

3] El conflicto aparece sobre todo en términos de autoridad. El episcopado no constituye un solo bloque, una sola respuesta. Ante el trabajo de la UMAE, y aun después de su desaparición, subsisten equipos regionales en los que participan los obispos interesados. Frente al congreso de teología, las reacciones son de simpatía o crítica. Cada obispo en su jurisdicción conserva su autonomía, de ahí sus diferentes respuestas.

4] Si bien no hay una postura única en el episcopado, la línea dominante puede descubrirse en la resolución de los conflictos, la cual manifiesta la posición de la mayoría del episcopado. Se opta por la concepción tradicional del magisterio en la persona del obispo y por la autoridad local constituida. La participación propugnada por los equipos promotores y los aportes pluridisciplinarios son rechazados. Los miembros de las instituciones se mantienen pudiendo haber o no un

cambio de personal en los equipos promotores. Sin embargo, después del conflicto las organizaciones cambian de perspectiva. Se enfocan los problemas bajo la óptica moralista, dejando de lado el enfoque estructural de la realidad.

b] Organizaciones intraeclesiales*

Movimiento Familiar Cristiano (MFC)

Entre los nuevos movimientos de la Iglesia encontramos el MFC, que es un movimiento seglar de renovación espiritual. El MFC, los cursillos de cristiandad y las jornadas de vida cristiana son las organizaciones intraeclesiales más dinámicas; cuentan con el apoyo y confianza de grandes sectores de la jerarquía y de los laicos, en comparación a la ACM, que fue tradicionalmente la principal organización seglar de la Iglesia.

El MFC se propone la formación de un laicado preparado, activo y participante; sus miembros proceden de la clase media y está dirigido a la misma. La actividad que realiza se reduce a las acciones asistenciales, pensadas sobre todo hacia dentro de la esfera de lo estrictamente religioso y familiar. En el desarrollo del MFC y dado su interés en promover un laicado activo y responsable, se suscitaban varias situaciones de conflicto con la jerarquía. Una de ellas ocurrió dentro del movimiento; la otra fue provocada por la posición pública en relación a la paternidad responsable.

* Son aquellas integradas por miembros de la Iglesia, principalmente por laicos, aunque en ellas también participan miembros del clero. Por tanto, los conflictos intraeclesiales tienen como actores a diversos miembros de la Iglesia (clero y laicos).

El episcopado formuló las bases constitutivas del movimiento, considerándolo un movimiento de la Acción Católica y, por tanto, dependiente. Sus estatutos tuvieron vigencia hasta fines de los años sesenta, cuando se revisaron.

El MFC, por su parte, considera el movimiento no como dependiente de la jerarquía sino vinculado con la misma. Estima que el laico tiene una responsabilidad dentro de la Iglesia por razón del bautizo. Su existencia dentro de la Iglesia no deriva de la necesidad de ayudar a los obispos a cumplir su misión. Este conflicto sobre la dirección y el carácter del movimiento encuentra apoyos dentro del clero, pero enfrenta la noción tradicional del laico dentro de la Iglesia mexicana como "brazo largo" del episcopado. Es la concepción del laico adulto frente a la concepción del "brazo largo". Una manifestación de esta divergencia es la designación de los dirigentes, tradicionalmente nombrados por la jerarquía. A partir de los nuevos estatutos se formaliza una auscultación entre los dirigentes para realizar los nombramientos, sin lograrse hasta la fecha elecciones en las que participen las bases.

La relación del laico con el clérigo es diversa dentro de los distintos equipos. En el nivel de los dirigentes nacionales predomina la concepción del laico adulto. En los equipos de la provincia el conflicto se reproduce en menor medida según se considere al sacerdote como dirigente o como asesor. En la mayoría de estos equipos, los dirigentes locales se guían por la óptica del sacerdote como dirigente y del laico como su brazo derecho.

En esta revisión de estatutos ocurrió otro cambio. En un principio el movi-

miento se dirigía a los matrimonios sacramentados; posteriormente, se abrió a toda persona responsable de familia. Con esto, fueron aceptadas en la organización las madres solteras, divorciadas y viudas. La revisión de los estatutos buscó establecer una relación más independiente de la jerarquía, pero esta línea no obtuvo el apoyo de los equipos locales, que solían manifestarse a su vez como dependientes del equipo dirigente nacional. Otro acontecimiento conflictivo en la jerarquía, encuentra su origen años atrás: en agosto de 1968, el episcopado mexicano, a propósito de la encíclica *Humanae Vitae*, dio a conocer un documento sobre la paternidad responsable. En su elaboración habían participado algunos laicos, organizados en equipos de dirigentes nacionales. Posteriormente, debido a las presiones de la Santa Sede el episcopado presentó un nuevo documento que apareció con el mismo nombre y fecha pero con correcciones al anterior (véase capítulo v). Los laicos ya no fueron llamados a participar en estas correcciones. Tiempo después, en 1973, hubo un pronunciamiento público por parte del MFC en favor del programa de planeación familiar puesto en marcha por el licenciado Luis Echeverría, presidente constitucional. Este hecho, junto con los anteriores, despertó desconfianza entre algunos obispos y clérigos que ligaron al MFC con las "ideas progresistas". En concreto, la evolución del MFC provocó que el cardenal Miranda le retirara su apoyo. Por último, podemos señalar otro indicador. Muchas de las actividades del MFC se ligan estrechamente al carisma de los dirigentes y así tiene lugar una falta de continuidad en los planes. Desde esta perspectiva hay que entender el reciente acercamiento a las familias marginadas y la inquietud por conectarse con la base po-

pular y recibir de ésta inspiración y crítica. Sin embargo, estos débiles pasos en el campo de lo social, la naciente toma de conciencia de los problemas nacionales y su consecuente planeamiento de acción, no llegaron a constituir una línea dentro del movimiento, con lo cual, si los conflictos habían sido provocados y vividos en el nivel de los dirigentes nacionales, la resolución de los mismos se hizo esperar, cuanto más, al término del período de dirigencia. Llegando éste, los nuevos dirigentes tendieron a reforzar la línea de la dependencia estrecha. Nada hay en los estatutos que conciba al laico adulto en relación a su tarea en el mundo. En la práctica encuentra más vigencia y preeminencia la actuación del laico en relación dependiente respecto de la jerarquía para cubrir algunas necesidades.

Confederación de Organizaciones Nacionales (CON)

A principios de los años sesenta el clima anticomunista agitaba el eslogan "cristianismo sí, comunismo no". Esta bandera religiosa ocultaba diversos intereses económicos e ideológicos y convicciones religiosas tradicionales. En este ambiente, se aglutinaron las organizaciones católicas mexicanas formando un solo frente, la CON.

Para 1962 se habían unido 48 organizaciones de la más variada índole, desde las antiguas organizaciones hasta las más recientes. El padre Pedro Velázquez, quien lanza la idea de la organización, busca darle un sentido más social y anima a las organizaciones a tomar una conciencia social. Así, la CON se abre a los problemas sociales y promueve los congresos de desarrollo integral de 1964 y 1968.

La realización misma del I Congreso de Desarrollo Integral, indica una evolución de la organización. El paso de la psicosis anticomunista a una preocupación real sobre los problemas sociales se manifiesta desde la misma convocatoria al congreso. La captación de los problemas puede situarse en la perspectiva del desarrollo y demuestra un avance real en comparación a los análisis, enfoques y perspectivas anteriores. También señala la voluntad y decisión de los católicos organizados de participar activamente en los procesos sociales del país. Esto en México significa una ruptura respecto a su pasado y algo inusitado dentro del contexto político-jurídico que prohíbe la expresión confesional.

En el II Congreso de Desarrollo Integral el enfoque de los problemas nacionales se mantiene dentro de la perspectiva del desarrollo y se señala que la persona no debe ser considerada como objeto de desarrollo sino como sujeto, pidiendo, por lo tanto, una participación responsable.

Buena parte del episcopado manifiesta su inconformidad con estos congresos organizados por la CON y plantea la necesidad de formar una comisión responsable para, a través de ella, controlar la temática de posteriores encuentros. Sin embargo, las bases constitutivas de la CON se pronuncian en otro sentido: la CON es un organismo de laicos, bajo su exclusiva responsabilidad y dirección. En este conflicto, varios dirigentes laicos asumen una firme postura respecto a la dirección del organismo y a la participación del laico en la Iglesia. No obstante, las quejas y críticas de los obispos propician una división dentro de la CON y los organismos dependientes de la jerarquía son llamados a abandonarla. A la división interna, se

agrega el hecho de que varios dirigentes de las restantes organizaciones concluyen su período. Los nuevos dirigentes no encuentran motivo ni tiempo para participar en la CON. Como resultado del conflicto podemos ver no sólo el debilitamiento de la CON como consecuencia de la división interna; se corta además una alternativa de desarrollo de pensamiento social que podría haber llevado a muchos laicos a una toma de conciencia de la realidad estructural y de la necesidad del compromiso, a una maduración de las organizaciones de laicos. El 3 de marzo de 1973 se crea el Consejo Nacional de Laicos (CNL) por parte de la jerarquía, que coopta personas claves de la CON. Se agrava así el debilitamiento de ésta, que termina por caer en la total inercia.

Como organismo del episcopado, el Consejo Nacional de Laicos recibe todo el apoyo que necesita. Los dirigentes son nombrados por los obispos y los laicos son miembros del consejo a título personal. No representan organizaciones. El trabajo de colaboración que prestan al episcopado mexicano se reduce a dar puntos de vista sobre la vida laica, con la finalidad de promover un laicado adulto y de difundir entre los laicos los documentos episcopales; en una palabra, se trata de tareas de ayuda al episcopado.

Juventud Obrera Católica (JOC)

La JOC es una organización de inspiración europea, fundada por el cardenal Cardijn. El I Congreso Mundial de Apostolado Seglar realizado en 1959 en Roma, posibilitó el contacto con los dirigentes de la JOC y de ahí surgió la idea de su fundación en México. Sin embargo, su lanzamiento a escala nacional tiene lugar en 1961. El crecimiento de la

JOC y sus filiales no se hizo esperar. En el año siguiente (1962), la organización trabajaba en 15 diócesis y en 1965 aparecieron otras organizaciones paralelas como la JAC y la ACO. Esta última después cambió su nombre por el de Movimiento de Trabajadores Católicos (MTC).

Desde un principio la organización mostró una discontinuidad con las organizaciones católicas obreras existentes en el país, en especial con el movimiento de "Obreros Guadalupanos", que llegó a ser muy fuerte y cuyo foco principal de atención fue la devoción guadalupana (con posibles nexos con el movimiento sinarquista nacional).

Desde su inicio aparecieron también los primeros conflictos. En 1964 la organización despertó la desconfianza del episcopado, que quiso imponer sus normas. Por su parte, la JOC protestó vigorosamente y encontró apoyos dentro de la misma jerarquía y del Secretariado Social Mexicano (SSM). El resultado de este conflicto inicial es la vinculación de esta organización laica con la comisión episcopal para el apostolado seglar. Ésta la apoyará siempre y cuando haya asesores para intensificar la vida espiritual.

Posteriormente, la JOC experimentó una evolución en la manera de abordar la problemática obrera. En un principio, la reflexión sobre dicha problemática giró en torno a los aspectos microsociales como el noviazgo, el tiempo libre, el barrio, la familia obrera. Después pasó a enfocar los problemas desde una perspectiva macrosocial, reflexionando acerca del sistema político, económico, y la opción militante, el soporte ideológico del sistema. Surgen en los dirigentes posturas firmes ante la problemática obrera. La nueva posición da pie a que la jerarquía los consi-

dere radicales y sectores empresariales y gubernamentales los vean como subversivos.

En los años 1966-1968, la JOC realiza acciones que causaron fuertes conflictos con la jerarquía. Entre éstos sobresalen el que tiene lugar en León, Gto., y el relacionado a los acontecimientos de 1968 en la ciudad de México. Desde 1964, la organización tiene sus oficinas principales en León. En esta ciudad, en relación con el secretariado social diocesano, forma un Centro Popular de Capacitación Técnica para Obreros (CEPOCATE). En 1966 cuenta aproximadamente con 600 participantes. Los asesores, padres Salvador García y Armando García, animan la actividad del centro y mantienen contactos con muchos grupos juveniles en las colonias populares de la ciudad, como el Coecillo, San Miguel, etcétera. Además de dicho centro, el padre Dávalos forma una rama campesina, el Centro de Desarrollo Agrícola (CEDESA). La JOC en León experimenta el mismo proceso de la organización en el nivel nacional. Utiliza el método jocista de reflexión de vida, que consiste en ver la realidad, juzgarla de acuerdo al evangelio, y actuar, abordando los problemas desde la perspectiva microsociales y diseñando las acciones consecuentes. Realiza campañas moralizadoras contra la pornografía, sobre problemas matrimoniales, etcétera. Posteriormente, la temática evoluciona hasta afrontar como problema central la relación obrero-patronal.

Por otra parte, la actuación del FAT (Frente Auténtico del Trabajo) y las demandas reivindicativas que promueve provocan un malestar generalizado dentro del sector empresarial. Los empresarios católicos de la ciudad se entrevistan y pre-

sionan al obispo; también presiona el gobierno de la entidad por canales indirectos.

Monseñor Zarza, obispo de León, no parece distinguir entre los sacerdotes asesores y el FAT, distinción propuesta por el FAT y la JOC, que también se reúnen con el obispo. La proposición pretende evitar la intervención de monseñor Zarza, al definir al FAT como un organismo autónomo responsable de su propia acción. Ambos organismos también manifiestan que su formación tiene como base la doctrina social de la Iglesia. Como vía de resolución a este conflicto, monseñor Zarza plantea a los asesores su designación en nuevos lugares de trabajo, fuera de la ciudad. Por su parte, éstos deciden salir de la diócesis y posteriormente algunos de ellos abandonan el sacerdocio. A partir de entonces, el FAT continúa actuando por su cuenta, sin los antiguos asesores y sin ninguna relación con la Iglesia. Con la salida de los asesores, queda también sin dirigentes el secretariado social diocesano. El obispo crea el centro de pastoral social bajo la inspiración del padre Pedro Aranda Díaz, hoy obispo de Tulancingo.

El segundo conflicto se sitúa en el marco de los trágicos acontecimientos de 1968, en Tlatelolco. La JOC decide colaborar en forma abierta y protesta ante la represión al movimiento estudiantil; publica desplegados en la prensa manifestando su solidaridad con este movimiento. Esta posición suscita una doble reacción: por una parte, recibe el apoyo del comité ejecutivo internacional de la JOC, con sede en Bélgica; por otra, el episcopado pretende amordazar a la JOC. Monseñor Zarza, presidente de la comisión episcopal para el apostolado seglar, expone las normas de conducta a seguir por la JOC: como movimiento de la Iglesia, no debe participar en actividades cívico-políticas;

en consecuencia, no puede hacer declaraciones en favor del movimiento estudiantil. Estas normas reciben la aprobación de monseñor Corripio, presidente de la CEM.

Los pasos dados por el episcopado y por la JOC los sitúan frente a frente y se plantean los términos para la resolución del conflicto. La JOC opta por mantener su posición, es decir, continuar en la línea de concientización de obreros y estudiantes ante la situación social reinante en el país. La otra parte, la asamblea episcopal, destituye a los dirigentes, resolución que deja a la JOC muy debilitada pues corre la misma suerte que algunos secretariados sociales diocesanos, experimenta nuevas normas de conducta, no cuenta con los antiguos asesores y convive con nuevos organismos de pastoral social* que reciben apoyos institucionales y que buscan sustituirla.

Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS)

El Concilio Vaticano II trata, entre otros, el tema de los medios de comunicación social. Los obispos mexicanos consideran necesaria la presencia de la Iglesia en estos medios y autorizan en 1964 a un grupo de laicos, encabezados por el ingeniero José Álvarez Icaza, para constituir a CENCOS como órgano oficial de la jerarquía mexicana.

La relación entre CENCOS y la jerarquía pronto se vuelve conflictiva. Al principio, los problemas surgen en torno al estado de cuentas. La comisión episcopal

* Acción de la Iglesia que tiene como objetivo desarrollar diversas formas para la superación de las condiciones de vida y de trabajo, a través de varias organizaciones.

en pleno pide un informe y propone una auditoría provocando tensiones que constituyen una preocupación del episcopado pero que no impiden, sin embargo, la concesión de nuevos préstamos (por ejemplo en 1966), lo que constituye un voto de confianza.

El problema de fondo aparece en 1968. La actividad realizada por esta organización laica desborda, según muchos obispos, los límites de la dependencia episcopal. Otros obispos, sin embargo, están satisfechos con el trabajo de CENCOS. El problema ya no es económico. En los primeros años, la actividad de comunicación se realiza hacia afuera; el centro da a conocer declaraciones y documentos del episcopado y en este sentido es considerado como vocero oficial. Además, se aceptan las consignas de prudencia, como no hablar de Camilo Torres, Iván Illich, etcétera. Posteriormente, se informa a la opinión pública lo que piensa, hace y decide la Iglesia. No sólo aborda problemas religiosos, sino que informa acerca de temas de interés para la opinión pública. Esto provoca que algunos obispos señalen que CENCOS se inclina por la difusión de "rarezas" que comprometen al episcopado.

En esta ocasión (1968), se resuelve que CENCOS ya no será vocero oficial y, para evitar confusiones, ni siquiera oficioso. Sin embargo, dejan la organización con la misma estructura, la misma directiva, los mismos fines. Es decir, sigue como organismo del episcopado, pero sin ser su vocero. Así, el conflicto encuentra en la resolución anterior una curiosa etapa de transición. El centro mantiene sus enfoques y quiere hablar de todo lo que le interesa a la sociedad mexicana. En los días del conflicto estudiantil, informa ampliamente sobre los acontecimientos. Las

declaraciones sobre los presos políticos provocan, una vez más, malestar en el episcopado.

En enero de 1969, ante la postura mantenida por el Centro y por acuerdo de la asamblea episcopal, monseñor Corripio informa al ingeniero Álvarez Icaza que el episcopado procederá a una reorganización de CENCOS con el fin de convertirlo en una oficina en estrecha dependencia de la jerarquía, y así coordinar el apostolado de los medios de comunicación social. Ante esto, el ingeniero Álvarez Icaza y su equipo optan por independizarse por completo de la jerarquía.

Consideraciones parciales: 1] La propaganda anticomunista señalada al principio del capítulo, hace pensar en una Iglesia como institución, que juega un importante papel para contener las ideologías "subversivas". Se presentaba una Iglesia monolíticamente anticomunista. El Concilio Vaticano II guardó significativo silencio respecto al marxismo. Se planteó la apertura de la Iglesia a lo temporal, a sus valores, a su problemática social y política. Posteriormente Medellín habló de los pueblos latinoamericanos sujetos al neocolonialismo, de las estructuras económicas, sociales y políticas dominadas por el capitalismo internacional, de la violencia institucionalizada, etcétera. A fines de la década ya no era posible afirmar sin más que cristianismo es anticomunismo.

2] En la Iglesia mexicana aparecen organizaciones de laicos. Los cuadros clásicos de Acción Católica viven en crisis. Los nuevos organismos no se piensan como continuación sino como sustitución de la tradicional organización de laicos. Son variados: MFC, CON, JOC, CENCOS y colaboran con la jerarquía ya sea en el cam-

po de la renovación espiritual o en el de la problemática y promoción social. El grado de organicidad de cada uno es diverso.

El MFC se mueve en el campo de la renovación espiritual, de la modernización del pensamiento católico universal. Las modificaciones que plantea a los estatutos se relacionan más con los dirigentes en el nivel nacional que con el mismo movimiento. Se constata una evolución ligada a los dirigentes más que a una línea directriz y dominante dentro del movimiento.

Dada la estructura de dependencia de los equipos locales respecto al equipo nacional y a la jerarquía, dichos equipos sólo responden ante las propuestas de los dirigentes. Sin embargo, este apoyo no constituye una opción mayoritaria en pro de una orientación más definida, independientemente de quienes la impulsaron.

La JOC es un movimiento que presenta mayor organicidad. En ella se configura una dirección independiente de dirigentes concretos. Esta dirección sufre una evolución que no está condicionada por el equipo dirigente, ni se reduce al mismo; no se realiza sólo en el nivel del equipo central sino en el nivel nacional.

3] La evolución de las organizaciones genera un conflicto intereclesial. En el interior de la estructura de la Iglesia las relaciones entre la jerarquía y los grupos cristianos son difíciles. Las crisis en la relación se plantean como dependencia contra la dirigencia autónoma; de un lado del conflicto, la aceptación de directrices, y en el otro, la participación responsable.

La jerarquía busca una mayor dependencia por parte de las organizaciones laicales, mientras que los laicos desean una dirigencia propia, autónoma, que asuma

y tome en cuenta la evolución del propio movimiento. La dependencia respecto del episcopado aparece desde el origen en CENCOS y el MFC, mientras que la CON y la JOC están vinculadas a la jerarquía pero no dependen de ella. El MFC plantea la necesidad de una vinculación independiente respecto del episcopado. En el caso de CENCOS, su relativa autonomía y su independencia última son soluciones dadas por el episcopado a causa de los conflictos de dependencia. La jerarquía busca una aceptación de directrices en los organismos laicos y éstos buscan una mayor participación en la elaboración de las mismas.

La evolución de los organismos mencionados se dirige hacia una participación laical adulta. En el MFC esto se expresa en su colaboración al documento de paternidad responsable (primera redacción) y en la adhesión pública al programa del presidente Luis Echeverría acerca del mismo asunto; en la CON, tiene su expresión en los congresos de desarrollo; dentro de la JOC, en su enfoque y acción respecto a la problemática obrera; en CENCOS, por la decisión de la temática a difundir.

4] La resolución de cada conflicto nos muestra que la casi mayoría del episcopado, piensa a las organizaciones de laicos en estrecha dependencia suya, como "brazo largo".

La CON desaparece y se crea un Consejo Nacional de Laicos (1977) dependiente de la jerarquía. La JOC continúa debilitada y con nuevos reglamentos. Junto a ella se desarrollan las comisiones de pastoral social que reciben el apoyo del episcopado. CENCOS se independiza por completo y el episcopado crea otro organismo. El MFC continúa, si bien hay que notar que al término de un período se

nombran nuevos dirigentes que permiten al episcopado recuperar el control del movimiento y reforzar su dependencia.

5] El planteamiento del conflicto en términos de autoridad oculta un elemento relevante: la inserción en la situación real de los sectores populares constituye un factor primordial para la evolución de las organizaciones y para las acciones que realizan.

En la CON podemos ver este acercamiento. Nacida en la atmósfera ideológica anticomunista, sólo evolucionó hasta la comprensión y toma de conciencia respecto de los problemas sociales reales. La JOC avanza más. Se desarrolla en el sector popular y desde ahí evoluciona. De un planteamiento inicial reducido a la esfera personal evolucionó hacia una comprensión más objetiva de la problemática obrera. En el MFC, en cambio, la evolución es débil y mínima. Permaneció en el seno de la clase media, donde se había originado, y los intentos de abrirse a los sectores populares no progresaron.

6] Contrasta en cambio la actitud del episcopado, ajeno a dicha inserción y contacto. La postura que asume ante los conflictos así lo revela. Los planteos y participación de la JOC en la lucha sindical son el origen y motivo de la presión al obispo por parte del sector empresarial. Las voces del SSM, CENCOS, JOC, et cétera en relación con el movimiento estudiantil (1968), que se adhieren a la protesta de las máximas instituciones educativas del país contra el sistema económico-político vigente, reciben la reprobación del episcopado que, casi en su mayoría, apoya el orden establecido. La presión del sector popular no encuentra acogida.

1] Las diversas organizaciones fueron creadas por los obispos o por su clero. Todas ellas nacieron en el seno de la Iglesia. Su génesis esboza una configuración de la institución eclesial al abrirse a los valores y planteamientos críticos de la sociedad actual. En el desarrollo y evolución de las organizaciones intraclericales o intraeclesiales, sobresalen tres elementos: el aporte interdisciplinario, la participación y corresponsabilidad en la planeación y realización del quehacer eclesial y el compromiso social con el sector popular. Los obispos adoptan su posición apareciendo como celosos de su autoridad en su respectiva diócesis; en los distintos conflictos con las organizaciones se inclinan por una concepción tradicional, que acusa al aporte de las disciplinas sociales como visión naturalista; ante las propuestas de participación, autonomía, o laicado adulto, optan por equipos dependientes; ante el compromiso social, ceden bajo la presión del sector más fuerte en la correlación de fuerzas sociales.

2] Los conflictos se presentan como problemas de autoridad. La concepción de una sociedad jerárquica vuelve definido el proceso de toma de decisiones. La autoridad viene de Dios, a través del papa y los obispos. Los laicos no están preparados para tomar iniciativas y decisiones, menos aún para asumir puestos de autoridad. Los clérigos deben sumisión a los obispos. Queda pues a éstos el papel de promoción, coordinación, dirección, elaboración y vigilancia del quehacer, por ser los primeros responsables; a aquéllos la obediencia.

3] Las acciones que realizan los organismos, y no sus líneas de pensamiento,

son la ocasión para el ejercicio de la autoridad episcopal.

4] Los conflictos que se presentan como problema de autoridad, si son tales, muestran los niveles de cada polo del conflicto. De un lado, la base; del otro, la jerarquía. Sin embargo, estos conflictos surgen en todos los niveles. Entre la jerarquía y los laicos, entre la jerarquía misma o entre ésta y el clero. Lo que provoca el conflicto no es el lugar en el escalafón. Es la forma en que se realiza la tarea eclesial la que aglutina en torno de sí a obispos, religiosos, sacerdotes y laicos.

5] El uso del poder por parte de la autoridad constituida es el camino para solucionar el conflicto concreto y devela la postura de la jerarquía. La autoridad zanja el conflicto en el nivel administrativo pero no logra desarrollar nuevos mecanismos para mitigar, superar o evitar los conflictos que afectan el papel de la Iglesia institucional.

6] A partir del Concilio Vaticano II y de Medellín, para algunos cristianos se presenta como alternativa real la posibilidad de vivir los valores cristianos en otro sistema social.

Más allá de estos documentos, es la misma situación socioeconómica de muchos cristianos, su presencia en el sector explotado de la sociedad, la que los implica y complica en una crítica al sistema social vigente. Es aquí donde otros cristianos adoptan una postura por el pueblo. De aquí arranca la evolución de los organismos. Aquí se origina una nueva reflexión teológica. La autoridad no aparece en los conflictos como el elemento que se discute. En cambio, el uso de la autoridad sí revela la postura que se elige. La autoridad de la institución aparece en favor del sector dominante, del sistema vigente. Fuera de la Iglesia se da una lucha entre opresores y oprimidos, agudizada en esta década, que origina el aglutinamiento y división de los cristianos; esta lucha es la que da pie al conflicto dentro de la Iglesia.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES
BIBLIOTECA

CAPÍTULO II

LOS AÑOS SETENTA. CONFLICTO ENTRE LA
JERARQUÍA Y EL CLERO SECULAR

En la década de los setenta se produjeron importantes situaciones de tensión entre obispos y sacerdotes, situaciones que por la evolución de la conciencia sacerdotal, por las corrientes democratizantes en la sociedad y por una mayor responsabilidad eclesial, se han ido multiplicando. Lo peculiar de los casos que analizaremos es que se trata de conflictos de la autoridad eclesial con un conjunto de sacerdotes y ya no con sacerdotes aislados.

Como veremos más adelante, hay agrupaciones que son previas al conflicto, mientras que otras se generan precisamente con motivo del conflicto. No sólo las motivaciones de cada grupo sacerdotal son diversas sino que también lo es la evolución del conflicto y la actuación de los diversos actores sociales (sectores de la sociedad, otras autoridades, etcétera). Asimismo, la solución y las consecuencias posteriores son sumamente variadas. Importa por tanto, a lo largo de este estudio, localizar las tendencias que revelan los conflictos que nos ocupan, las diversas reacciones que provocan y, particularmente, a sus participantes.

Aguascalientes

Los antecedentes de este conflicto se

remontan al inicio de la gestión episcopal de monseñor José de Jesús Quezada en 1951, pues en el primer retiro que efectúa con sus sacerdotes se da un fuerte enfrentamiento. Desde entonces las relaciones son tensas. Obviamente, las líneas señaladas por el Concilio Vaticano II profundizan esta tensión, pero es hasta 1970 cuando empieza a aparecer una actuación más grupal de los sacerdotes. Se reúne entonces un grupo importante de sacerdotes para analizar la situación y elaborar un documento que se entrega a la delegación apostólica. Paralelamente a este conflicto, varios sacerdotes jóvenes deciden cambiar de diócesis.¹

El meollo del conflicto es descrito por el grupo de sacerdotes de la siguiente forma: desvinculación del obispo con sus sacerdotes, imposibilidad de comunicación y diálogo, autoritarismo, insensibilidad, inestabilidad emocional, egolatría, actuación insincera y destructividad. La delegación apostólica no quiere participar en el asunto; más bien empuja a los sacerdotes para que planteen el problema al obispo. Esto motiva una mayor estructu-

¹ "Conflicto Aguascalientes. Relación de los principales acontecimientos", mimeo. La información de este documento llega hasta diciembre de 1976.

ración del grupo, que busca un programa y una definición más claros. En contrapartida, algunos sacerdotes cercanos al obispo comienzan a defenderlo activamente y hacen circular algunos anónimos contra el grupo disidente. El conflicto se prolonga en forma indefinida. Entre tanto, la burguesía local se organiza en defensa de su obispo. En 1973 el conflicto trasciende y se desata en la ciudad una intensa campaña en contra de los "rebeldes"; aparece también públicamente un grupo de sacerdotes que se oponen al grupo disidente.²

El obispo logra que el grupo disidente se debilite, pues los amenaza, los cambia de parroquia, predica en la catedral contra ellos, etcétera. Sectores adictos al obispo consiguen firmas de apoyo en favor de éste y de acusación contra los disidentes. Así, se dan actos públicos de desagravio al obispo.

La correspondencia del grupo disidente con la delegación apostólica —la mayoría de las veces ignorada— es abundantísima. Ante la presión del grupo, ante otros testimonios en su apoyo y ante la expansión del conflicto fuera de la diócesis, la delegación se ve obligada a enviar como visitador apostólico al obispo de San Andrés Tuxtla, Guillermo Ranzahuer (1973). Nunca se hace público el resultado de la visita, pero al año de la misma es nombrado como obispo coadjutor Alfredo Torres (febrero de 1974). Los disidentes le entregan un documento sobre la situación de la diócesis; al poco tiempo el grupo se desintegra pues sus

componentes creen que ya está resuelto el conflicto. Sin embargo, el problema persiste, y se agudiza al comprobarse que el obispo coadjutor se reúne con algunos de los disidentes. En agosto de 1975 aparecen los primeros volantes de ataque al obispo coadjutor y a los disidentes, y surge la Liga Defensora de la Iglesia de Aguascalientes.³

Un par de meses después, el 17 de octubre de 1975, monseñor Quezada es retirado del gobierno de la diócesis, y el entonces obispo coadjutor queda como responsable de ella en calidad de administrador apostólico. La campaña en contra del mismo toma dimensiones inusitadas, tanto por la extensión como por la agresividad que la caracteriza. Particularmente a través de volantes distribuidos profusamente y de un periódico local se organiza una fuerte manipulación de la opinión pública. Los propósitos de esta campaña son: desligar al administrador apostólico de su responsabilidad en Aguascalientes y reinstalar a monseñor Quezada como obispo. El último objetivo se logra en diciembre de 1976.

Importa averiguar qué estaba en juego y qué actores sociales se movilaron. Por la documentación obtenida, el origen y centro de la tensión entre el obispo y los sacerdotes es un problema de autoridad y de uso que hace el obispo de ella. Es decir, la práctica pastoral del obispo no toma con seriedad y responsabilidad las directrices conciliares, en especial cuando trata con sus presbíteros. Precisamente al descubrir que la intención real del grupo es

² Edward Larry Mayer, "La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II: 1964-1974", tesis profesional, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p. 262.

³ Varios, *Una visión del caso Aguascalientes*, agosto de 1976, edición fotocopiada, publicación elaborada por el grupo disidente. A los pocos días, *El Heraldo* de Aguascalientes saca la respuesta a este escrito.

la destitución del obispo, por su forma personal de gobernar, no parece que esté en juego un tipo peculiar de trabajo pastoral sino sólo el espacio para una mayor comunicación por una parte, y, por otra, una mayor libertad para llevar adelante el servicio presbiteral. Claro que los disidentes quieren llevar a la práctica un trabajo pastoral renovado; pero a lo largo de los documentos no resalta con fuerza este aspecto. Por otra parte, la larga duración del conflicto —más de seis años—, revela algunos hechos. Primero, señala el poder con que cuenta monseñor Quezada. Segundo, manifiesta que hay bases reales para la lucha por su destitución, pues gran parte del grupo disidente persiste en su denuncia. Tercero, revela una delegación apostólica débil que sólo actúa cuando ya no le queda otra alternativa. La resolución última manifiesta con fuerza esa debilidad. Cuarto, pone en evidencia a una Iglesia nacional desinformada, incapaz de dar solidaridad, apoyo y colaboración.

El hecho de que el conflicto se haya prolongado tanto se puede atribuir a que la correlación de fuerzas intradiocesanas no estaba claramente definida. El obispo contó al principio con el aparato jurídico y con el apoyo del episcopado, en especial con el obispo de San Juan de los Lagos, monseñor Francisco J. Nuño, y a lo largo del tiempo fue hábilmente ganando apoyos importantes que inclinaron en su favor la balanza del conflicto.

¿Cuáles fueron esos apoyos? Dada la infinidad de anónimos que circulaban en la ciudad en esa época no se pueden sacar conclusiones de ellos aisladamente. Existen otros apoyos vinculados a la burguesía de la ciudad, por ejemplo, los minieditoriales patrocinados por el Banco del Centro o la permanente publicación de

artículos y libelos difamatorios en *El Heraldo de Aguascalientes* (también aparecen libelos publicados por "hidrocálidos residentes en Guadalajara"). Es decir, el obispo contó con el respaldo de los sectores más tradicionalistas; es pública su amistad con la gente más acomodada de la ciudad y se sospechaba que no sólo era amistad, sino que además tenía con ellos relaciones económicas relevantes.

Los apoyos con que contaba el grupo disidente, en cambio, fluctuaban, en parte debido a las presiones a que se vieron sometidos varios de sus miembros. Pero si tomamos en cuenta que de los ciento treinta y cuatro sacerdotes que integraban el presbiterio, en un momento llegaron a ser setenta los sacerdotes disidentes, y otros treinta más los simpatizantes, entenderemos mejor la profundidad del conflicto.⁴ Además, se cuenta entre sus apoyos a miembros de la Unión Femenina Católica y de Jornadas de Vida Cristiana. Ambas organizaciones eran desconocidas por el obispo como organizaciones católicas. No tenemos testimonios de que en el conflicto participaran activamente los sectores populares. Finalmente, conviene señalar que en 1973 la prensa nacional (*Excelsior*) también apoyó a los disidentes.

Consideraciones parciales: 1] El origen del conflicto reseñado podría situarse a partir de una comprensión del servicio eclesial según el Concilio Vaticano II. Aquí se fundamentan las divergencias; una de ellas insiste en prácticas que pretenden la renovación eclesial en todos los ámbitos, pero sin hacer hincapié en la justicia y el cambio de la sociedad; no es pues la inspiración de Medellín la

⁴ Edward Larry Mayer, *op. cit.*, p. 263.

generadora del conflicto. Esta es una determinación importante, pues explica el manejo que se dio al conflicto, los apoyos que ambas partes instrumentaron y la solución global misma.

2] Parece ser que otras autoridades superiores (Vaticano, delegación apostólica, algunos obispos) estaban convencidas de la certeza y veracidad de la causa de los disidentes, pero presiones externas las obligaron a prolongar el estado de tensión, y, a fin de cuentas, a conservar la situación tal como estaba antes. La misma debilidad mostrada ante los grupos tradicionalistas y los sectores de la burguesía local, reafirma y propicia una mayor radicalización y organización de la reacción católica y una desorganización generalizada de los sectores disidentes.

3] Los efectos del manejo de este conflicto apuntan, en el nivel eclesial, a una clara opción por la autoridad a cualquier costo y, en el nivel social, a una evidente solidaridad de la Iglesia con la clase dominante.

Querétaro

Al llegar el nuevo obispo, monseñor Alfonso Toriz Cobián a Querétaro en 1958, se encuentra con un buen grupo de presbíteros formados en el extranjero, adonde habían sido enviados por el obispo anterior, y que comparten una preocupación en dos aspectos: el trabajo en zonas marginadas y la formación de equipos sacerdotales. Aunque al principio el obispo se concentra en la construcción de obras materiales, pasado el tiempo estimula la programación de la pastoral de conjunto, dinamizada por varios cursos. Sin embargo, como contrapartida, desalienta varias iniciativas sacerdotales y se empieza

a notar una falta de gobierno pastoral.⁵ Esto no impide que algunos sacerdotes promuevan reformas de tipo conciliar, como la del seminario, la litúrgica, etcétera, y se inicien la pastoral juvenil y la formación del grupo de pastoral rural.

Debido al incremento de las tensiones entre los presbíteros y el obispo, por una parte aumenta la deserción sacerdotal⁶ y por otra se inicia un proceso de organización entre los sacerdotes, que tiene algunas realizaciones importantes: la central de servicios sacerdotales, la publicación de material popular y la integración del grupo llamado de la periferia.

La tensión desata el conflicto cuando el obispo suspende a tres sacerdotes el 17 de mayo de 1975 y dispersa a los miembros de un equipo de la periferia en diversas parroquias de la diócesis. Un grupo de sacerdotes de varios equipos escribe al obispo una crítica a su actuación, por lo que éste califica todas las acciones de dichos sacerdotes como ataque a su autoridad. Comienzan a circular por la ciudad anónimos en contra del obispo, que crean confusión y descontento en la comunidad queretana, y la sospecha recae sobre algunos de los sacerdotes (de la periferia), sin que haya pruebas de que ellos hubieran participado en tal acción.⁷

Los puntos de controversia que modelan el conflicto son:

a] Desde la perspectiva del obispo, la actuación de un grupo de sacerdotes, particularmente los de la periferia, que como grupo ejerce influencia tanto en el medio presbiteral como en la sociedad queretana,

⁵ Edward Larry Mayer, *op. cit.*, p. 266.

⁶ Varios, *Crisis actual de la Iglesia en Querétaro*, mimeo., 1975, p. 10.

⁷ *Ibidem.*

y que representa una línea de apertura, de trabajo popular, de colaboración sacerdotal orgánicamente establecida.

b] Desde la perspectiva de los sacerdotes, la actuación general del obispo, su autoritarismo, su constante falta de respaldo a las iniciativas sacerdotales, su debilidad psicológica, su no conducción pastoral.

El manejo abierto del conflicto tiene lugar cuando el obispo lo saca a la luz pública, después de la privación de licencias a los sacerdotes mencionados. Entonces, el obispo condena la actuación de los afectados por rebeldía, por ir en contra de la unidad del presbiterio, es decir del conjunto de sacerdotes de una diócesis, y por provocar la división en la Iglesia local.⁸

A lo largo del conflicto, y sobre todo en su parte más intensa, surgen diversos actores. Los sacerdotes de la periferia son un grupo minoritario, a diferencia de los de Aguascalientes; cuentan también con el apoyo de un reducido grupo de laicos que solicitan al obispo el levantamiento de la suspensión a los tres sacerdotes, sin ser escuchados. La desertión dentro de este grupo debilita todavía más su posición, que es cada vez más impotente. Con todo, aparece como un grupo capaz de reflexionar sobre los sucesos, ofrecer alternativas y poner en juego cuestiones importantes por algo todavía más importante. Así, el equipo de la periferia tiene su propio juicio acerca de la actuación del obispo. No acepta la justificación que da el obispo respecto de la dis-

persión del equipo (rechazo de la autoridad y negación de la comunión episcopal); más bien señala que dicha dispersión no está inspirada en motivaciones pastorales, en el bien del pueblo; finalmente, concluye con la afirmación de que no descubren cómo cumple la autoridad su vocación de servicio.⁹

El obispo, por su parte, tiene apoyos más amplios, particularmente entre el clero más cercano a él, con el que siempre cuenta. Así lo testimonian diversas comunicaciones del presidente de la comisión del Consejo Presbiteral y del Colegio de Decanos. Con motivo de la suspensión de los tres sacerdotes, el obispo habla de ellos en la prensa local calificándolos de francotiradores que destruyen la unidad presbiteral y rechazan la comunión episcopal, y logra ampliar el respaldo con importantes sectores de la población. Con todo, no aparece con claridad una movilización de la burguesía local en favor del obispo.

Los efectos posteriores del conflicto pueden sintetizarse en los siguientes aspectos:

- el grupo inicial de sacerdotes se ve significativamente reducido, pues tres son suspendidos y otros tres dejan el sacerdocio;
- el obispo recupera el control del conjunto del presbiterio, que nunca había perdido del todo;¹⁰
- los proyectos de renovación de la catequesis y la evangelización se ven frenados y conservan el estilo tradicional.

⁸ Alfonso Toriz Cobián, obispo de Querétaro, *Decreto del 17 de mayo de 1975*. Este decreto fue entregado junto con una circular firmada por el oficial, el promotor de justicia y el notario de la diócesis.

⁹ Varios, *Crisis actual...*, pp. 13 y 22.

¹⁰ Salvador Rico, artículo inédito, 5 de abril de 1978, p. 4.

Consideraciones parciales: 1] La génesis del presente caso debe situarse en el desarrollo de la conciencia de un sector del presbiterio que había tenido la oportunidad de una mayor capacitación y preparación, en medio de prácticas pastorales y promocionales de trabajo en equipo. Paralelamente, el mismo obispo propició e impulsó múltiples cursos de pastoral de conjunto, centrada en la formación de equipos sacerdotales; estableció como organismos de diálogo al Consejo Presbiterial (1968) y al Consejo de Decanos (1971) y formó equipos sacerdotales. El desarrollo interno de las actividades en el presbiterio permite una mayor organicidad presbiterial, que busca una corresponsabilidad en la misión apostólica. Sin embargo, el obispo ve disminuido su control sobre los sacerdotes, mientras crece una actividad no inspirada por él y surge una crítica a su estilo de gobierno diocesano.

2] Aunque las perspectivas despertadas al inicio de su gestión episcopal eran alentadoras, el liderazgo natural del obispo sufre un acelerado deterioro, mientras que la influencia ejercida por un sector del presbiterio crece, particularmente por la realización de planes en equipo y por su gradual apertura a las realidades sociales. La dinámica de distanciamiento se incrementa hasta que el obispo no encuentra otro recurso que el uso de su autoridad. Ese es el clímax de la tensión conflictiva y el inicio de superación de su control sobre el presbiterio. Con esta medida, no crece el liderazgo del obispo sino más bien el temor, la intranquilidad y la inseguridad de la base presbiterial.

3] A diferencia del caso de Aguascalientes, aquí está más en juego una línea de trabajo y una organicidad presbiterial, previa al conflicto. Esto explica que el

objetivo del grupo disidente nunca se sitúa en la remoción del obispo sino más bien en la búsqueda de un espacio para el trabajo promocional en zonas marginadas. Sin embargo, los planteamientos del grupo disidente no pueden en modo alguno ser considerados como revolucionarios; están claramente ubicados en la dinámica del Concilio, con influencias de la línea de Medellín. Pero no aparecen todavía en este conflicto acciones de índole política, lo que señala el nivel en que el obispo circunscribe la acción sacerdotal, particularmente cuando de manera sistemática bloquea los esfuerzos de un grupo sacerdotal en acciones favorables al avance del pueblo, sobre todo en el nivel económico.

4] Importa resaltar que este conflicto, al igual que el de Aguascalientes, se conserva como un conflicto intraclerical. En ninguno de los dos aparece significativamente la presencia del pueblo, de los grupos en que trabajan los sacerdotes.

5] En cambio, a diferencia de Aguascalientes, en este caso es el propio obispo el que ventila el caso en la prensa local, y aunque el grupo disidente hace oír su propia posición, en realidad ya está ganada por el obispo la opinión pública de sectores influyentes.

6] Finalmente, la debilidad de la organización presbiterial es evidente; en un tiempo había sido muy vigorosa pero ahora se constata su total inexistencia. La organización pudo haber continuado si no hubiera permitido que el obispo le cambiara de objetivo. Mientras tuvo la preocupación por el servicio pastoral, creció, pero al concentrarse en el conflicto corrió el peligro de diluirse.

El nuevo obispo de Colima, monseñor Leobardo Vieyra, llega a aquélla en 1967 con una visión muy estrecha del ministerio episcopal, y muy pronto encuentra dificultades con el clero local —reconocido por su alta preparación en diversos campos—, a causa de que el 90% de los presbíteros no apoya su proyecto de construir el seminario, la casa de vacaciones para sacerdotes y de arreglar el piso de la catedral. Ante esta oposición, el obispo contrata a una agencia de publicidad para que se encargue del proyecto.

Este hecho provoca una radicalización de posiciones. El obispo prefiere gobernar en forma autoritaria, realiza cambios de sacerdotes, controla el dinero, impide el trabajo popular. Se trata de una lucha sorda, prolongada y relativamente pacífica.

Un tercer punto de conflicto, además del manejo de los bienes de la Iglesia y el autoritarismo del obispo, es el concerniente a la postura social de los cristianos. El conflicto se expresa cuando un grupo de sacerdotes que trabaja en favor de la concientización de los campesinos explotados por los limoneros de la zona de Ticomán, hace denuncias y promueve la organización de los campesinos. Se unen además con curas de la región de Manzanillo que trabajan con pescadores. Ante estas acciones, los propietarios, reconocidos "tecos" (organización semiclandestina, políticamente reaccionaria e integrista en lo religioso) acusan ante el obispo a los sacerdotes e inician una serie de calumnias, de las que se hace eco el periódico de la diócesis. Estos acontecimientos generan una mayor organicidad por parte de los sacerdotes. Los de mayor edad se agrupan por los problemas de autoridad

que experimentan y por el sospechoso manejo de la economía que hace el obispo, mientras que los jóvenes suman a estos dos motivos su preocupación y práctica de trabajo en favor de las clases explotadas.

Reunidos (agrupan el 90% del clero) deciden exigir la renuncia del obispo. Una comisión se presenta ante él a solicitarla; en caso de que no renuncie, lo harán todos los sacerdotes. Ante esta presión, el obispo acude al arzobispo de Guadalajara cardenal José Salazar y a la delegación apostólica, que lo apoyan. En vista de esto, el grupo decide llevar el asunto a la opinión pública. Así, las autoridades eclesiásticas y el arzobispo de Guadalajara comprendiendo la gravedad del problema deciden crear una nueva diócesis (parte de Colima y de Guadalajara) en Ciudad Guzmán, y nombran a monseñor Vieyra como primer obispo, a principios de 1972.¹¹

A lo largo de estos cinco años, se patentiza que la fuerza fundamental radica en la cohesión del presbiterio. Pero no es un presbiterio aislado de su pueblo, pues cuenta con frecuencia con el apoyo de diversos grupos populares. En el momento más decisivo de la tensión, algunos temen un levantamiento popular. El apoyo del pueblo a los sacerdotes tiene una organización incipiente. Varios de ellos se entrevistan con monseñor Salazar. En algunas poblaciones los grupos se organizan en torno a los sacerdotes; en otras éstos son autónomos.

A pesar de que aparece el conflicto en la prensa local y nacional, el grupo disidente logra guardar un alto nivel de organización y de lucha pacífica. No

¹¹ E. L. Mayer, *op. cit.*, p. 49.

responde a las constantes difamaciones públicas, sino que resiste los ataques y logra conservar la disputa en el sitio deseado, sin permitir que sea desplazada. Aunque son acusados de comunistas, en realidad su perspectiva está situada en el nivel de la reivindicación social y su organicidad está muy vinculada a la lucha por cambiar al obispo.

El obispo, por su parte, tiene menos apoyos organizados y coherentes. Cuenta con una mínima parte de su presbiterio, con un apoyo relativo del arzobispo de Guadalajara, de la delegación apostólica y de algunos sectores de la iniciativa privada colimense; algunos de estos últimos se entrevistan con el cardenal Salazar. Particular interés muestran los tecos, pertenecientes a la clase acomodada de la diócesis, quienes no ocultan su apoyo al obispo.¹²

Consideraciones parciales: 1] Hay que entender el origen de este conflicto, entre otras cosas, en estrecha vinculación con el alto nivel de capacitación del clero de Colima. No se ponen en juego banderas de la doctrina conciliar o de Medellín. Más bien, lo que está en juego, de acuerdo a la posición sacerdotal, es la credibilidad de la Iglesia para ellos mismos, y correlativamente para el pueblo. Esto se explica al comprobar que no sólo se combate el autoritarismo sino también el manejo económico de los bienes y la posición social de la Iglesia.

2] Las preocupaciones sacerdotales rebasan el ámbito puramente clerical y entran en juego en el presente caso terceros actores: el pueblo explotado. Aunque su acción no está situada en el mismo ni-

vel que la presbiteral, sí tiene importancia en la evolución del conflicto, pues la manipulación de la opinión pública no tiene los niveles señalados para el caso de Aguascalientes o de Querétaro.

3] La evidente cohesión presbiteral representa no sólo ante el obispo sino también ante el arzobispo de Guadalajara y ante la delegación apostólica, un reto que no pueden sino tomar con toda seriedad, aunque en un principio esto no fuera así. Su alto nivel de conciencia se manifiesta en la disyuntiva: "o renuncia el obispo o renunciaremos", y los que la plantean constituyen el 90% del clero de la diócesis.

4] El poco tiempo que tiene el obispo en la diócesis y su escasa comprensión de los problemas le impiden establecer alianzas más fuertes con los sectores dominantes de la diócesis, en contraste con lo que ocurrió en Aguascalientes, donde estos sectores desempeñaron un papel muy significativo.

5] El manejo que la autoridad hace del conflicto no responde a una decisión tomada por ella misma, sino que está marcado por las fuertes presiones del clero. Con todo (y esto tiene repercusiones para el futuro) la posibilidad de superar el conflicto en la forma en que se hizo, radica en la organicidad del presbiterio y en su ligazón con sectores populares. Es evidente que el obispo cuenta con apoyos importantes en la estructura eclesial; sólo así puede explicarse que se le haya adjudicado una nueva diócesis para conjurar el descontento. De otra manera resultaría también inexplicable que las autoridades eclesiales hubieran procedido de esta forma, después de haber comprobado la radical incapacidad de monseñor Vieyra para manejar un conflicto. Lo que sucedió posteriormente en

¹² *Ibid.*, p. 252.

Ciudad Guzmán, adonde llegó como primer obispo, confirma que el presbiterio de Colima estaba en lo cierto y ratifica la escasa visión social y pastoral de las autoridades eclesíásticas, en este caso del arzobispo de Guadalajara y de la delegación apostólica.

Consideraciones generales

La diversidad de los casos estudiados presenta sin embargo ciertos factores comunes que queremos destacar. Sin duda alguna, estos casos no son los únicos ni probablemente los más importantes de los que presentan conflictos entre la jerarquía y un grupo sacerdotal.

Importa reflexionar sobre tres elementos importantes que desempeñan un papel definitivo en los tres casos: organización sacerdotal, opinión pública y apoyos.

a] *Organización sacerdotal*: Aunque en los tres casos se constata la existencia de organizaciones sacerdotales, cada una de ellas con sus propios objetivos, mecanismos de operación, tareas y consistencia interna, el éxito de la organización no lo determina ni la sola estructuración, ni sus objetivos internos, ni su amplitud, ni su reconocimiento por parte del obispo, ni tampoco su ligazón con otros grupos. En Aguascalientes encontramos una reciente organización, con un objetivo muy definido (cambio de obispo); en Querétaro vemos una pequeña organización reconocida por el obispo, con objetivos no coyunturales (trabajo con sectores populares y formación de equipos sacerdotales) y con importantes bases populares; mientras que en Colima está la más amplia organización, ligada a sus bases, pero con un objetivo coyuntural. Por lo tanto, la organización sacerdotal no es el único

factor determinante para la evolución de los conflictos, sino que además entran en juego el apoyo popular, el manejo de la opinión pública, la especificación del objetivo coyuntural, etcétera.

Es indiscutible que la duración de los conflictos (el de Aguascalientes para algunos se inicia en 1951, pero puede considerarse a 1970 como el período en que se agudiza, y termina en 1976 con la reinstalación de monseñor Quezada como obispo; el de Querétaro comienza para algunos en 1958, se agudiza en 1972, y es posteriormente controlado; y el de Colima se desarrolla entre 1967 y 1972) sólo tiene explicación por la persistencia de los sacerdotes involucrados y por su organicidad, de cualquier tipo que haya sido. Pero también es de notar que el tiempo es siempre factor que favorece a quien tiene el poder, como bien señala el grupo disidente de Aguascalientes, pues a través de una no decisión se logra el desistimiento de la parte débil. Parece a veces que es una lucha de resistencia en la que la autoridad sabe que los súbditos tienen las de perder.

Hay que señalar que, estructuralmente, los sacerdotes se encuentran sujetos al autoritarismo, a la imposición, al gobierno de una persona, especialmente en México, donde no hay estructuras sacerdotales intermedias que velen por sus intereses, por su mejor capacitación, por su interrelación y coordinación. La única iniciativa de esta índole, propuesta por el obispo de Ciudad Juárez, monseñor Manuel Talamás, es rechazada por los obispos en 1971.¹³

Es evidente que existe entre los obispos una preocupación en el sentido de

¹³ Edward Larry Mayer, *op. cit.*, p. 271.

que no se modifique la estructura vertical; institucionalizada, directiva de la Iglesia; particularmente del gremio sacerdotal. Cualquier intento de organicidad en los cuadros sacerdotales es percibido como un peligro que pone en duda la autoridad del obispo. El caso de Sacerdotes para el Pueblo, que estudiaremos posteriormente, es sólo un ejemplo de esto y el rechazo de la iniciativa del obispo de Ciudad Juárez, una confirmación.

b] *Opinión pública:* En los casos estudiados entra en juego la opinión pública como factor influyente, y quizá, en el caso de Aguascalientes, como determinante de la evolución del conflicto. Aquí conviene señalar cómo intenta ubicarse cada grupo ante dicha opinión. En Aguascalientes se razona de esta forma: el obispo no se ha defendido públicamente porque no quiere dar publicidad al caso, por tanto, la disidencia no debe acudir a la opinión pública porque el caso está ante el delegado apostólico y se espera una pronta decisión. Después ambos aparecen ante la opinión pública; el grupo disidente con mayor éxito fuera de la diócesis; el obispo y su grupo de apoyo, con gran fuerza en la prensa local. En Colima es el sector disidente el que inicia una amplia información del caso tanto en la prensa local como nacional, después de que los "tecos" calumnian a los sacerdotes y el periódico de la diócesis les hace eco. En Querétaro es el obispo quien hace público el conflicto, una vez superado.

Ante ese variado proceder, surgen diversas hipótesis:

1] Cuando se recurre a los medios de comunicación social con una posición, un programa, una meta, se supone que se cuenta con apoyos seguros y anteriores a la decisión de hacer público el conflicto.

En este sentido, se tiene una posición fuerte en relación al otro sector.

2] Los medios de comunicación ven en el conflicto algo vendible, lo sacan a la luz pública y lo dejan al libre juego de las fuerzas sociales.

3] Los que controlan los medios de comunicación social tienen intereses específicos en el conflicto, aunque no necesariamente directos, y lo exponen para ganar adeptos.

A posteriori es posible evaluar los efectos que tiene la opinión pública en la evolución y resolución del conflicto. Es indiscutible que en Aguascalientes ésta favoreció desde un comienzo al obispo, y por eso los sacerdotes acudieron a la prensa nacional. No sólo eso, sino que los sacerdotes no tienen mecanismos para dar al pueblo una orientación que contrarreste la imponente campaña pro-obispo. La manipulación de la ciudadanía no encuentra resistencia verdadera a través de la predicación y de otros instrumentos que podían usar los disidentes. En cambio, Colima presenta la cara opuesta, pues tanto la prensa local como nacional da espacio y cabida a la expresión grupal por una parte, y por otra, la amplitud del grupo permite una constante información y contrainformación entre el pueblo. Eso hace posible que no sean tan fuertes e impactantes las campañas en su contra. Por último, en Querétaro la prensa también favorece al obispo y denigra ampliamente a los disidentes. Dado su número muy reducido, les resulta imposible conducir en su favor la opinión, ni siquiera en sus dominios próximos.

c] *Apoyos:* La delegación apostólica aparece en los tres casos y en los tres toma partido inicialmente por el obispo. Sin embargo, la tenacidad de la disidencia,

manifiesta en los envíos constantes de información y documentación; logra tener un cierto impacto; cuando menos consigue llamar la atención. La intervención que hace la delegación apostólica, en el sentido que sea, aparece como muy tardía, cuando ya los conflictos han tomado proporciones desmesuradas. En Aguascalientes opta por enviar un visitador apostólico, nombrar obispo coadjutor y posteriormente administrador apostólico, y por último decide restituir al obispo anterior; en Colima logra que en menos de un año el obispo sea cambiado; y en Querétaro sólo consigue la desorganización y posterior desertión sacerdotal. Es decir, los apoyos recibidos en Aguascalientes a favor del obispo no tienen comparación con los otros dos casos; en cambio, la presión de los sacerdotes de Colima no tiene comparación, ya que 90% de ellos ofrece su renuncia.

En síntesis, la conducta de la delegación está fundamentalmente dirigida por las diversas presiones que, sopesadas, dan la pauta a seguir. Aunque siempre aparece el "bien de los diocesanos", "el bien del pueblo cristiano", etcétera, no hay indicios de un criterio pastoral en los casos reseñados por parte de la delegación apostólica.

Un segundo factor, muy frecuente, es algún obispo. En Aguascalientes el grupo disidente acude al arzobispo de Guadalajara, cardenal Salazar, a la comisión episcopal del clero, al obispo de San Juan de los Lagos, monseñor Nuño y al cardenal Baggio, en busca de su apoyo, sin que haya indicios claros de que lo hayan obtenido. En Colima, el obispo acude al arzobispo de Guadalajara, quien al comienzo lo apoya, pero posteriormente actúa como mediador y es uno de los que intervienen en la fundación de la nueva

diócesis. En Querétaro no hay testimonio de mediación de algún otro obispo.

Los sectores disidentes buscan abogados de su causa y confían en que algún obispo pueda desarrollar tal tarea. Sin embargo, es evidente que para cualquier obispo esto representa algo superior a sus fuerzas; de hecho, en la actual situación de la Iglesia mexicana, la primera reacción es de desconfianza hacia los disidentes. Así, el apelar a un representante de la jerarquía puede ser ocasión para reforzar al obispo en cuestión. Lo que sí podemos concluir es que en ninguno de los casos presentes estas mediaciones favorecen en sí mismas las causas disidentes. Sin que deje de haber casos aislados de solidaridad episcopal con sacerdotes y de apoyos a la lucha presbiteral, no es previsible que los obispos respalden a sectores disidentes en eventuales enfrentamientos con la jerarquía.

La clase dominante está presente también en las tres diócesis, y siempre en clara oposición a la disidencia. Los sacerdotes no siempre son acusados de comunistas, pero sí son sospechosos y condenados por las incipientes burguesías locales. Las tres ciudades son reconocidas como muy católicas y arrastran un tradicionalismo más o menos acendrado, que aflora cuando son amenazados sus intereses. La actuación de esta clase produce diversos efectos pues mientras en Aguascalientes y Querétaro consigue que la disidencia desaparezca, en Colima, a pesar de los fuertes intereses económicos, no logra este objetivo y el obispo es removido. Esta variante puede ser explicada solamente a partir del siguiente punto: en los años en que tienen lugar los conflictos, apenas si se inicia en México una mayor incorporación de cristianos a las causas populares, una modificación en la pastoral

parroquial, una mayor conciencia de la realidad social, etcétera. Esto explica, en parte, la ausencia significativa del pueblo católico en Querétaro, a pesar de que los sacerdotes trabajan junto a él; en cambio, en Colima y Aguascalientes el pueblo está ampliamente presente; en el primero como apoyo de la disidencia y en el segundo al statu quo. Y aquí tiene lugar una más compleja articulación de los fenómenos reseñados, pues el caso de Colima va a ser el que tipifique el éxito de la disidencia. Es el único caso en que el pueblo es incorporado conscientemente por los actores del conflicto, incorporación muy diversa de la lograda en Aguascalientes. En

Colima los sacerdotes dejan actuar a los laicos, y así ellos ejercen su propia presión. En Aguascalientes la prensa diaria manipula de tal forma al pueblo que lo convierte en movimiento fanatizado e incontrolable. En otras palabras, mientras el caso de Querétaro es un típico problema intraclerical, el de Colima es intraeclesial, pues entran en juego actores no clericales; y el caso de Aguascalientes es igualmente intraeclesial, pero porque las clases dominantes están interesadas en contar con este respaldo y ellas son las que hacen de un conflicto intraclerical un conflicto intereclesial.

CONFLICTO ENTRE LA JERARQUÍA Y UN ÓRGANO OFICIAL DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL MEXICANA

Secretariado Social Mexicano

Al estudiar el conflicto entre la jerarquía y el Secretariado Social Mexicano (SSM), intentaremos analizar la actuación de la jerarquía frente a una de sus dependencias oficiales, cuando esta última asumió una línea que no estaba de acuerdo con la posición de la mayoría de los obispos. Por otra parte, pretendemos visualizar las posibilidades de acción de estas instituciones mientras se mantienen bajo la dependencia episcopal.

El SSM es uno de los organismos más antiguos del episcopado mexicano. Fue fundado oficialmente el 8 de septiembre de 1923, por medio de la carta pastoral sobre la "Acción Católica en Asuntos Sociales". En esta carta se presenta al SSM, como órgano del episcopado, guardián e intérprete de la doctrina social católica.¹ Su objetivo es unificar el criterio social de las obras realizadas en la república y organizar a los grupos sociales. Su primer director (1923-1924) fue el padre Alfredo Méndez Medina, S.J., a quien

le sucedió en 1924 el cardenal Miguel Darío Miranda.

En los primeros años (1923-1927) el SSM promueve la formación de organizaciones sindicales en los sectores obreros y campesinos. A raíz de la persecución religiosa, del cierre del SSM y de la detención por un día del padre Miranda, se ve la imposibilidad de actuar en la línea social. A partir de 1930, se le encarga la organización de la Acción Católica. Desde entonces, y hasta 1946, el SSM y la ACM tienen un director común: monseñor Dávila Vilchis. En 1946 ambas instituciones se separan. En la ACM queda como subdirector "pontificio" monseñor Dávila Vilchis; monseñor Luis Ma. Martínez era el director "pontificio", nombrado directamente por la Santa Sede, lo que refleja una vez más el carácter dependiente de la Iglesia mexicana. En el SSM, queda como director el padre Pedro Velázquez, quien ya trabajaba en el mismo desde 1942.²

¹ Edward Larry Mayer, *op. cit.*, p. 274.

² Jesús García, *op. cit.*, p. 157.

De 1951 a 1960, el ssm promueve y asesora organizaciones de base de índole educativa (centros sociales, cooperativas, educación obrera, etcétera). Ya desde esos años comenzó a tener problemas por la publicación de un libro del padre Pedro Velázquez, *Iniciación a la vida política*, que apareció en 1956.³ La obra provocó malestar en el sector estatal y puso en tensión la relación Iglesia-Estado. El Estado presionó para que el padre Velázquez saliera del país. Éste se negó y la jerarquía le impuso entonces el silencio.

De 1960 a 1968, el ssm promovió la creación de muchas instituciones de desarrollo. El padre Pedro Velázquez, bajo el principio de la "autonomía de lo temporal", impulsó movimientos organizados, como el FAT, cooperativismo, ligas agrarias (todas éstas como organizaciones independientes de la Iglesia). Se impulsó también la creación de organizaciones eclesiales como la JOC, JAC, ACO. Además, se crearon 35 secretariados sociales diocesanos, con autonomía del ssm que funcionaba como centro de apoyo, servicio, orientación. En 1964 se fundaron el IMES, COPEVI y el Centro de Promoción y Desarrollo Popular. Este último tiene la función de coordinar diversos grupos, ya que se percibe un exceso de promoción y una carencia de coordinación. Todas estas instituciones tienen autonomía respecto a la Iglesia y al mismo secretariado.

En el nivel ideológico, durante esta etapa (1960-1968), el ssm sigue una línea social sin dimensión política global que tiende a la promoción popular. Recibe asesoría de Roger Vekemans⁴ y otros latinoamericanos, pero ya desde 1966 los

miembros del ssm empiezan a evolucionar en su visión de la realidad social y a situarse frente al cambio estructural. Pero no es sino hasta 1968 cuando rompe con Vekemans y adopta más claramente la línea de liberación. Con base en esta visión, apoya a las movilizaciones populares (movimiento estudiantil de 1968), revisa la línea de las organizaciones relacionadas con él e inicia la concientización popular liberadora.⁵

El conflicto con el episcopado surge de nuevo a partir de este cambio de concepción de la realidad y del tipo de acciones en las que ahora se centra. La primera manifestación del mismo es la oposición de varios miembros del episcopado a la línea asumida por el ssm. La Comisión Pontificia para América Latina se opone a que el padre Velázquez asista a la Conferencia de Obispos en Medellín. Sin embargo, su amistad con algunos obispos, en particular con el entonces obispo de Tulancingo y actualmente de Chihuahua monseñor Adalberto Almeida, ayuda a que el padre Velázquez asista a la Conferencia y a que el ssm siga su trabajo sin trabas. El padre Velázquez muere en diciembre de 1968 y el presidente de la CEPS nombra a su hermano, Manuel Velázquez, director del ssm.⁶

En 1970 resurge el conflicto con la jerarquía. La causa inmediata es una declaración del director del ssm publicada en *Excelsior* (31 de julio de 1970) que alarma al episcopado. El contenido de la declaración es una crítica a la repre-

cristiana en Chile, asesor del presidente Frei, y con motivo del gobierno de Salvador Allende se radicó en Colombia, donde se ha distinguido por su posición desarrollista y por una supuesta vinculación con la CIA.

³ *Ibid.*, p. 74.

⁴ Roger Vekemans es un influyente jesuita belga, antiguo colaborador de la democracia

⁵ J. García, *op. cit.*, p. 157.

⁶ E. L. Mayer, *op. cit.*, p. 276.

sentatividad de los obispos. Afirma que éstos no son los auténticos representantes de los católicos ya que no son elegidos por los fieles sino que el nombramiento les viene de Roma; considera este procedimiento como medieval y propone que el diálogo con el Estado se establezca de "abajo hacia arriba".⁷

El descontento del episcopado se manifiesta en un regaño público del obispo auxiliar a la arquidiócesis de México (*Excelsior*, 6 de agosto de 1970) al director del ssm. Pero este descontento se hizo más patente el 28 de noviembre del mismo año, cuando monseñor Alfredo Torres anunció la renuncia del director, argumentando que la "actitud de total independencia que en la práctica han tomado algunos miembros del Secretariado Social respecto al episcopado, la entrada de miembros al equipo permanente del ssm y su permanencia en él ha estado totalmente al margen de la comisión episcopal de pastoral social, no obstante algunos miembros no deberían proseguir en él..." (Acta del comité episcopal, 27 de noviembre de 1970).⁸

El director explicó los motivos de su renuncia en los siguientes términos: "... aceptó que su origen estaba en su declaración sobre la no representatividad sociológica y cultural del episcopado y también pudo ser mi participación en la huelga de hambre de los presos políticos y las declaraciones que sobre su inhumano estado de vida llevan todos los reclusos de Lecumberri" (*Excelsior*, 29 de octubre de 1970).⁹

Otra de las causas de la renuncia es la queja del entonces obispo auxiliar de

Guadalajara y ahora obispo de San Juan de Los Lagos, por la campaña de protesta del ssm contra el obispo de León, originada a su vez por la campaña que dicho obispo había realizado en contra del Secretariado Social de León que diera su apoyo a varias organizaciones de laicos. Y otra queja más generalizada entre los obispos es la independencia del ssm. "Deplora que el Secretariado Social esté interviniendo sin autorización en otros campos (pastoral, universitario y comunicaciones sociales). Se delimitará su ámbito cuando se aclare su naturaleza".¹⁰

A partir de la renuncia del director se comenzó a estudiar la posibilidad de desvincular al ssm de la CEPS, a través de la cual el ssm depende de la jerarquía. Apoyó esta iniciativa el obispo de Chihuahua, Adalberto Almeida, entonces presidente de la CEPS, y fue aprobada por la comisión el 21 de octubre de 1970.

El episcopado admitió la autonomía en 1973; el ssm sólo ocasionalmente fungirá como representante oficial del episcopado; tendrá autonomía para elegir a sus directivos y colaboradores y para administrar sus bienes. Por otra parte el ssm aceptó la desvinculación de los secretariados sociales diocesanos; además, aunque ya no era representante oficial del episcopado continuaba dependiendo de la jerarquía.

Sin embargo, aunque la autonomía fue aceptada por el episcopado, algunos obispos la interpretaron como disminución de vínculos entre el ssm y la Iglesia.¹¹ Aunado esto al desacuerdo de algunos obispos con la línea asumida por el ssm, se generó un nuevo conflicto entre el ssm

⁷ *Ibid.*, p. 276.

⁸ *Ibid.*, p. 278.

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 279.

¹¹ J. García, *op. cit.*, p. 160.

y la jerarquía. Entre los motivos del conflicto están los siguientes:

1] La participación de varios miembros del ssm en el movimiento Sacerdotes para el Pueblo. La inconformidad la expresó el actual arzobispo de México.¹²

2] Un editorial de la revista *Contacto*, editada por el ssm, que manifestó su desacuerdo con los actuales arzobispos de Chihuahua y México.¹³

3] Una discusión sobre la propiedad del edificio que ocupaba el ssm en Roma 1, D.F. La postura de la jerarquía la expresó el actual arzobispo de México como representante de ésta.

Para poner fin a este conflicto, se nombró una comisión del episcopado para que estudiara el caso del ssm y se llegara a un acuerdo. La comisión quedó integrada por los obispos actuales de Zamora, Matamoros, San Cristóbal y uno de los auxiliares. Se aclaró la situación del ssm respecto al episcopado y en julio de 1973 la asamblea episcopal aprobó que "...el ssm es una institución eclesial de la investigación y promoción de la pastoral social al servicio de la Iglesia y del pueblo de México, pero no es un órgano oficial del episcopado mexicano".¹⁴

En 1973 cambiaron las directivas de la CEPS y del ssm. En la primera quedó como presidente Alfredo Torres, entonces obispo auxiliar de México y actual secretario general del episcopado, y en el ssm, un seglar. Este cambio agudizó todavía más la tensión entre la jerarquía y el ssm. Así, aunque la asamblea episcopal aprobó en 1973 la autonomía del ssm, en ese

mismo año aparecieron nuevas presiones episcopales al Secretariado.

Monseñor López Trujillo expresó su descontento con un editorial de la revista *Contacto* de febrero de 1973. Esta crítica del antiguo secretario general del CELAM y el problema de la autonomía, reafirmó la postura del episcopado mexicano que manifestó su desacuerdo con la línea del ssm. "...No cumple con la función para la que fue fundado, por su actitud izquierdista y por el juicio negativo que hace poco hizo de la Conferencia Episcopal Latinoamericana..."⁵¹ Posteriormente criticaron al ssm por la nota editorial mencionada, en la que se hace una crítica a la institución eclesiástica como forma de poder y se propone la construcción de una Iglesia Popular.

De este modo, aunque se había aceptado de palabra la autonomía del ssm, de hecho se mantenía el control y la crítica, y por lo mismo persistía la tensión entre la jerarquía y el ssm. El episcopado pretendió acabar con esta institución.

Para lograr este propósito, primero intentó quitarle el edificio que el mismo ssm había adquirido con cooperaciones de sus miembros. Sin embargo, después de muchas discusiones con el actual secretario de la CEM, el ssm logró conservar el edificio, aunque posteriormente se cambiaron de lugar las oficinas.

Así, la tensión entre la jerarquía y el ssm continuó, aunque en estos últimos años tuvo rasgos menos conflictivos. Durante 1977 el episcopado efectuó diversas discusiones sobre el ser y quehacer del ssm y el 16 de noviembre de 1977 la asamblea plenaria del episcopado emitió una declaración sobre el ssm, firmada por

¹² E. L. Mayer, *op. cit.*, pp. 281-282.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 285.

¹⁵ *Ibidem.*

el secretario de la CEM, que reconocía el "apostolado de frontera", señalaba que de los cincuenta y cinco obispos consultados cuatro aprobaban el trabajo del ssm, tres no lo aprobaban y cuarenta y ocho desconocían que éste realizara misión alguna; reafirmaron la autonomía del ssm, puntualizaron como deficiencias de esta institución la visión horizontal e inmanentista, la ambigüedad en la definición concreta de la línea teológica, la acción sociopolítica como la única válida, la falta de comunicación con el episcopado y la crítica excesiva. Finalmente, lo exhortaron a tener mayor adhesión a la enseñanza de la Iglesia en lealtad, humildad y obediencia, y a ser signo de edificación con la Iglesia, relacionándose cada vez más fielmente con el episcopado mexicano.¹⁶

El 27 de marzo de 1978, el equipo conductor del ssm, en nombre de la asamblea anual, contestó la declaración episcopal. Agradeció al episcopado el ofrecimiento de "ayuda pastoral", "diálogo" y "apoyo razonable" y manifestó su agrado por el reconocimiento de la autonomía, libertad y responsabilidad propias, limitada por la necesaria aceptación cristiana del magisterio eclesiástico (enseñanza de la Iglesia). También expresó su deseo de que se capte mejor el "apostolado de frontera". Éste, manifestaron, por ser eclesial y estar orientado al compromiso laical, implica la demanda de autonomía y responsabilidad propias de la opción por el compromiso temporal, y citaban al Concilio Vaticano II, Medellín y a la encíclica papal *Populorum Progressio*.

Respecto a las deficiencias señaladas por los obispos, el ssm hace las siguientes observaciones:

¹⁶ Revista *Contacto*, núm. 2, abril 1974.

— Dicen: [los obispos] "presentan una visión de la construcción del Reino acendradamente horizontal e inmanentista"

— Decimos: [los miembros del ssm] "El mismo Espíritu impulsa a unos a dar testimonio del anhelo de la morada celestial y a otros los impulsa a la entrega al servicio temporal preparando el material del Reino de los Cielos (*Gaudium et Spes*, núm. 38). *

Afirma que no es ambigua su posición ante la doctrina social de la Iglesia, sino que la asume plenamente. Respecto a la reflexión teológica, dice seguir la línea de la teología de la liberación, como "... una reflexión que los cristianos hacen sobre su fe y su experiencia cristiana en un tiempo y en una cultura determinada". Señalan que ellos han dialogado y que anhelan un diálogo permanente.¹⁷

Este conflicto que duró tantos años, no afectó en forma significativa y vital a las bases del ssm, ya que todas las obras impulsadas por esta institución tenían autonomía respecto del centro. En cuanto a los secretariados sociales diocesanos, al no contar con el apoyo de los obispos locales se fueron muriendo poco a poco; de hecho hasta la fecha sólo funcionan cinco de ellos.

Una primera aclaración que hay que hacer antes de pasar a conclusiones, es que aunque la tensión entre la jerarquía y el ssm se inicia desde la década de los sesenta sólo analizaremos esta relación a partir de 1970; tomamos en cuenta la década anterior sólo para ubicar el conflicto y hacer comparaciones.

* Este documento es uno de los más importantes del Concilio Vaticano II.

¹⁷ Revista *Contacto*, núm. 2, abril 1974.

Consideraciones generales

1] Se puede caracterizar el conflicto entre la jerarquía y el ssm como un conflicto de autoridad y de línea. De autoridad, en cuanto que la manifestación más obvia es la lucha de la jerarquía por el control y de la ssm por su autonomía. La independencia que de hecho vive el ssm, es tema constante de quejas por parte del episcopado, expresado como falta de eclesialidad, escasez de diálogo, no aceptación de la enseñanza de la Iglesia, falta de control de los miembros que lo integran. Además, la reacción del ssm ante el control episcopal es una lucha constante por obtener y mantener su autonomía respecto de éste y por implementar la política de desvinculación de las obras del centro para evitar este control. Sin embargo, aunque el ssm logra el reconocimiento episcopal de su autonomía, ésta es relativa, ya que por ser una institución eclesial en la que participan sacerdotes, religiosos y laicos, queda de hecho subordinada al control eclesiástico. Prueba de ello es que la tensión sigue, aún después de haber sido reconocida la mencionada autonomía.

Conflicto de línea, en cuanto el intento de la jerarquía por mantener el control sobre el ssm se explica por una diferente posición y perspectiva ante la realidad social mexicana. Esta diferencia se vuelve evidente en las declaraciones de la jerarquía, que constantemente cuestionan la postura del ssm, calificándola de ambigua, excesivamente crítica, con actitud izquierdista, inmanentista, etcétera. Es importante resaltar el hecho de que la represión eclesiástica se agudiza cuando el ssm evoluciona hacia la línea de la liberación y propone el cambio estructural como solución al problema social (1968).

Sin embargo, se puede afirmar que en la década de los sesenta las tensiones se manifiestan fundamentalmente en términos ideológicos.

2] Dentro del episcopado mexicano, la tendencia antiliberación es la hegemónica y se la intenta imponer a todas las organizaciones, grupos o personas que están bajo su jurisdicción. Los mecanismos para ello son diversos, pero en general se vale de su autoridad para imponer o reprimir. En este sentido, se puede afirmar que es un episcopado combativo, que hará todo lo que esté a su alcance para evitar que se imponga dentro de la Iglesia mexicana la línea de la liberación.

3] El ssm por haber sido órgano del episcopado (oficial o auxiliar) está bajo el control de los obispos; así, o se pliega a las disposiciones de la jerarquía o entra en conflicto y no le queda más alternativa para solucionarlo que independizarse o someterse. En este caso, se intenta lo segundo, pero la autonomía lograda es necesariamente relativa. Un organismo eclesiástico, mientras permanezca como tal no puede tener independencia absoluta de la jerarquía ya que ésta tiene mecanismos de control tanto sobre la organización misma, como sobre su personal sacerdotal y religioso, así como sobre su línea de pensamiento.

4] Es claro que la jerarquía intentará reprimir a los sectores sobre los que tiene control (sacerdotes y religiosos), pero hay sectores a los que no controla directamente (laicos) y sólo tiene acceso a ellos a través de los primeros. Puede frenar una organización grupo o movimiento si el líder, animador o promotor es un sacerdote o religioso, pero no lo puede hacer de la misma manera si la organización no depende de éstos en su dinámica.

Así se explica que las organizaciones e instituciones seculares que crea el mismo SSM no sean afectadas por el conflicto. En cambio, las organizaciones estrictamente eclesíásticas (secretariados diocesa-

nos) o con vinculaciones eclesíásticas (JOC, FAT, etcétera) son las reprimidas. Por esto la jerarquía tiende a desplazar los conflictos hacia el sector que controla.

CONFLICTO ENTRE LA JERARQUÍA, EL ESTADO, EL CLERO Y EL PUEBLO

Los tres conflictos que reseñamos a continuación se suscitaron en los años 1976 y 1977.

Torreón

En el año 1969 el obispo y los sacerdotes de Torreón publicaron un documento en el que analizaban la situación de la comarca lagunera y planteaban algunas exigencias. A partir de ese momento se incrementó el trabajo de carácter político de algunos sacerdotes y a partir de 1972 se inició un movimiento popular independiente que logró, a lo largo de los años, aglutinar a importantes sectores suburbanos de la ciudad de Torreón y a algunas poblaciones campesinas formadas principalmente por ejidatarios. Constituyeron un bloque de once colonias que alcanzaron un alto nivel de conciencia y organización, como lo muestran los casos especialmente significativos de Tierra y Libertad y la huelga del servicio de limpieza.¹

En este proceso de constitución y afianzamiento del movimiento independiente participaron en forma activa un grupo de doce sacerdotes y algunos laicos. Exis-

tía una aprobación episcopal del trabajo, aunque en el interior del presbiterio no había unanimidad en ese sentido. El padre José Batarse desempeñaba un papel relevante en la organización, sin embargo, no ejercía allí el liderazgo que se le atribuye.

La iniciativa privada de la ciudad, apoyada por los medios de comunicación locales y de algunos sacerdotes, presionó a las autoridades civiles y eclesíásticas para que actuaran en contra del movimiento independiente. Esta presión se agudizó especialmente en los meses anteriores al conflicto y constituyó el inicio de una creciente represión en la zona.

El 10 de octubre de 1976, 600 campesinos dirigidos por el pps bloquearon las carreteras en San Pedro, Coah., en demanda de tierras e invadieron predios de trece colonias de Torreón. El día 12 fueron dispersados por la fuerza pública. Los días 14 y 15 de octubre fueron detenidas treinta personas, en su mayoría campesinos, algunos promotores y el actual párroco de Chávez. Se emitió también una orden de aprehensión contra otros cuatro sacerdotes: los pueblos donde éstos se encontraban cuidaron bien de que ésta no se cumpliera.

¹ Edward Larry Mayer, *op. cit.*, p. 369.

Los días posteriores a las detenciones se desencadenó una serie de declaraciones públicas en la prensa. El día 17, un sacerdote señaló que la represión era una consecuencia para quien se había comprometido a vivir el evangelio. Se publicó también un desplegado, firmado por diez sacerdotes, del que se hizo responsable el padre Batarse, en el que se asentó que la represión contra las organizaciones independientes se iba incrementando y que en este caso la responsabilidad directa recaía en el gobernador del Estado y en una parte del sector propietario.²

La primera declaración episcopal sobre el caso la hizo monseñor Méndez Arceo, quien manifestó su solidaridad y protesta por la represión contra el pueblo y los sacerdotes comprometidos.³ La prensa hizo notar que hasta ese momento no habían dado a conocer su punto de vista otros obispos, ni siquiera el obispo de Torreón. Días después, el arzobispo de Durango declaró en torno al caso y afirmó que la labor específica del sacerdote se encontraba al margen de los problemas sociopolíticos, pues le correspondían más bien los problemas de orden espiritual de la comunidad. El panista J. Ángel Conchello, por su parte, criticó al Estado pues éste impedía la gestación de movimientos independientes. El gobierno estatal, a través del presidente municipal de Torreón, afirmó que no se tolerarían más invasiones y que ya se había comprobado que los líderes detenidos causaban agitación abierta. Algunos de los detenidos negaron todos los cargos en tanto otros afirmaron haber sido obligados a participar en los mítines. Aparecieron también

² *La Opinión*, 17 de octubre de 1976.

³ *Ibid.*, 18 de octubre de 1976.

diversas muestras de adhesión y apoyo al gobierno.

El día 20 de octubre, en *El Siglo de Torreón*, se publicó el acuerdo entre el gobernador del Estado y los emisarios del obispo de Torreón. Dicho acuerdo, propuesto por los dos emisarios del obispo, miembros del presbiterio que no apoyaban el trabajo del padre Batarse, expresaba que el padre Batarse debía salir de la diócesis a cambio de la liberación de los detenidos y que debía cesar la represión contra las colonias independientes. Los términos de este acuerdo revelaron que tanto el gobierno estatal como los emisarios episcopales consideraban que el padre Batarse era el punto neurálgico del movimiento independiente.

A través de la prensa (*El Siglo de Torreón* y *La Prensa*) se expresaron diversas posiciones y grupos. Once colonias integrantes del movimiento independiente señalaron que la movilización del día 12 de octubre fue provocada para encarcelar, golpear y amenazar a quienes trabajaban con el pueblo y que con esto se había orillado al obispo a apartarse de sus propios lineamientos pastorales. Rechazaban el acuerdo mediante el cual el padre Batarse debía abandonar la diócesis pues consideraban que esto significaba retirar la presencia de la Iglesia en el seno del movimiento independiente. Además, tres comunidades ejidales expresaron su repudio por la detención y la represión del gobernador del Estado. En Cuernavaca, monseñor Méndez Arceo reiteró su solidaridad y expresó su desacuerdo con la expulsión del padre Batarse.

El mismo día se realizó una manifestación de 800 católicos de colonias independientes, de los estados de Nuevo León, Zacatecas, Chihuahua y Coahuila, en apo-

yo al obispo de Torreón y al padre Batarse. Pidieron dialogar con el obispo, pero éste no los recibió.

Aparecieron publicados tres desplegados de las organizaciones independientes, del Frente Nacional de Acción Popular y de grupos sacerdotales y comunidades religiosas de los estados circunvecinos; este último también se publicó en el Distrito Federal (*Excelsior*, 24 de octubre de 1976).

En un primer momento el padre Batarse rechazó los términos del convenio, pero después de la mediación del obispo de San Cristóbal Las Casas, Samuel Ruiz, aceptó salir de la diócesis por dos meses. El día 22 se anunció la salida del padre Batarse, pero grupos de la parroquia de Chávez se trasladaron al aeropuerto para impedir su viaje y lo llevaron de nuevo a su parroquia, donde permaneció custodiado hasta el día 25 de octubre. El pueblo de Chávez devolvió al obispo al padre Batarse, que al salir de la diócesis el día 25 expresó: "queremos cumplir con el obispo, para que él cumpla con su pueblo".

Ese mismo día se publicó un documento del obispo en el que éste define y amplía su posición. Allí planteó que había abogado por los detenidos ante las autoridades y gestionado que no se aplicara la orden de aprehensión contra el padre Batarse, con quien había dialogado, aceptando éste por obediencia su salida de la diócesis. Reconoció que los rumores de que había recibido presiones de muchos sectores eran ciertos. Reprochó al movimiento independiente no haber cumplido su palabra pues interpretó erróneamente que la acción de no permitirle al padre Batarse salir del Estado fue perpetrada por el movimiento independiente,

cuando en realidad fueron sus parroquianos de Chávez los ejecutores de dicha acción. Finalmente, sostenía su decisión de que el padre Batarse abandonara la diócesis y criticó su relación y compromisos con el movimiento independiente.

La declaración del obispo de Torreón tuvo amplia repercusión. Para el movimiento independiente y para los sectores eclesiales vinculados a él constituyó el golpe más importante en su contra. En cambio los sectores privados capitalizaron la declaración, como se manifiesta en los desplegados de las cámaras agrícolas, de comercio y del centro patronal. Ahí denunciaron el comunismo oculto y la ingenuidad de los sacerdotes comprometidos en la lucha de las colonias independientes. Por su parte, la CNC, que mantuvo absoluto silencio durante todo el proceso, organizó una manifestación de apoyo al gobernador del Estado, cuya figura se vio seriamente deteriorada con el conflicto.

La relación del grupo de sacerdotes con su obispo se rompió con motivo del conflicto. El obispo de Chihuahua ofreció su intervención para la reanudación del diálogo sin que hasta la fecha se haya avanzado significativamente al respecto. Al parecer el obispo no tenía interés en discutir el caso y prefirió no volver a tocarlo.

Aunque en el convenio con el obispo se establece que la salida del padre Batarse será por dos meses, éste de hecho regresó a la comarca lagunera como párraco de Chávez sólo hasta el 23 de abril de 1977. Desde entonces la dirección de policía y tránsito del Estado "hubo de enterarse de sus movimientos, ya que desde esa fecha volvieron a detectar agitación en

la comarca lagunera".⁴ El 15 de mayo el padre Batarse es detenido sin orden de aprehensión y conducido a la cárcel de Matamoros, Coah.; se lo acusa de delitos de orden político. De ahí es conducido a un hotel de Torreón donde el jefe de la policía, en presencia de familiares próximos del padre, lo amenaza diciéndole que si no sale del Estado habrá represión. El sacerdote decide pues salir nuevamente ya que lo contrario podría traer consecuencias para su familia y para el movimiento independiente.

En esta ocasión intervino el secretario de Gobernación, quien exigió que se le consigne en caso de haber pruebas en su contra o que se lo deje en absoluta libertad.⁵ El procurador del Estado insinuó públicamente que el padre Batarse no había sido detenido sino protegido por la policía judicial.

Doce sacerdotes se manifiestan públicamente en un comunicado. Piden una mayor organización popular y señalan el uso arbitrario de la fuerza pública. También los feligreses de la parroquia de Chávez se reúnen para protestar por la detención. Cuatro parroquias suscriben un desplegado de apoyo. Un sacerdote firma una carta abierta a los obispos mexicanos donde solicita una declaración oficial sobre la represión y una toma de posición de la Iglesia jerárquica. Desde fuera de la región, un miembro del SSM también se dirige a los obispos en el mismo sentido. Mientras esto sucede el obispo de Torreón se encuentra en Roma, y al ser informado telefónicamente del caso, in-

dica que no se dé declaración pública alguna.

En los días y meses posteriores a los hechos, el periódico *La Opinión* se convirtió en portavoz bastante fidedigno de los acontecimientos, comentando en torno al caso y señalando la influencia positiva del padre Batarse y del movimiento independiente.

El 26 de abril de 1977 el párroco es nuevamente encarcelado en Viesca, Coah. pero es pronto excarcelado por el pueblo. La excusa para su encarcelamiento es su supuesta participación en un conflicto de los estudiantes con el sistema de transporte público local. Pronto se comprueba que la acusación es absolutamente falsa. Con este motivo el obispo y el presbiterio de Torreón firman un desplegado de protesta.

Consideraciones parciales: Una primera constatación que surge de los datos es que el conflicto de fondo se establece entre el gobierno y la burguesía por un lado, y un movimiento organizado independiente de su control, que incrementa su organicidad e influencia en sectores populares urbanos y rurales por el otro. En su esfuerzo por destruir o debilitar a este último, el Estado se enfrenta a un grupo de sacerdotes y laicos comprometidos con el movimiento independiente y así apela a la jerarquía eclesiástica para que ésta los controle.

En ese sentido, no se trata de un conflicto intraeclesial iniciado o buscado por la jerarquía o por un grupo cristiano. Más aun, el obispo de la diócesis había dado su apoyo al trabajo que realizaba este grupo de sacerdotes, a pesar de las presiones de un sector del presbiterio que no estaba de acuerdo con las posturas y acciones del padre Batarse y otros sacer-

⁴ *La Opinión*, 6 de mayo de 1977.

⁵ Fernando Valdés, "Sacerdotes hostigados", *Excelsior*, 19 de mayo de 1977, p. 7. Véase *Proceso*, No. 1, 6 de noviembre, 1976, p. 28.

dotes. Así, en el caso de Torreón estamos ante un obispo que permite que los sacerdotes de su diócesis desarrollen diferentes líneas de trabajo pastoral.

Sin embargo, cuando las presiones de un sector del presbiterio en contra del padre Batarse y de otros sacerdotes se aúnan con las presiones de la burguesía local y el gobierno, a pesar del apoyo que le brindan los sectores populares cristianos organizados de Torreón y de otros estados, el obispo opta por acceder a las demandas de la burguesía local y del gobierno estatal. Es decir, ante una coyuntura concreta, con presiones de intereses de diferentes sectores sociales, el obispo pone de manifiesto su posición que expresa la correlación de fuerzas sociales. Este hecho también se evidencia en el silencio de la jerarquía en el nivel nacional a pesar de la solicitud de apoyo que le plantean grupos cristianos locales y nacionales.

En este caso, hay que matizar esta afirmación a partir de la constatación del estatuto jurídico de la Iglesia mexicana frente al Estado, pues el factor de la supervivencia institucional entra también en juego, sin que ésta sea un recurso usado abiertamente por el Estado. En el presbiterio local es posible descubrir las diferentes opciones de clase de sus miembros, y ver cómo, en determinadas coyunturas, esta opción de clase es más relevante que sus compromisos como cuerpo eclesial, como se manifestó en la negociación entre los emisarios del obispo y el gobierno. Este hecho pone de manifiesto la escasa solidez de la crítica tantas veces repetida por la jerarquía de que una característica de los grupos minoritarios (de izquierda) es que sólo mantienen un estrecho compromiso con organizaciones "temporales". Sin embargo, se podría decir que ante situaciones donde la autori-

dad eclesiástica y el presbiterio tienen la seguridad de la no participación política de un sacerdote en las acciones que se le imputan, es posible obtener una respuesta homogénea y solidaria.

Por otra parte, la manera como se desarrolla el conflicto y los apoyos, silencios o condenas que obtienen los grupos minoritarios tienden a reforzar en ellos la conciencia de la necesidad de una coordinación horizontal y amplia en el nivel nacional, de una búsqueda de apoyos nuevos y distintos.

El caso del padre Rodolfo Aguilar

El padre Rodolfo Aguilar, nacido en el año 1948 y ordenado sacerdote en 1974, es desde ese mismo año el párroco de la colonia Nombre de Dios, en Chihuahua. En 1975 encabeza un movimiento de colonos para evitar un despojo. A partir de allí se toma la decisión de que los colonos trabajen conjuntamente, formándose una organización de colonos. Desde ese momento, los 20 000 colonos de Nombre de Dios empiezan a ser continuamente y sistemáticamente hostilizados por 40 empresas y latifundistas urbanos.⁶

En 1976 la organización obtiene la regularización de 500 lotes, pero junto con esto hay una constante vigilancia sobre la colonia y el movimiento. La casa parroquial de la colonia es incendiada y se intensifica una campaña de desprestigio del padre Aguilar. La jerarquía ordena tres veces su salida de la colonia.

En 1977 el obispo le retira el nombramiento de párroco por tener alianzas indiscriminadas con grupos y por desvia-

⁶ *Guía*, semanario católico, Zamora, Mich., 22 de mayo de 1977.

ciones hacia la violencia. Sin embargo, se le respeta su decisión de permanecer en Nombre de Dios, ya que allí está más protegido de las amenazas de muerte que recibe.

El 21 de marzo de 1977 aparece un desplegado del FNAP (Frente Nacional de Acción Popular) dirigido a la clase obrera de Chihuahua, en el que se da cuenta de los logros de la colonia Nombre de Dios. Informa que el obispo ha ordenado al padre Aguilar abandonar a "esta gente", cuestión que el FNAP no permitirá; también responsabiliza al obispo de la integridad física y moral del sacerdote. Ese mismo día el padre Aguilar es asesinado en la ciudad de Chihuahua. La prensa informa que la víctima es miembro del FNAP y que ha participado en algunas invasiones de tierra. Al día siguiente se realiza un mitin de denuncia y protesta por el crimen político. Invitan a participar en él: Cristianos Comprometidos, Alianza Cívico Demócrata Juarense, Colonos del Km. 5, PMT, PRT y Frente Estudiantil de Lucha.

El PAN publica el 25 de marzo un desplegado en *El Herald de Chihuahua* en el que condena el crimen y exige del gobierno su inmediato esclarecimiento. Al día siguiente se distribuye un documento mimeografiado firmado por las organizaciones del FNAP, en el que se manifiesta que el padre Aguilar había luchado junto con los colonos por un pedazo de tierra para construir sus viviendas y mejorar sus condiciones de vida, también expresan su temor de ser reprimidos por un Estado que pretende acabar con las libertades políticas.

En *El Herald de Chihuahua*, el 25 de marzo de 1978 aparece un documento firmado por el arzobispo sin su clero, en el

que éste protesta por el crimen del sacerdote Rodolfo Aguilar. Plantea la urgencia de reflexionar sobre la situación de miseria y hambre de muchísimos hermanos. Considera finalmente que el padre es el testimonio de un hombre que se comprometió radicalmente con Jesucristo y sus hermanos, los pobres. El Equipo de Reflexión Pastoral Social de la Zona Norte (Tarahumara, Torreón, Monterrey, Linares, Chihuahua) publica el 27 de marzo de 1977 un desplegado en *El Herald de Chihuahua*, en el que postula que la muerte violenta del padre Aguilar se debe a su trabajo con y para el pueblo y que plantea un reto para seguir a Jesucristo.

Consideraciones parciales: Al igual que en el caso de Torreón, este conflicto se establece también y fundamentalmente entre el Estado aliado con sectores de la burguesía, y un grupo de colonos organizados. Sin embargo, a diferencia del caso anterior, el padre Aguilar se encuentra solo en su compromiso con los colonos; no se trata aquí de la presencia de un grupo de sacerdotes o religiosos. Además, no cuenta con el apoyo de la jerarquía eclesial que ya había desaprobado su acción en la colonia. Al quitarle el nombramiento de párroco, se manifiesta públicamente esta desaprobación a su trabajo pastoral y se lo coloca en una situación aún más desfavorable frente a los grupos con los que se encuentra en conflicto, a quienes reafirma en su posición. La Iglesia aparece así defendiendo y apoyando a los grupos sociales que enfrentan a los colonos en su lucha.

Sin embargo, ante su muerte, el obispo de Chihuahua, monseñor Adalberto Almeida, protesta públicamente y defiende

a la persona del padre Aguilar, declaración con la cual el clero de Chihuahua no se solidariza.

Los obispos del país no dicen absolutamente nada al respecto. Este silencio podría explicarse por la precariedad de la situación jurídica de la Iglesia en México, ante la cual se considera que el asesinato de un sacerdote no es motivo suficiente para enfrentar al Estado, aunque también cabe la posibilidad de que si bien la jerarquía no aprueba el asesinato, por lo menos está de acuerdo con el Estado y los sectores de la burguesía en rechazar el trabajo del padre Aguilar.

El gobierno, como en muchos casos similares (con diferentes grupos sociales), ofrece una investigación exhaustiva al respecto, que no dio resultados. Si bien diferentes instituciones (CENCOS, SSM) y personas (editorialistas de *Proceso* entre ellas) han recordado varias veces el hecho y pedido los resultados de la investigación, ésta no se dio a conocer.

El caso del padre Rodolfo Escamilla

De 1946 a 1952 el padre Escamilla trabajó como párroco en las parroquias de Tlalpujahuá y Zacapu, Mich., y en Celaya, Gto. En la parroquia de Tlalpujahuá realizó trabajos con obreros. En Zacapu se dedicó a la formación de líderes. Construyó el primer sindicato independiente en la fábrica "Viscosa" de Celanese. Por estas actividades recibió amenazas de muerte. Los arzobispos de México y Morelia lo obligan a salir del Estado y el obispo de Morelia lo envía a Celaya, donde permaneció poco tiempo porque el obispo lo autorizó a trabajar con el padre Pedro Velázquez en el SSM.

Desde ahí, en los años cincuenta, abre la zona del Bajío y otras diócesis hacia la acción social enfocada al trabajo cooperativista, promueve el sindicato independiente, las ligas campesinas y la JAC con el fin de formar líderes y organizaciones cristianas. En 1960 funda la JOC; por eso y por su trabajo con obreros empieza a tener conflictos con la jerarquía.

Trabaja después con instituciones gubernamentales en Cruz Azul, Hgo., Laguna, Oax. y Malpaso, Chis. Varios años antes de su muerte le retiran las licencias para el ejercicio ministerial. Seis meses antes de su muerte se desvincula también del SSM.

Hay datos que permiten afirmar que el padre Escamilla, en los dos últimos años de su vida, no participó abierta u ocultamente en algún grupo u organización armada, ni en algún partido político. Su trabajo como promotor se orientó más bien hacia fines organizativos que de agitación. El padre Escamilla fue asesinado el 27 de abril de 1977 en su oficina de la ciudad de México. La jerarquía no hizo ninguna declaración pública. En una reunión de obispos que se realizó en esas fechas ni siquiera se comentó el caso, a pesar de que varios grupos pidieron al episcopado que se pronunciara ante el asesinato. No lo hizo, alegando que no tenían datos sobre el trabajo que realizaba el sacerdote.

En el nivel de órganos oficiales del episcopado, sólo la CEPS y *Cáritas* lamentaron públicamente el asesinato.⁷ El SSM manifestó su protesta por el asesinato y su solidaridad con la causa del padre Escamilla, en un boletín de prensa. Cincuenta sacerdotes de la zona pastoral

⁷ *Excelsior*, 5 de mayo de 1977.

del arzobispado de México, protestaron públicamente por el asesinato,⁸ al igual que 125 jesuitas.⁹

Se publicó también un desplegado de protesta firmado por: SSM, Iglesia Solidaria, CEE, Cáritas de México, Movimiento de Trabajadores Cristianos, JOC, CENAMI, CRT, CECOPE, Grupo de 20 sacerdotes de Cuernavaca, Grupo de 50 sacerdotes religiosos de la región norte del país, Promoción Comunitaria de Ciudad Nezhualcóyotl, CRIE, Presbiterio de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, cuatro comunidades de jesuitas de la ciudad de México y 15 sacerdotes de la VII zona del D.F.

El 4 de mayo de 1977 *El Sol de México* publica entrevistas a los pobladores del pueblo de La Troje (km. 15 de la carretera a Toluca). Éstos afirman que “[el padre Escamilla] vino a enseñarnos la colaboración entre todos. Nunca habló mal del gobierno..., organizó la defensa de los derechos de los colonos por la propiedad de la tierra...”

Se organizó una peregrinación y misa en la basílica de Guadalupe para protestar por el asesinato del sacerdote. Asistieron miembros de las comunidades de base, de organizaciones de colonos, sacerdotes y religiosos. Varios editorialistas de *Proceso* y de periódicos nacionales comentaron el hecho.

Consideraciones parciales: Lo que se constata una vez más en este caso es el absoluto silencio de la jerarquía, a pesar de las reiteradas peticiones en favor de una declaración al respecto y de las numerosas y públicas manifestaciones que

diferentes grupos eclesiales llevan a cabo para denunciar el hecho y pedir su aclaración. El asesinato del sacerdote y el posterior silencio del episcopado reafirman de manera definitiva la urgencia de coordinación y organización por parte de los sacerdotes y religiosos que trabajan en organizaciones populares, y de ellos con el pueblo, como una manera de protegerse y obtener solidaridad ante eventuales agresiones. Y, como se puede constatar, esta decisión no surge de haber evitado o negado el diálogo y la relación con la jerarquía, sino de la posición de ésta misma.

El Estado, como en el caso anterior, ofreció una investigación de la cual todavía no da los resultados y no parecen haberle inquietado las presiones de los grupos que se movilizan.

Consideraciones generales

1] En primer lugar, hay que señalar que el Estado puede fácilmente reprimir —como lo ha demostrado en repetidas ocasiones— de diferentes maneras a los movimientos y organizaciones populares. Es un mecanismo para mantener bajo control a los movimientos populares y sus demandas en el marco de lo políticamente aceptable, dadas las características de la sociedad mexicana y las presiones que sobre el Estado ejercen diversos sectores de la burguesía. En los casos reseñados, el Estado se encuentra con la participación de sacerdotes en las luchas populares y no por ello se inhibe la represión. Si esto ha sido sólo accidental, o si también se quería así medir la capacidad de reacción de la Iglesia institucional, es algo que escapa a las posibilidades de este estudio. En todo caso el resultado patentiza que la Iglesia institucional no va a salir a la defensa de aquellos de sus miembros que

⁸ *Excelsior*, 30 de abril de 1977.

⁹ *Ibid.*, 6 de mayo de 1977.

estén ligados a los movimientos populares. Este hecho, desde la perspectiva del Estado, se podría entender de dos modos: primero, como constatación actualizada y real de la debilidad de la Iglesia frente al Estado; segundo, como constatación de objetivos comunes entre ambas instituciones, que además abre espacios de negociación en otros campos (¿el problema demográfico?).

2] Por otra parte, el silencio de la jerarquía es una constante en todos los casos presentados. Podría atribuirse a la situación de debilidad jurídica de la institución frente al Estado. Por tanto, la Iglesia pretendería con ese silencio asegurar la garantía de su sobrevivencia y reproducción. Ahora bien, si en un primer momento parece que la Iglesia institucional aparece como debilitada frente al Estado, en realidad parece ser que esta toma de posición frente a determinados acontecimientos la ha ido fortaleciendo más en una línea que la identifica con los intereses del Estado, y que el Vaticano legitima. En verdad, éstos son los dos polos que está obligada a cuidar, como sus apoyos fundamentales.

Así, la Iglesia institucional parece estar dispuesta a perder credibilidad y confianza entre sectores populares organizados y entre sectores eclesiales ligados a aquéllos. Esta pérdida de credibilidad no es vista actualmente como un problema que tiene que ser enfrentado, dada la correlación de fuerzas sociales.

3] En otros aspectos, la organización horizontal e independiente de los grupos de la Iglesia emergentes, vinculados a sectores populares en el medio rural y urbano, surge precisamente ante la actitud de la jerarquía de no acceder al diálogo, de no aceptar las peticiones y de negar el apoyo que estos grupos le han pedido. Es decir, los sectores que más han apelado al diálogo, a la unidad, a la fraternidad, a la comunión, etcétera, son precisamente los grupos a los cuales la jerarquía acusa de exactamente lo contrario y la organización horizontal surge de la necesidad de defender un trabajo y un compromiso concreto con el pueblo frente a un episcopado silencioso y a un Estado que no teme reprimir a los movimientos populares.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES
BIBLIOTECA

CONFLICTO ENTRE LA JERARQUÍA Y EL ESTADO

Aunque en esta tipología de conflictos incluimos la relación entre la jerarquía y el Estado, los asuntos que se tratan no podrán ser definidos propiamente como conflictos entre la jerarquía y el Estado. Son más bien acontecimientos que ponen de manifiesto la forma en que la jerarquía maneja los problemas que tiene o puede tener con el Estado. Se han incluido ya que el conocimiento de esta relación es indispensable para entender a la Iglesia mexicana.

Así, dentro de este punto analizamos dos tensiones que ha tenido que manejar el episcopado para evitar un enfrentamiento con el Estado: el problema de los libros de texto y el problema demográfico. Además, se describe la situación que se dio en torno a la construcción de la basílica de Guadalupe, como un acontecimiento de magnitud nacional que puede expresar el tipo de relación que se da entre la jerarquía y el Estado.

Libros de texto gratuitos

La cuestión de los libros de texto y, sobre todo, el problema de la educación católica en México tiene su origen en el siglo pasado, con la reforma educativa propuesta por Gómez Farías. Sin embargo, en ese período el conflicto se centra

en el aspecto económico: la desamortización de los bienes eclesiásticos. La Constitución de 1917 nulifica jurídicamente la educación religiosa al imponer como obligatoria la educación laica y, sobre todo, al dejar el control total de la educación del país en manos del Estado y prohibir que el clero y los religiosos intervengan en la educación (artículo 3º de la Constitución). Posteriormente, durante el gobierno del general Cárdenas (1934-1940), se introduce como obligatoria la educación socialista. Todo esto provoca una reacción de protesta de los sectores católicos y eclesiásticos.

En 1941, el Congreso aprueba una propuesta para cambiar el artículo 3º. Esta modificación suprime la educación socialista, expresa que la educación tendrá un enfoque laico y da libertad a las escuelas particulares para seguir sus propios métodos de enseñanza. Sin embargo, la enmienda mantiene el control estatal con la implantación de planes y programas de estudio, la prohibición a corporaciones religiosas y ministros del culto para realizar actividades educativas, la capacidad del Estado de retirar el reconocimiento y validez de los estudios realizados en instituciones religiosas, etcétera.

Ante esta reforma las autoridades eclesiásticas no manifiestan públicamente su

desacuerdo, pero organizaciones católicas como la UNPF (Unión Nacional de Padres de Familia) tratan de impedir que la reforma se realice, de tal manera que, aunque la enmienda se aprueba en 1946, no se publica en el Diario Oficial sino hasta 1948.¹

En 1959, con la implantación de los libros de texto gratuitos surge un nuevo problema que afecta a la educación religiosa y privada. Ya desde 1944, siendo secretario de la SEP el doctor Jaime Torres Bodet, surge la iniciativa de que el gobierno edite libros de texto gratuitos para evitar la especulación. No es sino hasta 1959 cuando el presidente López Mateos decreta la creación de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos.

Ante esta disposición gubernamental reaccionan diversos sectores. Las autoridades eclesiásticas, la iniciativa privada, el PAN, organizaciones civiles de inspiración cristiana y particulares manifiestan públicamente su desacuerdo y desatan una campaña para evitar que se lleve a cabo la iniciativa presidencial. Aunque todos estos actores están coordinados y presentan la misma batalla, es la UNPF, la que se enfrenta directamente a la SEP. La jerarquía apoya a los laicos, pero no interviene directamente. Algunos de sus principales representantes manifiestan su desacuerdo en forma velada y exhortan a los padres de familia a "velar sobre la educación que se está implantando en la escuela, de suerte que, al darse cuenta que los profesores se están saliendo del laicismo que exige la legislación actual y se convierten en sectarios exijan remedio a una situación en sumo grado

perjudicial".² Aunque el episcopado no se pronuncia públicamente, la comisión episcopal de educación y cultura tiene reuniones para estudiar el asunto y posteriormente, en la reunión de agosto de 1962, el obispo de Tehuantepec Arturo Lona expone los puntos que preocupan a la Iglesia: la imposibilidad de mantener el influjo en la mentalidad de los niños, una apostasía práctica y la realidad de un Estado totalitario que se impone sobre los esfuerzos eclesiásticos. Señala que la Iglesia "no puede tolerar" esta imposición y que por tanto es necesario movilizar las organizaciones paraeclesiales.³ De esta manera la jerarquía canaliza su discrepancia por medio de las organizaciones católicas laicas.

La postura del Estado no disminuye las protestas de los padres de familia. El 2 de febrero de 1962 se realiza en Monterrey una gran manifestación pública, organizada por la UNPF, que pedía la anulación de los libros de texto gratuitos y la reforma del artículo 3º. También se publican desplegados de protesta en los diarios de todo el país. Esto motiva que Torres Bodet declare al día siguiente que "... nuestra única voluntad es la de contribuir al progreso y a la unidad de todos nuestros compatriotas, merced a una educación cívica, práctica y funcional..." "Estas declaraciones desataron toda una polémica periodística entre el titular de Educación Pública y la UNPF, polémica en la que mutuamente se atacan, se recriminan, se defienden, etcétera y que fue seguida de otra segunda polémica similar en mayo del mismo año. El propio presidente salió a la de-

¹ Guillermo Villaseñor, *Estado e Iglesia: el caso de la educación*, México, Edicol, 1978.

² *Ibid.*, p. 183.

³ *Ibid.*, p. 157.

fensa de los libros de texto gratuitos en un discurso pronunciado en Guadalajara el 15 de mayo de ese mismo año.”⁴

Ante la campaña de los padres de familia el Estado sostiene su posición. El 8 de febrero declara en *Excelsior* que “es obligatorio el uso del texto único gratuito en todas las escuelas primarias, trátese de particulares u oficiales, federales o estatales e incluso municipales”. Además, el 16 de febrero del mismo año, la SEP divulga boletines de prensa en los diarios, advirtiendo las sanciones de multas, cárcel, destitución laboral, etcétera, para los maestros que pidan a sus alumnos libros distintos de los implantados por el gobierno.⁵

El presidente se mantiene firme ante el conflicto y en su informe de 1962 reafirma su posición frente a la Iglesia: “... La paz de la escuela es la paz de México; no la enturbien quienes, con pretexto de sus creencias pero con impulso real de sus pasiones, pretenden ignorar o desconocer que la libertad de creer, no sólo es una garantía vigente en nuestras leyes, sino lo que es evidente, una condición de nuestra vida social”.

Al ver los particulares la actitud decidida del Estado, cambian de táctica. La Unión de Padres de Familia Neoleonesa empieza a elaborar y distribuir sus propios libros de texto. Torres Bodet por su parte, intenta contrarrestar la fuerza opositora de los padres de familia y propone la creación de la Federación de Asociaciones de Padres de Familia del D. F. y la publicación de una nueva ley orgánica de educación.

⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁵ Villaseñor, *op. cit.*, p. 185.

Este intento es bloqueado por los padres de familia y por la misma jerarquía. Se pronuncian 22 obispos, quienes de común acuerdo, pero por separado, escriben cartas pastorales en sus diócesis tratando el problema educativo y el 8 de mayo de 1963, en un documento publicado en *Excelsior*, la Iglesia se declara encargada de vigilar la educación. Esto, junto a las protestas de los padres de familia, logra impedir que los intentos del secretario de Educación se lleven a cabo.

Después de este altercado siguen unos años de relativa paz entre la Iglesia y el Estado, aunque el conflicto de la educación permanece latente.

El Estado mantiene el control sobre la educación y lo reafirma en 1973 con la propuesta de reforma de la Ley Federal de Educación que Echeverría hace ese año. En esta propuesta no se ataca directamente a la Iglesia, pero se confirman en su totalidad los contenidos del artículo 3º: el Estado es el rector absoluto de la educación; puerta cerrada a la Iglesia para la educación primaria, secundaria, normal y de cualquier tipo para obreros y campesinos. Esta reforma no provoca reacción inmediata, pero a fines de 1974, a raíz de la actualización de los libros de texto, vuelve a surgir el problema. Básicamente se movilizan los mismos actores. Por un lado, la iniciativa privada y la Iglesia, y por el otro, el aparato estatal.⁶

La oposición ataca el contenido de los libros de ciencias sociales y ciencias naturales. En desplegados de distintos periódicos de la capital, del 3, 4 y 5 de febrero de 1975 plantea que el libro de cien-

⁶ Jesús García, *op. cit.*, p. 145.

cias sociales trata de implantar el comunismo, fomenta la lucha de clases, exalta a los héroes de otros países y es signo de una dictadura estatal. Respecto al de ciencias naturales, señala que es corruptor, inmoral, desvirtúa la sexualidad, etcétera. Además, afirma que el Estado no tiene derecho a opinar en lo moral o en lo religioso.

Esta corriente es apoyada por algunos obispos —el de Durango y el de Tlaxcala en particular—, algunos centros patronales, la COPARMEX (Jorge Orvañanos), el PAN (Conchello), la UNPF y sus organismos en diversos estados de la república, la Asociación Nacional Cívica Femenina y la Unión de Directores de Escuelas Particulares Incorporadas.

Algunos miembros del gobierno identifican estos ataques con la Iglesia; responden apoyando la actualización de los libros de texto y acusan de oscurantista a la postura asumida por la oposición.

Los sectores que apoyan públicamente el texto gratuito son sólo los miembros del mismo aparato de Estado: el presidente de la república (en forma discreta), los secretarios de Educación Pública, Relaciones Exteriores, Trabajo y Previsión Social, Gobernación, el regente del D.F., la Comisión Permanente del Congreso, algunos constituyentes de 1917, varios gobernadores, el presidente del Consejo Ejecutivo Nacional del PRI, el director del IEPES, el Movimiento Nacional de Juventudes Revolucionarias, la CNC, la CCI, el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación y varios rectores de universidades oficiales.

Ante este conflicto, la jerarquía se manifiesta dividida. Por un lado, los obis-

pos de Tlaxcala⁷ y Durango⁸ se declaran abiertamente en contra del libro de texto y por el otro, el arzobispo de Guadalajara, José Salazar, impide que se repartan volantes de los padres de familia porque tergiversan el pensamiento episcopal.

La CEM manifiesta su postura públicamente en un boletín de prensa del 7 de febrero de 1975. Expresa que los textos tienen afirmaciones inaceptables para la conciencia cristiana y la moral, pero que también presentan aciertos en otros aspectos.

Las organizaciones mencionadas, sobre todo la UNPF, utilizan la declaración para sus propios fines, y el gobierno, por medio del secretario de Educación Pública, formula su desacuerdo con la publicación y la identifica con la campaña de rumores.⁹ Todo esto obliga a la CEM a replantear su posición. El 27 de febrero del mismo año se publica un *Mensaje del episcopado sobre la reforma educativa*, más elaborado que el anterior, en el que se dice:

1] Que los obispos no son técnicos de la educación y que su función es anunciar el mensaje y velar por la integridad de la fe.

2] Que en 1969 y 1972 han reconocido la necesidad de la reforma educativa y que después de Medellín han impugnado los sistemas educativos que favorecen sistemas injustos.

3] Aclara su independencia de la UNPF y desautoriza la violencia como medio de protesta.

⁷ *Dic.* (Documentación e información católica), México, año III, núm. 3, p. 13. Es la publicación oficial de la jerarquía.

⁸ *Dic.*, año III, núm. 5, p. 29.

⁹ J. García, *op. cit.*, pp. 147-148.

4] Pide que se hagan correcciones a las inexactitudes que aparecen en los textos.

5] Se comprometen a perfeccionar los métodos de evangelización, pastoral y catequesis.

Con este mensaje, la CEM rectifica su posición respecto al problema de los libros de texto y la aclara respecto de la UNPF. La declaración responde a la identificación que el Estado había hecho entre UNPF e Iglesia. Así, aunque esta organización en un tiempo contó con el apoyo del episcopado, en la actualidad funciona como organismo independiente, y más aún, se muestra en oposición con las declaraciones de la CEM. Su posición actual se basa fundamentalmente en el temor al comunismo.

Después de la declaración de la CEM, también los organismos particulares se repliegan y se limitan a presentar sugerencias a los libros de texto, corrigiendo lo que en ellos está "objetivamente incorrecto". Según se nos ha informado, las correcciones propuestas por la jerarquía y organizaciones particulares, han sido aceptadas por la comisión de actualización de los libros de texto; las correcciones son presentadas por la intermediación de la CNEP (Confederación Nacional de Escuelas Particulares).

Consideraciones parciales: Para comprender la actuación de la jerarquía en este conflicto, es necesario subrayar la situación de debilidad jurídica de la Iglesia frente al Estado, posición que lleva a la jerarquía a medir sus fuerzas antes de actuar y a tomar actitudes a veces contradictorias, lo cual se puede explicar por su situación ambivalente, ya que por un lado mantiene una clara alianza con la burguesía y, por el otro, debe protegerse

como institución para poder sobrevivir. Con base en lo anterior se plantea que:

1] La jerarquía evita un enfrentamiento directo con el Estado y deja la lucha en manos de organizaciones de laicos a las que posteriormente desautoriza.

2] La alianza implícita se establece entre la jerarquía y la burguesía en contra del Estado. En esta alianza, a la Iglesia le interesa defender el sector de la educación que todavía controla (la educación católica particular), y a la burguesía le importa, por un lado, defender la educación privada y, por el otro, desprestigiar al presidente de la república (1974) y fortalecerse como grupo. Esto se aplica sobre todo, al grupo Monterrey, que presenta la oposición más combativa. Es pues un conflicto interburgués y no un conflicto de clases.

3] La jerarquía se desvincula, al menos formalmente, de las organizaciones laicas y se ve obligada a desempeñar un papel mediador entre el Estado y la iniciativa privada. Con base en esto se puede plantear que cuando un grupo cristiano se radicaliza, en este caso hacia la derecha, la jerarquía no puede autorizarlo.

4] El Estado por su parte, tiene que mantenerse y presentarse fuerte entre la opinión pública, pero es consciente de que estos dos sectores, Iglesia y burguesía, son peligrosos por la fuerza que representan y por eso negocia con ellos. Así soluciona el problema, al menos temporalmente.

5] Por la identificación estructural de la Iglesia con los intereses de la burguesía, se podría pensar en la posibilidad de que en caso de que el Estado afectara radicalmente la educación particular (cosa que por el momento no se prevé), la

Iglesia jerárquica no reaccionaría como en este caso sino que actuaría en una forma más decidida.

El problema demográfico y la paternidad responsable

Si bien en el caso de los libros de texto gratuitos la jerarquía tuvo un problema manifiesto con el Estado, en el del problema demográfico existe un conflicto latente que hasta la fecha ni se ha expresado, ni se ha enfrentado oficialmente. No obstante, el tema se ha discutido públicamente y diferentes representantes de la Iglesia y del Estado han emitido juicios al respecto. La forma en que enfrentan este problema el Estado mexicano y el episcopado presenta diferencias sustanciales (encíclica papal *Humanae Vitae* sobre la paternidad responsable y el control natal, de Paulo VI, en 1968, Programa de Planificación Familiar del gobierno). Debido a estas diferencias se puede hablar de una tensión latente entre ambas instituciones. El mismo hecho de que no se haya manifestado públicamente el conflicto puede ofrecer pistas para entender la relación entre ambas instituciones.

Tomaremos como base de esta tensión el documento del episcopado mexicano sobre la paternidad responsable, y la polémica intereclesial suscitada a raíz de la publicación y contenido del documento.

En 1971, ante la urgencia que presenta el problema demográfico en el país y la intensificación de la campaña gubernamental de planificación familiar, el episcopado se ve en la necesidad de elaborar un documento para orientar al pueblo sobre este asunto. Así, en ese año encarga a la comisión episcopal de apostolado se-

glar la elaboración del documento. Dicho documento implica un año de trabajo y discusión para la comisión presidida por el entonces obispo de Zamora, monseñor Adolfo Hernández. Se publica el 12 de diciembre de 1972 con el título de "Mensaje del episcopado al pueblo de México sobre la paternidad responsable". El documento es muy bien recibido por la opinión pública nacional e internacional; incluso en los medios eclesiales se presenta como un modelo de comprensión y serenidad. Pretende asumir las directivas de la *Humanae Vitae* y adaptarlas a la situación social mexicana. Su punto de partida es esta realidad; señala que ante estas situaciones concretas "duras, hasta inhumanas, y que no hacen esperar un mejoramiento radical próximo, urgen soluciones pastorales verdaderamente factibles" (vi, 2) y deja la decisión al individuo: "la decisión final que tomen [los esposos] acerca de los medios, siguiendo el dictado de su conciencia, así rectamente formada, los debe dejar tranquilos, ya que no tienen por qué sentirse apartados de la amistad divina" (iv, 2,5,12). Este documento no es aprobado por unanimidad y los obispos que no lo aprueban, estimulados por el delegado apostólico, monseñor Martini, empiezan a publicar en sus diócesis declaraciones de rechazo al mismo. Monseñor Ferreyra, obispo de Texcoco, anuncia públicamente su no adhesión, por considerar que no va en la línea de la *Humanae Vitae*. El arzobispo de Durango también manifiesta su desacuerdo con la línea del documento porque no expresa que muchos de los "medios adecuados son ilícitos" y afirma que los cónyuges no son completamente autónomos para escoger los medios a seguir, sino

que deben confrontarlos con la doctrina de la Iglesia.¹⁰

Pero el problema más serio de la CEM en torno al documento se da en la delegación apostólica, ya que el documento no es enviado a la Santa Sede antes de su publicación. Monseñor Martini reclama al presidente de la CEM, Ernesto Corripio, actual arzobispo de México diciendo que el papa "está sumamente preocupado por este documento sobre la paternidad responsable". Posteriormente, en una reunión episcopal se informa que "hay rumores de que tal vez la Sede Apostólica o la delegación apostólica haya encontrado algunas ambigüedades en el reciente documento publicado con fecha del día 12 de diciembre pasado; inclusive se ha podido escuchar que parecería que el documento en algunos puntos se opone a la enseñanza del magisterio pontificio".¹¹ En esa reunión se acuerda escribir al delegado pidiéndole que señale las ambigüedades del documento. Éste responde al presidente de la CEM diciendo que el papa ha decidido que la sagrada congregación para la doctrina de la fe estudie el documento y, por lo tanto, le pide que no lo publique oficialmente. Pero el documento ya había sido publicado en *Dic* (Documentación e Información Católica), órgano oficial de la jerarquía.

La congregación para la doctrina de la fe hace 20 correcciones al documento, que son estudiadas por la comisión redactora. Ésta considera que las correcciones no se deben integrar al documento porque puede levantar suspicacias sobre

la intervención de la Santa Sede y porque no modifican sustancialmente lo contenido en el documento.¹²

Sin embargo, el cardenal Villot pide al delegado apostólico que se publiquen oficialmente las correcciones. El presidente de la CEM y el delegado apostólico llegan al acuerdo de que sean publicadas como anexo de aclaraciones. Finalmente, el arzobispo de Guadalajara y los obispos del D.F. acuerdan hacer una nueva edición en la que se incluyan todas las correcciones. Sin embargo, en la edición del documento no se hace constar que está corregido. Es más, se conserva en esta edición corregida la fecha correspondiente al primer texto: 12 de diciembre de 1972.

Es probable que el problema lo haya suscitado el delegado apostólico monseñor Martini, quien, ante la división de posturas episcopales, interviene en el Vaticano para que se hagan las enmiendas al documento. En realidad, las enmiendas son pocas, pero tienen resonancia en la opinión pública, y sobre todo aparecen como una forma de control fuerte del Vaticano en las iglesias locales.

Las postura oficial del episcopado respecto a la paternidad responsable no se ha vuelto a reformular. Sin embargo, en la práctica hay una diversidad de posiciones al respecto. Cada obispo en su diócesis asume una postura. Esta diversidad se da con mayor frecuencia entre el clero, con la consiguiente desorientación del pueblo. Con todo, se puede decir que dentro de la jerarquía predomina la línea estricta en esta materia.

¹⁰ Revista *Christus*, núm. 453, agosto de 1973, p. 44.

¹¹ Acta de la reunión episcopal, *Cubilete*, 11 de enero de 1973, en E. L. Mayer, *op. cit.*, p. 379.

¹² E. L. Mayer, *op. cit.*, p. 380.

Un caso que muestra la postura real del episcopado respecto al control natal, es el del Movimiento Familiar Cristiano. A principios de los años sesenta esta organización colabora y apoya la campaña gubernamental de planificación familiar, hecho que le vale a los dirigentes el desconocimiento del anterior arzobispo de México y la falta de apoyo de la jerarquía.

Consideraciones parciales: Aunque este caso es un conflicto intereclesial, revela la posición de dependencia estructural que tiene la Iglesia mexicana respecto a Roma, y manifiesta cómo en determinadas coyunturas esta dependencia a un poder externo la puede poner en conflicto con diversos sectores nacionales, y más concretamente en su relación con el Estado, ya que:

1] La jerarquía mexicana no tiene autonomía respecto al Vaticano, ni siquiera para adaptar la doctrina vaticana a las necesidades del país. En este caso se percibe que cuando la jerarquía mexicana hace un esfuerzo por tomar en cuenta la realidad del país, se enfrenta a problemas dentro del mismo episcopado y con Roma a través de la delegación apostólica. Ambos problemas están motivados por no seguir al pie de la letra la doctrina de la *Humanae Vitae*.

2] El Vaticano mantiene el control sobre las iglesias locales básicamente a través de la elección de los obispos y de la delegación apostólica. Ésta vigila todas las acciones del episcopado local y coarta su libertad por medio de la censura. De esta manera, determina la configuración del episcopado local. El Vaticano, como se ha visto, interfiere también en la solución de problemas locales, y, en muchos casos, con soluciones poco adecuadas, pues desconoce el contexto en que se dan,

y responde más bien a las presiones y realidades de la Curia Romana en el contexto de la sociedad italiana.

3] Los obispos mexicanos se someten acriticamente a las disposiciones de Roma. Como se ve en este caso, no reaccionan con fuerza para defender su punto de vista, ni mucho menos sus derechos como Iglesia nacional. Aunque no se modifica sustancialmente el documento, en la práctica pastoral se sigue predominantemente la doctrina vaticana, sobre todo a través de los párrocos.

4] Sin embargo, ante un problema como el demográfico, la jerarquía mexicana no puede manifestarse abiertamente en oposición a la planificación familiar, porque entraría en un conflicto serio con el Estado y, como ya se ha dicho, de su buena relación con éste depende su supervivencia. Tampoco al Estado le interesa, en este punto, manifestarse en contra de la jerarquía, pues es consciente de la influencia de ésta en el pueblo mexicano.

Estas son las razones por las cuales hasta ahora no se ha enfrentado públicamente este problema.

Construcción de la basílica de Guadalupe

La construcción de la basílica de Guadalupe es un hecho que permite ver y analizar la relación que de hecho se da entre la Iglesia y el Estado, más allá de las normas jurídicas. Además, a diferencia de los casos anteriores, en los que diversos sectores (Estado, burguesía, jerarquía) entran en conflicto, aquí se apuntaría más bien hacia su armonía y colaboración en un proyecto común.

Así, aunque la construcción es un hecho estrictamente religioso que podría

reducirse al ámbito eclesial, intervienen en este proyecto los sectores empresarial, gubernamental y eclesiástico.

El 9 de diciembre de 1974, el abad de la basílica de Guadalupe anuncia ante la prensa el inicio de construcción de la nueva basílica y da a conocer que el 12 de diciembre del mismo año se realizará la ceremonia de colocación de la primera piedra. Este hecho sorprende tanto a la opinión pública como a algunos obispos.

El sigilo y rapidez con que se toman las decisiones, así como la sorpresa de algunos obispos, hacen pensar que la decisión se había asumido dentro del ámbito de la arquidiócesis de México; no obstante, la cuestión de la basílica de Guadalupe siempre se presentó como de índole nacional. Por otra parte, la decisión no se tomó dentro del ámbito estrictamente eclesiástico. En la elaboración del proyecto de construcción participaron de una manera u otra los sectores eclesiástico, empresarial y gubernamental.

Sin embargo, entre las razones que aduce el abad para justificar la obra, menciona un acuerdo del episcopado en 1959. Ante esto, cabe preguntarse sobre la validez de ese acuerdo, ya que por un lado, de 1959 a 1974 las orientaciones pastorales cambian a causa del Concilio Vaticano II y de Medellín y, por el otro, para fines de 1974 sólo 15 obispos de los que firman el acuerdo en 1959 siguen dentro de la Conferencia Episcopal, entre más de 75 con derecho pleno. Sin embargo, ningún obispo reclama por este procedimiento, al menos públicamente. Sólo los sacerdotes (54) de la diócesis de Cuernavaca protestan por el procedimiento en la toma de decisión.

Las otras razones que se dan para la construcción son el evidente peligro que

representa la antigua basílica y la necesidad de un recinto más apto para las funciones pastorales del centro de peregrinaciones más importante del país. Otro interés no explícito, pero que se puede deducir de las fechas en que se ejecuta la obra de construcción (1974-1976), es el de realizar el proyecto bajo el mandato del presidente Luis Echeverría, por un lado, y del cardenal Miranda, por el otro. A este último, de hecho se le había prolongado su mandato desde el 19 de diciembre de 1970, fecha en que había renunciado por haber llegado a los 75 años (edad recomendada para renunciar).

Aunque no se cuenta con datos concretos sobre la intervención directa del gobierno en el proyecto de construcción de la basílica, todo hace pensar que sí interviene. Un primer dato es la participación de un laico que desde el régimen de Díaz Ordaz funge como contacto oficioso entre la Iglesia y el Estado. Otro dato es el plazo fijado para terminar la obra, el 12 de octubre de 1976, tres meses antes de que termine el sexenio del presidente Luis Echeverría. Una evidencia más, es la rapidez con la que las autoridades conceden la autorización requerida para la construcción —al día siguiente de la comunicación del abad de la basílica a la prensa. Los sacerdotes de Cuernavaca expresan en su protesta que: "La sorpresiva revelación del proyecto arquitectónico puntualmente aprobado por las autoridades civiles (10 de diciembre de 1974), la inesperada ceremonia de colocación de la primera piedra, el plazo fijado para terminar el templo (tres meses antes de expirar el sexenio), el equipo constructor, los rumores generalizados de un sustancioso apoyo económico gubernamental hacen aparecer a los poderes

de nuestra Iglesia unidos con los mecanismos del poder político".¹⁸

Además, existe la posibilidad de que el papa venga a la inauguración de la basílica, cuestión que parece desear el presidente. Sin embargo, esta visita está muy condicionada por la situación jurídica de la Iglesia en México; sólo si la visita papal ayuda a mejorar esta situación, es factible. En la coyuntura actual sería una aprobación implícita de una situación con la que el Vaticano no está de acuerdo.

De este modo, aunque la participación del gobierno en el proyecto de construcción de la basílica es una clara expresión de las buenas relaciones Iglesia-Estado durante el período de Echeverría, no se modifica en nada la situación jurídica. Manifiesta la situación de convivencia pacífica de ambas entidades que se da desde hace décadas. Es pues una coyuntura favorable para la Iglesia que no implica sin embargo un cambio sustancial en las relaciones oficiales.

Mientras que la participación del sector gubernamental no es tan evidente, la del sector empresarial es abierta. El consejo directivo del proyecto está integrado por personas muy importantes del sector empresarial y financiero: Agustín Legorreta, José Barroso Chávez, Eugenio Garza Lagüera, Eloy S. Ballina, Alberto Beilieres, Manuel González Guerrero y Cecilio Salas, además del abad y del cardenal primado.

La recaudación de fondos para la construcción se lleva a cabo con criterios empresariales, con un claro apoyo por parte del sector financiero. "Consta que a las sucursales de las instituciones bancarias,

a las que se otorgó la concesión de recaudar y administrar los fondos, se les asignaron cantidades tope mínimas de recaudación por plaza y tiempo (tanto por semana-mes), así como a los empleados de esas sucursales con quienes se recabaron los informes para este estudio, quienes sentían un profundo malestar por que se mezclaran sus obligaciones profesionales con lo religioso", afirma un estudio. Además se realizan en radio y televisión campañas publicitarias que manipulan el sentimiento religioso del pueblo mexicano para sacar fondos.

Por lo tanto, puede afirmarse que el proyecto de la basílica también interesa, por otras razones (ni religiosas ni políticas), al sector empresarial (el presupuesto inicial de 150 millones de pesos es aumentado constantemente por la inflación).

Como dijimos, tanto la jerarquía como el presidente de la república tienen especial interés en que el proyecto culmine con la visita del papa a México. La jerarquía mexicana hace explícito este deseo e invita en forma oficial a Paulo VI a la inauguración de la basílica. El papa no acepta, probablemente por las razones arriba expuestas, pero en la carta que escribe al arzobispo de Guadalajara cardinal Salazar, manifiesta su total aprobación a la obra de construcción: "... Con verdadero gozo nos es dado comprobar, a través de su carta, que la histórica fidelidad a Nuestra Señora sigue viva en las conciencias y en los propósitos de los pastores y de los fieles mexicanos... Y no menos nos alegra pensar que el nuevo santuario, levantado con la generosa aportación y el sacrificio de todos, será centro

¹⁸ *Excélsior*, 21 de junio de 1975.

de piedad, de evangelización y de vida cristiana espiritual...¹⁴

De este modo, sin oposición significativa se lleva a cabo el proyecto y lo más notable es que se termina en la fecha fijada desde el principio. Lo que muestra la urgencia de terminarla en esa fecha.

Consideraciones parciales: 1] El proyecto de la basílica de Guadalupe rebasa lo estrictamente religioso y eclesial para ser también un proyecto ideológico y político, que puede llevarse a cabo con rapidez porque existen detrás fuertes intereses económicos y, sobre todo, políticos.

2] Esta compaginación de intereses (eclesiásticos, económicos y políticos) en un mismo proyecto, muestra el acuerdo fundamental que existe entre los tres sectores (Iglesia-burguesía-Estado) y que las contradicciones que se dan entre éstos son secundarias.

3] En cuanto a la relación Iglesia-Estado, la construcción de la basílica manifiesta la buena relación que de hecho tienen las dos instituciones. Así, aunque en el plano jurídico se da una separación, en el fondo estructural hay una connivencia. Sin embargo, aunque la relación de la Iglesia con el Estado en el tiempo de Echeverría es favorable, no se logra modificar la situación jurídica. Por tanto, para mantener sus buenas relaciones con el Estado, la Iglesia va a tener que seguir adaptándose a la política de cada sexenio, lo que la obliga a una astucia y flexibilidad difíciles de lograr cuando su estructura es burocrática, autoritaria y tra-

dicional, y sobre todo porque tiene una lealtad superior a Roma.

4] Respecto a la relación interjerárquica, éste hecho nos muestra que existe un consenso fundamental entre la mayor parte de la jerarquía, ya que de hecho se está de acuerdo con un proyecto que rebasa el ámbito eclesial, y con el modo empresarial y político de realizarlo. Por otra parte, manifiesta la poca capacidad de reacción del episcopado, aun cuando no se respeten sus derechos.

5] Lo que se afirma de la jerarquía respecto a la capacidad de reaccionar, en este caso, se podría decir también de otros grupos de la Iglesia, en los que la reacción fue prácticamente nula. Por lo que se plantea que la jerarquía tiene amplias posibilidades de acción, ya que puede hacer y decir sin tomar en cuenta a otros sectores y sin que éstos le presenten una real contribución crítica.

Consideraciones generales

Aunque los hechos presentados no alcanzan a definir la relación de la Iglesia con el Estado, sí posibilitan la presentación, al menos tentativa, de algunos rasgos característicos de esta relación.

1] En México, la relación entre el Estado y la Iglesia está marcada por la desventaja de carecer de personalidad jurídica y civil. Esta situación, después de la cristiada, no ha imposibilitado la supervivencia de la Iglesia en el país; más aún, se puede afirmar que desde 1940 la convivencia pacífica entre ambas entidades es pacífica. Incluso se puede hablar de buenas relaciones extraoficiales y de mutua colaboración.

¹⁴ Mensaje de S.S. Paulo VI al cardenal José Salazar López, presidente de la conferencia del episcopado mexicano, Ediciones Paulinas, México, 1976.

Sin embargo es innegable que existe una legislación que determina, condiciona y coarta la libertad de la Iglesia y su actuación en el país. En cualquier momento el Estado puede hacer uso de la Constitución para reprimirla; mientras exista esta situación, la Iglesia mexicana tendrá que ser muy cautelosa para evitar el enfrentamiento con el Estado.

2] Por esta posición de debilidad estructural, la Iglesia jerárquica no puede oponerse, al menos pública y oficialmente, a las políticas gubernamentales; no sólo eso sino que se ve obligada a desautorizar a los grupos católicos que adopten una línea contraria a la del Estado, sean éstos de derecha o de izquierda. Esta falta de apoyo hace que estos grupos pierdan credibilidad ante la opinión pública; además, los deja sin protección frente al poder represivo del Estado, lo cual disminuye sus posibilidades de influencia y acción.

3] Así, la Iglesia mexicana tiene necesidad, para sobrevivir, de adaptarse a las políticas del Estado; por otra parte se encuentra también vinculada a otra instancia externa: el Vaticano. Ya se ha señalado que la Iglesia mexicana mantiene una fuerte dependencia respecto del Vaticano y cómo esta dependencia le puede causar dificultades en su relación con el Estado. Sin embargo, dado que ambos poderes (Vaticano y Estado mexicano) tienen actualmente algunos puntos fundamentales en común, en cuanto instituciones capitalistas, las contradicciones entre ambos son secundarias y no existe

desacuerdo acerca de la función que la Iglesia tiene que cumplir dentro de la sociedad: propugnar por la estabilidad política del país, evitar conflictos internos y externos y reprimir cuando esa estabilidad peligre.

Con base en lo anterior se plantearía que la Iglesia mexicana ha logrado manejar esta tensión (fidelidad a Roma-relación con el Estado) de tal manera que su fidelidad al Vaticano no afecta sus buenas relaciones con el Estado. Esto le permite un margen de acción relativamente amplio, pues está dispuesta a ceder ante el Estado todo lo que sea necesario mientras no se ponga en cuestión la fidelidad a Roma. En caso contrario, la Iglesia mexicana entraría en conflicto con el Estado, pues priorizaría la fidelidad al Vaticano. Por tanto, la sumisión al Estado no es incondicional ni absoluta, sino que conserva un grado de autonomía, autonomía históricamente manejada desde un ángulo político.

4] Al Estado mexicano también le interesa mantener una buena relación con la Iglesia, ya que es consciente del papel que ésta desempeña como factor de cohesión y fuerza estabilizadora, dada su influencia sobre un enorme grupo de la población mexicana. Sin embargo, al Estado no le conviene modificar la situación jurídica, ya que ha logrado tener buenas relaciones extraoficiales con la Iglesia y, al mismo tiempo, mantener el control sobre ella.

CONFLICTO ENTRE LA JERARQUÍA Y UN MOVIMIENTO CLERICAL

Sacerdotes para el Pueblo

El conflicto entre la jerarquía y el movimiento Sacerdotes para el Pueblo es diferente de los que hemos analizado; no obstante es relevante porque permite confirmar tendencias y líneas de comportamiento.

Paralelo al surgimiento de movimientos sacerdotales en Sudamérica, spp aparece públicamente el 14 de abril de 1972;¹ aunque existía desde 1971. Al precisar su finalidad, sus fundadores afirman: "nuestro propósito es hacer eficazmente presente a la Iglesia, misterio de salvación liberadora para todo hombre, especialmente para el pobre y el oprimido en las luchas por la construcción de una sociedad nueva" (Resultado de la reunión de spp, 4-7 de abril, 1972). Sitúan sus compromisos fundamentalmente como vinculación con el pueblo y sus causas, como contribución al cambio en el interior de la Iglesia, inspirada toda ella por el evangelio de Jesús. En el manifiesto inicial, añaden una crítica al capitalismo surgida de la propia fe y del análisis social. Este manifiesto

se elabora en la ciudad de San Luis Potosí y tiene como precedente una importante reunión celebrada en Querétaro.

A continuación, tienen lugar un par de congresos nacionales (noviembre de 1972 en Guadalajara, Jal., y mayo de 1973 en Manzanillo, Col.). El primero de ellos, es especialmente importante pues allí surge la necesidad de una mayor identidad del movimiento, identidad que se ve favorecida por el documento del 1er. congreso del movimiento, firmado el 8 de diciembre de ese año. Antes de hacer una presentación sucinta de dicho documento, conviene reseñar algunas acciones decididas en ese congreso y posteriormente realizadas. Se elabora una carta de saludo a los obispos mexicanos, en la que se dan a conocer, junto con su constitución y orientación. Asimismo, denuncian la represión de sacerdotes y obreros; envían telegramas de solidaridad a movimientos populares y forman un equipo coordinador para dar mayor organicidad al movimiento.

¹ Según E. L. Mayer fue el 15 de abril (p. 290 de la obra citada).

El documento del 1er. congreso (8 de diciembre de 1972),² es notable por la lucidez de sus planteamientos, por el tipo de análisis y aproximación que hace a la realidad mexicana y por la conciencia que muestra de la posible situación de conflicto que podría surgir en el interior de la Iglesia por las opciones tomadas.³ Un rasgo es común a sus miembros: "el contacto más o menos estrecho con sectores genuinamente populares de nuestro país, tanto en el área urbana como en la rural". Reconocen que esta experiencia les ha problematizado su ministerio y su presencia en medio del pueblo, pero ha incrementado "la voluntad de solidarizarnos", y también ha conducido a la necesidad de clarificar las causas y mecanismos de la actual situación inhumana. Este documento es posiblemente el fruto más acabado del movimiento y le sirve de inspiración durante su existencia.

Después del segundo congreso, tienen lugar dos encuentros más, uno en Cuernavaca, Morelos (enero de 1974), y otro en San Cristóbal, Chiapas (agosto de 1974). Finalmente, la transformación del movimiento Sacerdotes para el Pueblo en Iglesia Solidaria tiene lugar en la reunión de Zongolica, Ver. (1975), donde se decide modificar el carácter netamente clerical de spp hacia un movimiento más eclesial, en el que poco a poco vayan participando cristianos no clérigos involucrados en la misma perspectiva que caracterizaba a spp.

Durante sus años de existencia, spp se destacó por su actuación pública declarativa, por los encuentros regionales y nacionales, y por algunos cursos. Pero para

el presente estudio, lo más relevante es el diálogo entre spp y la comisión episcopal del clero, promovido por el equipo coordinador. Este diálogo tuvo lugar en la ciudad de México en diversos meses del año 1973. Constó de 5 reuniones de tres horas cada una. Su origen se debió a una entrevista del presidente de la CEM en aquel entonces cardenal Salazar y un obispo auxiliar del D.F., Jorge Martínez, con el equipo coordinador. A lo largo de la conversación, apareció la situación de conflicto en el interior de la Iglesia. El presidente de la CEM expresó que para zanjar estos conflictos había que acudir al diálogo; en el caso de spp, el diálogo debía ser con la ASYR (Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X), reconocida como tradicionalista, y también con algunos obispos. Después de reconocer que ambos caminos estaban con frecuencia cerrados, el auxiliar señaló que estaba abierto otro: dialogar con el CEM. De ahí se llegó a la conclusión práctica de establecer un contacto permanente con la CEM a través de la comisión del clero (Acta del 15 de mayo de 1973).

El diálogo fue aparentemente bastante fácil y sencillo, aunque es de dudar que se dieran las condiciones para un diálogo más profundo. La primera conversación se concentró en algunos supuestos, como la desconfianza del episcopado hacia spp; el origen del movimiento, a partir de conflictos intraeclesiales, de una opción ideológica o de una opción social; el marxismo y los cristianos; el movimiento como generador de desconfianza entre los obispos y, finalmente, el miedo que provocaron algunos pronunciamientos del documento del 1er. congreso. Las posteriores reuniones son una especie de estudio-enjuiciamiento de los diversos actores del mismo.

² Revista *Christus*, febrero de 1973, p. 54 ss.

³ J. García, *op. cit.*, p. 150.

Después de la serie de diálogos, la comisión para el clero presenta a la CEM "un informe favorable de nuestro diálogo, con ciertas aprensiones, sin embargo, hacia nuestra opción social".⁴ En ese mismo informe se hace saber la decisión de spp de continuar el diálogo con la nueva comisión para el clero. Pero de hecho, éste queda definitivamente interrumpido.

Consideraciones generales

La índole del conflicto jerarquía-spp es bastante diferente de los otros aquí analizados, primero, porque involucra a la CEM a través de una de sus comisiones, segundo, porque el centro del conflicto se sitúa en la organicidad misma de un grupo cristiano, grupo que toma una opción precisa, en un nivel declarativo al menos; tercero, porque las partes involucradas acuden a una instancia de diálogo, hecho insólito en la historia de la Iglesia en México; cuarto, porque la desaparición de spp y su transformación en Iglesia Solidaria no está motivada ni en sus orígenes ni en su proceso por los conflictos con la jerarquía, sino que tiene causas totalmente distintas: pasar de un movimiento

⁴ Informe de la Asamblea de SpP, 15-17 de enero de 1974.

clerical a un movimiento abierto a todo cristiano comprometido; quinto, es un conflicto en el que si bien no hay enfrentamiento jerarquía-spp, sí hay oposición y recelo, expresados en la represión a los individuos y no al grupo. La jerarquía logra también en este caso el corrimiento del conflicto a un nivel más controlable. Así se puede entender la falta de enfrentamiento directo entre las partes y la presencia de la mediación y el diálogo.

En realidad, al analizar los documentos de spp, se constata que se trata de un movimiento fundamentalmente centrado en la lucha ideológica; como movimiento, realiza muy escasas acciones, algunas de tipo formativo y analítico hacia el interior del movimiento, y otras de tipo discursivo y declarativo, en relación a la sociedad mexicana. No parece ser un movimiento ligado estructuralmente a las bases populares, con un proyecto político tanto en el interior como en el exterior de la Iglesia. Es en cambio un movimiento que se incorpora a las tendencias sociales que luchan por el socialismo desde una perspectiva cristiana; sin embargo, la carencia de una organicidad más operativa y la explicable concentración en la lucha ideológica intraeclesial, le resta potencialidad y arraigo entre sectores del clero más abiertos y comprometidos.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES
BIBLIOTECA

CONFLICTO ENTRE LA JERARQUÍA Y LOS RELIGIOSOS

Las tensiones entre el clero regular (órdenes religiosas), secular y la jerarquía datan de siglos, y en la historia de la Iglesia han tenido múltiples afloramientos. Muchos de ellos han sido enfrentados directamente, mientras que otros se resolvieron por la intervención de una autoridad superior, el obispo del lugar la mayor parte de las veces. En los años que analizamos se han dado soluciones de ambos tipos, pero dado el carácter de este estudio, hemos recogido únicamente aquellas en las que intervino la jerarquía en alguna de sus instancias.

Conviene apuntar que, al igual que en los casos anteriores, tampoco aquí incluimos la totalidad de los conflictos que tuvieron lugar. Más que la multiplicidad de ejemplos repetidos en todo el país, nos interesa detectar tendencias, comportamientos y líneas de convergencia entre las partes afectadas particularmente en la constatación de ciertos datos relativos a la organización de los religiosos en México.

La Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM)

La CIRM ha venido desarrollando en los últimos años una importante actividad en favor de una mejor y más actualizada

formación de los religiosos: cursos, seminarios, instituto de teología, conferencias, etcétera. Sin embargo, se ha convertido para algunos obispos en una institución sospechosa, al igual que la asociación afín a ella en el nivel latinoamericano, la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos).

En forma general, señalaremos los principales temores respecto a la institución, para posteriormente mencionar casos específicos. La desconfianza de que es objeto la CIRM se plasma en cuatro conceptos, con mucha frecuencia manejados en el nivel de lemas o consignas: profetismo, independencia, reflexión y organización.

a] *Profetismo*.¹ Parece que la jerarquía descubre en el clero religioso el lugar donde se genera y promueve el profetismo, peyorativo obviamente, que tiene diversas expresiones, tanto en el nivel de las ideas como de estilos de vida y de relaciones. Este profetismo a veces es identificado con el magisterio paralelo; es decir, se cree que los religiosos en México difunden una enseñanza doctrinal dife-

¹ Profetismo es la corriente que insiste más en el carácter negativo de la presente situación a través de la denuncia y la crítica, e intenta cambiar las situaciones y el corazón de acuerdo al anuncio del evangelio.



rente de la que enseña la tradición eclesial. Por otra parte, calificar la vida religiosa como profética molesta a la jerarquía, en parte porque no es un concepto que haya utilizado el Concilio Vaticano II para describirla y en parte porque precisamente fue Medellín el que así la caracterizó.

b] *Independencia.* Es quizá esta característica la que más inconvenientes y molestias causa a los obispos. La famosa exención de los religiosos² en sus diversos niveles, impide su control sistemático por parte de los obispos; en el caso de la CIRM, no sólo de los obispos sino de cada uno de los superiores mayores, pues aunque la directiva es elegida por ellos, en su procedimiento interno va respondiendo de forma particular y peculiar a las demandas de los religiosos. En realidad, este capítulo de la exención es uno de los que se quiere reducir y limitar en los borradores del nuevo derecho canónico.

c] *Reflexión.* Por su propia constitución y naturaleza, la CIRM genera y dinamiza por medio de diversos instrumentos, una reflexión cristiana. En cierta forma, es una plataforma de discusión, profundización y crítica de corrientes de pensamiento, ya sean teológicas, sociales, culturales, políticas o recreativas. Por su infraestructura y por el apoyo mayoritario que le otorgan los superiores, su influencia beneficia a importantes sectores de la Iglesia mexicana y escapa al control de los obispos, de ahí que despierte sospechas.

² Exención de religiosos: término histórico-jurídico que indica la autonomía de los religiosos ante el obispo local en algunos campos: estilo de vida interna, apostolado específico, movilización de personal, gobierno independiente, etcétera.

d] *Organización.* Finalmente, la CIRM es probablemente la institución eclesial en México no directamente dirigida por los obispos, de mayor influencia. Además, cuenta con un innumerable público cautivo, demandante de servicios, y que siempre está en disposición de atender. Por otra parte, los obispos prefieren tratar con cada superior mayor por separado, pues experimentan que la institución que representa a los religiosos no puede tan fácilmente ceder o aceptar sus demandas, si no es después de un estudio del caso.

En síntesis, la jerarquía mexicana aún no está totalmente dispuesta a aceptar a un grupo de cristianos, con responsabilidad importante en la promoción y anuncio del evangelio, con una organización nacional y con instrumentos de estudio y reflexión. Es más, si existiera algo semejante al servicio de los sacerdotes ya habría sido largamente cuestionado y quizá destruido. Si bien la CIRM cuenta con un importante respaldo en documentos pontificios, en la tradición de la vida religiosa y en algunos obispos, además del apoyo que representa en Roma la Sagrada Congregación de Religiosos, con todo, en últimas fechas dicha Congregación ha apoyado a los obispos sin previa investigación. Éste es un nuevo modo de proceder, pues anteriormente se llevaba a cabo una investigación, sin inclinarse a priori a favor del obispo.

De conflictos concretos en el seno de la CIRM, sólo tenemos conocimiento de los más recientes (1977-1978). En los tres casos que presentamos se trata de actividades académicas que motivan la preocupación de los obispos.

a] El primero de ellos tuvo lugar en el Instituto Teológico de Estudios Superiores, institución académica que ofrece

cursos de filosofía y teología, abierto al público en general pero originalmente creado para el servicio de religiosos y religiosas. Las quejas contra él comienzan a multiplicarse. Para aclarar la situación, se reúne un grupo de la CIRM con el arzobispo de México, quien menciona la existencia de profesores con filosofía extraña. Aparentemente el arzobispo no tiene conciencia de que se trata de dos instituciones diferentes. Pero, por fin, se refiere a profesores del ITES que han abandonado el sacerdocio, por lo que están imposibilitados para ser profesores de teología, pues son laicos. Se refiere a dos, uno de los cuales nunca fue sacerdote sino religioso. Sin embargo, no menciona a otros profesores de quienes en otra ocasión ya se había quejado. Las autoridades de la CIRM deciden continuar con sus cursos ordinarios.

Como conclusión del conflicto, quedan sin embargo varias impresiones en el equipo de la CIRM en torno a los obispos. Primero que los obispos piensan que no pueden dialogar con la CIRM, pues no son escuchados (para los obispos el diálogo significa obediencia después de mostrar su parecer). Segundo, que es mucho mejor hablar con los superiores mayores aisladamente por un lado, y con la CIRM por el otro. En este trato los superiores mayores son mucho más débiles con los obispos, mientras que la CIRM tiene que mantenerse a la defensiva.

b] Otro conflicto surge en el curso de verano para formadores religiosos. Como lo hacía regulamente, la CIRM organizó en 1978 el curso para formadores. La lista de profesores se dio a conocer con anterioridad, al igual que el programa. Los obispos reciben varias críticas al programa, algunas de religiosos, en el sentido de que el plan del curso es malo, que se

usa vocabulario no cristiano (hablar por ejemplo mucho de koinonia, "comunidad"), que tiene una visión marxista. La CIRM decide suspenderlo.

c] También los seminarios causaron conflictos. La Confederación Latinoamericana de Religiosos organizó en países latinoamericanos diversos seminarios para religiosos que seguían fundamentalmente el mismo esquema de pensamiento y la misma dinámica. En México se celebraron dos seminarios de este tipo. En el que se efectuó en agosto de 1977 se dio a conocer una carta de la Sagrada Congregación de Religiosos, que llama la atención sobre dichos seminarios. Claramente la carta hacía referencia implícita al seminario que tuvo lugar en enero de ese mismo año. Lo que conviene resaltar del caso es que se trata de una carta dirigida a la CIRM que la delegación apostólica envía a todos los obispos.

Consideraciones parciales: Es innegable que ha habido un incremento gradual, pero constante, de preocupación entre los obispos por la actuación de la CIRM. Por los datos recogidos, esta inquietud se concentra más que nada en referencia a la institución como tal y no a los religiosos en general; a la labor de difusión de un conjunto de ideas y modos de reflexionar en torno a la fe, a la Iglesia, a la realidad social, etcétera. Se teme, además, la labor de contagio mutuo por la oportunidad de intercambio de experiencias pastorales y comunitarias. Dado el carácter nacional de la institución, escapa a la autoridad directa de algún obispo, mientras va creando corrientes de pensamiento y acción en todas las diócesis.

El presente caso podría incluirse en el capítulo jerarquía-pueblo, pues en realidad ahí se inicia, pero por diversas causas se desplaza hacia los religiosos que ahí han trabajado. Se inicia en enero de 1972 con una denuncia hecha al obispo de Texcoco por cristianos de la parroquia de Nuestra Señora del Refugio sobre anomalías económicas llevadas a cabo por el párroco.³ Ante el silencio del obispo, el grupo pide la intervención de éste, quien demanda que el grupo espere hasta su siguiente visita pastoral. Cuando ésta tiene lugar, la respuesta es "entiéndanse con su párroco". En vista de esto, los religiosos que trabajan ahí ofrecen presentar el problema en términos que apunten a una solución. Sin embargo, el obispo afirma que no da crédito a las quejas y que el tiempo se encargará de solucionar el problema. Al poco tiempo, el párroco lanza una serie de acusaciones contra los religiosos y solicita a su vez la intervención del obispo. Mientras esto sucede, el grupo inicial continúa trabajando por su lado, ahora en la preparación de una carta abierta donde reitera la denuncia inicial, carta que a mediados de abril del mismo año cuenta con 2 000 firmas.⁴

Con las acusaciones del párroco se pretende un primer desplazamiento del actor inicial. El obispo recoge estas acusaciones y pide a fines de abril al provincial* de los religiosos, Enrique Gutiérrez, que retire al personal de la comunidad. El provincial responde que quiere hacer una investigación de las acusaciones antes de

retirar a la comunidad. La investigación se lleva a cabo en los meses de junio y julio y participa un representante del obispo. Antes que la investigación concluya, el 7 de julio reitera monseñor Ferreyra su petición en el sentido de que los religiosos abandonen la diócesis, pero esta vez no por las acusaciones consignadas por el párroco, sino porque los padres están involucrados en el movimiento Sacerdotes para el Pueblo y Cristianos por el Socialismo. A los pocos días, el provincial hace del conocimiento del obispo los resultados de la investigación. Como primera premisa global, expone que las acusaciones son falsas y carentes de fundamento; reconoce, con todo, una serie de imprudencias de los religiosos, no tanto en relación a la persona del obispo o del párroco sino sobre todo en relación a la economía en la Iglesia, pues han provocado desorientación en el pueblo, por diversidad de criterios. El provincial concluye que no hay motivos para interrumpir el trabajo de la comunidad en la colonia, por lo que el 29 de julio el obispo acepta que ésta continúe aunque con algunos reparos.

El 11 de agosto de 1972, *El Herald*, *El Día* y *Excelsior* hacen pública la carta abierta del grupo de la parroquia, que nuevamente agudiza y renueva el problema. El párroco solicita que los religiosos dejen de celebrar misas en la parroquia, y a los dos meses amplía su petición para toda su jurisdicción; los afectados responden directamente al obispo, señalando que esta petición rebasa el ámbito de las facultades del párroco.

La actitud del pueblo queda reflejada en la carta abierta y en una entrevista de prensa. Se trata de un conflicto pueblo-párroco, centrado en el exceso de autoridad y absoluto descuido espiritual

³ E. L. Mayer, *op. cit.*, p. 256.

⁴ Crónica de los hechos en *Liberación*, México, octubre de 1972, p. B. 1.

* Superior en una región o en todo el país.

de los fieles, en la malversación de fondos del dinero parroquial y en el trato injusto a sus trabajadores. Los datos posteriores revelan que en realidad no se logró nada, ni el pueblo consiguió lo que quería: una mejor administración pastoral y económica de la parroquia, ni el párroco la salida de los religiosos de su jurisdicción, ni el obispo la expulsión de los religiosos de su diócesis.

Consideraciones parciales: Es interesante ver la facilidad con que se puede dar un corrimiento de actores en los conflictos, este caso lo ejemplifica. Ante la demanda de un grupo de laicos en contra de un párroco, el obispo pide que se retiren los religiosos en lugar de que se mantengan los dos polos del conflicto pueblo-párroco; la autoridad trae otro actor para que el conflicto sea religiosos-párroco-obispos. De esta forma, tiene sobre ambos diversos mecanismos de jurisdicción y control. Sin embargo, por la actitud del provincial no le es fácil al obispo ejercer su autoridad y posición de defensa del párroco. El uso de la autoridad episcopal se ve frenado cuando media una investigación. Los datos de ésta manifiestan con claridad que no existe fundamento alguno para la salida. Sin que sea claro que el obispo se haya convencido de esto, desiste en su objetivo, y, en el fondo, logra desvanecer el conflicto. El pueblo, al ver que el obispo lo suplanta por los religiosos, no sabe qué hacer. Comprueba que monseñor Ferreyra no está dispuesto a corregir o cambiar al párroco y deja de luchar.

El pueblo se queda con la idea de que si cede, el obispo disminuirá significativamente los ingresos al obispado.

También cabe otra hipótesis: Los re-

ligiosos manipulan al grupo de laicos; cuando a los laicos se les ataca de frente, ya no siguen impulsando al pueblo en su lucha. En realidad, no hay posibilidad de probar esta hipótesis en su globalidad, pues las fechas de los acontecimientos señalan que los laicos no son controlados por los religiosos. ¿Qué caso tendría publicar la carta abierta a los pocos días de que el obispo había aceptado que los religiosos no salieran, carta abierta que podía recrudecer nuevamente la tensión entre el párroco y los religiosos? Tampoco se puede dejar de pensar que ellos son los que por su práctica pastoral y su contacto con el pueblo, impulsan y dan confianza a sectores de la parroquia para buscar una mejor atención.

Lo relevante de este caso es el enfrentamiento, provocado por el obispo, entre religiosos y jerarquía, enfrentamiento en el que hubo un doble corrimiento: primero, desplazar al pueblo, para que sean los religiosos, más controlables aparentemente, los protagonistas; segundo, desplazar la naturaleza del conflicto, pues se trata de un conflicto de línea, explicitado en una exigencia de respuesta actual al párroco, y se transforma en conflicto de autoridad; los religiosos deben salir de la jurisdicción. Por el manejo que se hace de él, se llega a una solución que a fin de cuentas no toma con seriedad la demanda popular.

El obispo, por su parte, se encuentra con que los religiosos no son tan controlables; en el caso que nos ocupa, el hecho de que sea la Compañía de Jesús la que entra en el conflicto, manifiesta que por su carácter internacional, su tradición y su influencia, no es tan vulnerable y controlable.

Desde el traslado del seminario de Montezuma (1972) de Nuevo México (Estados Unidos) a su sede en territorio nacional, en la ciudad de Tula, se inicia un trabajo amplio de colaboración entre los responsables del seminario, la Compañía de Jesús y el obispo de la diócesis, Jesús Sahagún, colaboración que no sólo se reduce a llevar adelante el seminario interdiocesano sino que también se expresa en la participación en las Comunidades de Servicios del Valle del Mezquital (CSVVM), iniciadas y animadas por el obispo, y en otros servicios pastorales y promocionales, a través de los seminaristas, como parte de su formación sacerdotal.

Sin embargo, las cálidas relaciones de años anteriores se vuelven cada vez más frías, distantes y tensas, tanto por la marcha interna del seminario como por la colaboración de jesuitas en la diócesis. Una primera tensión se expresa cuando el obispo pone serios reparos para la celebración del ya ampliamente conocido curso de verano de Tula, dedicado a la mejor formación pastoral de promotores cristianos del país. El curso se había realizado durante seis años; en 1978 se efectuó por última vez, precisamente por desconfianza del mismo obispo y por quejas que había recibido de otros obispos del país.

Un hecho que parecía haberse superado era la presencia de un estrecho colaborador del obispo durante varios años. Después de una ausencia de dos años dedicados a concluir sus estudios de doctorado en teología, regresó a la diócesis en agosto de 1977 para continuar prestando sus servicios principalmente en el seminario como decano de teología y pro-

fesor, con una escasa labor pastoral. Durante sus estudios, el decano escribió un amplio estudio sobre la historia de la teología de la liberación, publicado por el Centro de Reflexión Teológica, titulado *Liberación y teología; génesis y desarrollo de una reflexión*. El autor obsequia un ejemplar de su libro al obispo, quien después de conocer el contenido global lo rechaza e inicia un movimiento para impedir que el decano continúe en la diócesis. Después de varios diálogos, se decide que puede continuar como profesor en el seminario pero que está impedido de ejercer la labor pastoral en la diócesis. Esto entorpece, aunque no del todo, la formación de un nuevo equipo pastoral, del que forma parte el decano. Sin embargo, el conflicto aflora al año siguiente. Intentaremos presentar los sucesos que ocurrieron en la diócesis, para tener una comprensión más amplia del problema.

Paralelamente a la presencia del seminario en la diócesis, la Compañía de Jesús había iniciado en 1974 un proyecto educativo y promocional en la población de Tlahuelilpan, Hgo., auspiciado por Fomento Cultural y Educativo, A.C. (FCE), que contaba con la aprobación y beneplácito del obispo. Este proyecto tuvo múltiples dificultades y transformaciones. En enero de 1978 contaba con dos religiosos y algunos colaboradores laicos. El obispo negó la renovación del contrato de permanencia en la diócesis y pidió a la Compañía de Jesús que retirara a sus miembros. A partir de esta fecha, tuvieron lugar las entrevistas mensuales entre el equipo y el obispo. Las razones para solicitar la retirada no son muy claras, pero es probable que la preocupación fundamental del obispo haya sido la presencia de futu-

ros jesuitas con los actuales tenía una buena relación personal y había expresado que contra ellos no tenía nada.

Ante esta situación intervino la autoridad provincial de los jesuitas y tomó en sus manos el caso, sin que FCE tuviera posibilidad de intervenir directamente. El provincial acudió a la delegación apostólica y el secretario, monseñor Tricárico, prometió que el obispo reconsideraría la decisión. Con todo, en el mes de abril el obispo la confirmó, por lo que el provincial pidió entrevistarse con él. Ahí aparece una esperanza, pues nuevamente se plantea la posibilidad de reconsideración de la decisión. El obispo lleva el caso —presentándolo a su modo— al consejo presbiteral, para que lo estudie. En la votación, cuatro miembros se pronuncian en contra del proyecto, dos a favor y hay una abstención. Con este apoyo, y después de realizar otras consultas, el obispo confirma la decisión.

Ante esto, el equipo local y el central de FCE revisan la decisión y piden al obispo un período de seis meses para que los religiosos dejen el proyecto, pues se sienten obligados a terminar con las responsabilidades contraídas. El obispo accede a la solicitud. Al mismo tiempo, estudian la posibilidad de establecer un equipo de laicos que continúe la labor que llevaba a cabo FCE. Ante la constatación de su viabilidad, no se abandona el proyecto, sino que se decide cambiar el personal religioso por personal laico. Durante este tiempo hay cruce de correspondencia de diversas personas con el obispo.

En el mes de junio tiene lugar otra entrevista del equipo local con el obispo, quien pregunta cuáles son las razones que justifican esa prolongación de seis meses. En realidad, el obispo se molestó al cons-

tatar que se había iniciado una cooperativa después de enero, cuando ya el proyecto estaba cuestionado. El obispo mantiene la extensión de la permanencia hasta diciembre, pero la entrevista termina con una fuerte tensión entre ambos.

Durante los primeros meses del conflicto, el equipo no comunica al pueblo los pasos que se están dando. No obstante, en la población empieza a correr la voz, parece que extendida por uno de los caciques locales, de que los jesuitas se van. Por cierto que ya se había suscitado una pugna importante entre los caciques locales y los jesuitas encargados del templo, pugna que llevó en 1977 a la suspensión del culto en la fiesta patronal. El obispo había apoyado a los sacerdotes —aunque sin estar de acuerdo, decía él, en el procedimiento— tanto por su propia visión como por las presiones a que está sujeto por parte de los caciques. Así es que, llegada la noticia de la expulsión de los religiosos a oídos del pueblo, obliga a las comunidades de base y a otros grupos del pueblo a reunirse para decidir qué hacer. Deciden visitar al obispo en defensa de los religiosos. Éste logra hábilmente desplazar el problema, pues les comunica que los superiores son los que expulsan a los padres. El desconcierto de la gente es enorme; piden entonces al provincial una carta en que aclare su posición. El provincial responde que él quiere que los religiosos se queden trabajando donde están, ante lo cual la gente del pueblo hace un escrito al obispo en el que señalan la labor de los padres.

Otros signos de solidaridad aparecen en las CSVM, que se reúnen para estudiar el caso. Tienen una entrevista con el obispo, quien lleva el diálogo más a lo afectivo y anecdótico que a plantear abiertamente qué actitud se debe tomar.

En mayo de 1978, poco antes de terminar el curso escolar, el obispo retorna al problema del decano y juntamente con el obispo de Tulancingo, Pedro Aranda Díaz, solicita su salida definitiva del seminario y de la diócesis. No existen nuevas razones sino las mismas del año anterior. Ante esta nueva embestida, el provincial pide al decano que salga de la diócesis, después de varios intentos, particularmente por parte de las autoridades del seminario, de que el obispo se retracte de tal orden.

Pero no termina aquí el asunto. Habiendo logrado que en enero abandonen el trabajo los religiosos de Tlahuelilpan y que el decano ya no continúe en el seminario ni en la diócesis, se llega al punto más neurálgico, pero a lo que parece van enfocadas a fin de cuentas estas decisiones: a "poner orden" en el interior del seminario. Para esto, se apuntan algunos antecedentes.

Desde su traslado a territorio nacional en 1972, las autoridades del seminario pusieron especial empeño en una formación académica actualizada, participante; en una formación pastoral durante todos los años de seminario y en una formación espiritual-comunitaria que propicie una mayor maduración de la personalidad y de la experiencia de fe. Se divide el seminario en pequeñas comunidades, algunas de ellas localizadas en pueblos cercanos.

En este amplio contexto se puede ubicar el actual conflicto. Por tratarse de un seminario interdiocesano —hay en 1978 estudiantes procedentes de 14 diócesis— se ha venido rigiendo por un estatuto interno y por una comisión nombrada por los obispos de esas 14 diócesis. La comisión estaba integrada desde fines de junio por los obispos de Hidalgo (Tula,

Tulancingo, Huejutla) y el de Tacámbaro, Mich., cada uno de ellos especialmente responsabilizado por un aspecto (económico, académico, pastoral, comunitario y espiritual).

Es cierto que la apertura del seminario, en relación a los demás seminarios del país, es indiscutible, sin que eso signifique algo notable, pues siguió manteniendo la estructura clásica de un seminario, con reformas y adaptaciones aprobadas. Esta apertura ha sido cada vez más criticada por algunos obispos; varios de ellos han cambiado a sus seminaristas a otra diócesis, mientras que otros se encuentran muy satisfechos por la formación global que ahí se imparte.

Hasta antes de julio de 1978, una comisión de cuatro obispos —en realidad de tres, pues el de Huejutla estaba recién nombrado— encabezada por el obispo de Tulancingo, planteó una serie de críticas en contra de la formación global, apoyándose en la opinión de miembros del equipo del seminario; solicita pues un cambio hacia estilos más clásicos y aceptables. Los cambios que pide son cuatro: 1] modificar la actual línea de pastoral en la que los seminaristas están capacitándose, centrada en una combinación de evangelización y promoción a través de la formación de pequeños grupos; 2] revisar la existencia de comunidades de seminaristas fuera de la sede académica, en los pequeños pueblos; 3] limitar drásticamente la libertad de cátedra; una limitación significativa es que los programas académicos sean aprobados por la comisión, además de que "no aceptamos que enseñen la teología de la liberación"; 4] reprobar la actual autonomía para el cambio de personal en el seminario; éste tiene que estar supeditado a una aprobación *ad casum* por la comisión, de cada nuevo

miembro del equipo. Es decir, se postula la intervención en la misma organización interna del seminario.

Ante estas exigencias, las autoridades del seminario se sorprenden. En parte, porque todo esto aparece en momentos peculiares: 1] inmediatamente después del nombramiento del nuevo rector; 2] cuando no está el equipo del seminario; 3] cuando no están los seminaristas; 4] después de la expulsión de la diócesis del decano de teología. En parte, también, porque las presiones son muy totalizadoras. Sin aceptar estos puntos, acuden al provincial, quien ya había tenido entrevistas recientes con el obispo. El provincial Enrique Gutiérrez plantea que no puede aceptar esas condiciones, pues la comisión de obispos no está capacitada para tomar esas medidas. Por lo tanto, solicita una reunión de todos los obispos que tienen alumnos en el seminario, reunión que tiene lugar el día 3 de septiembre de 1978. Cuando ya estaba terminado este estudio se hizo conocimiento de que la Compañía de Jesús dejó, por las múltiples presiones, la responsabilidad global del seminario, que ahora la tienen los obispos de Hidalgo.

Consideraciones parciales: Como hemos tratado de demostrar, no es posible tomar aisladamente cada caso, ya que están de hecho interrelacionados. Es públicamente reconocido que el obispo, ferviente propugnador de una pastoral de equipos, e iniciador de la CSVM —única en su género en el país—, ha dejado de avanzar, ha tenido un importante repliegue en sus posiciones y ha incrementado su desconfianza respecto a muchos de los que fueron sus colaboradores más cercanos.

Este fenómeno personal tiene explicaciones más amplias. Una razón inmediata es que, a pesar de que en un principio la relación entre el obispo de Tula con el de Tulancingo era débil, se ha ido fortaleciendo y se patentiza en una cada vez más clara alianza y amistad. El obispo de Tulancingo, para algunos uno de los teólogos del episcopado mexicano, se ha distinguido por sus ataques a las nuevas corrientes teológicas y por su temor a nuevos estilos de pastoral, particularmente cuando entra a terrenos sociales. Esta influencia se ha manifestado con especial relevancia en el asunto del decano y en la embestida global contra el seminario.

Otro tipo de presiones sufridas proviene de diferentes obispos que miran con desconfianza el trabajo de la Compañía de Jesús, o más directamente, el estilo de formación del seminario; también de un sector del clero de la diócesis de Tula (la mitad aproximadamente) que conserva en sus parroquias una pastoral tradicional, que no ha querido vincularse a las CSVM, y que en la actualidad forma la parte más importante del consejo presbiteral; de la delegación apostólica, que expresó haber recibido muchas quejas de obispos, mientras que el obispo declaró con frecuencia que varias de sus actuaciones se deben a que le "llaman la atención" en la delegación apostólica. Presiones no necesariamente procedentes de la estructura eclesial, provienen en especial de los caciques de Tlahuelilpan y de otros pueblos cercanos y posiblemente, sin que sea posible confirmarlo, de las autoridades municipales y estatales. De la fiesta patronal de Tlahuelilpan y en otras oportunidades, la autoridad estatal ha tenido que intervenir. Finalmente, se sabe de presiones provenientes del extranjero. Buena parte de la economía de la

diócesis, en especial para la implementación de sus programas de promoción en favor de los indígenas del Valle del Mezquital, es subvencionada por la fundación Adveniat, de los católicos alemanes, y por la diócesis de Münster, Alemania, diócesis casi hermana de la de Tula, que ha prestado apoyo económico y de personal.

Como podemos ver, el obispo se encuentra sumamente presionado por diversos sectores, y aunque es consciente del apoyo con que cuenta la Compañía de Jesús, decide controlar al máximo sus actividades; por una parte, expulsando a un grupo, y por otra, apoyando la introducción de mecanismos rígidos, que difícilmente pueden ser aceptados por el personal del seminario.

En contrapartida, la Compañía de Jesús cuenta con menos apoyos. En primer lugar, los mecanismos de consulta están estructuralmente establecidos y no pueden ser saltados simplemente. Todo esto impide la constitución de un gobierno vertical del provincial, de forma que la actitud de los obispos de no tratar con instituciones, grupos u organismos sino con personas individuales, y así convencer a cada una, no funciona en el presente caso; aunque sí ha logrado éxitos, como en los casos de Tlahuelilpan y del decano. En segundo lugar, aunque los jesuitas cuentan con el apoyo de algunos obispos, éstos no quieren enemistarse con sus hermanos en el episcopado, lo que hace difícil determinar cómo reaccionarán en cada caso. En el nivel intradiocesano, hay apoyos significativos, que se concretan en algunas de las CSVM, en un sector del estudiantado del seminario y en algunos grupos del pueblo donde se ha trabajado durante los últimos seis años.

En síntesis, se podría plantear que:

1] En el nivel económico, el obispo no ejerce un control directo sobre los religiosos de la diócesis. Cuando el acuerdo tácito que existe entre los donadores y el obispo-diócesis se ve fracturado por diversas acciones de un grupo, se desestabiliza un proceso de relaciones, y esto presiona para segregar al grupo que pone en cuestión dicho acuerdo. En este caso, la Compañía de Jesús representa para el obispo ese grupo que amenaza el acuerdo. En realidad, puede constatarse que se va haciendo más distante y contrapuesta la visión e interpretación de la realidad y de la fe que tiene la Compañía de Jesús y los que dan el apoyo económico, con los que por ahora parece identificarse el obispo.

2] En el nivel político, la Compañía de Jesús ve amenazado su poder de control, influencia y decisión sobre un sector significativo de la diócesis; poder que en realidad ha ido ganando a lo largo de su presencia en la diócesis pero que está en contraposición con el de la autoridad eclesiástica. Además, con su presencia y práctica ha contribuido a un proceso de democratización de organismos de consulta eclesial y a una acción que con frecuencia entra en los terrenos cívico-políticos, en los que la diócesis tiene importantes apoyos económicos. Los diversos puntos de vista e intereses pueden convivir, mientras no se sobrepongan a los que representa la autoridad eclesiástica, pues cuando influyen en ella, importa contrarrestarlos a como dé lugar.

3] En el nivel ideológico, el seminario es el espacio de reproducción más importante del aparato eclesial, de donde se expande a otros sectores de la diócesis y del país. Precisamente por esto, requiere

de un instrumental muy fino para llevar adelante un control. Mucho más cuando la generación de ideología incluye una interpretación de la función del ministerio episcopal. Por tanto, la autoridad eclesiástica, preocupada más que nadie por la ortodoxa reproducción del aparato eclesial, se ve obligada a intervenir y a hacer uso de su poder cuando lo siente mínimamente amenazado.

Es decir, la constatación de dos formas de entender la realidad, la misión de la Iglesia, la fe, la salvación en Jesucristo, no pueden simplemente convivir y tarde o temprano entran en conflicto; conflicto que no se reduce al interior de la estructura eclesial sino que abarca la realidad social en la que se desarrolla la actividad del seminario. Sólo en este marco y perspectiva más amplia se explica la serie de actuaciones que ha realizado el obispo. Sobra decir que su apoyo a la clase dominante se ha visto fortalecido.

Por todo lo anterior, se pueden resaltar estos puntos:

1] Se trata de un conflicto de línea de acción y no propiamente de autoridad. Los religiosos han venido desempeñando una amplia gama de trabajos en la diócesis, y desde ahí empieza a surgir, al lado de otros grupos cristianos, una nueva pastoral y de servicio eclesial.

2] Un factor determinante a lo largo del conflicto ha sido las presiones sobre el obispo, tanto económicas como políticas e ideológicas. Hay una sospecha justificada de que se restringirán los apoyos económicos, sobre todo los provenientes del extranjero, si no se logra poner en la diócesis mayor "orden".

3] En este conflicto, participaron varios obispos pues estaba en juego el seminario, lugar de la reproducción del aparato eclesiástico. Por esta razón, hay una preocupación fundamental por su marcha, de acuerdo a la propia visión de la Iglesia, de modo que se aseguren las líneas y concepciones de quienes se encuentran constituidos ahora en autoridad. Cuando aparece un proceso de formación que posibilita una alternativa eclesial y social, se procura limitar al menos, si no aniquilar, la experiencia.

Consideraciones generales

La diversidad de casos presentados tiene un denominador común: conflictos y tensiones con la autoridad eclesiástica. Sin embargo, el origen y causas del conflicto son diversos como también la solución. Por lo tanto, no se puede concluir que los religiosos en México tienen conflictos con la autoridad, ni que ellos siempre son los que generan el conflicto, ni que ellos siempre salen beneficiados del mismo. Los datos reseñados pueden ser indicativos de estas múltiples posibilidades.

Dada la naturaleza del estudio, importa plantear algunas hipótesis generales en torno a estas relaciones, a partir de los casos presentados, hipótesis que se tendrán que ir comprobando, corrigiendo o transformando, de acuerdo con la evolución de los hechos. Vamos pues a releer, a la luz de los casos reseñados, algunos elementos y verificar si en cierta forma describen la relación conflictiva entre jerarquía y religiosos, o si entran en juego otros factores no incluidos antes.

1] *Independencia económica*: este elemento aparece en el caso de Nezahualcōyotl, ya que sin ser una lucha directa entre la parroquia y los religiosos, recibe tal giro y el centro de la lucha son los bienes económicos; concretamente, la remuneración por los servicios sacramentales. Este tema es motivo frecuente de tensión entre el clero regular y el secular, pues por su estructura organizativa los religiosos están en mayores posibilidades de no depender económicamente de los estipendios. Además, con frecuencia ellos están también en posición de obtener ingresos por otros trabajos remunerados, pues logran no atarse a las demandas parroquiales. Sin embargo, a pesar de este caso, no parece que sea este elemento el que con frecuencia genere el conflicto.

2] *Independencia*: a diferencia del elemento anterior, éste sí califica adecuadamente una de las vertientes de los conflictos. Tanto en la CIRM, como en Tula, aparece con claridad el reproche de independencia de los obispos. Se manifiesta bajo variados ángulos. Con la CIRM se pretende la dependencia particularmente en el ámbito de las ideas, mientras que en Tula el reproche es más global. La cara opuesta de la independencia es el control, y hay signos de que en tiempos recientes los obispos están mucho más celosos del control que hace algunos años. Y los que siempre están en mejores condiciones para escapar del mismo son los religiosos.

Tanto en la CIRM como en Tula se da un espacio para la generación de corrientes de ideas, de discusión de experiencias, de difusión de pensamiento. Cuando en esa difusión participan personas que han abandonado el ministerio, son necesariamente sospechosos, como lo muestra el caso de la CIRM. En Tula el caso es más

grave, de ahí que la reacción sea mucho más global, pues se trata del aparato reproductor por excelencia en la Iglesia: el seminario. Es cierto, y debe reconocerse, que la autoridad eclesiástica había dejado absoluta libertad de cátedra durante los últimos años en el seminario. Precisamente ahí radica la importancia de responder adecuadamente a la pregunta ¿por qué ahora ya no se deja esa libertad sino que la enseñanza se ha convertido en sospechosa, y por tanto, requiere de un mayor control?

A través de los seminaristas han llegado al conocimiento de los obispos los textos que están utilizando. En realidad, la mayoría son textos clásicos. Se sospecha que se sigue la línea de pensamiento del decano de teología, pero se puede comprobar que no ha sido así. Sin embargo, el problema no está ubicado en lo que se enseña en el seminario sino que toda la organización del seminario se hace sospechosa. De ahí que parece obvio que el campo académico sea uno de los que se quieren controlar, aunque no el único. A pesar de que en realidad no se lleve en el seminario la línea del decano, de hecho los obispos concentran su rechazo a la teología de la liberación en el mismo. Por tanto, la cuestión de la independencia no se reduce al campo de las ideas ni al campo de la sujeción en la pastoral sino que es mucho más amplia y compleja.

3] *Organización*: este punto es también conflictivo, pues el manejo que se ha dado a los conflictos revela que las autoridades miden el grado de organización de algunos grupos. En León la táctica para corregir a la CIRM (llamar a superiores aisladamente) y en Tula la embestida parcial en contra del trabajo de la Compañía de Jesús, son testimonios de que los obispos han comprobado

que cuando se enfrentan con alguna organización como tal, sus posibilidades se ven muy reducidas; en cambio cuando actúan poco a poco y acuden a los individuos aislados, debilitan al opositor y reducen las resistencias posibles.

4] *Línea:* si atendemos a cada caso aislado, podemos detectar diversas posiciones de mentalidad, formación, visión, actividad; mas en el fondo, en todos se deja entrever una opción global diferente, y, sin pretenderlo, en contraposición con la de la autoridad jerárquica. Opción que en este momento se describe sucintamente, pero que en realidad es más compleja. Esta opción está antecedida por una especie de juicio en torno a la realidad social, a la práctica pastoral, a la estructuración social, sin que en cada caso abarque todos estos aspectos. Por ejemplo, el caso del seminario tiene como presupuesto que la formación clásica del seminario no responde a los requerimientos de las necesidades del pueblo cristiano y ofrece una alternativa. También los demás casos implican un prejuicio de la situación. Pero esta opción es mucho más que un prejuicio de la situación. Es elección de algo que se ve como positivo, conveniente y necesario. El trabajo de la CIRM y sus seminarios son un verdadero aporte a la renovación y mejor servicio de los religiosos en México. La búsqueda de una nueva economía en la Iglesia y de una mayor participación de los fieles aparece como exigencia legítima y necesaria.

Sin embargo, en varios casos es todavía más que un prejuicio y un aporte novedoso a la Iglesia. Se trata de una opción para servir a las clases oprimidas, y para contribuir a un proceso de concientización y organización al lado de ellas. De ahí que la interpretación de la realidad sea

con frecuencia tan opuesta a la de la jerarquía, pues varios de estos grupos se han ido modelando en la cercanía con el pueblo y quieren poner el mensaje evangélico al servicio de los pobres y explotados. Pero aquí conviene matizar. En ninguno de los casos estudiados aparece un compromiso sociopolítico incipiente; los afectados se encuentran en otro estadio. Quizá desemboquen en él, pero aun antes de estar próximos a él ya se hacen sospechosos a los ojos episcopales.

En el fondo, aparece como común un distanciamiento teórico y práctico de las clases dominantes, y la mayoría de las veces de sus intereses, aunque esto se realice a través de la actividad académica, pastoral o promocional. El distanciamiento no ha venido acompañado de una nueva práctica política en cuanto tal, pero sí de ciertos signos que se convierten en verdaderos deslegitimadores de las mismas clases. Signos que no sólo son de índole sociocultural, sino propiamente religiosos y cristianos y frente a los cuales los obispos, como guardianes de la ortodoxia, están dispuestos a actuar con energía, de acuerdo a la invitación que hizo el cardenal Salazar al comité episcopal en la ciudad de Mérida, en abril de 1978 (véase Anexo 2).

Es verdad que los religiosos, en proporción cualitativamente importante, se están vinculando a grupos cristianos que propugnan una Iglesia comprometida, nacida del pueblo, pobre como él, y este movimiento es visto por los obispos como su principal opositor y enemigo. Por su parte, estos cristianos jamás han considerado al episcopado como un opositor fundamental, aunque sí importante por el poder jurídico que posee. El opositor fundamental está en la sociedad y, por lo tanto, dedica sus energías a desterrar

tal opositor, generador y propagador del pecado estructural, que mantiene en la postración a las grandes mayorías.

Todo esto lleva a la conclusión de que los conflictos jerarquía-religiosos aquí señalados no tienen su causa en el interior de la Iglesia sino que se originan en las posiciones que se van tomando frente a

la realidad social y a los sectores que participan en ella. El conflicto intraeclesial se va a agudizar, es cierto, pero dependerá en gran medida de la evolución que sufran las fuerzas sociales y de la posición que frente a ellas vayan tomando los cristianos.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES
BIBLIOTECA

CONFLICTO INTERJERARQUICO

El caso de monseñor S. Méndez Arceo

Monseñor Méndez Arceo es prácticamente el único obispo mexicano que ha mantenido una constante actividad pública, a través de medios de comunicación social, homilías y acciones, denunciando injusticias sociales nacionales e internacionales. Ha planteado en repetidas ocasiones la conveniencia de iniciar un auténtico diálogo cristiano-marxista y ha participado en él. Ha dado su apoyo a experiencias cristianas de diversa índole.

Los presbíteros de Cuernavaca, por su parte, se expresan públicamente ante acontecimientos eclesiales y participan también en la denuncia de situaciones de injusticia social y represión en el estado de Morelos. La actuación intra y extraeclesial del obispo de Cuernavaca le ha significado estar continuamente expuesto a la crítica y al ataque de diferentes sectores o grupos sociales: desde organizaciones político-sindicales oficiales (recuérdese por ejemplo, la polémica en 1972 con Fidel Velázquez, líder de la CTM) hasta asociaciones laicas autodenominadas "tradicionalistas" de diverso origen. La acusación de que participa en política y de que esta actividad le está vedada a la Iglesia y a sus miembros es muy recurrente y en ella

suelen coincidir grupos de signo ideológico muy diverso.

También se le acusa de marxista, de coincidir con el comunismo internacional, de haber participado en el movimiento Cristianos por el Socialismo, cps, de apoyar experiencias negativas (Illich, Lemerrier, Tlayacapan), ser sedicioso, involucrarse en secuestros, etcétera. Se puede decir que en general estas imputaciones tienden a desautorizar su actuación en nombre de grandes principios absolutos o incompatibilidades más que a refutar los contenidos concretos que impulsan sus acciones o declaraciones.¹

Pero el obispo también participa en la reflexión y acción de grupos cristianos, para quienes es un apoyo significativo y de quienes recibe también solidaridad. En el nivel más público, cuenta con apoyos y tribunas para expresarse: *Correo del Sur*, *Siempre!*, *Proceso* y antes *Ex-celsior*.

a. *Antecedentes del conflicto*

Durante 1976 monseñor Méndez Arceo

¹ E. L. Mayer, *op. cit.*, pp. 354-357 y 367-374.

participa en un diálogo público con representantes del PCM sobre "Pluralismo ideológico, cristianismo, marxismo y cambio social". En 1977 habla de la posibilidad de una participación de cristianos en el PCM por coincidencia de objetivos. Ambos hechos son ampliamente publicitados y comentados en la prensa. Hay quienes hablan de la conveniencia de continuar el diálogo iniciado y quienes lo critican tanto con análisis más o menos profundos como con ataques personales.

En febrero de 1978 el obispo de Cuernavaca viaja a Cuba y allí se entrevista con Fidel Castro, con un obispo y con cristianos cubanos. A su regreso a México, en una entrevista de prensa (*Uno más Uno*, 13 de febrero de 1978) y en una homilía (19 de febrero de 1978) plantea la necesidad de apoyar y defender a Cuba del imperialismo circundante y de incrementar el diálogo para el encuentro entre cristianos y marxistas. Menciona también que la última obra de J. P. Miranda "desbloquearía muchas mentalidades de marxistas y cristianos".

El día 12 de febrero de 1978 se publica en *Uno más Uno* (en el *Correo del Sur* aparece el 19 de febrero de 1978 y en *Christus* en marzo de 1978) la declaración conjunta de Sergio Méndez Arceo, VII obispo de Cuernavaca, Ernesto Cardenal, de Nicaragua, y Alfonso Comín, del comité ejecutivo del Partido Comunista de España y del Partido Socialista Unificat de Cataluña, *Reflexión cristiana en Cuba* (La Habana, 8 de febrero de 1978), en la cual plantean que "las revoluciones socialistas que se están llevando a cabo en todo el mundo, constituyen el gran reto que hoy se le plantea a la Iglesia contemporánea". Este reto hace necesarios el debate y la confrontación

de ideas que posibiliten realmente la alianza estratégica entre cristianos y marxistas.

Durante la reunión semanal que efectúa la oficina de prensa del episcopado mexicano con los medios de información, se entrega un suscrito documento firmado por el consejo de presidencia de la CEM con fecha 9 de marzo de 1978. Allí se afirma que la declaración se hace cumpliendo el deber pastoral de "decir aquella palabra de orientación que, con todo derecho, esperan los cristianos de sus pastores en momentos de confusión" y preocupados "por los más recientes pronunciamientos del señor obispo de Cuernavaca, aparecidos en *Excelsior*, 20 de febrero, y *Proceso*, 13 de febrero de 1978". Puntualizan que "la vida cristiana nace, se nutre y sostiene de la Buena Nueva proclamada por nuestro Señor Jesucristo y los Sacramentos". Sostienen que el Evangelio del Señor no está ligado a ninguna ideología o sistema socioeconómico. Y finalmente postulan que el marxismo es incompatible con la fe cristiana. Al día siguiente, la noticia se publica en varios periódicos nacionales.

Ante la declaración del consejo de presidencia, que aparece como una desautorización oficial de la CEM al obispo de Cuernavaca, varios grupos de personas e instituciones intraeclesiales —Centro de Reflexión Teológica, Secretariado Social Mexicano, Presbiterio de Cuernavaca, Religiosas de Cuernavaca (11 congregaciones)—, y varios grupos de personas y comunidades de religiosos manifiestan su adhesión al obispo en cartas y documentos dirigidos al consejo de presidencia de la CEM; en ellos expresan por una parte, su preocupación por el procedimiento usado para criticar al obispo: la opinión pública, no haber dialogado previamente con él (éste, de hecho, se enteró de la de-

claración por un periodista) y el hecho de basar la declaración en informaciones de prensa, algunas de las cuales habían sido tergiversadas y el obispo ya había pedido que fueran rectificadas. Por otra parte se analiza el contenido mismo de la declaración, que genera desconfianza.

Además, los diferentes grupos coinciden en su preocupación por la seguridad del obispo ante la desprotección en que lo coloca la declaración y piden a los cristianos que se solidaricen con él y al consejo de presidencia que manifieste públicamente que el obispo no ha sido condenado, iniciándose así un diálogo más profundo y enriquecedor sobre las cuestiones planteadas por el documento del consejo de presidencia.

Especial mención debe hacerse del clero de Cuernavaca que a diferencia de lo que sucede en muchas diócesis, apoyó claramente a su obispo. Sin duda, este hecho impidió que el consejo de presidencia de la CEM actuara más drásticamente contra el obispo.

En los días posteriores se comenta y analiza en varios editoriales de la prensa nacional la declaración del consejo de presidencia; las notas se centran fundamentalmente en la desautorización oficial que se hace al obispo. La declaración del consejo de presidencia se distribuye como volante el domingo de Ramos en iglesias del D.F., Cuernavaca y Chihuahua, con un encabezado que ésta no tenía: "Méndez Arceo desautorizado por el episcopado mexicano. Marxismo y fe cristiana incompatibles". El mismo volante se publica como inserción pagada en tres periódicos del D.F. a lo menos, sin firma de responsable de la publicación, lo cual permite suponer que ha sido publicada por el consejo de presidencia. A pesar

de que se le pide a dicho consejo en varias oportunidades que rectifique este equívoco, nunca lo hace públicamente.

El obispo de Cuernavaca, por su parte, reafirma su comunión con los obispos y el derecho de éstos a hacer declaraciones, y menciona la obligación que tienen de aclarar su declaración. Algunos miembros del episcopado mexicano que son entrevistados por la prensa y que no forman parte del consejo de presidencia de la CEM, manifiestan directa o indirectamente críticas a las declaraciones y acciones de monseñor Méndez Arceo. El arzobispo primado de México y vocal del consejo de presidencia, en declaraciones a la prensa reafirma el contenido de la declaración y la conveniencia de haberla hecho pública para evitar desorientación y confusión en los fieles por las declaraciones y acciones del obispo de Cuernavaca.

En una reunión del comité episcopal en Mérida, Yuc., en el mes de abril de 1978, se presenta un informe del consejo de presidencia a los miembros del comité episcopal para que a su vez informen a los señores obispos de su respectiva región. Ahí se ratifica en todos sus puntos la declaración del día 9 de marzo de 1978.

En el mes de mayo, el secretario general de la CEM, en respuesta a una solicitud de diálogo, manifiesta que el comité episcopal ha aprobado y ratificado unánimemente la declaración del consejo de presidencia y que no cabe el diálogo solicitado.²

² *Información al episcopado latinoamericano sobre la desautorización y ataques al obispo de Cuernavaca, don Sergio Méndez Arceo.* Mimeo. Trae información hasta el día 27 de marzo de 1978.

b. Conclusiones

En primer lugar se debe mencionar que las acusaciones que se le han hecho al obispo de Cuernavaca datan de muchos años. En la medida en que se presentan en términos de principios e incompatibilidades absolutas, se podría decir que han buscado tendencialmente una declaración o actitud condenatoria hacia éste por parte de la jerarquía o del Estado. Y en ese sentido, no se puede decir que han faltado oportunidades para ello: el diálogo cristiano-marxista en el que participó personalmente el obispo y la declaración respecto al PCM son ejemplos recientes.

Con todo, se podría objetar que el episcopado mexicano ha sido tradicionalmente silencioso, hecho que en este contexto tiene explicación por la necesidad interna y externa de aparecer como una Iglesia unida. La declaración del 9 de marzo rompe esta tradición de mantener las discrepancias y diferencias en el interior del episcopado.

Se ha comentado que la declaración del consejo de presidencia, hecha antes de la designación de los delegados mexicanos a la III Conferencia Episcopal, podría entenderse como un mecanismo para impedir su posible elección. Sin embargo, esta explicación aparece poco convincente por cuanto a las mismas figuras que conforman el episcopado no permiten vislumbrar que tal elección sea posible. Pero sí parece obvio que la desautorización de monseñor Méndez Arceo pretende abarcar a los grupos afines a él y a su línea de trabajo.

Las características y el tono de la declaración, las reafirmaciones posteriores, la declaración de Mérida (Anexo 2) que también la ratifica, la no disposición y

el rechazo de los obispos al diálogo que les proponen grupos y personas, permiten suponer que en 1978 nos encontramos ante un episcopado mexicano que se ha fortalecido internamente, que se ha consolidado en una perspectiva antimarxista, poco dispuesto a aceptar la disidencia y el diálogo intra y extraeclesial, y que cuenta con apoyos eclesiales internacionales que lo refuerzan (en este sentido se debe considerar la reciente publicación —*Uno más Uno*, 25 de agosto de 1978— de una carta del cardenal Baggio al cardenal Salazar, presidente de la CEM, en la que le comunica la complacencia del papa Paulo VI por la declaración, y alaba la actitud asumida por el consejo de presidencia de la CEM).

Por otra parte, la declaración pone de manifiesto lo ambiguo y manipulable que puede ser el concepto de cristiano. El consejo de presidencia manifiesta que se ve en la obligación de hablar porque los fieles cristianos están confundidos. Sin embargo, cuando varios grupos cristianos, desde dentro de la estructura eclesial, solicitan ser escuchados y tomados en consideración por la jerarquía, ésta los ignora. ¿A qué cristianos en concreto se refiere la declaración y a quién beneficia? ¿Al pueblo del que habla el obispo de Cuernavaca o a los sectores sociales que desde diferentes trincheras ideológicas han pedido desde hace mucho una condena-ción?

Finalmente, parece ser que la jerarquía, cuando se siente fortalecida internamente y apoyada externamente para asumir una determinada postura, no teme a la desunión ni apela al diálogo y a la fraternidad que empiezan a ser elementos cada vez más importantes en la lucha de los grupos minoritarios.

TRAYECTORIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL MEXICANA

A lo largo de este estudio hemos analizado el comportamiento de algunos obispos, o del conjunto de ellos, en relación a diversos grupos cristianos. Conviene pues tratar de elaborar sintéticamente una visión global del episcopado de hoy.

Desde 1942 hasta fines de 1978, la presidencia del episcopado mexicano ha estado en manos de cuatro personas: monseñor José Garibi Rivera, arzobispo de Guadalajara y posteriormente cardenal, fue presidente de 1942 a 1953 y de 1958 a 1963; monseñor Octaviano Márquez, arzobispo de Puebla, tuvo a su cargo la presidencia de 1953 a 1958 y de 1963 a 1967. En aquel entonces era ampliamente comentada esta alternancia, pues habría de tener efectos muy importantes para la conformación de la actual Iglesia mexicana, en especial del cuerpo episcopal. A ambos obispos se les reconocía como particularmente tradicionales. La influencia y espíritu del Concilio Vaticano II no parecía haberles afectado en forma significativa. El clero de ambas diócesis era reconocido como poco creativo, sumiso a la autoridad, con seminarios en los que no pasaba el tiempo.

Después de esta presidencia alternada, otra pareja de obispos, monseñor Corripio y monseñor Salazar vino a ocupar la pre-

sidencia de la CEM, ambos reelegidos al término de su primer período. Monseñor Corripio inicia su primer período en 1967 con una clara posición de renovación pastoral. Su participación en la UMAE le había posibilitado estar en contacto con las corrientes de la época, y, de hecho, fue uno de los abanderados de la pastoral de conjunto. Parecía que al haberse roto la tradicional liga de Guadalajara y Puebla, también se estaban rompiendo estilos de proceder entre los obispos; sin embargo, en su segundo período como presidente, monseñor Corripio aparece como un defensor férreo de la autoridad. Después de él el cardenal José Salazar asume la presidencia y propone a la CEM la creación de un consejo de presidencia que colaboraría en la toma de decisiones.

A pesar de que la CEM y su presidente no tienen autoridad formal sobre obispo alguno, es claro que ambos influyen en la marcha global de la Iglesia mexicana. Tan es así que se puede detectar una línea según quién ocupe la presidencia.

Durante el período analizado, conviene recoger los momentos en los que la CEM ha hablado públicamente, pues los documentos emitidos manifiestan líneas y preocupaciones. Apuntamos los más importantes.

Después de 1968, cuando publican el documento más abierto y en cierta forma el que más se adecua a una inspiración social de los cristianos,¹ los obispos mexicanos producen otros documentos importantes. En 1971 preparan para el Sínodo su aportación al documento "La Justicia en México", que continúa la línea del documento de 1968, pero que por diversas presiones y circunstancias la CEM se ve obligada a desautorizar como oficial.² Desde entonces empiezan a producir una serie de documentos de compromiso, elaborados para ser discutidos en las sesiones plenarias, pero que en el fondo pretenden conciliar las diversas tendencias en el interior de la CEM. El documento sobre paternidad responsable, del que ya hemos hablado ampliamente,³ el documento sobre las posiciones políticas y sociales de los cristianos, que no avanza en relación al de 1968 sino que fija una posición tan poco definida que pasa ignorado;⁴ el documento sobre la reforma educativa en 1975, que ante los libros de texto muestra una posición reservada y abierta;⁵ la exhortación pastoral "Fidelidad a la Iglesia", en 1976, motivada por las polarizaciones intraeclesiales, que es más el reflejo de las preocupaciones episcopales que la atención a la problemática de los grupos cristianos.⁶ En 1977 tiene lugar el suceso de Riobamba, y la presidencia de la CEM tarda una semana para ha-

¹ E. L. Mayer, *op. cit.*, pp. 337-344; J. García, *op. cit.*, pp. 109-111.

² J. García, *op. cit.*, p. 139; E. L. Mayer, *op. cit.*, pp. 358-365.

³ J. García, *op. cit.*, p. 140; E. L. Mayer, *op. cit.*, pp. 374-377.

⁴ J. García, pp. 141-144; E. L. Mayer, pp. 382-394.

⁵ J. García, pp. 144-149.

⁶ *Ibid.*, pp. 153-156.

cer una breve declaración por no tener suficientes datos.⁷ Finalmente, en 1978 hace público un documento sobre la devoción a la Virgen María.

Además de esos documentos, todos ellos —excepto el de Riobamba— elaborados y discutidos durante mucho tiempo dada la pluralidad de posiciones en la CEM, ha habido algunas intervenciones coyunturales. Entre ellas, sólo mencionamos la relativa a monseñor Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, y la de Riobamba.

Se podría afirmar que la gran mayoría de los documentos emitidos a partir de 1971 son de carácter intraeclesial, destinados a iluminar situaciones vividas en la institución eclesial. La única excepción es el documento sobre las opciones sociales y políticas, que tiene la mirada puesta en la sociedad mexicana. Los documentos sobre paternidad responsable y reforma educativa, aunque tocan problemas extraeclesiales, mantienen planteamientos referidos a la Iglesia, a sus derechos y obligaciones. Esto revela el carácter limitado de la jerarquía mexicana para incorporarse y participar en la vida pública nacional, pues el único caso en que como tal ha levantado su voz cuando se afectan intereses de ciudadanos no confesados como cristianos, tiene lugar en octubre de 1968, con motivo de los acontecimientos de Tlatelolco, en una declaración firmada por monseñor Corripio. Desde entonces hasta la fecha, no se tiene conocimiento de un caso de defensa, protesta o denuncia de la CEM ante injusticias concretas; ni aun en el caso de

⁷ *Ibid.*, pp. 175-180.

Riobamba,⁸ evidentemente eclesial, se actuó a tiempo.

Esta característica silenciosa de la CEM frente al pueblo revela también que en su seno se encuentran diversas tendencias. Como se dijo antes, al entrar monseñor Corripio como presidente en 1967, parecía que se abría un espacio para la discusión y animación del servicio episcopal. Y de hecho así fue durante su primer período. Pero de allí en adelante se detecta un retroceso que tiene diversas expresiones (además de la tónica de los documentos y del silencio ante acontecimientos que lesionaban la justicia). Así se va conformando un grupo de obispos de posiciones sumamente cerradas, que se aglutinó especialmente alrededor de la Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X ahora casi extinguida, fundada para no permitir las ambigüedades y "combatir aquellas corrientes pseudocristianas que esparcen el error".⁹ En especial, surge como una respuesta a Sacerdotes para el Pueblo. La presencia de varios obispos permite identificar una de las tendencias menos abiertas en la CEM. Monseñor Nuño (San Juan de los Lagos) y monseñor Quezada (Aguascalientes) eran sus principales animadores, además de monseñores Cueto (Tlanepantla), López Aviña (Durango), García (Mazatlán), Sepúlveda (Tuxtla Gutiérrez), Munive (Tlaxcala), y otros más. El cardenal Wright (Sagrada Congregación para el Clero) también le dio su aprobación. En la actualidad, uno de los líderes de esta corriente parece ser el arzo-

bispo de Durango, López Aviña, pero por su posición integrista y reaccionaria; el grupo tiene poca influencia, aunque es un peso indiscutible frente a los sectores centristas de la CEM.

Frente a este grupo, encontramos al sector avanzado de la CEM, cada día más disminuido. Por su apoyo claro a Sacerdotes para el Pueblo y a movimientos similares, destacan monseñor Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca) y Samuel Ruiz (San Cristóbal). Han estado con frecuencia cercanos a ellos, monseñor Talamás (Ciudad Juárez), monseñor Almeida (Chihuahua) y monseñor Rovalo (antiguo obispo de Zacatecas). Sin embargo, por diversas circunstancias, este grupo, que cuenta con más de diez simpatizantes, no puede considerarse como tal y su influencia también ha quedado claramente nulificada.

En síntesis, ninguno de los dos grupos ha logrado llevar adelante sus planteamientos; más bien se han visto neutralizados. Pero la neutralización no se expresa de la misma manera para los dos grupos, pues con respecto al sector avanzado se ha intentado una pública deslegitimación (como en el caso de monseñor Méndez Arceo), mientras que la posición centrista de la mayoría de los obispos ha sido suficientemente comprensiva con el sector conservador y se ha identificado con él en muchas posiciones. Por lo tanto, el sector hegemónico centrista ha logrado capitalizar la existencia de estos dos grupos y en los últimos años lo vemos más fortalecido. Entre los principales obispos que se encuentran en esa posición y que liderean la CEM, encontramos a monseñores Salazar y Corripio; están también monseñores Robles (Zamora), Torres (secretario de la CEM), y Suárez (Tepic), todos miembros del con-

⁸ J. García, *op. cit.*, pp. 152-153. El suceso de Riobamba fue el encarcelamiento de 17 obispos, junto con 30 sacerdotes, religiosas y laicos, el 12 de agosto de 1976, en Riobamba, Ecuador.

⁹ Tercera Convención Nacional, 7-8 de febrero de 1973.

sejo de presidencia. El consejo de presidencia de la CEM, formado en 1977, manifiesta la consolidación inequívoca de este sector, y por su forma de proceder, parece querer marcar la línea de la Iglesia mexicana. Línea que se encuentra en consonancia con la que lleva adelante el CELAM, con monseñor López Trujillo a la cabeza. En este sentido deberá interpretarse la desautorización que hizo dicho consejo de presidencia a monseñor Méndez Arceo, en vísperas de la reunión de Puebla. Al CELAM le interesaba desprestigiar a una de las figuras más relevantes de la Iglesia latinoamericana, precisamente residente en México, para mostrar que los límites del pluralismo episcopal no permiten incluir las posiciones del obispo de Cuernavaca. La evolución del proceso de preparación de la reunión de Puebla confirma esta hipótesis, tanto por el contenido del documento de consulta y de trabajo como por la selección de los invitados especiales y por el manejo interno de la misma.

Finalmente, una muestra reciente del fortalecimiento de la línea hegemónica, pero con caracteres originales, son un par de documentos públicos. Uno es el de monseñor Salazar, quien como presidente de la CEM pronuncia un discurso ante el comité episcopal (compuesto por los obispos —20 en total— representantes de las diversas regiones, por los presidentes de las comisiones y por el consejo de presidencia) en el que lanza una acusación grave a grupos cristianos y condena los primeros brotes de una Iglesia po-

pular, basándose en un estudio tendencioso y carente de rigor científico (véase Anexo 2). El segundo documento es la carta de introducción de monseñor Corripio al folleto "¿Por qué el comunismo es intrínsecamente perverso? Roma es la gran meta", escrito por el padre Kurguz, o.p.* En dicha carta, el arzobispo primado hace una recomendación del escrito, que carece por completo de sentido cristiano, y niega la práctica del diálogo entre ideologías, propuesto por Paulo VI en la *Octogesima Adveniens*. No puede menos que sorprender el aval del arzobispo, en momentos en que la credibilidad de la Iglesia está en juego para los pobres de América Latina. (véanse Anexos 3 y 4).

Podemos concluir que ha habido una evolución significativa en el interior de la CEM, evolución que se expresa en la composición de sus sectores, de la que ha resultado cada vez más fortificado el sector antiliberación, y en la forma de enfrentar el proceso en el interior de la Iglesia. Mientras que en años anteriores la práctica había sido más bien pasiva, comprensiva y respetuosa de diversas posiciones, ahora nos encontramos con los primeros brotes de un episcopado combativo, decidido a cortar los elementos de disidencia, especialmente cuando ésta tiene posiciones sociales que implican una opción por la transformación de las estructuras sociales, políticas, y aun eclesiales.

* O.p.: siglas de los miembros de la orden de los dominicos (*Ordo Predicatoreum*).

CONCLUSIONES

La Iglesia y los factores externos

A lo largo de este estudio hemos observado diversas modalidades de relación entre la Iglesia, particularmente entre la jerarquía y lo que hemos llamado factores externos —Estado, burguesía, Vaticano. Ahora conviene recapitular y destacar algunas de las hipótesis apuntadas en la introducción, que se ven confirmadas de diverso modo en los conflictos reseñados.

Desde la introducción y posteriormente en el capítulo relativo a los conflictos entre la Iglesia y el Estado mexicano, cuestionamos la explicación única, centrada en la carencia de personalidad jurídica de aquélla. En esta parte, queremos señalar una interpretación más totalizadora que incluya la interpretación jurídica y que integre otros elementos. Porque importa resaltar que ha sido precisamente la carencia de personalidad jurídica la que ha sido instrumentada para ocultar una realidad: la identificación de intereses entre la Iglesia y el Estado. La desprotección jurídica hace aparecer que ambas instituciones tienen intereses diversos, opuestos o hasta antagónicos y esto ofrece una imagen distorsionada de la realidad. Como se ha podido verificar a lo largo de los conflictos

estudiados, no constatamos una diversidad de intereses sino más bien una estrecha identificación.

El marco de comprensión de esta identificación está en la dinámica inherente a las instituciones que conforman un sistema social, en cuanto que como tal, tienden a su reproducción. Y el Estado mexicano, junto con la burguesía, es un gestor determinante en esta reproducción. El sistema capitalista genera en su interior las condiciones de su propia reproducción, aunque también de su propia destrucción.

La Iglesia, en cuanto es un subsistema dentro del sistema global capitalista, si bien mantiene un margen de autonomía, acompaña al proceso de reproducción de la sociedad capitalista global. Ahora bien, este proceso lo llevan adelante, lo impulsan y usufructúan determinados sectores sociales. Como posibilidad para conservar su sobrevivencia en este sistema, la Iglesia tiende a colocarse al lado de los sectores gestores de la producción; cuando se distancie de ellos y se identifique con los intereses de quienes constituyen los actualmente dominados en la correlación de fuerzas sociales, que son quienes llevan la carga de la producción, pondrá en

juego su propia existencia institucional. Pues la supervivencia de la Iglesia requiere de garantías de reproducción, garantías que el Estado mexicano ha venido ofreciendo de hecho, a lo largo de este siglo, a pesar de los múltiples conflictos que han tenido entre sí.

Desde esta perspectiva, se explica con más claridad el tipo de opción de clase que tiene la Iglesia, porque más que en otras épocas, la polarización en el nivel mundial frente a los dos sistemas imperantes, capitalista y socialista, la ha obligado a vivir un proceso de definición, en el que aflora su opción. De ahí que la identificación de intereses entre la Iglesia y el Estado mexicano deba observarse en el conjunto de las dinámicas mundiales, que están configurando sistemas cada vez más polarizados.

La reacción que produce esta polarización tiene matices peculiares en la Iglesia institucional. Debido a que la matriz actual de su propia reproducción es el sistema capitalista mundial, y este sistema se ve cuestionado desde la alternativa socialista, también los gestores de la reproducción de la Iglesia, particularmente los obispos, tenderán a hacerse más combativos, más defensores inconscientes del sistema reinante, por ahora el capitalismo. No hay que olvidar que al inicio de la época capitalista, la Iglesia tomó opción decidida por el feudalismo porque ese sistema le garantizaba las condiciones de su propia reproducción. El paso al capitalismo implicó una ruptura en la Iglesia, pues vio amenazada su existencia, y mientras no contó con suficientes garantías no cuestionó el sistema feudal.

Volviendo a la Iglesia y al Estado mexicano, observamos que de hecho aquélla ofrece legitimación y cohesión social al

Estado. Es decir, constituye un factor muy importante en la conformación y consolidación del Estado mexicano contemporáneo, pues en la evolución histórica parece patente que el Estado no habría sido capaz por sí solo de reproducir el sistema. Ha requerido de diversos subsistemas, uno de ellos la Iglesia. Incluso podría plantearse otra hipótesis: aunque es cierto que hay una identificación entre la Iglesia y el Estado en cuanto a la reproducción del sistema global, hubo una época en que pareció que el Estado estaba distanciado de la Iglesia, se trata de la época revolucionaria y posrevolucionaria. Sin embargo, a partir del gobierno de Ávila Camacho, la identificación entre ambas instituciones se fue haciendo más obvia. Así, se podría llegar a decir que no ha sido la Iglesia la institución que modificó sustancialmente su comportamiento, sino más bien que ha sido el Estado mexicano el que ha sufrido profundas modificaciones después de la revolución de 1917 y, sobre todo, a partir de la década de los años cuarenta. El capítulo dedicado al análisis de la relación jerarquía-Estado, corrobora y verifica esta constatación.

Al hablar de la burguesía como un factor externo que influye en el comportamiento de la Iglesia jerárquica, se debe aclarar que la burguesía no es una unidad sino que está conformada por diversos sectores. Tampoco se puede hablar sin más de la jerarquía como un todo, puesto que cada obispo establece determinadas relaciones en su diócesis, y estas formas de relación varían.

Se puede decir que la relación de cada obispo se da en forma directa con los representantes locales de la burguesía en su propia diócesis, ya que son estas burguesías "locales" las que ejercen presión,

ofrecen alianza y se vinculan de distinta manera con el obispo. También encontramos casos en los que un obispo se relaciona con sectores de la burguesía que rebasan los límites de la localidad (basílica) o relaciones entre la CEM y un determinado grupo de la burguesía nacional (UNPF).

Podemos afirmar que es la burguesía de la localidad la que actúa en muchos casos como factor determinante en el comportamiento episcopal. Mientras que la relación de los obispos con la burguesía de la localidad se da en forma directa, la relación de la jerarquía con el sector hegemónico de la burguesía (capital nacional y transnacional), se establece en forma indirecta; es decir, este sector ejerce una influencia importante en el comportamiento de la jerarquía, en cuanto que es factor determinante en la formación social mexicana, de tal manera que si la Iglesia jerárquica pusiera en cuestión las estructuras vigentes y afectara los intereses del capital, pondría en peligro sus posibilidades de reproducción.

El Vaticano ha sido considerado en este estudio como un factor externo, ya que si bien la Iglesia mexicana forma parte integral de la Iglesia universal, en la realidad social hay una interacción entre el Vaticano y la jerarquía mexicana, interacción que, para los fines del análisis, es conveniente considerar como compuesta por unidades diferentes; en este caso, el Vaticano constituye un factor externo en relación a nuestro sujeto de estudio, la jerarquía mexicana.

No interesa estudiar al Vaticano en sí mismo sino en relación con las iglesias nacionales y más concretamente con la Iglesia mexicana, pues, de hecho, el Vaticano aparece como el cuerpo autorizado y visi-

ble de la Iglesia universal, al cual las iglesias nacionales otorgan poder en la toma de decisiones. En su relación con estas iglesias, no se puede prescindir del hecho de que el Vaticano como tal está comprometido con aquel sistema que le ha posibilitado su reproducción y crecimiento; el sistema capitalista en las diferentes formaciones sociales ha demostrado la viabilidad y conveniencia de reproducción de las iglesias nacionales.

Además, hay que considerar que el Vaticano, por estar inmerso en una formación social concreta, la italiana, está determinado más directamente por las condiciones históricas que vive Italia. Los debates recientes en torno a problemas como el divorcio y el aborto reflejan la polarización de las posiciones políticas (democracia cristiana y Partido Comunista Italiano) y han obligado al Vaticano a una toma de posición al respecto; posición que afecta a las iglesias nacionales.

Por otro lado, las iglesias nacionales también están condicionadas por los contextos sociales en que viven y éstos no siempre coinciden con la postura vaticana, lo que provoca diversas tensiones. En el caso de la jerarquía mexicana, dicha tensión se expresa como un conflicto de fidelidad ya que, por una parte, tiene que garantizar las condiciones de su propia reproducción dentro de la formación social mexicana y, por otra, guarda una necesaria vinculación con el Vaticano. Esta tensión ha sido manejada políticamente por la jerarquía, que ha ido conquistando un gradual reconocimiento por parte del Estado y de la sociedad mexicana, aunque no ha logrado hasta ahora una modificación de su estatuto jurídico. Este reconocimiento no ha afectado en

nada su estrecha vinculación con el Vaticano.

La Iglesia y los factores internos

La combatividad de la jerarquía en cuanto representante de la Iglesia institucional se manifiesta con mucho más fuerza hacia dentro, es decir, hacia los sectores que la conforman internamente, cuando se pone en cuestión su modelo de reproducción. Así no sólo combatirá agresivamente a quienes impugnen la reproducción eclesial, sino la misma reproducción social.

Aquí cabe intentar una profundización del comportamiento histórico de la jerarquía. La evolución en el manejo de los conflictos se hace evidente durante los últimos veinte años. En la década de los años sesenta, buena parte de los conflictos se plantean como conflictos de autoridad, mientras que los de los setenta son más bien conflictos de línea, con frecuencia desplazados hacia conflictos de autoridad por la misma jerarquía. Estos conflictos de línea se inscriben dentro de la doble alternativa de opciones en el nivel mundial. Mientras que, hace cincuenta años, parecía imposible pensar una existencia cristiana en un régimen de caracteres socialistas, ahora por lo contrario piensan algunos que estos regímenes posibilitan más esa existencia. La polarización, por tanto, se agudiza cuando las alternativas al sistema actual ganan adeptos.

Los grupos cristianos que optan por una lucha en favor de una alternativa socialista, visualizan allí un espacio más adecuado para vivir como cristianos. Esa opción se va traduciendo en pequeñas acciones: participación con grupos no

cristianos, incorporación a luchas populares, elaboración de instrumental teórico. Son estas acciones las que generan y provocan propiamente el conflicto durante los últimos años. Ahora bien, el conflicto que engendra la nueva práctica en estos grupos cristianos adquiere múltiples modalidades. Señalaremos a continuación sus principales manifestaciones.

La Iglesia institucional, con la jerarquía como su garante fundamental, ha ido forjando su propia definición, su función en la sociedad mexicana y el tipo de relaciones que establece con los factores externos. La aparición de un grupo, en el interior de la Iglesia, que pone en cuestión esta definición, esta función y este tipo de relaciones provoca, por una parte, una confirmación, consolidación y homogeneización de la jerarquía; por otra parte, un debilitamiento, pues su capacidad de convocatoria se ve disminuida. En la medida en que la consolidación se logra por represión, se reducen los ámbitos de negociación y diálogo. El convencimiento ya no es un instrumento, sino que se acude a otros mecanismos, de carácter represivo, ligados fundamentalmente con el ejercicio de la autoridad. No sólo eso, sino que la redefinición se hace a partir de los elementos que dichos grupos cuestionan. (El documento de la CEM sobre la "Fidelidad a la Iglesia", de 1977, se inscribe en este contexto eclesial.)

Así pues, en la medida en que los conflictos rebasan los márgenes que la jerarquía y sus mecanismos de control permiten, crece la tendencia a la aplicación de medidas represivas. Por tanto, la posibilidad de esta aplicación depende de la capacidad de la jerarquía para provocar un corrimiento del conflicto hacia ámbitos que pueda manejar con sus mecanismos y recursos de control interno.

En los casos analizados se puede constatar que muchos conflictos caracterizados como de línea, en realidad se ven transformados por la jerarquía en conflictos de autoridad, pues es un mecanismo operativo con el que cuenta la jerarquía para lograr la cohesión del grupo. En este sentido, parece evidente que la jerarquía ha desechado el camino del diálogo, casi siempre de índole ideológico, pues no logra reducir la disidencia.

Las modalidades que el ejercicio de la autoridad toma para reducir a la "unidad" a estos grupos, son variadas. Conviene señalar algunas de ellas, pues volverán a resurgir en cuanto aparezcan conflictos. El ejercicio de la autoridad en la jerarquía aparece cuando ya no encuentra otro camino, o cuando sin haber intentado otro camino, procura afirmarse; pero este ejercicio siempre tiene un carácter represivo, que puede expresarse con amenazas, regaños, castigos (cambios de parroquias), represión económica, desprestigio ante un grupo cercano, etcétera. Ha habido además algunos casos en que se recurre a la opinión pública para reducir la significación de grupos o personas, de cualquier tendencia que sean (SSM, UNPF, monseñor Méndez Arceo). La represión jerárquica durante la década pasada tuvo como efecto la casi nulificación de movimientos laicos dinámicos. Constatamos a lo largo de este estudio la raquítica presencia de los sectores laicos como fuerzas dentro de la actividad eclesial. Las organizaciones de laicos desarrollaron durante los años sesenta una importante actividad. Sin embargo, la jerarquía requiere hasta la fecha más que de un laicado participante y autónomo, de un "brazo largo" que respalde e implemente las actividades que realiza la Iglesia institucional (MFC, ACJM, CNL...).

Los pocos movimientos que optan por las causas populares son vistos con suspicacia y sus responsables temen una acción jerárquica represiva. Por último, un recurso que utiliza la jerarquía como un modo de eludir el conflicto, es el silencio ante situaciones que afectan directamente a miembros activos de la Iglesia (es el caso de los padres Escamilla y Aguilar).

También conviene señalar las modalidades del ejercicio de la autoridad con grupos que sostienen posiciones integristas en lo religioso y conservadoras en lo político. Estos grupos se caracterizan por su defensa del proceso de acumulación de capital, sin concesiones a los sectores populares (Patria y Constitución, ASYR, MURO). Algunos de estos grupos tienen una existencia efímera, pues surgen como respuesta a grupos cristianos de signo contrario. Por la dinámica de reproducción de la Iglesia, estos grupos cuentan con un mayor apoyo institucional, porque les permiten llevar adelante su función como subsistema. Esto también explica el tipo de represión que la autoridad ejerce con ellos. Más que reprimidos, se podría decir que son utilizados mientras se adecuan a los intereses de la jerarquía; cuando esto ya no se da, se los desautoriza (Ifebristas, MURO, UNPF) y se remueven sus dirigentes (Acción Católica de la Juventud Mexicana, ACJM). Así, parece evidente que se da un tratamiento más contemporizador a estos grupos porque, en última instancia, dentro del conjunto de las fuerzas en el interior de la Iglesia, ellos propician una más fácil reproducción.

Aunque parezca que la jerarquía, ante la polarización de posturas radicales, asume un papel de árbitro imparcial, esto sólo es aparente. En realidad, como hemos visto, se comporta como defensora y

colaboradora en la reproducción del sistema capitalista y se manifiesta en contra de una alternativa de cambio.

Al analizar esta misma realidad desde el otro polo del conflicto —los grupos cristianos en favor de un cambio de estructuras—, se descubre que la actuación de la jerarquía genera determinados comportamientos en estos grupos. Frente a la represión de la Iglesia institucional, aparece una reacción débil, inorgánica en muchos de los casos, que busca el diálogo, que evita que el conflicto traspase los límites intraeclesiales y, en casi todos los casos, es respetuosa y poco agresiva con la autoridad.

Sin embargo, como esta actitud de diálogo se ha mostrado poco eficaz, estos grupos se han visto en la necesidad de buscar otras maneras de enfrentar los conflictos. En los años sesenta, los conflictos se sitúan en el nivel de las obras y de las acciones, la jerarquía reprime descabezando las organizaciones. Los afectados ven posibilidades de convencimiento a través del diálogo y la discusión ideológica con el episcopado. Este comportamiento, en los principios de los años sesenta, se plasma en un período de fuerte discusión ideológica, que no consigue más que la radicalización de ambas posturas (SSM, spp).

Con base en esta experiencia, durante los últimos años la lucha se desplazó al campo de la política y trascendió el nivel intraeclesial (capítulo IV). Se hace evidente la necesidad de una mayor organicidad entre los grupos, de vincularse a sectores populares, de integrarse en frentes amplios sin por esto permitir que la jerarquía los obligue a replegarse. Los grupos han buscado mantener una real vinculación con la Iglesia institucional.

Si bien es cierto que se comienza a generar una relativa organicidad dentro de estos grupos, en el conjunto de la correlación de fuerzas su posición es de franca debilidad tanto en la sociedad global como en el interior de la Iglesia. Estos grupos representan una minoría dentro del conjunto de las fuerzas sociales.

Así, tenemos que la Iglesia institucional cuenta con el apoyo de factores externos —Estado, burguesía, Vaticano—; además, en el nivel de los factores internos estaría, por una parte, el aparato doctrinal y disciplinario y por otra la amplia base social que representa el pueblo católico mexicano, sobre el cual todavía tiene influencia. Junto con esto, debemos reconocer la estructura autoritaria de la Iglesia, que le posibilita tener influencia coactiva sobre todos los sectores de la Iglesia, aun los disidentes.

En cambio, los grupos cristianos en favor de un cambio de estructuras cuentan con apoyos externos limitados, puesto que su proyecto de sociedad es opuesto al vigente y todavía no está delineado con claridad; no obstante, últimamente se descubre una disposición y entendimiento entre estos grupos y grupos afines no cristianos. En el nivel interno, va creciendo con lentitud una mayor conciencia de los sectores populares y se empieza a consolidar una base de apoyo más amplia.

La correlación de fuerzas que está desbalanceada en el interior de la Iglesia, no se va a modificar en forma sustancial mientras la correlación de fuerzas en la sociedad global no se transforme cualitativamente. Esto es, la posibilidad de que estos grupos cristianos adquieran mayor fuerza no depende sólo de ellos mismos sino principalmente de las fuerzas socia-

les que actúan dentro de la sociedad global, ya que, como afirmábamos al principio, la Iglesia es un subsistema cuya reproducción o aniquilación depende, en gran medida, de las posibilidades que le ofrece el sistema global. Si bien esto es cierto, no podemos desconocer que la Iglesia es una de esas fuerzas sociales importantes para la reproducción o aniquilamiento del propio sistema. Dentro de este planteamiento se inscribe un mar-

gen de autonomía, que le viene a la Iglesia de la especificidad de toda institución religiosa y del propio discurso ideológico religioso que le posibilita, como algunos momentos de la historia lo han comprobado, presentar una oposición significativa al sistema. Esta posibilidad la han representado generalmente grupos reducidos de la Iglesia y no la Iglesia institucional como tal.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES
BIBLIOTECA

ENCUENTROS INDIGENISTAS E INDÍGENAS

- Encuentro de Pastoralistas, Indigenistas e Indígenas
Xicotepec de Juárez, Pue., enero de 1970
- I Encuentro Indigenista de Tehuacán, Pue.
Seresure, noviembre de 1970
- Encuentros de Sacerdotes Indígenas
D.F., Aguaviva, Méx., Papantla, Ver. De abril de 1971 a 1973
- II Encuentro Indigenista de Tehuacán, Pue.
Seresure, mayo de 1972
- III Encuentro Indigenista de Tehuacán, Pue.
Seresure, enero de 1973
- Encuentro de Sacerdotes Indígenas y Misioneros Indigenistas
Río Hondo, D.F., enero de 1974
- IV Encuentro Indigenista de Tehuacán, Pue.
Seresure, marzo de 1974
- I Asamblea Nacional de Agentes de Promoción Indígena
San Juan Nuevo, Mich., octubre de 1974
- V Encuentro Indigenista de Tehuacán, Pue.
Seresure, marzo de 1975
- II Asamblea Nacional de Agentes de Promoción Indígena
Tehuantepec, Oax., julio de 1975
- VI Encuentro Indigenista de Tehuacán, Pue.
Seresure, mayo de 1976
- III Asamblea Nacional de Agentes de Promoción Indígena
Tlanchinol, Hgo., agosto de 1976
- Encuentro de Sacerdotes Indígenas
Tzintzuntzan, Mich., mayo de 1977
- IV Asamblea de Agentes de Promoción Indígena
Zongolica, Ver., agosto de 1977
- Encuentro Extraordinario de Sacerdotes Indígenas
Juchitán, Oax., abril de 1978
- Encuentro Regional de Promotores Indígenas (Zona Golfo)



DISCURSO DEL CARDENAL JOSÉ SALAZAR, PRESIDENTE DE LA CEM, ANTE EL
COMITÉ EPISCOPAL DE LA CIUDAD DE MÉRIDA, YUC., DEL 25 DE ABRIL DE 1978

¡Bienvenidos, queridos hermanos, a nuestra vi Reunión de Comité!

Las responsabilidades ante nuestra Conferencia Episcopal nos han traído a uno de los rincones más apartados de nuestra Patria, al legendario estado de Yucatán, asiento de una de las culturas autóctonas de América Latina.

Era casi necesario este desplazamiento, porque quisimos unirnos al regocijo de esta Arquidiócesis de Mérida que recibe a su nuevo Obispo Auxiliar, Mons. Domingo Jafet Herrera Castillo. Ante la imposibilidad de que todos los hermanos en el Episcopado le dieran la bienvenida, nosotros, como representantes, hemos querido participar en su Consagración Episcopal. Le presentamos un saludo fraterno y le auguramos un apostolado fecundo en la nueva responsabilidad que el Señor le ha encomendado.

Gratitud especial para el señor Arzobispo de Mérida, que ha hospedado por estos dos días de trabajo al Comité de la CEM.

A todos ustedes, hermanos, ¡gracias por su presencia! ¡gracias por su cooperación!

Permítanme, hermanos, algunas reflexiones. Las siento en el peso de mi con-

ciencia y de mi cargo, que juzgo oportuno externar ahora. No quisiera que se tomaran como una alarma, ni mucho menos que fueran impertinentes.

En el mes de agosto se cumplirán 10 años del acontecimiento histórico para América Latina: la visita, por primera vez en los siglos, del Romano Pontífice a nuestro continente. Fue luminoso y concreto el magisterio de Su Santidad Paulo VI en los diversos mensajes dirigidos a la realidad concreta, social y religiosa de América Latina. La enseñanza del Papa marcó claramente las grandes inquietudes de Su Santidad para que la acción pastoral fuese en verdad fiel al Evangelio y eficaz frente a la problemática social y política de este Continente. El Papa mismo inauguró los trabajos de la Segunda Asamblea Plenaria del Episcopado Latinoamericano que habría de efectuarse en la ciudad de Medellín.

Ya en esos momentos se hacían presentes en la Iglesia movimientos de contestación y de resistencia y actitudes que situaban en líneas de conflictos la acción pastoral.

Diez años después, al anunciarse y prepararse la Tercera Asamblea que, D.M., se realizará en nuestra Patria, la situación

reviste signos tan fuertes y tan impresionantes que nos obligan a reflexionar con seriedad en las decisiones y actitudes que habrá de asumir la Conferencia del Episcopado Mexicano en esta hora, que considero gravísima y llena de riesgos para la unidad de la fe católica y para la estructura disciplinar de la Iglesia de Jesucristo.

Hemos sido testigos del fuerte rechazo, de parte de no pocos, del predocumento preparado por el Secretariado General del CELAM para la reunión de Puebla.

No se ha tratado de simples observaciones particulares, sino del rechazo total condicionándolo a ideologías irreconciliables con el Evangelio y actitudes pastorales ajenas a la misión confiada por Cristo a su Iglesia.

Tengo la impresión de que el gran asalto es contra la autoridad suprema del Vicario de Jesucristo y del magisterio auténtico que pretende concebirse como una instrumentalización del Evangelio al servicio de los sectores dominantes del dinero y del poder.

América Latina representa, numéricamente, en este momento prácticamente la mitad de la Catolicidad. Hay signos claros de empeños de escisión de esa unidad. A nivel de ciertos sectores pensantes —sacerdotes, religiosos y laicos—, es ya manifiesta la resistencia a la enseñanza del Magisterio, el rechazo al mismo y las actitudes claras de reto y de oposición.

Esto no ha llegado todavía al gran pueblo que cree en la Iglesia, que espera en ella y que continúa manifestándole su adhesión y su amor.

Una división, derivada de razones ideológicas, en el pueblo cristiano podría originar un verdadero cisma dentro de la Iglesia, análogo al padecido en los prin-

cipios de la era moderna, y un quebrantamiento de la unidad cristiana con dolorosas repercusiones en todos los sectores de la vida y con riesgos graves de fanatismos que podrían constituir a este continente en situación grave aun de guerra religiosa.

El fenómeno de resistencia a la autoridad magisterial litúrgica y disciplinar dentro de la Iglesia ha surgido dentro de niveles "intelectuales" y ha tomado como bandera al pueblo oprimido. Creo que, sin exagerar, existe una verdadera conjura internacional frente a la cual hemos de tomar decisiones precisas y concretas en estrecha solidaridad con la Sede Apostólica.

Creemos, por fe, que el Romano Pontífice es Vicario de Jesucristo y Pastor Universal. Creemos, por fe, en la inerrancia de su Magisterio solemne. Creemos, por fe, en la misión y en los carismas del Obispo y en el valor de la colegialidad episcopal, como verdadera sucesión de los Apóstoles y bajo la autoridad del Papa sucesor de Pedro.

Creemos que la Iglesia no puede ser pensada como simple institución histórica y como mera realidad sociológica y antropológica. La doctrina conciliar ha sido completa y precisa.

Bajo el nombre de Iglesia Popular se han agrupado hoy diversos movimientos surgidos, antes de Medellín y durante estos diez años que tuvieron su principio en el Movimiento llamado Cristianos para el Socialismo, que están extendidos en todos los países de América Latina y más allá de este continente. En la proyección mística de ellos, en sus proclamaciones y en sus tácticas pueden advertirse claramente consignas de información, de presencia y de acción.

Estas tendencias se manifiestan dentro de nuestros mismos presbiterios, en varias comunidades religiosas sacerdotales, en comunidades religiosas femeninas, en nuestros seminarios y en laicos que habían adquirido lugar predominante en la vida eclesial.

No nos toca juzgar buenas intenciones ni actitudes interiores. Sí somos responsables de la unidad, de la verdad, de la disciplina y de la caridad.

El objeto de mis palabras es un llamado a la conciencia para que valoremos el riesgo gravísimo del momento y para que toda decisión sea tomada con serenidad, con fidelidad al Señor, y con el ánimo de entrega —como verdaderos pastores—, al servicio de nuestro pueblo, aun cuando esto nos pida los más grandes sacrificios y aun la misma vida.

Las actitudes tibias y expectantes, las indecisiones, las lentitudes, las esperas, al parecer prudentes, han hecho crecer algo que ha entrado muy adentro a la Iglesia y que nos lleva a pensar también en otros momentos surgidos ya en la historia eclesial, como fue el movimiento Modernista, que afloró en toda su magnitud bajo el pontificado de Su Santidad Pío X.

No es este el momento de una exposición detallada. Quiero solamente hacer algunas indicaciones que pueden ser objeto de estudios especializados y de más detenidas reflexiones:

1. Está en juego el concepto y el contenido mismo de la fe. Se busca no tanto entender la fe de otra manera, sino de hacer surgir una nueva praxis en la Iglesia, de la que surja una fe nueva.

2. Se intenta una nueva relectura de la Biblia, con el pretexto de que ella fue

ideologizada por la jerarquía en beneficio de los sectores dominantes; esta nueva relectura de la Biblia ha de ser desde el punto de vista de las clases oprimidas y a partir de ella ha de orientarse la acción eclesial. Urge realizar en América Latina la "desvaticanización" de la Iglesia. Puebla amenaza volverse en maniobra vaticanizadora.

3. Se ha elegido el camino de crítica permanente a lo que ellos llaman "Iglesia institucional".

4. Se rechaza sistemáticamente todo el magisterio de la Doctrina Social de la Iglesia, desde la *Rerum Novarum*, hasta la *Octogesima Adveniens* y todo el magisterio Episcopal; ya que esta Doctrina es simple reformismo paliativo e intento de mantener el estado actual.

5. Se busca la alianza estratégica de los cristianos revolucionarios con los marxistas en el proceso de liberación del Continente y se proclama el Socialismo inspirado en los principios marxistas como la única alternativa aceptable.

A este respecto hoy se ha llegado a las siguientes afirmaciones que expresan esta alternativa:

- a] El deber de todo cristiano es ser revolucionario.
- b] El deber de todo revolucionario es hacer la revolución.
- c] La única alternativa válida revolucionaria ha de estar inspirada en los principios marxistas.
- d] El único camino, ante la situación de violencia que hoy viven los oprimidos, es la violencia.

6. La lucha ideológica tiene que ser valorada como elemento esencial del rechazo de la actitud actual del magisterio y del aporte cristiano, sólo así surgirá el "hombre nuevo".

7. El amor transformador sólo puede vivirse en el antagonismo y el enfrentamiento que cristalice en la lucha de clases.

8. La praxis revolucionaria es matriz generadora de una nueva creatividad teológica.

8. Los conceptos y símbolos básicos cristianos no han de trabar a los cristianos mismos en su compromiso con el proceso revolucionario.

10. El Magisterio ha transmitido el Evangelio ideologizándolo hacia una práctica despolitizadora que impide la liberación, lo cual niega la fe en Jesucristo y en su lucha liberadora Pascual. Así también el Evangelio ha estado en manos de la clase dominante.

11. La construcción de la Iglesia del futuro debe tener presente una función politizadora y liberadora, en la lucha de clases, y ha de situarla definitivamente al lado de las clases explotadas. Por tanto:

12. Ha de surgir la Iglesia Popular; verdadera Iglesia Clasista de la cual han de quedar excluidos todos los opresores; que sea incómoda para los grupos de privilegiados y poderosos, para que sean verdaderamente las clases populares las que tengan voz y voto.

13. Es por tanto necesario mantener la lucha ideológica permanente y atrevida con la jerarquía y desprestigiar su magisterio y su acción.

14. Es necesario rechazar toda posición antimarxista, anticomunista y antirrevolucionaria.

15. En la vivencia del Evangelio la Iglesia Popular se interrelaciona con las luchas históricas concretas.

16. La Iglesia Popular solamente surge desde las clases oprimidas en un verdadero proceso de "éxodo" que todo lo oriente hacia el mundo de los oprimidos.

17. La única profundización teológica que fundamente la fe y el compromiso revolucionario es la Teología de la Liberación.

18. Urge arrancar el Evangelio de los grandes de este mundo para que él sea hecho elemento justificador de una situación contraria a la voluntad del Dios Liberador.

19. El único sujeto de creación teológica es el sujeto mismo de la praxis liberadora; evangelizar es acompañar a los oprimidos en esta tarea; sólo cuando el pueblo empieza a liberarse empieza a evangelizarse.

20. Para esto las consignas son manifiestas:

a] "No dejarnos aislar", estar presentes en la lucha ideológica interior de la Iglesia con la palabra, con el escrito, con la solidaridad a los que son perseguidos; todo ha de surgir en el seno mismo de las iglesias, ha de buscarse la saturación de los medios de comunicación social.

b] "No dejarnos recuperar", no permitir un diálogo que pueda degenerar en conquista ideológica; no ceder ante riesgos y amenazas; no estar dispuestos al retorno al sector de los opresores.

21. Por lo tanto, rechazo definitivo de la Iglesia Institucional como hoy existe ya

que ella ha hecho cristianos "ideologizados, secuestrados, domesticados, deformados, desvirtuados, degradados, desviados, manipulados, despolitizados, privatizados y monopolizados". Urge por tanto el desbloqueo de las conciencias.

22. La reinterpretación de la fe ha de ser el "análisis científico de la realidad" según el método propuesto por Marx. La fe ha de vivir al pensarse en la dialéctica de la historia y ha de surgir de la praxis liberadora y revolucionaria como vivencia, reflexión, comunicación y celebración en Cristo. La praxis es la acción liberadora revolucionaria transformadora de la realidad. El único criterio de verdad evangélica es la praxis liberadora que constituye el único tribunal cristiano inapelable de la verdad o falsedad de la fe.

23. Urge rechazar toda estructura y toda enseñanza que impida este camino aun en la celebración litúrgica y en los textos litúrgicos. Hay que realizar por tanto la reapropiación de la liturgia.

Frente a lo anterior no siento necesario hacer apologética, ni insistir en la verdadera vida de la Iglesia, en lo que ella ha realizado, en su luminoso Magisterio pontificio y episcopal; como tampoco en las

interpretaciones parcializadas de los Documentos Conciliares y de Medellín.

Somos responsables de conducir a la Iglesia, por el Evangelio de Jesucristo, en la unidad de la verdad, en la unidad litúrgica, en las exigencias de la verdadera moral, en el crecimiento de la vida de la gracia y en la fuerza incontenible de la caridad.

Siento que hay algo que el Señor pide de nosotros: no ser guardianes mudos de la grey; no huir cuando ella es amenazada.

Nuestra seguridad sacramental es una: todos unidos con el Único Pastor Supremo de la Iglesia; todos presentes con nuestra voz ante el Vicario de Jesucristo y ante aquellos que llevamos en nuestras entrañas porque nos fueron confiados; de manera especial los más pobres, los más débiles, no sólo de bienes, sino también de verdad y de gracia; los más oprimidos; no solamente por poderes alienantes sino también por desviaciones que desarticulan la unidad y por errores que laceran al Cristo viviente en la historia, hoy y aquí; a la Iglesia que también en el pasado se enfrentó a otros vientos y a otras tempestades.

INTRODUCCIÓN DEL AUTOR AL FOLLETO TITULADO

"¿POR QUÉ EL COMUNISMO ES INTRÍNECAMENTE PERVERSO?"

La presentación de *¿Por qué el comunismo es intrínsecamente perverso? Roma es la Gran Meta*, contiene una riqueza de información y análisis serio.

Es evidente que el comunismo encuentra actualmente en la clerecía aliados inestimables en su intento de dominar el mundo. El plan ambicioso de convertir a la Iglesia en un instrumento para el triunfo del comunismo sería increíble si no fuera por lo que vemos suceder ante nuestros ojos.

Quizá sea demasiado tarde para evitar la catástrofe; pero por otra parte quizá estemos en el último período del tiempo suficiente para cambiar el curso de la historia e inspirar una súplica a Dios, nuestro Señor, para que nos guíe y nos salve.

En el título del presente artículo, afirmo que "Roma" es la Gran Meta del comunismo. En este contexto, "Roma" se refiere a varias entidades: 1) "Roma": la capital de Italia. 2) "Roma": la Santa Sede, el Vaticano y la institucionalidad de la Iglesia Católica. 3) "Roma": el mundo entero.

Muchas advertencias han sido expresadas por dirigentes religiosos y civiles, por ejemplo: El papa Pablo VI, el car-

denal Yupin, el cardenal Wyszynski, el cardenal Höffner, el cardenal Slipyj, y también otros preladados valientes. Además, tenemos el testimonio de dirigentes ya fallecidos, como el cardenal Beran, el cardenal Trochta, el cardenal Mindszenty, y millones más que pasaron gran parte de su vida en campos de concentración sufriendo bajo la tiranía comunista.

En esta presentación hay sabiduría de información que incita a reflexionar. Estudien este material, el cual les ayudará a conservar su libertad, antes de que sea demasiado tarde para prevenir la dominación total del mundo por un gobierno marxista y, por lo tanto, ateo.

Este artículo está lleno de datos precisos, y exhorta no sólo a conservar la libertad, sino también a defender a la Iglesia.

Por otra parte, no podemos ignorar los gritos de millones de gentes que piden justicia social, y debemos hacer todo lo posible para ayudar a los pobres a obtener mejores condiciones de vida.

El comunismo ateo: leninista, marxista, maoísta, castrista o de cualquier otra modalidad o índole, de ninguna manera será nunca la solución, porque es absolutamente incompatible con el cristianismo.

Debemos también estar conscientes de que las enseñanzas de la Iglesia promueven, en el aspecto social, las aspiraciones válidas de la gente a gozar con justicia de todos sus derechos. El marxismo señala algunos males de la sociedad, pero sin proporcionar un remedio auténtico. Más aún, en vez de aportar una solución, promueve constantemente la violencia y el odio al prójimo mediante la lucha de clases.

Debemos mirar al mundo con los ojos de Cristo, y amarnos los unos a los otros como hermanos y hermanas, porque en Cristo todos formamos una sola familia de un solo Dios y Padre.

Esta convicción íntima nos inspirará generosidad y la virtud de la magnanimidad en nuestras acciones.

Esta presentación condena la filosofía del comunismo, pero no condena a los comunistas como personas, porque hay siempre la esperanza de que las personas se conviertan con la Gracia de Cristo.

Una lectura atenta de la información presentada en *¿Por qué el comunismo es intrínsecamente perverso? Roma es la Gran Meta* es esencial para entender ciertos aspectos de la historia del comunismo, para ver más allá e imaginar el futuro si el comunismo logra dominar el mundo.

Este artículo se presenta como un servicio en un espíritu de amor fraternal.

Padre Kurguz

CARTA DE INTRODUCCIÓN AL FOLLETO "¿POR QUÉ EL COMUNISMO ES
INTRÍNSECAMENTE PERVERSO?", DE MONSEÑOR ERNESTO
CORRIPIO AHUMADA, ARZOBISPO PRIMADO DE MÉXICO

El padre Peter Nicholas Kurgus, O.P., nos ha presentado un valioso documento, que contiene interesantes puntos de vista sobre la filosofía del comunismo, su historia y sus ambiciosas maniobras engañosas por la conquista del mundo actual.

El resultado de sus meditaciones incitan a reflexionar, porque en ellas se percibe la sabiduría de una información recabada cuidadosamente que transforma en advertencias válidas y que conviene tomar en cuenta.

Es un hecho, como lo señala admirablemente el Concilio Vaticano II que "en nuestros días, el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolu-

ción presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad".

Pero la constatación de este hecho por el mismo Concilio, no termina en una simple afirmación, concluye de la manera siguiente: "Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar". No. 3 de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.

Sugerimos con gusto la lectura de este documento, que como lo señala muy bien su mismo autor, se presenta "como un servicio en un espíritu de amor fraternal".

ACJM	Acción Católica de la Juventud Mexicana
ACM	Acción Católica Mexicana
ACO	Acción Católica Obrera
ASyR	Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X
CCB	Comunidades Cristianas de Base
CCI	Confederación Campesina Independiente
CECOPE	Centro Coordinador de Proyectos Ecuménicos
CEDESA	Centro de Desarrollo Agrícola
CEE	Centro de Estudios Educativos
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
CEM	Conferencia Episcopal Mexicana
CENAMI	Centro Nacional de Misiones Indígenas
CENAPI	Centro Nacional de Pastoral Indígena
CENCOS	Centro Nacional de Comunicación Social
CEPC	Comisión Episcopal de Pastoral de Conjunto
CEPOCATE	Centro Popular de Capacitación Técnica para Obreros
CEPS	Comisión Episcopal de Pastoral Social
CIAS	Centro de Investigación y Acción Social
CIRM	Conferencia de Institutos Religiosos de México
CIDOC	Centro Interamericano de Documentación
CLAR	Confederación Latinoamericana de Religiosos
CNC	Confederación Nacional Campesina
CNEP	Confederación Nacional de Escuelas Particulares
CNL	Consejo Nacional de Laicos
CON	Confederación de Organizaciones Nacionales
COPARMEX	Confederación Patronal de la República Mexicana
COPEVI	Centro Operacional de Vivienda y Poblamiento
CpS	Cristianos por el Socialismo
CRIE	Centro Regional de Informaciones Ecuménicas
CRT	Centro de Reflexión Teológica
CRUC	Centro de Reflexión Universitaria para el Compromiso
CSVM	Comunidades de Servicios del Valle de Mezquital (Hgo.)
FAT	Frente Auténtico de Trabajo
FCE	Fomento Cultural y Educativo
FNAP	Frente Nacional de Acción Popular
IEPES	Instituto de Estudios Políticos, Económicos y Sociales
IMES	Instituto Mexicano de Estudios Sociales
ITES	Instituto Teológico de Estudios Superiores
JAC	Juventud Agraria Católica

JOC	Juventud Obrera Católica
MFC	Movimiento Familiar Cristiano
MTC	Movimiento Trabajadores Católicos
MURO	Movimiento Universitario de Renovación Orientadora
PAN	Partido Acción Nacional
PCM	Partido Comunista Mexicano
PMT	Partido Mexicano de los Trabajadores
PPS	Partido Popular Socialista
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PST	Partido Socialista de los Trabajadores
SEP	Secretaría de Educación Pública
SpP	Sacerdotes para el Pueblo
SSM	Secretariado Social Mexicano
STM	Sociedad Teológica Mexicana
UFEC	Unión Femenina de Estudiantes Católicas
UIA	Universidad Iberoamericana
UMAE	Unión Mutua de Ayuda Episcopal
UNPF	Unión Nacional de Padres de Familia

INDICE

PRÓLOGO, 5

INTRODUCCIÓN, 7

CAPÍTULO I. ANTECEDENTES: LOS AÑOS SESENTA, 13

Contexto histórico, 13

Historias particulares, 16

a] Organizaciones intraclericales, 16

Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE), 16

Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas (CENAMI), 18

Sociedad Teológica Mexicana (STM), 19

Centro Interamericano de Documentación (CIDOC), 21

Monasterio Benedictino de Cuernavaca, 22

El Obispo de Cuernavaca, 22

b] Organizaciones intraeclesiales, 24

Movimiento Familiar Cristiano (MFC), 24

Confederación de Organizaciones Nacionales (CON), 25

Juventud Obrera Católica (JOC), 26

Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), 28

Consideraciones generales, 31

CAPÍTULO II. LOS AÑOS SETENTA. CONFLICTO ENTRE LA JERARQUÍA
Y EL CLERO SECULAR, 33

Aguascalientes, 33

Querétaro, 36

Colima, 39

Consideraciones generales, 41



INVESTIGACIONES
SOCIALES

**CAPÍTULO III. CONFLICTO ENTRE LA JERARQUÍA Y UN ÓRGANO OFICIAL
DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL MEXICANA, 45**

Secretariado Social Mexicano, 45

Consideraciones generales, 50

**CAPÍTULO IV. CONFLICTO ENTRE LA JERARQUÍA, EL ESTADO, EL CLERO
Y EL PUEBLO, 53**

Torreón, 53

El caso del padre Rodolfo Aguilar, 57

El caso del padre Rodolfo Escámilla, 59

Consideraciones generales, 60

CAPÍTULO V. CONFLICTO ENTRE LA JERARQUÍA Y EL ESTADO, 63

Libros de texto gratuitos, 63

El problema demográfico y la paternidad responsable, 68

Construcción de la basílica de Guadalupe, 70

Consideraciones generales, 73

CAPÍTULO VI. CONFLICTO ENTRE LA JERARQUÍA Y UN MOVIMIENTO CLERICAL, 75

Sacerdotes para el Pueblo, 75

Consideraciones generales, 77

CAPÍTULO VII. CONFLICTO ENTRE LA JERARQUÍA Y LOS RELIGIOSOS, 79

La Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM), 79

Ciudad Nezahualcóyotl, 82

Tula, 84

Consideraciones generales, 89

CAPÍTULO VIII. CONFLICTO INTERJERÁRQUICO, 93

El caso de monseñor Sergio Méndez Arceo, 93

- a. Antecedentes del conflicto, 93
- b. Conclusiones, 96

CAPÍTULO IX. TRAYECTORIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL MEXICANA, 97

CAPÍTULO X. CONCLUSIONES, 101

La Iglesia y los factores externos, 101

La Iglesia y los factores internos, 104

ANEXO I. Encuentros indigenistas e indígenas, 109

ANEXO II. Discurso del cardenal José Salazar, presidente de la CEM, ante el Comité Episcopal de la ciudad de Mérida, Yuc., del 25 de abril de 1978, 110

ANEXO III. Introducción del autor al folleto titulado "¿Por qué el comunismo es intrínsecamente perverso?", 117

ANEXO IV. Carta de introducción al folleto "¿Por qué el comunismo es intrínsecamente perverso?", de monseñor Ernesto Corripio Ahumada, arzobispo primado de México, 117

SIGLAS, 119



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES
BIBLIOTECA

Siendo director de publicaciones José Dávalos,
se terminó la impresión de *Radiografía de la
Iglesia Católica en México, 1970-1978*, en los
talleres de Imprenta "ALDINA", Rosell y Sordo
Noriega, S. de R. L., el día 15 de octubre
de 1981

Se tiraron 2 000 ejemplares,
más sobrantes para reposición.



UNAM

FECHA DE DEVOLUCIÓN

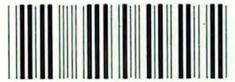
El lector se obliga a devolver este libro antes del vencimiento de préstamo señalado por el último sello.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

BX1428

.2
A74



* 3 7 8 4 0 *

UNAM - INST. INV. SOCIALES

BX1428
.2
A74

DS- 37840

Nadie puede negar la influencia de la Iglesia católica en México desde los remotos tiempos de la Colonia. Su fuerte presencia en la sociedad ha contribuido a definir diferentes procesos, marcados en ocasiones por las conflictivas relaciones mantenidas con el Estado.

La Iglesia ha respondido a una serie de orientaciones encuadradas tanto en la actividad como en la concepción del vínculo del clero secular y regular con la sociedad. De la misma forma se ha inclinado también por las "políticas" dictadas por el Vaticano, sede de su poder temporal.

Sin embargo, la estructura formal de la Iglesia en México ha sido poco estudiada. De ahí el interés que puede suscitar una obra como ésta, donde aparecen no sólo los rasgos generales de su organización sino los conflictos que la han afectado internamente en los años más recientes. Este estudio resulta fundamental en un período en el que la Iglesia aparece como otro de los actores centrales del cambio en las sociedades latinoamericanas.