



CENTRO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

DE REMEDIOS Y ENFERMEDADES: AZARES Y
VICISITUDES DEL CAMBIO INTERNACIONAL.

ESTUDIO DE LOS EFECTOS DEL CONCILIO VATICANO II
EN LA DIÓCESIS DE CUERNAVACA.

TESIS QUE PARA OPTAR AL TÍTULO DE
LICENCIADO EN RELACIONES INTERNACIONALES

PRESENTA:

LUIS HUMBERTO NAVA NAVARRETE

Agradecimientos

Agradezco, en primer término, al Dios de la Vida por la oportunidad de, finalmente, poder cerrar este ciclo de mi vida. Tras un largo tiempo de espera, no exento de desesperanza y desazones, siempre brilló como una luz al final del túnel.

Mi completa y más profunda gratitud a la Dra. Soledad Loeza, quien estuvo atenta a cada paso (por más lentos que fueran), dentro de este largo proceso. Le agradezco la prestancia y la dedicación con la que supervisó el proyecto y también sus comentarios y observaciones, que ayudaron a afinar esta tesis. Igualmente mi agradecimiento a la Dra. Blanca Torres y al Dr. Roberto Blancarte, por tomar parte de su tiempo y comentar sobre cómo era posible mejorar la investigación. Por su valiosa participación en este proyecto, infinitas gracias.

Agradezco en un sentido similar, a todos aquellos que aportaron su conocimiento a esta investigación. Gracias a Javier Sicilia por sus consejos y orientación. A los sacerdotes José Mendoza (q.e.p.d.) y José Luis Calvillo por sus brillantes y valiosos testimonios. A Francisco Alanís por su apoyo y dedicación en la revisión de esta investigación y a todos los amigos y compañeros que contribuyeron en esta tesis directa o indirectamente. Esta obra es tan suya como mía.

Finalmente, gracias a mi familia. Son la raíz en la que está cimentado el árbol de mi vida. Sin su apoyo no hubiese logrado esta meta. En especial, agradezco a mis tíos Isabel y Alfonso por su amable hospitalidad durante los 4 años de la licenciatura. Gracias, por último, a mis padres; que su amor y entrega se vean recompensados al ciento por uno.

A mi esposa, Cecilia,
por su amor incondicional
e inquebrantable fe en mí.

A mis padres.

Introducción

*Edmundo Dantés pidió, pues,
que le sacasen de su calabozo para ponerle en otro,
aunque fuese más negro y más oscuro.
Un cambio, aunque perdiendo, era siempre un cambio [...]*¹

El epígrafe con el que comienzo este texto hace alusión a un hecho absoluto: la vida se construye a partir del cambio constante. Esta noción, que nos acompaña de manera intuitiva desde nuestro nacimiento, queda confirmada en nuestra educación escolar básica en la que, como parte de los cursos de Ciencias Naturales y Biología, se nos enseña que todo ser vivo, sin excepción, vive un ciclo en el cual nace, crece, se reproduce y finalmente muere: Cambios, cambios y más cambios.

Cuando los cambios llegan naturalmente, la persona no puede sino aceptarlos y asimilarlos pero, cuando es la persona la que debe de decidirse a cambiar, numerosas variables entran en juego y nada garantiza que, tras el cambio, la persona mejore su situación. De ahí se desprende el conocido refrán que advierte que, a veces, “resulta peor el remedio que la enfermedad”.

Pues bien, lo que funciona para la persona, funciona también en la esfera de lo colectivo. Aunque la más de las veces las personas cambian de forma natural e inevitable, los cambios sociales, en muchas ocasiones, implican un esfuerzo supremo. Debates, enfrentamientos, luchas, revoluciones y guerras pueden rastreadse, a lo largo y ancho de la historia, como medidas necesarias para que ocurriesen las grandes transformaciones de la humanidad.

¿A qué se debe lo anterior? Es aquí donde aparecen, como elemento de explicación, las instituciones. A pesar de las distintas y variadas definiciones que se pueden encontrar

¹ Alejandro Dumas, **El conde de Monte-Cristo**, trad. E. V., Barcelona, Vergara, 1962, p. 652.

respecto a éstas, diré por el momento, de manera simplista, que las instituciones son las creaciones humanas que ayudan a perpetuar (léase guardar, mantener, conservar) aquello que consideramos valioso como sociedad: ideas, valores, prácticas, costumbres, etc.

Así pues, si las instituciones son sinónimo permanencia, ¿por qué llega el momento en que cambian? Ésta es la pregunta central de esta investigación. A partir de ella busco arrojar un poco de luz al enigmático y nada sencillo tema del cambio institucional, incluyendo aspectos específicos como los motivos que llevan a la institución al cambio, la forma en que éste ocurre y sus consecuencias.

Al respecto de las instituciones, las Relaciones Internacionales cuentan con un enfoque completo para su estudio. Primero el liberalismo, también llamado institucionalismo, y en los últimos años el neoliberalismo, o “nuevo institucionalismo”, han buscado, a partir del estudio de los organismos, organizaciones, regímenes e instituciones, elementos de explicación que lleven a la mejor comprensión de la esfera internacional.

Partiendo de la premisa básica que dice que el Estado-Nación no es, de manera alguna, el único actor de las Relaciones Internacionales, estos enfoques plantean que la existencia de instituciones y organismos internacionales promueven la estabilidad y la cooperación en el mundo y, por tanto, nuestra certidumbre y seguridad. Si bien estos argumentos, vistos desde la perspectiva realista suenan ingenuos, es difícil discutir que los enfoques del institucionalismo y del “nuevo institucionalismo”, aportan certezas y explicaciones del ámbito internacional que, sin estos enfoques, no se tendrían.

Como ya lo mencioné, el objetivo de esta investigación, es estudiar más a fondo el cambio institucional y sus aspectos específicos. Para esto, la propuesta metodológica de esta investigación supone, no sólo la revisión teórica de este aspecto del institucionalismo, sino también el análisis detallado del cambio en una de las instituciones más significativas y perdurables de la historia: la Iglesia católica.

Con casi dos mil años de historia y una presencia extendida por el mundo solamente comparable a la de organismos como la ONU o la FIFA, la Iglesia católica cuenta, a inicios del tercer milenio, con cerca de 1,100 millones de adeptos alrededor del mundo, lo que equivale a casi la quinta parte de la población mundial.²

Además de estas razones de tipo numérico, pocas instituciones han tenido la influencia política, económica y social que la Iglesia católica ha ejercido, primero en Europa, y luego en las regiones que fueron influenciadas por el colonialismo e imperialismo europeo. La Iglesia ha sido, a lo largo de su polémica historia, transmisora de los valores y principios del mundo occidental, ayudando a difundirlos junto con los valores cristianos, por todo el orbe.

La Iglesia católica, como institución, busca mantener vivos y vigentes, una serie de principios, ideales, ritos, prácticas y un estilo de ver el mundo que se apoya en la antigua tradición judeo-cristiana y en sus Sagradas Escrituras. Por eso a lo largo de estos dos mil años, la Iglesia se ha puesto a la defensiva ante multitud de variadas amenazas contra su influencia y permanencia. ¿Cómo, entonces, puede entenderse que la Iglesia cambie?

Dada la amplitud de la historia de la Iglesia y de los numerosos cambios que a lo largo de casi dos milenios ha experimentado, esta investigación sólo se centra en el estudio de uno de los momentos de cambio más importantes en la historia moderna de la Iglesia: El Concilio Vaticano II. Acerca de este momento estudiaré, a lo largo de los capítulos, los motivos que llevaron a la Iglesia a optar por el cambio, la forma en que dicho cambio fue efectuado y las consecuencias que éste tuvo y sigue teniendo a la fecha.

Existe, sin embargo, otra delimitación. Dado el gran alcance que la Iglesia tiene en todo el mundo, limitaré el estudio de las consecuencias del Concilio Vaticano II al caso de la Iglesia en el continente latinoamericano y, concretamente, en el caso mexicano.

² “Iglesia católica apostólica romana”, **Enciclopedia Encarta Student 2008**, 2007, [DVD]

Más que el estudio de los cambios y efectos que *de facto* acarreó el Concilio, lo cuál sería un tema demasiado extenso para poder cubrirse de manera correcta en esta investigación, la discusión y el análisis de esta investigación se centra en los textos que, a modo de diagnóstico y respuesta a la situación regional, ha redactado el Consejo Episcopal Latinoamericano, órgano colegiado de la Iglesia católica en la zona. A través de la lectura analítica de estos documentos quiero dar muestra de la polémica y reacciones experimentadas por la Iglesia ante el fenómeno del cambio institucional.

De igual manera, utilizaré este mismo método de análisis de textos para dar un vistazo a los efectos que *de iure* trajo el cambio del Vaticano II al “microcosmos” que constituye la Diócesis de Cuernavaca. Con este análisis de este caso ilustro, con un ejemplo más concreto, los efectos del cambio institucional, en este caso, para la jerarquía de la Iglesia católica mexicana.

Es bajo este método deductivo, dado el carácter plausible³ de las hipótesis, que se estructura la presente investigación. La investigación gira en torno de varias hipótesis secundarias y una hipótesis central. Como hipótesis secundarias planteo que:

- a) *La institución (en este caso la Iglesia católica), al ser sinónimo de permanencia, evita a toda costa el cambio.*
- b) *El Concilio Vaticano II fue concebido como medida de emergencia ante el riesgo de la pérdida de poder de la Iglesia durante el siglo XX, con la consiguiente pérdida de buena parte de su influencia y, eventualmente, de su desaparición.*
- c) *En el caso de la Iglesia católica, por lo que ésta representa, se busca que el cambio sea lo menos disruptivo posible, y siempre manteniendo sus principios y valores esenciales. Entre menor sea el cambio, mejor.*

³ Con este adjetivo clasifica Mario Bunge a aquellas hipótesis que cuentan con un fundamento teórico, pero que aún deben ser comprobadas por la experiencia. Cf. Mario Bunge, **La investigación científica: Su estrategia y su filosofía**, Barcelona, Ariel, 1969, pp. 283-284, citado por Ario Garza Mercado, **Manual de técnicas de investigación para estudiantes de ciencias sociales**, México, El Colegio de México, 1996, p. 43.

d) La aceptación de la Iglesia a dar el paso y cambiar sólo ocurrió cuando, tras analizar su realidad (su entorno), se dio cuenta que estaría mejor con el cambio que sin él.

e) Las medidas de cambio propuestas en el Concilio Vaticano II atendieron más a la problemática que la institución enfrentaba en Europa y Estados Unidos, pero no atendieron completamente a la situación en América Latina, lo que ocasionó la aparición de efectos perversos en dicha región.

Y finalmente, y como hipótesis central:

f) Siendo el diagnóstico del entorno en que la Iglesia basó su decisión de optar por el cambio incompleto o incorrecto, ésta debió afrontar consecuencias no deseadas o inesperadas. En el estudio de caso, centrado en la Diócesis de Cuernavaca, las autoridades de la Iglesia católica mexicana, bajo las directrices trazadas desde el Vaticano, tomaron las medidas necesarias para lidiar con estas consecuencias y así recuperar su estabilidad, su equilibrio.

A continuación, tras esta breve introducción haré, en el Capítulo I: Marco teórico, un recorrido por la vasta y variada literatura en torno al institucionalismo, el cambio institucional y las organizaciones transnacionales. En esta sección presentaré el soporte teórico que sirve de base al resto de la investigación.

Después, el Capítulo II se centrará en el momento preciso del cambio. Tras una breve revisión del estado que guardaba la Iglesia previo al cambio, entraré en el análisis de los textos emitidos tras el Concilio Vaticano II, a fin de conocer la esencia de sus planteamientos. También, en este capítulo, ahondaré más en el tema de los motivos que llevaron al cambio.

El Capítulo III tiene como tema los efectos del cambio en la Iglesia católica de América Latina. Este capítulo será de gran importancia pues en él analizaré las consecuencias que puede traer un diagnóstico incompleto o incorrecto del entorno por parte de la institución en proceso de cambio. A partir del análisis detallado de los textos redactados tras las Conferencias Generales del Consejo Episcopal Latinoamericano, profundizaré en el tema de las medidas que la institución toma para recuperar su equilibrio.

En el Capítulo IV, el primero de dos capítulos centrados en el estudio de la Diócesis de Cuernavaca, estudiaré de cerca las consecuencias del cambio a partir de la labor de Don Sergio Méndez Arceo, VII obispo de la diócesis y principal promotor e impulsor del espíritu del Concilio Vaticano II. El análisis detallado de la personalidad, historia personal y obra de este obispo es importante pues él mismo encarna el proceso de transformación vivido por la Iglesia a mitades del siglo XX.

En este capítulo retomo el argumento de la hipótesis central acerca de las medidas institucionales de la Iglesia mexicana para enfrentar las consecuencias del cambio, a partir del análisis de las distintas declaraciones en prensa, cartas pastorales y demás documentos, tanto del obispo de Cuernavaca como, a modo de reacción, de otros altos miembros de la jerarquía eclesial en México.

En el Capítulo V, continuando con el caso de Cuernavaca, analizo la labor de los obispos posteriores a Méndez Arceo: Juan Jesús Posadas Ocampo, Luis Reynoso Cervantes y Florencio Olvera Ochoa, actual obispo de la diócesis. Una vez más, el eje teórico del análisis será el de las consecuencias del cambio y las formas de lidiar, por parte de la Iglesia católica mexicana, para realizar un efectivo “control de daños” y recuperar el equilibrio institucional. Una vez más la materia prima de dicho análisis se encuentra en las cartas pastorales, edictos y declaraciones en prensa de los actores mencionados.

Por último, en la Conclusión, haré un recuento de lo más importante de cada una de las secciones para poder resolver las hipótesis planteadas y, posteriormente, haré una breve reflexión general en torno a la investigación.

Capítulo I: Marco teórico

El principal objetivo de esta sección es presentar las bases teóricas de esta investigación. Las secciones que comprenden este apartado buscan situar al análisis de los efectos del Concilio Vaticano II, bajo la luz de la literatura especializada en temas como la teoría institucionalista, el cambio institucional, las organizaciones transnacionales etc.

Primero, analizaré las ideas generales del enfoque institucionalista de las Relaciones Internacionales. Este enfoque parte, fundamental, de la teoría en ciencia política, y ofrece varios recursos que permiten entender la naturaleza, origen y desarrollo de las instituciones y de las organizaciones y organismos que de estas instituciones se desprenden. Además, el institucionalismo brinda una amplia gama de argumentos alrededor de uno de los temas que más interesan para el desarrollo de esta investigación: el cambio institucional.

Ya en segundo término, recurriré al análisis de la Iglesia católica bajo el esquema más concreto de las organizaciones transnacionales representado, sobretodo, por el trabajo de estudiosos como Samuel P. Huntington e Iván Vallier. Este esquema brinda información de gran utilidad acerca de la estructura, propósitos y demás aspectos relevantes para la mejor comprensión de dicha organización.

La teoría institucionalista

Dentro del campo de la ciencia política y las relaciones internacionales el estudio de las instituciones representa un elemento muy importante. De hecho, según algunos autores, el origen mismo de la ciencia política, como rama de las ciencias sociales, tiene sus raíces en este aspecto: el análisis institucional.

A pesar de que, a últimas fechas, la ciencia política ha mostrado cierta preferencia por enfoques que estudian el comportamiento de los individuos, como los llamados “estudios del comportamiento” (behavioralism) o los estudios de “elección racional” (rational choice), esto no siempre fue igual. Los primeros esfuerzos intelectuales sistematizados⁴ en el campo del análisis político, estuvieron directamente ligados al estudio de la naturaleza de las instituciones dominantes y del mayor atractivo de éstas: su capacidad de alterar y encausar el comportamiento de los individuos hacia metas determinadas.

Si se analizan las bases de la teoría institucionalista, se puede encontrar en el origen la idea misma de las comunidades humanas y la búsqueda de un ideal: el bien común. Este bien común, en palabras de Marco Tulio Cicerón, puede entenderse como “la reunión de un número considerable de hombres que están unidos por un común acuerdo en leyes y derechos, y por un deseo de participar de ventajas mutuas”.⁵

Partiendo de dicho concepto, Huntington identifica el momento de nacimiento de las instituciones al aumentar el tamaño de las comunidades humanas. Cuando esto ocurre, aumenta la complejidad estructural social, lo que se manifiesta en la diversificación de actividades. Esto hace que, para lograr el bien común, las instituciones se vuelvan pieza indispensable de la vida política de las comunidades humanas.

Ahora bien, para fines prácticos de esta investigación, tomaré de la literatura institucionalista los argumentos concretos que ayudan a explicar, no sólo a las instituciones, sino a las organizaciones y organismos que de dichas instituciones se desprenden. Dada la antigüedad, sólida permanencia e importancia que la Iglesia católica ha demostrado tener a lo largo de la historia, considero válido transportar las conclusiones extraídas de la teoría institucionalista a la explicación del cambio de dicha organización.

⁴ En este sentido podríamos ubicar a autores tan variados como Aristóteles, Altusio, Thomas Hobbes, John Locke, Montesquieu, etc.

⁵ Samuel P. Huntington, **Political Order in Changing Societies**, Londres, Yale University Press, 1968, p. 10.

Es decir, la Iglesia, más que una mera organización transnacional, es fiel reflejo de la institución del catolicismo y del cristianismo que, como forma de vida, conjunto de ideas y valores, ha sentado las bases de la convivencia del mundo occidental por los últimos dos mil años. La Iglesia es, de esta forma, una institución en sí misma.

Este recurso metodológico no es, de ninguna manera, fruto de una arbitrariedad de mi parte, sino que está apoyada, por una parte, en la falta de claridad que comúnmente demuestran los autores que hablan de estos temas. Existe, como se verá un poco más adelante, pluralidad de definiciones acerca de los que son las instituciones, los organismos, los regímenes y las organizaciones. No sólo es que tal pluralidad de definiciones pueda llevar a la confusión o a caer en interpretaciones incorrectas, sino que además los autores del ramo muestran una constante renuencia a ejemplificar cuáles sí y cuáles no son instituciones y/o cuáles organizaciones.

Por otra parte, me apoyo en los autores que sí brindan un poco más de claridad al respecto. El mismo Huntington dice que “una vez que surgen las primeras instituciones, las sociedades entran en un proceso de institucionalización, donde las organizaciones y los procedimientos que buscan el bien común adquieren valor y estabilidad. El grado de institucionalización de una sociedad dependerá de varios factores, como la capacidad de adaptabilidad, complejidad, autonomía y coherencia de sus organizaciones y procedimientos”.⁶

De forma parecida Avner Greif define a las instituciones como “sistemas de reglas, creencias, normas y organizaciones que, todas juntas, generan regularidades en el comportamiento social”.⁷ Y un paso más allá lo da John G. Ruggie quien, a diferencia de los regímenes y órdenes internacionales, a los cuales considera como más abstractos, etéreos, define a las instituciones como “entidades palpables, con cuarteles generales,

⁶ Para entender el planteamiento de estas variables, así como el modo de medirlas, confrontar *ibid.* p. 13-24.

⁷ Avner Greif, **Institutions and the Path to the Modern Economy**, Cambridge (Ma.), Cambridge University Press, 2006, p. 30, citado por Kingston, Christopher y Gonzalo Caballero, **Comparing Theories of Institutional Change**, edición digital consultada en internet el 30 de junio de 2008 en: www.isnie.org/ISNIE06/Papers06/04.1/kingston.pdf.

membretes, procesos de votación y generosos planes de pensión”.⁸ La Iglesia católica, como se verá un poco más adelante, se amolda a la perfección a esta última definición.

Como se puede ver, las ideas del institucionalismo no son nada nuevas. Aún sin considerar el argumento que enlaza el origen mismo de la ciencia política con los estudios institucionales, los primeros grandes trabajos del tema, como el del mencionado Huntington, provienen de los años sesenta del siglo XX.

Sin embargo, y a pesar de la tendencia ya mencionada de la ciencia política a inclinarse por estudios del individuo, autores como Guy Peters argumentan la existencia de un “nuevo institucionalismo”. El aumento de interés en este tema por parte de los politólogos alrededor del mundo, durante la década de los años noventa del siglo pasado, fue lo que hizo reflexionar a este profesor de la Universidad de Pittsburgh, sobre la existencia de una nueva explicación de la vida política. A continuación presento las ideas básicas del llamado “nuevo institucionalismo”.

El nuevo institucionalismo

Reconocer que las instituciones existen y que su actividad afecta las decisiones de los individuos, brinda más elementos de explicación de la vida política que no hacerlo. Éste puede considerarse el argumento básico para entender el porqué del “nuevo institucionalismo”.

Peters plantea la idea del “nuevo institucionalismo” como el resultado de la suma de algunos argumentos de los antiguos institucionalistas y algunos otros de los estudios individuales como los del “comportamiento” y de “elección racional”. Del antiguo institucionalismo, algunos de los elementos específicos que se mantienen como elementos teóricos del nuevo institucionalismo son:

⁸ John G. Ruggie, “Multilateralism: The Anatomy of an Institution”, **International Organization**, 46 (1992), p.572.

- a) *Legalismo*: La ley tiene un papel central en la definición del gobierno y el orden político. En este sentido, entrar al análisis de las instituciones implica un compromiso con el estudio de los marcos legales en que las instituciones actúan.
- b) *Estructuralismo*: La estructura de las instituciones determina el comportamiento de los individuos. El individuo está subordinado a la estructura, salvo pocas excepciones. Para algunos estudiosos, conocer la estructura de las instituciones puede ser suficiente para intentar “predecir” el comportamiento de las instituciones y los individuos.
- c) *Totalismo*: Este elemento supone concentrarse en el estudio de los sistemas como un todo, y no en partes. Aunque esto representa dificultades a la hora de intentar comparar o hacer teoría, brinda un lugar importante a las variables culturales y socioeconómicas de determinado sistema.
- d) *Historicismo*: Este elemento implica buscar fundamentos históricos para el análisis de las instituciones. Supone la identificación de patrones de desarrollo de los sistemas institucionales.
- e) *Normativismo*: Debido a la relación que la gran mayoría de las instituciones mantiene con los sistemas de gobierno, este elemento se vuelve muy importante. La idea del normativismo es analizar a las instituciones con la intención de contribuir a la creación del “buen gobierno”. Este afán, aprovechado por los reformistas de los diferentes países, podría rastrearse hasta el mismo carácter didáctico de Nicolás Maquiavelo.

Por otra parte, el desarrollo de nuevos enfoques de la ciencia política entre las décadas de los años cincuenta y sesenta, como los “estudios del comportamiento” y los de “elección racional”, aportó nuevos elementos al llamado “nuevo institucionalismo”.

Algunos de estos elementos son:

- a) *Énfasis teórico y metodológico*: La presencia de este elemento demuestra la preocupación de los científicos sociales por hacer “verdadera” ciencia. Esta preocupación se manifiesta a través de los intentos de crear argumentos generales sobre el comportamiento político, a raíz de la aparición de los estudios de “elección racional”. Dichos estudios, más que considerar factores sociales y psicológicos como determinantes del comportamiento ven, más bien, la necesidad de realizar cálculos matemáticos a partir de la idea de la “maximización de beneficios”.
- b) *Prejuicio anti-normativo*: Este punto ilustra los deseos de los nuevos estudiosos por eliminar las tendencias normativas de la ciencia política. En el viejo institucionalismo había un marcado prejuicio a favor de las democracias liberales e industrializadas, como modelos ideales a seguir. Este prejuicio resultaba excluyente, sobretodo, para las estructuras institucionales de los países menos desarrollados. No obstante, algunos autores señalan que estos prejuicios aún se conservan, aunque disfrazados.⁹
- c) *Individualismo metodológico*: A pesar de reconocer la importancia de las instituciones, el “nuevo institucionalismo” da gran importancia a los individuos como los principales actores políticos. Según este argumento, es el individuo, y no la colectividad, quien toma las principales decisiones políticas. Este planteamiento básico es matizado, en el “nuevo institucionalismo”, por la idea que dice que la naturaleza de las instituciones puede matizar dichas decisiones.
- d) *Énfasis en los insumos*: Este argumento plantea a los sistemas políticos como “cajas negras”, donde lo importante son los insumos o materias primas (votos, actividad de grupos de interés, grado de apertura, etc.). Bajo esta perspectiva, la

⁹ Estos argumentos son planteados por autores como G. Almond y S. Verba. Cf. su libro **The Civic Culture**, Boston, Little & Brown, 1965.

economía y la sociedad afectan el desarrollo de la política, y no al revés. Este enfoque, hasta cierto punto, resta importancia a las instituciones como modificadoras de las preferencias de los individuos.

El llamado “nuevo institucionalismo” es, pues, la suma de algunos elementos de los antiguos estudios institucionalistas, complementados por algunos argumentos de los “estudios del comportamiento” y de “elección racional”. Este “nuevo institucionalismo” busca acercar la acción colectiva al centro del análisis político, brindando argumentos de explicación de la esfera internacional que, sin tomar en cuenta a las instituciones, no se tendrían.

Distintas versiones del nuevo institucionalismo

En esencia, el institucionalismo puede definirse con ciertos argumentos básicos. Según expone Peters a lo largo de su obra, las características indispensables para que un estudio pueda reconocerse como institucionalista[BAG1] son:

1. Debe existir un reconocimiento de las instituciones como la parte más estructurada de la sociedad. Estas estructuras pueden ser formales o informales,¹⁰ pero todas contemplan acciones predecibles y procesadas de los individuos.

2. Las entidades reconocidas como instituciones deben presentar un cierto grado de estabilidad a lo largo del tiempo. Deben ser la encarnación de acciones y procesos que se repiten con cierta continuidad desde tiempo atrás.

3. Estas entidades, acciones y procesos, reconocidas como instituciones, deben tener la capacidad de afectar el comportamiento de los individuos. Ya sea limitándolas o

¹⁰ La distinción hace referencia a la existencia o no de reglas y/o principios escritos que determinen la estructura de la institución.

dirigiéndolas, las acciones y decisiones individuales son susceptibles a ser influidas por la existencia de las instituciones.

4. Debe existir un cierto grado de conciencia, por parte de los miembros de una institución, sobre la existencia de valores y propósitos compartidos.

Ahora bien, a pesar de que los puntos esenciales del institucionalismo están claramente definidos, Peters reconoce que existen varias versiones de institucionalismo. Cada una de estas versiones reconoce los puntos anteriores y, sin embargo, presentan variaciones en puntos esenciales que no pueden pasar desapercibidas.

La respuesta a preguntas como: ¿Qué es una institución?, ¿Cómo surge una institución?, ¿Cómo cambia la institución?, ¿Cómo interactúan las instituciones y los individuos?, ¿Cómo son diseñadas las instituciones?, ¿Cuál es la “buena” institución?, etc., varía de versión en versión de institucionalismo.

Peters, en su **Institutional Theory In Political Science: The “New Institutionalism”**, reconoce al menos seis distintas versiones¹¹ dentro del llamado “nuevo institucionalismo”:

- a) *Institucionalismo normativo*: Esta versión centra su análisis en las normas y valores existentes en las instituciones. Más aún, el esfuerzo de los teóricos de esta versión se centra en el estudio de los efectos de dichas normas y valores en el comportamiento de los individuos.¹²

¹¹ Utilizo en esta sección la propuesta de Guy Peters, no por ser la única existente, pero sí por ser una de las más detalladas. Cristina Zurbringgen menciona, por ejemplo, algunas otras clasificaciones de las distintas versiones del nuevo institucionalismo en “El institucionalismo centrado en los actores: Una perspectiva analítica en el estudio de las políticas públicas”, **Revista de Ciencia Política**, 26 (2006), núm. 1, p. 67, edición digital consultada en internet el 7 de julio de 2008 en: www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-090X2006000100004&script=sci_arttext.

¹² James March y Johan P. Olsen son los principales representantes de esta versión. Si se desea conocer a profundidad sus argumentos, se puede confrontar sus siguientes trabajos: “The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life”, en **American Political Science Review**, 78 (1984), pp. 738-749; **Rediscovering Institutions**, Nueva York, Free Press, 1989; **Democratic Governance**, Nueva York, Free Press, 1994; “Institutional Perspectives on Political Institutions”, en **Governance**, 9 (1996), pp. 247-264.

- b) *Institucionalismo de elección racional*: Según esta versión, el comportamiento de los individuos está determinado por sistemas de reglas e incentivos. Los individuos son sujetos racionales que buscan maximizar sus beneficios, lo que puede llevarlos a participar en las instituciones. Es un enfoque sumamente funcionalista que estudia el equilibrio entre individuos en esencia egoístas.¹³
- c) *Institucionalismo histórico*: Esta variante del institucionalismo plantea que el desempeño actual de las instituciones está determinado, en gran parte, por sus decisiones anteriores. Siendo así, para entender el desarrollo institucional presente, es indispensable revisar el pasado de las acciones y procesos que llevaron en un momento previo a la consolidación de las instituciones.¹⁴
- d) *Institucionalismo empírico*: Este enfoque hace énfasis en el estudio de las diferencias en la estructura de las distintas instituciones. Son precisamente estas diferencias estructurales las que hacen la diferencia en las decisiones y la puesta en marcha de políticas en los distintos sistemas políticos y sociales.¹⁵
- e) *Institucionalismo sociológico*: En esta versión, la sociología se convierte en una gran fuente de análisis institucional. Sin ser parte formal de la ciencia política, este enfoque brinda respuestas sobre la relación entre el individuo, las instituciones, el gobierno, etc. En esta versión es común encontrar estudios que

¹³ Algunos de los trabajos más destacados en esta versión del institucionalismo son: G. Tsebelis, **Nested Games: Rational Choice in Comparative Politics**, Berkeley (Ca.), University of California Press, 1990; Elinor Ostrom, R. Gardner y J. Walker, **Rules, Games and Common-Pool Resources**, Michigan, University of Michigan Press, 1994; entre muchos otros.

¹⁴ Para profundizar en los argumentos del llamado “institucionalismo histórico”, confrontar los trabajos de: Theda Skocpol, **Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States**, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; S. Steinmo, K. Thelen y F. Longstreth, **Structuring Politics: Historical Institutionalism in Comparative Analysis**, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, y; S. Krasner, “Approaches to the State: Alternative Conceptions and Historical Dynamics”, **Comparative Politics**, 16 (1984), pp. 66-94.

¹⁵ En el caso de esta versión de institucionalismo, entre los trabajos más destacados se pueden mencionar los de: Juan Linz y A. Valenzuela (eds.), **The Failure of Presidential Democracy**, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994; R. K. Weaver y B. A. Rockman, **Do Institutions Matter?: Government Capabilities in the United States and Abroad**, Washington, Brookings Institution, 1993, y; E. Immergut, **Health Care Politics: Ideas and Institutions in Western Europe**, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

relacionan variables como el ambiente político, los “roles” asignados a los políticos y el carácter final de la institución.¹⁶

- f) *Institucionalismo de representación de intereses*: Esta versión estudia la estructuración de las relaciones entre el Estado y la sociedad. En este enfoque sobresalen los estudios sobre corporativismo, grupos de interés, partidos políticos, etc. Los trabajos e investigaciones de este enfoque implican la idea de un grado de relaciones estructuradas entre el gobierno y la sociedad, a través de actores formales o informales, lo que remite a las características del institucionalismo.¹⁷
- g) *Institucionalismo internacional*: Este enfoque abre espacio al análisis de la estructura existente en las relaciones entre Estados. Destacan, en este enfoque, los estudios teóricos sobre regímenes internacionales, que asumen la existencia de relaciones estructuradas entre los Estados-Nación del circuito internacional.¹⁸

A pesar de compartir los argumentos básicos, las distintas versiones contemplan distintos argumentos para explicar el institucionalismo. Estas diferencias no son nada sutiles, al punto que han hecho dudar a los teóricos sobre la pertinencia de pensar en el institucionalismo como una unidad teórica. Sin embargo, esta pluralidad de enfoques ofrece una rica gama de argumentos de gran utilidad para el estudio de las instituciones.

A continuación, y por la relevancia de los argumentos, para esta investigación, analizaré las respuestas de las distintas versiones institucionalistas a las siguientes

¹⁶ Siendo la liga entre sociología e institucionalismo nada nueva, se pueden incluir como notables los trabajos de autores clásicos como Max Weber, Karl Marx y Emile Durkheim. Sin embargo, más contemporáneos son los trabajos de: W. R. Scott, “Symbols and Organizations: From Barnard to the Institutionalists”, en el libro de O. E. Williamson (ed.), **Organization Theory**, Oxford, Oxford University Press, 1995; C. H. Achen y W. P. Shively, **Cross-Level Inference**, Chicago, University of Chicago Press, 1995, y; P. Di Maggio y W. Powell, “The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields”, **American Sociological Review**, 48 (1991), pp. 147-160, entre otros.

¹⁷ Entre los trabajos más sobresalientes de esta versión se pueden mencionar los siguientes: P. C. Schmitter, “Still the Century of Corporativism?”, **Review of Politics**, 36 (1974), pp. 85-131; D. Knoke y E. O. Laumann, **The Organizational State**, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1987, y; D. Marsh y R. A. W. Rhodes, **Implementing Thatcherite Policies: Audit of an Era**, Buckingham, Open University Press, 1992.

¹⁸ Algunos de los trabajos más sobresalientes en esta versión son: Stephen Krasner, **International Regimes**, Ithaca, Cornell University Press, 1984, y; V. Rittberger, **Regime Theory and International Relations**, Oxford, Clarendon Press, 1993.

preguntas: ¿Qué es una institución?, ¿cómo surge una institución? y, con más detenimiento, dada la importancia de la variable para esta investigación, ¿cómo y por qué cambia la institución?

Cabe mencionar, antes de proseguir, que no todos los enfoques institucionales tienen la misma preocupación por dar respuesta a todas las preguntas. Así, mientras un enfoque puede concentrarse en la definición de la institución, puede no dar los suficientes argumentos para explicar el cambio institucional, mientras otro puede enfocarse en el cambio, pero no explicar el porqué de la aparición de la institución.

¿Qué es una institución?

Esta pregunta es fundamental. Para entender cómo es que las instituciones surgen, se diseñan, cambian y cómo es que afectan o condicionan el comportamiento y las decisiones de los individuos, primero debemos entender qué son. Sobre este punto, y según las distintas versiones del nuevo institucionalismo, hay varias definiciones.

Para el *institucionalismo normativo* la institución se define como una colección de valores, reglas y rutinas interrelacionadas, que definen acciones apropiadas por parte de los individuos, en término de las relaciones entre “roles” y situaciones determinadas.¹⁹ Siendo una versión normativa del institucionalismo, queda claro que lo importante es mantenerse dentro de los márgenes de “lo apropiado”.

La concepción de este concepto, el de la “lógica de lo apropiado”, existente en todo análisis normativo de las instituciones, demuestra la importancia que los estudiosos en este enfoque dan al respeto de los valores y las reglas, más que a las consecuencias de un sistema institucional. En todo caso, la importancia de este sistema, va en relación directa a

¹⁹ Cf. la definición dada por James March y Johan P. Olsen en su **Rediscovering Institutions**, *op. cit.*, pp. 21-26, citados por Guy Peters en **Institutional Theory In Political Science: The “New Institutionalism”**, Londres y Nueva York, Continuum, 1999, p. 28.

la capacidad de las instituciones de modificar las decisiones y el comportamiento de los individuos.

El *institucionalismo de elección racional* es el enfoque que se encuentra en el extremo opuesto del espectro institucionalista respecto a la versión normativa. Para este enfoque, la institución se define como “un conjunto de reglas que el individuo usa para determinar qué hacer en situaciones de decisión”.²⁰

Ampliando un poco lo anterior, las instituciones son vistas como colecciones de reglas e incentivos que fijan límites y condiciones a las decisiones individuales y establecen un espacio político con propia racionalidad. Es en dicho espacio que se canaliza y construye el comportamiento individual.

El individuo, reconocido aquí como un ser maximizador de beneficios, ve en la institución al medio para aumentar sus ganancias. La importancia de la institución radica, entonces, en su capacidad de generar una racionalidad colectiva a partir de las acciones y decisiones individuales.

Para el *institucionalismo histórico*, la respuesta a la pregunta ¿qué es una institución? no es tan clara. Para Peter Hall, representante de este enfoque, las instituciones son “las reglas formales, los procesos de acuerdo mutuo y los procesos de operación, que estructuran las relaciones de las personas en varias unidades de tipo político y económico”.²¹

Para esta versión, el concepto de las ideas es muy importante. Las ideas son el equivalente a la “lógica de lo apropiado” en el enfoque normativo, siendo las que definen la naturaleza de la institución y, además, las que aportan soluciones para enfrentar los problemas.

²⁰ *ibid.*, p. 53.

²¹ Peter Hall, **Governing the Economy: The Politics of State Intervention in Britain and France**, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 7, citado por *ibid.*, p. 66.

En el caso del *institucionalismo empírico*, las instituciones son entendidas como hechos de la vida política, más que como entidades necesitadas de una reflexión y definición conceptual. También, en esta versión, las instituciones se interpretan como fruto de la interacción de los actores políticos, más que como fruto de una decisión específica. Es decir, la práctica cotidiana de la política es la que origina a la institución.

El llamado *institucionalismo sociológico* es un enfoque muy rico y lleno de argumentos de gran utilidad, aún sin ser parte integral de la ciencia política. Es este enfoque destaca la relevancia de los valores, en oposición al utilitarismo y la maximización de utilidades de otros enfoques.

En respuesta a la pregunta sobre la naturaleza de las instituciones, esta versión pone bastante atención al proceso de institucionalización. Dicho proceso es entendido como el “proceso de creación de valores y de estructuras cognoscitivas”.²²

W. R. Scott define a las instituciones como “estructuras cognoscitivas, normativas y regulativas, así como actividades que generan estabilidad y sentido al comportamiento social”.²³ Esta amplia definición resalta la naturaleza de la institución como entidad cognoscitiva (por su uso de símbolos y significados), normativa (por su función de guía del comportamiento) y regulativa (por la creación de reglas e instrumentos de control), que en conjunto ayuda a generar y promover la estabilidad social.

En el *institucionalismo de representación de intereses*, el esfuerzo más importante no se realiza en el análisis de la naturaleza institucional. Para no ignorar por completo este análisis, cabe mencionar que el punto que más interesa a los teóricos de este enfoque, radica en distinguir a los partidos políticos, de los grupos de interés y otras instituciones de representación de intereses colectivos.

²² *ibid.*, p. 105.

²³ W. R. Scott, *op. cit.*, p. 33, citado por *ibid.*, p. 106.

Finalmente, en la versión del *institucionalismo internacional*, el concepto que mejor define la naturaleza de las instituciones es el de “régimen internacional”, acuñado por Stephen Krasner. Aun así, hay ciertas variantes a la hora de tratar de definir al régimen.

Para Robert Keohane, los regímenes son “instituciones con reglas específicas, acordadas entre los gobiernos, que atañen a determinados aspectos de la vida política internacional”²⁴. Para el mismo Krasner, el régimen internacional es el conjunto de “principios y normas implícitas o explícitas, las reglas y los procesos de toma de decisión alrededor de los cuales, las expectativas de los actores coinciden en determinada área de las relaciones internacionales”.²⁵

¿Cómo surge la institución?

El tema de la aparición de la institución da sentido al resto del análisis institucional. Estudiar y tratar de explicar cómo y, sobretodo, por qué surgen las instituciones, puede dar numerosos frutos a quienes busquen comprender otros fenómenos relacionados, como el diseño institucional, el cambio o el efecto de las instituciones sobre los individuos.

A este respecto, el *institucionalismo normativo* dice que la institución nace de la sociedad y de su sentido de “lo apropiado”. Para esta versión, las rutinas que supone la existencia de la institución surgen naturalmente para reducir los costos de decisión del individuo durante su participación en la vida institucional.

Los argumentos normativos ponen énfasis en la capacidad de las instituciones para constreñir el comportamiento de los individuos a partir de nociones de un comportamiento apropiado establecido por una serie de valores y reglas que constituyen la esencia misma de la institución. Sin embargo, por otra parte, el institucionalismo normativo no explica cómo es que los individuos decidieron interactuar y crear rutinas en primer lugar.

²⁴ Robert Keohane (ed.), **International Institutions and State Power: Essays in International Relations Theory**, Boulder, Westview Press, 1989, p. 4

²⁵ Stephen Krasner, **International Regimes**, *op. cit.*, p. 2

Para el *institucionalismo de elección racional* hay algo muy claro: las instituciones no aparecen automáticamente, son creadas. No necesariamente hay que ver a las instituciones como una consecuencia de la historia sino que, más bien, hay que entender que, si se necesita una institución, ésta será creada por los individuos a fin de aumentar sus ganancias económicas o políticas.²⁶

Las instituciones tienen un origen que podría entenderse como exógeno. No es que aparezcan como parte de una evolución natural de la sociedad, como argumentarían otros, sino que surgen a partir de un cálculo del individuo, que se concibe mejor con la institución que sin ella. Por eso es que puede sacrificar parte de su libertad de decisión y someterse a la lógica y las reglas de la institución pues, a fin de cuentas, eso lo llevará a aumentar sus beneficios.

Para el *institucionalismo histórico* este tema no es esencial, pues importa más saber cómo persisten las instituciones en el tiempo, que saber cómo aparecieron. Sin embargo, aun así hay ciertos argumentos que buscan explicar el origen y propósito de las instituciones.

Para los institucionalistas históricos, la encarnación de ideas en estructuras es la que constituye una institución. En otras palabras, cuando una idea es aceptada y se convierte en una forma estructural, nace la institución. Y, si bien este no es un punto que preocupe demasiado a los institucionalistas históricos, el saber cuál fue la fecha de fundación de la institución puede ayudar a explicar su posterior proceso de evolución.²⁷

Por último, algunos de los argumentos de teóricos del *institucionalismo sociológico*. Por ejemplo, para Max Weber, las instituciones son las entidades racionales que surgen con la misión de saciar las necesidades de las sociedades modernas. En ese mismo sentido, para

²⁶ Guy Peters, *op. cit.*, pp. 54-56

²⁷ *ibid.*, pp. 67-68

este autor es indispensable que las instituciones tengan una relación profunda con los valores culturales de determinada sociedad.²⁸

Emile Durkheim también reconoció la importancia de la aparición y la existencia de las instituciones para la vida política y social. Esto se puede apreciar cuando hizo referencia a la sociología como la “ciencia de las instituciones”. Sin embargo, a diferencia de lo que argumentaba Weber, para Durkheim las características o “hechos sociales” son mucho más importantes para el análisis institucional que los valores culturales.²⁹

¿Por qué y cómo cambia la institución?

Dada la hipótesis central de esta investigación, ésta puede considerarse la parte más importante de este capítulo. Los argumentos que brindan los distintos enfoques del “nuevo institucionalismo” acerca del cambio institucional ayudarán a desarrollar el resto de esta investigación. Es importante entender cómo y por qué, siendo que las instituciones representan la permanencia de ideas, valores, reglas, costumbres, prácticas y procedimientos a lo largo del tiempo, llega el momento en que ocurre el cambio.

Según James March y Johan P. Olsen, representantes del *institucionalismo normativo*, la institución cuenta ya con una serie de respuestas rutinarias a los problemas; respuestas acordes a sus valores básicos y a su “lógica de lo apropiado”. Esos valores limitan el rango de acción de los individuos y determina las respuestas posibles ante un reto determinado.

Para los autores que forman parte de esta versión, el cambio institucional llegará cuando, en el ambiente que rodea a la institución, ocurre una confluencia de varias corrientes y oportunidades para mejorar la actividad de la institución. La naturaleza del cambio es, pues, la de un proceso de aprendizaje para la institución. A través del cambio la

²⁸ Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1976, citado por *ibid.*, p. 98.

²⁹ Cf. Emile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, trad. Cornelia Brookfield, Londres, Routledge, 1992, citado por *ibid.*, p. 99

institución se adapta al ambiente que la rodea. El cambio institucional es un proceso aleatorio y de carácter esencialmente funcional.

N. Brunsson y el mismo Olsen³⁰ complementan los argumentos normativos sobre el cambio diciendo que éste ocurrirá cuando los valores y las prácticas institucionales se distancien, o los valores de la institución se alejen de los valores del resto de la sociedad. Bajo esta perspectiva, el cambio es más una medida de emergencia que un proceso de aprendizaje. Por último, cabe señalar que para los institucionalistas normativos, la institución es el elemento dinámico en el proceso del cambio.

Para el *institucionalismo de elección racional*, la idea del cambio no está muy desarrollada, pues lo importante son los productos de la institución. El cambio es, en todo caso, concebido como un suceso discreto, más que como un proceso de ajuste o aprendizaje.

Desde un punto de vista utilitario, los teóricos de esta versión argumentan que el cambio ocurre cuando la institución falla en cumplir los requerimientos para los que fue creada. El cambio es un proceso consciente que ocurre en un mundo de preferencias estables. En este caso, la institución es un elemento pasivo en el proceso del cambio.

Para el *institucionalismo histórico*, la explicación del cambio institucional gira en torno al concepto del “equilibrio interrumpido”.³¹ Dichas interrupciones al equilibrio llegan cuando se presentan impulsos súbitos de cambio institucional, seguidos de largos periodos de estática.

Los cambios institucionales ocurren por presión política por presión del ambiente circundante a la institución. El cambio es concebido como una coyuntura crítica; como un momento en que la inercia histórica de la institución se ve truncada por la unión de varios

³⁰ Cf. N. Brunsson y J. Olsen, **The Reforming Organization**, Londres, Routledge, 1993, citado en *ibid.*, p. 34.

³¹ Considero que es la mejor traducción al término “punctuated equilibria”, acuñado por Stephen Krasner.

factores, generalmente exógenos a la institución que, individualmente no hubiesen tenido efecto en la institución.

En resumen, para los institucionalistas históricos, el cambio es un evento institucional crítico. Sin embargo, hay que señalar que la idea de un proceso evolutivo institucional puede contemplarse, siempre y cuando sea dentro de los límites marcados por las ideas que llevaron al génesis institucional.

Para el *institucionalismo empírico*, enfoque que se concentra en el análisis de los distintos tipos de instituciones políticas, el cambio es entendido como parte de un proceso de profesionalización, a fin de contrarrestar la influencia de otras instituciones. Es decir, las instituciones cambian más, en respuesta a los estímulos externos, que a sus valores internos. El cambio de la institución busca satisfacer las demandas del medio ambiente político, sus retos y desafíos.

El enfoque llamado *institucionalismo sociológico* contiene, dentro de él, algunas variaciones. Cada una de ellas, brinda argumentos útiles para entender el proceso de cambio institucional.

Por ejemplo, la perspectiva de la “ecología organizacional”, que compara el comportamiento de las instituciones con el de un organismo biológico, argumenta que el cambio ocurre como una reacción, en busca de la sobrevivencia ante un medio hostil. Factores que pueden afectar este cambio son: la antigüedad de la institución, su flexibilidad, etc. Esta variación remarca el nexo de la institución con el medio ambiente, como una de las principales fuentes del cambio.³²

Para la perspectiva de la “sedimentación”, el cambio es entendido de forma distinta. Para esta variación del institucionalismo sociológico, la naturaleza de la institución es

³² Algunos de los trabajos más destacados en este sentido son: G. R. Carroll, “Organizational Ecology”, *Annual Review of Sociology*, 10 (1984), pp. 71-93; J. V. Singh, *Organizational Evolution*, Newbury Park, Sage, 1990, y; M. T. Hannan y J. Freeman, *Organizational Ecology*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1989.

histórica y acumulativa. Las instituciones se redefinen constantemente, pero siempre como un reflejo del pasado. En este sentido, el cambio involucra desarrollar nuevos entendimientos y símbolos compatibles con los que existían anteriormente.

En general, sea cual sea la perspectiva, el cambio será entendido, por todo institucionalista sociológico, como parte del proceso de institucionalización o des-institucionalización de la sociedad. Por lo general, el impulso del cambio se entenderá como funcional, donde la institución cambia a fin de adaptarse al ambiente que la rodea. Es decir, una vez más, los motivos del cambio se interpretan como exógenos, siendo el cambio la reacción que asegura la permanencia de la institución.

Hasta aquí los argumentos que las distintas versiones del nuevo institucionalismo ofrecen para explicar el porqué y cómo del cambio institucional. Sin embargo, un punto igualmente importante para el desarrollo de esta investigación radica en el momento posterior al cambio. Si bien este tema específico no es tan frecuentemente abordado por los teóricos de las distintas versiones, menciono algunos argumentos interesantes que me serán de gran ayuda.

Douglass North menciona, echando mano de los argumentos del institucionalismo de elección racional, que una institución optará por el cambio cuando su lectura del entorno arroje como resultado que sería “redituable” una modificación del marco y la estructura institucional. La mencionada lectura del entorno dependerá de que la institución cuente con la información correcta y, además, la interprete de forma adecuada, lo que le dará como resultado elecciones y cambios eficientes (sin “costos de transacción” para la institución).³³

Sin embargo, continúa North, el cambio muchas veces es el resultado de información incompleta sobre el entorno, o una mala lectura de la información. Esto llevará a la

³³ Douglass North, Introducción a su **Instituciones, cambio institucional y desarrollo económico**, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, consultado en internet el 30 de junio de 2008 en: www.plataforma.uchile.cl/fg/semestre2/2004/desafios/modulo2/clase1/doc/douglass.pdf, p. 5.

institución a tener que lidiar con altos “costos de transacción” tras el cambio y a la adopción de nuevas vías de acción persistentemente ineficientes.³⁴

La misma idea la expresan March y Olsen, con otras palabras, desde la versión del institucionalismo normativo. El cambio, afirman, no siempre es benéfico, sino que esto dependerá de una buena lectura de los signos del ambiente social circundante y, además, de poner atención a la “lógica de lo apropiado”.³⁵

Art Carden, aunque mucho más centrado en el tema del cambio institucional enfocado a las estructuras económicas, aporta interesantes argumentos. Él habla acerca de los “productos” del cambio y como éstos pueden ser clasificados dentro de categorías positivas y normativas. En las categorías positivas habla de productos de consumo, producción o de modificación. Si bien los dos primeros tipos tienen una explicación meramente económica, en el tercer tipo de productos Carden habla de cómo el cambio lleva a la alteración de datos relevantes para la institución (conocimientos, creencias, etc.).

Más relevante es su clasificación de los resultados del cambio desde las categorías normativas, en satisfactorios e insatisfactorios. En cualquiera de los dos casos, explica, ocurre una actualización de los conocimientos y creencias de la institución y de la relación causa-efecto del cambio con los fines deseables.³⁶ Es decir, aun de condiciones insatisfactorias posteriores al cambio, la institución sale ganando, aunque sea en experiencia, entendida como “acumulación de conocimientos”³⁷ y en la actualización de sus principios básicos.

³⁴ *loc. cit.*

³⁵ Citados por Guy Peters, *op. cit.* p. 33.

³⁶ Art Carden, **How the Heavens Go: Economic and Institutional Change**, consultado en internet el 30 de junio de 2008 en: <http://cniss.wustl.edu/workshoppapers/cardenpaper.pdf>, p. 8.

³⁷ Este punto específico de la acumulación de conocimientos es tratado por Gérald Roland en **Understanding Institutional Change: Fast-Moving and Slow-Moving Institutions**, edición digital consultada en internet el 4 de julio de 2008 en: www.econ.berkeley.edu/~groland/pubs/gr3.pdf, pp. 17-19.

La Iglesia católica: Una organización transnacional

Tras esta revisión somera de los argumentos del institucionalismo, paso al análisis más detallado de la Iglesia católica, pero ahora desde el esquema de las organizaciones transnacionales. Si la teoría institucionalista aporta varios argumentos para entender cuestiones fundamentales como el sentido y origen de la institución, así como la naturaleza y motivos del cambio, los argumentos de la teoría de las organizaciones transnacionales brindan claridad sobre aspectos más concretos y tangibles, pero no por eso menos importantes, como su estructura interna, propósitos, alcances, etc., que serán básicos para la mejor comprensión del posterior estudio de caso.

El origen de la teoría de las organizaciones transnacionales surge de una idea básica: el Estado-Nación no es el único actor en el sistema internacional. Muy al contrario, debido a las tendencias de la época moderna, cada vez es más frecuente encontrarlo interactuando, de manera significativa, con otro tipo de entidades no estatales.

Un buen ejemplo de estas entidades son las llamadas organizaciones transnacionales que surgen, a su vez como producto de la existencia de las instituciones. Es decir, las instituciones económicas (como el mercado), políticas (como la democracia) y sociales (como los derechos humanos), cuya misión es reducir la incertidumbre de los individuos, al proporcionar estructura a la vida diaria, se manifiestan a través de la aparición histórica de organismos y organizaciones (organismos multilaterales, empresas, ONG's, iglesias, etc.), que encarnan los valores institucionales.³⁸ Esto me lleva a analizar a la Iglesia y sus características propias de organización transnacional.

A manera de definición, Huntington identifica tres elementos esenciales de toda organización transnacional: Primero, las organizaciones transnacionales cuentan con una burocracia centralmente dirigida, jerárquicamente organizada y relativamente grande; segundo, desempeñan un conjunto relativamente limitado de funciones especializadas y, en

³⁸ Douglass North, *op. cit.*, pp. 1-2.

cierto sentido, “técnicas”, y; tercero, cada organización desempeña sus funciones cruzando una o más fronteras internacionales desatendiéndose de ellas en la medida de lo posible.³⁹

Bajo dicho esquema, la Iglesia católica cumple completamente con las características anteriores. Así, haré a continuación un breve recuento de cada uno de estos tres puntos:⁴⁰

Burocracia: El Papa o sumo pontífice es la cabeza de la Iglesia católica, elegido de entre los miembros del Sagrado Colegio de Cardenales que, a su vez, son elegidos por los Papas anteriores. El Papa es la autoridad moral de la Iglesia Católica y la autoridad política en la Santa Sede.⁴¹

En el Vaticano, “centro de operaciones” de la Iglesia se encuentra el Papa, asistido en sus labores por cuerpos de asesores eclesiásticos, ministerios especializados y unidades jurídicas. Dentro del esquema jerárquico lineal, tras este nivel central vienen los obispos, y finalmente los sacerdotes.

El Papa tiene el control sobre varias estructuras y tipos de actores que ayudan a conseguir las metas de la Iglesia. Además, al mismo tiempo se distinguen cuatro áreas principales de especialización en la Iglesia: administración, diplomacia, evangelización y trabajo pastoral.

En la función administrativa, o área interna-política, cumpliendo con el primer requisito de dar un control generalizado desde el centro, se encuentra la Curía Romana. Ésta es la encargada de supervisar el rango extensivo de tomas de decisiones, manejo y disciplina dentro de las estructuras formales de la Iglesia.

³⁹ Samuel P. Huntington, “Transnational Organizations in World Politics”, **World Politics**, 25 (1973), p. 333.

⁴⁰ Para la construcción de esta sección me apoyé en Ivan Vallier, “The Roman Catholic Church: A Transnational Actor”, en Robert O. Keohane y Joseph S. Nye, **Transnational Relations and World Politics**, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1981, pp. 129-152.

⁴¹ La Santa Sede es el centro de autoridad en la Iglesia Católica, pero también su centro burocrático, ceremonial y sacramental. Está localizada técnicamente en la Basílica de San Pedro y, formalmente, en el Estado de la Ciudad del Vaticano. Éste es un territorio soberano de aproximadamente 0.44 km², garantizados a la Iglesia por el Tratado de Letrán, del 11 de febrero de 1929.

En el área diplomática o externa-política, cumpliendo con la necesidad de establecer relaciones entre la Santa Sede y los Estados soberanos (relaciones críticas para el desempeño de la Iglesia), se encuentran los miembros del cuerpo diplomático del Vaticano, los nuncios e internuncios. Ellos son los encargados de establecer las condiciones de estabilidad necesarias para el trabajo de la Iglesia en Estados particulares[BAG2].

En el área evangelizadora o externa-religiosa, cubriendo la necesidad de hacer labor de proselitismo activo para ganar más lealtades, están las órdenes misioneras especializadas. Ellas están a cargo, en el nivel profesional, de avanzar las fronteras espirituales de la Iglesia en nuevos territorios o en el llamado “mundo pagano”.

Por último, en el trabajo pastoral, o área interna-religiosa, cubriendo con la necesidad de mantener control y dar protección constante a los miembros de la iglesia, se hallan los obispos y sacerdotes. Éstos organizan programas pastorales, de educación y bienestar, para lograr la salvación de las almas y la preservación de la fe, buscando mantener una membresía comprometida.

Sin relación directa con esta estructura principal, cabe mencionar que la línea central de organización vertical de la Iglesia católica está complementada por las llamadas “fuerzas operantes” que, a lo largo de la historia, se han encargado de trabajos y servicios particulares. Cada una de éstas, sean órdenes religiosas, familias monásticas, institutos seculares, sociedades misioneras o movimientos apostólicos, tiene su propia lógica y organización, relacionada con el pontífice a través de la Sagrada Congregación de los Religiosos, o de alguna otra unidad de la Curia.

Funciones y objetivos: Tanto en sus metas centrales como en su tradición, la Iglesia católica es una organización fundamentalmente religiosa. Como tal, sus actividades y programas de acción van enfocadas a la propagación de lo que la institución considera “verdades sagradas”, a la consolidación de compromisos, de lealtades religiosas, y a la creación y renovación de sus estructuras sacramentales.

La Iglesia, dentro de la persecución de estos objetivos, y sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando su poder político real comenzó a disminuir, se ha asignado el papel de “autoridad moral” en el mundo.⁴² Ha sido autora de declaraciones y generadora de ideas con la intención de construir los fundamentos morales del orden social. Las relaciones “correctas” entre los hombres, las clases, las colectividades y los Estados son de su interés, tanto como las relaciones católicas “correctas” con las actividades sacramentales que canalizan y otorgan la gracia. Las concepciones de una “sociedad buena” de la Iglesia católica están basadas en la “ley divina” y en las enseñanzas cristianas, principalmente las de los Evangelios.

Las metas de la Iglesia Católica son limitadas. No busca desafiar o alterar la estructura de la autoridad política *per se*. Simplemente busca libertad^[LHNN3] para llevar a cabo sus operaciones religiosas. Como el Papa Pío XII lo dijo en 1953: “Siempre es uno de los objetivos esenciales de la Santa Sede que, a lo largo del mundo entero reinen, entre la Iglesia y el Estado, relaciones normales y de ser posible amistosas, para que los católicos vivan su fe en paz y tranquilidad y para que la Iglesia pueda, al mismo tiempo, dar al Estado el sólido apoyo que constituye cuando se le deja libertad para desempeñar su trabajo”.⁴³ Así, el objetivo de la Iglesia no es conseguir el control nacional, sino la operación transnacional.

Cabe señalar, sin embargo, según lo apunta Roberto Blancarte, que la noción de libertad religiosa no es única, sino que más bien se amolda a la experiencia histórica concreta de distintas sociedades. Blancarte apunta que, en el caso de las sociedades donde la Iglesia católica ha sido históricamente dominante, la “libertad religiosa” debe de ser distinguida o separada de la noción de “libertad de iglesia”.⁴⁴

Blancarte señala que la distinción radica en no confundir términos como aquellos de libertad de conciencia, de culto y de creencia, de la doctrina que postula a la Iglesia como

⁴² Ivan Vallier, *op. cit.*, p. 133.

⁴³ Robert A. Graham, **Vatican Diplomacy: A Study of Church and State in the International Plane**, (Princeton 1959), citado por Huntington, *op. cit.*, p. 360

⁴⁴ Cf. Roberto J. Blancarte, “La libertad religiosa como noción histórica”, en **Derecho fundamental de libertad religiosa**, México, UNAM, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1994, pp. 52-56.

una “sociedad perfecta”.⁴⁵ Dicha doctrina, basada en la idea de la existencia de dos sociedades, una temporal y otra espiritual, lleva a marcar la separación de ambas, tanto que cada una es una entidad perfecta y acabada en sí misma.

Según Roland Minnerath, arzobispo de Dijon, “la sociedad espiritual y la sociedad temporal han sido deseadas por su Autor común, independientes una de otra, pero también jerarquizadas en razón de la desigual elevación de sus fines”.⁴⁶ Por lo mismo, continúa Minnerath, “no corresponde a la Iglesia renunciar a las condiciones de verdadera libertad y de soberana independencia de las cuales la Providencia la ha abastecido en el interés general de las almas”.⁴⁷

Por tanto, en el caso de las sociedades donde el catolicismo es religión dominante, como es el caso de Latinoamérica y de México en concreto, lejos de solamente exigir la autonomía y el respeto al libre ejercicio del culto, lo cual sería una consecuencia de la ampliación de las libertades sociales y civiles, la Iglesia busca, según esta doctrina, que el Estado ofrezca las condiciones sociales para que los fieles puedan ser instruidos en la fe, además que se proteja a los fieles “contra las seducciones del error, para conservar al Estado en la unidad de la fe”.⁴⁸ En este sentido, la tolerancia religiosa hacia otras religiones es vista, no como algo deseado, sino como una consecuencia a soportar, a fin de evitar disrupción social y, siempre y cuando, no se ponga en peligro la mencionada unidad religiosa de la nación.

Alcance: “Una organización será *transnacional* --- dice Huntington--- si desempeña operaciones significativas, centralmente dirigidas, en dos o más Estados-Nación [...], será *internacional* sólo si el control de la organización es explícitamente compartido por representantes de dos o más nacionalidades [y], [...] [BAG4]será *multinacional* sólo si personal de dos o más nacionalidades participa significativamente en sus operaciones”.⁴⁹

⁴⁵ *ibid.*, p. 50.

⁴⁶ Roland Minnerath, *Le droit de l'Église à la liberté; du Syllabus à Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 15, citado por *loc. cit.*

⁴⁷ *ibid.*, p. 51.

⁴⁸ *ibid.*, p. 53.

⁴⁹ Graham, *op. cit.*, p. 336.

Tomando en cuenta lo anterior, la Iglesia católica es formalmente internacional en su control que, aunque en otros tiempos fue predominantemente italiano, ahora cuenta con la participación de un Papa alemán y cardenales italianos, franceses, estadounidenses, etc.⁵⁰ Es, además, altamente multinacional en el resto de su personal y claramente transnacional en sus operaciones, pues se encuentra presente en cerca de doscientos países alrededor del mundo.

Respecto a este último punto, la Iglesia católica busca ampliar, como ya he dicho, su terreno de acción al máximo. Existen diferentes tipos de relación entre la Iglesia y los Estados. Éstos varían en el grado en que las reglas que regulan la relación impiden, neutralizan o facilitan el accionar de la Santa Sede.

Desde el punto de vista de esta última, una situación ideal será aquella donde cuente con el libre y completo acceso a un país, donde el gobierno local garantice su protección y apoye a la fe católica y donde su control sobre los asuntos eclesiásticos esté especificado y legalizado en un acuerdo internacional o *concordato*.⁵¹

Sin embargo, muchos autores concuerdan en que, más allá del beneficio que pueda recibir en este esquema, la Iglesia Católica se verá más beneficiada en aquellos países donde se ha establecido e institucionalizado el principio de la separación entre Iglesia y Estado.⁵² En los países con concordato, la influencia de la Iglesia está limitada por las expresiones tradicionales y basada en acuerdos generalmente anacrónicos.

⁵⁰ De acuerdo con los distintos patrones de nacionalidad del personal en la organización transnacional que sugiere Huntington, la Iglesia Católica es del tipo *integrado*, donde las subdivisiones nacionales cuentan con el predominio del personal local y alguna mezcla de personal no-local, y la dirección del centro está compartido entre personal de varias nacionalidades y una nacionalidad dominante. Según dice este autor, las organizaciones transnacionales auto-controladas tienden a ser *integradas*, aunque en el caso de la Iglesia Católica sea cada vez menor el predominio de la nacionalidad italiana. Cf. *ibid.*, pp. 352-355.

⁵¹ Este ideal es raramente conseguido. Sin embargo, el concordato negociado entre Colombia y la Santa Sede, en 1887 se aproximó bastante a la meta.

⁵² Confrontar al respecto lo contenido en los trabajos del Colegio de Abogados, de Blancarte, Loeza y Vallier mencionados en la bibliografía.

En cambio, en el esquema de los países con separación entre Estado e Iglesia, la influencia de esta última debe ser ganada en competencia con otras religiones e ideologías políticas. Esto le da la potencialidad de expresar su influencia en otras formas más allá de las tradicionales. Cabe señalar que la separación entre Iglesia y Estado es benéfica cuando hay reconocimiento, o cuando existe simpatía o simplemente hay tolerancia. Sin embargo, puede haber separación con un régimen de control estatal, de represión o francamente persecutorio.

Otro grupo de Estados es el que limita la influencia del Vaticano sobre los asuntos internos de cada iglesia local, mediante la retención de los derechos de *patronato*. Éstos son poderes otorgados tradicionalmente por los pontífices a los “soberanos temporales”⁵³ sobre asuntos episcopales como la erección de diócesis y el privilegio de la instancia en toda comunicación papal subordinan a la iglesia bajo la autoridad política. Sin embargo, la tendencia en los últimos años ha sido la de abandonar estos derechos de patronato, como puede verse en los acuerdos entre el Vaticano y países como Argentina y Venezuela.

Por último, el otro extremo en el esquema de las diferentes clases de relación entre Iglesia y Estado está ejemplificado por aquellos países que niegan el acceso a la Santa Sede. Muchos países de lo que era el bloque comunista tomaron esta opción, definiendo al Vaticano, bien como agente de ideologías políticas que buscaba arruinar sus metas nacionales, o bien como un aliado de Estados considerados enemigos políticos.⁵⁴ Sin embargo, al igual que sucede con los derechos de patronato, la negación al acceso de la Iglesia y a su funcionamiento dentro de los Estados es cada vez más rara.⁵⁵

⁵³ Este epíteto alude al argumento de oponer el poder político, como algo temporal, al poder eterno en cuestiones religiosas.

⁵⁴ La lucha entre la Iglesia Católica y la ideología comunista es un tema amplio por sí solo. Esta lucha ideológica viene desde el siglo XIX y ocurrió en varias partes de la comunidad internacional (América Latina, entre ellas).

⁵⁵ Cuba, por ejemplo, que podría ser considerado como el último bastión del bloque comunista, cuenta en su territorio con la presencia de un nuncio y tiene un embajador en el Vaticano. Además, cabe recordar la visita del pontífice Juan Pablo II a la isla en 1998 y su entrevista con el entonces mandatario cubano Fidel Castro.

Conclusiones de esta sección

A pesar de existir varias versiones en el análisis moderno de las instituciones, Peters concluye que es válido hablar de un solo “nuevo institucionalismo”. Este cuerpo de teoría brinda explicaciones que, sin tomar a las instituciones y a las organizaciones que de ellas se desprenden como punto central del análisis, no existirían.

Estas instituciones, cual sea su origen, crean regularidades en el comportamiento humano que pueden aumentar, si son bien analizadas, nuestra capacidad de predicción. Así, el institucionalismo reduce la incertidumbre del mundo, haciéndolo más entendible y predecible. En este sentido, de entender mejor y aumentar la capacidad de predicción, y tras este breve vistazo a la teoría institucional, puedo rescatar algunos de sus argumentos para aplicarlos al caso concreto de esta investigación.

Para empezar, está el tema de la definición. La Iglesia católica, recuperando la descripción que hacen Huntington y Vallier de su carácter de organización internacional, se apega más a la definición derivada de las versiones del institucionalismo normativo y el institucionalismo sociológico.

La Iglesia católica supone, como dice la definición manejada por la versión del institucionalismo normativo, en sí misma, en la estructura y funciones, la defensa de una serie de valores, reglas y rutinas interrelacionadas, que define las acciones “correctas” de los individuos. En este caso se habla propagar las relaciones “cristianas” inspiradas por la “ley divina”, las enseñanzas cristianas y los Evangelios. Lo anterior coincide con la versión normativa del institucionalismo y su énfasis por mantenerse dentro de los márgenes de “lo apropiado”.

Por otra parte, del institucionalismo sociológico, se rescata el argumento que explica la existencia de la Iglesia más por la preservación de ciertos “valores cristianos”, que por razones de utilitarismo y/o la búsqueda de la maximización de utilidades manejada por otros enfoques. La existencia de la Iglesia católica coincide, además, con el

institucionalismo sociológico, al amoldarse a la definición de ser una estructura cognoscitiva, (pues supone el uso constante de símbolos presentes en los sacramentos, ritos y prácticas cotidianas), normativa (pues impulsa las relaciones “correctas” y cristianas entre los individuos), y regulativa (por las mencionadas reglas e instrumentos de control existentes en su compleja estructura), que tiene como último propósito ayudar a generar y promover la estabilidad social.

Ahora, en segundo término, está el tema de cómo surgió la Iglesia católica. Los argumentos que, desde el nuevo institucionalismo, lo explican de manera más acertada, son los manejados por el institucionalismo normativo, el institucionalismo de elección racional y el institucionalismo sociológico.

El institucionalismo normativo dice que la institución nace de la sociedad y de su sentido de “lo apropiado”, y es este sentido, podríamos rastrear el surgimiento de la organización eclesial hasta los años inmediatos posteriores a la muerte de Jesucristo, en que sus discípulos se encargaron de fomentar la aparición de comunidades basadas en el mensaje de la “Buena Nueva”. Es claro, además, siguiendo el argumento principal del enfoque normativo, que ya desde esos tiempos las rutinas y prácticas de las primeras comunidades cristianas buscaban constreñir y normar el comportamiento de los individuos a partir de las nociones de un “comportamiento apropiado” establecido por el mismo mensaje evangélico.

Por otra parte, para la versión del institucionalismo de elección racional las instituciones no aparecen automáticamente, sino que son creadas a fin de aumentar las ganancias económicas o políticas. Si bien, difícilmente podríamos ver bajo esta perspectiva la petición explícita de Jesucristo a su apóstol Pedro al respecto,⁵⁶ es más fácil considerar como tal la decisión del emperador romano Constantino de ayudar, en el siglo IV, a consolidar el cristianismo como religión oficial del imperio. Este apoyo, además del obvio beneficio que trajo a la creciente comunidad cristiana de la época, incuestionablemente aumentó el control político de Constantino y de sus sucesores.

⁵⁶ Mt. 16: 17-19, Jn. 21: 15-19.

Bajo esta lógica, la consolidación institucional del catolicismo como institución base de la organización llamada Iglesia católica ocurrió a partir de un cálculo del individuo que concibió un mejor panorama político con la institución que sin ella. Por eso estuvo dispuesto a cambiar la desordenada y libertina vida de la Roma imperial, por el sometimiento a los principios y reglas cristianas que, a fin de cuentas, lo llevarían a aumentar su control político. Si bien este argumento puede sonar simplista e idealista, pues no fue sólo Constantino quien estuvo involucrado en tan importante proceso ni la medida fue tan inmediata como la toma de una decisión individual, utilizo este ejemplo sólo en la medida que ilustra el argumento básico de la versión del institucionalismo de elección racional.

Por último la Iglesia apareció, desde la visión del institucionalismo sociológico, con la misión de saciar las necesidades de las sociedades de su tiempo de tener una guía espiritual, lo cual estaba ligado a los valores culturales cristianos, que empezaban a imponerse en las sociedades de la época. El surgimiento de la Iglesia, fue de gran importancia para la vida política y social de esos tiempos.

Ahora bien, hay aspectos del nuevo institucionalismo que presentan gran variedad de argumentos, dependiendo de la versión institucionalista específica. El cambio institucional es un buen ejemplo de éstos. En principio, para algunas versiones, el cambio es muestra de ruptura del proceso de continuidad, un verdadero evento crítico causado por fuerzas o estímulos exógenos a la institución. En cambio, para otras versiones, el cambio no es sino una parte natural del sistema de vida institucional, y es planteado como un proceso casi voluntario, parte de la necesidad de crecimiento y profesionalización de la institución.

Para algunos autores, el cambio es la ruptura del equilibrio, para otros, el equilibrio no existe y la institución es algo casi infinitamente mutable. Lo que sí es seguro, es que los cambios ocurren porque, en general, la institución busca permanecer en un ambiente que a menudo le representa retos que, sin el cambio, serían imposibles de afrontar.

Igualmente, las consecuencias del cambio pueden estar en concordancia o no con el estado deseado previo al cambio. La institución tendrá o no que lidiar con los “costos” de cambiar, dependiendo de variables como contar con la información completa y hacer la lectura correcta de las condiciones del entorno. Es decir, el cambio y, sobre todo, sus efectos, no son cuestión fácil de entender, predecir, ni estudiar.

A diferencia de lo redactado en párrafos anteriores respecto a la definición y origen de la Iglesia católica como institución, no pretendo aplicar aquí los argumentos referentes al cambio institucional, pues esto lo haré en los capítulos posteriores. Sólo recupero los puntos que más tarde serán relevantes para dar mayor claridad al análisis del gran cambio que para la Iglesia representó el Concilio Vaticano II. Será en los siguientes capítulos que expondré los motivos que llevaron a este cambio, la naturaleza del mismo y, sobre todo, su alcance y repercusiones, tanto para la totalidad de la institución, como en la parte concreta de la Iglesia católica latinoamericana y, más en específico, para la Diócesis de Cuernavaca.

Capítulo II:

Concilio Vaticano II, *aggiornamento* de la Iglesia católica en el siglo XX

En el marco teórico expuse la naturaleza de la Iglesia católica como organización transnacional, así como una síntesis de las distintas versiones del “nuevo institucionalismo”, incluyendo los distintos argumentos respecto al tema específico del cambio institucional, central para esta investigación. Ahora, el objetivo de este capítulo es reunir estos dos puntos y analizar a detalle, el cambio que vivió la Iglesia Católica en el siglo XX, que tuvo su punto más destacado en el parte-aguas del Concilio Vaticano II.

¿Y qué fue el Concilio Vaticano II? En 1959 el Papa Juan XXIII llamó a miles de obispos católicos de todo el orbe al vigésimo primer Concilio Ecuménico de la Iglesia Católica.⁵⁷ El Papa buscaba que este concilio fuese la reunión que estableciera las bases de una Iglesia católica actualizada, adaptada al mundo del siglo XX:

Si bien es cierto que en dicha reunión no se buscaba cambiar el propósito de fondo de la institución, sus formas eran susceptibles de ser revisadas, y así lo fueron durante la reunión. El Papa señaló que el Concilio Vaticano II era la continuación del intento por cubrir la “necesidad urgente que el mundo tenía del remedio de la misericordia”⁵⁸

El Concilio fue pues, cambio y permanencia. Fue cambio, adaptación a las circunstancias impuestas por una época distinta y nueva; una época caracterizada por el constante cambio del entorno, por la aparición de nuevas ideologías y tendencias internacionales distintas, e incluso opuestas, a los principios e intereses de la Iglesia católica.

⁵⁷ Los primeros 20 Concilios Ecuménicos de la Iglesia Católica fueron: Nicea I, Constantinopla I, Efeso, Calcedonia, Constantinopla II, Constantinopla III, Nicea II, Constantinopla IV, Letrán I, Letrán II, Letrán III, Letrán IV, Lyon I, Lyon II, Vienne, Constanza, Florencia, Letrán V, Trento y Vaticano I.

⁵⁸ **Los Documentos del Vaticano II**, México, Él, 1966, p. xiii.

Pero el Concilio fue también permanencia pues, adaptándose a los nuevos requerimientos de la época, la Iglesia católica buscaba asegurar su permanencia como una de las principales organizaciones transnacionales del orbe. Esa era la función principal del Concilio y su intención de “poner al día” a la institución; de lograr su *aggiornamento*.⁵⁹

Vaticano II fue para la Iglesia en general, un momento decisivo, un parte aguas. Fue el momento en que los miembros de la jerarquía eclesial hicieron un alto en su camino para revalorizar, no sólo los conceptos litúrgicos y teológicos que guiaban a la institución, sino su forma de desenvolverse en el mundo, en su relación con otras comunidades religiosas y, sobre todo, con la sociedad humana universal.

Además, y como si lo anterior fuera poco, la Iglesia católica que llegó al Concilio Vaticano II tenía una carga más con la cual lidiar: su pasado. Decisiones y afirmaciones anteriores habían causado el desacuerdo de muchos, que ahora miraban con escepticismo las intenciones de cambio de Juan XXIII y sus seguidores. Y sin embargo, ellos estaban dispuestos a demostrar que la Iglesia estaba dispuesta a sufrir una verdadera transformación, a emprender la re-evolución.⁶⁰

A lo largo de este capítulo expondré los principales puntos del espíritu conciliar del Vaticano II que, si bien se encuentran presentes en todos los documentos fruto del Concilio,⁶¹ quedan sobre todo encerrados en la llamada **“Constitución Pastoral <Gaudium et Spes> sobre la Iglesia en el mundo actual”**. Antes, y como un primer punto, expondré, a modo de breve marco histórico, el camino histórico que recorrió la Iglesia en las décadas anteriores al Concilio, a fin de resaltar el estado de la institución previo al cambio y los signos que, en dicho estado previo, llevaron al Papa y a los demás miembros de la jerarquía vaticana a emprender el camino del *aggiornamento*, de la transformación radical.

⁵⁹ La traducción más aproximada del término *aggiornamento* es esa de “poner al día”; actualizar.

⁶⁰ D. O'Connor, “Revolution within the Church”, **Thought**, Nueva York, Verano, 1964, p. 220, citado por M. Sheinman en “Del *Syllabus* a las resoluciones del Concilio Vaticano II”, **Aurora**, Santiago, No. 7, 1966, pp. 26-27.

⁶¹ La lista completa de los resultados del Concilio Vaticano II está compuesta por cuatro documentos constitutivos, doce decretos sobre temas específicos y siete mensajes.

Marco histórico: Un largo camino hacia el Vaticano II

Poder llegar al parteaguas histórico que representó para la Iglesia católica el Concilio Vaticano II, no fue fruto de una decisión súbita o salida de la nada. El proceso de *aggiornamento* fue, hasta cierto punto, ocasionado por el encuentro de la la Iglesia con la época moderna de la historia.

La modernidad, que en Europa tuvo manifestaciones económicas, políticas y sociales claras, como la Reforma, la Ilustración, la Revolución Industrial, el surgimiento de nuevas clases sociales y la irrupción de las grandes revoluciones (Estados Unidos, Francia, etc.), cuestionó abiertamente el papel de la Iglesia, institución eminentemente pre-moderna. La Iglesia católica debió entonces de afrontar, desde sus esquemas morales e ideológicos, las nuevas demandas de su grey. La aparición de ideologías revolucionarias, socialistas, liberales, etc., hizo que la Iglesia buscara establecerse como una “tercera vía”, para responder, desde las bases de la tradición, a los fenómenos modernos emergentes, aunque dicha respuesta tomase incluso tintes de intransigencia.⁶²

La postura que la Iglesia comenzaría a adoptar a partir de esta época, incluso años antes del inicio formal de la llamada Doctrina Social de la Iglesia, explica Blancarte, fue la de un catolicismo intransigente, integral, social y romano. Teniendo el rechazo a la modernidad como eje central, este llamado “catolicismo intransigente” tenía entre sus principales elementos el “rechazo del individualismo, organicismo, defensa de la familia, sueño de la alianza del pueblo y del clero contra los notables, corporativismo, descentralización, hostilidad contra el orden establecido (aquel de los bienpensantes y de los conservadores), búsqueda de una tercera vía entre el liberalismo y el socialismo, antindustrialismo, anticapitalismo, con un tinte de antisemitismo”.⁶³

⁶² Roberto J. Blancarte, “El catolicismo social en el desarrollo del conflicto entre la Iglesia y el Estado en el siglo XX; neoliberalismo y neointransigencia católica” en Manuel Ceballos Ramírez y Alejandro Garza Rangel (Coords.), **Catolicismo social en México: Teoría, fuentes e historiografía**, t. 1, Monterrey, Academia de Investigación Humanística, 2000, pp. 296-297.

⁶³ Jean-Marie Mayeur, **Catholicisme social et démocratie chrétienne; principes romains, expériences françaises**, París, Cerf, 1986, p. 29, citado por *ibid.*, p. 298.

Así, de manera gradual, comenzó a gestarse el cambio de la Iglesia desde finales del siglo XIX. Con el Papa León XIII inició la llamada Doctrina Social de la Iglesia, camino con el cual se buscó la actualización de la institución a fin de hacer frente a los fenómenos de la época moderna. Así, se puede considerar al año de 1891, y la promulgación de la encíclica *Rerum Novarum*, como el punto cero en una secuencia de pasos de la Iglesia católica hacia un gran momento de cambio estructural.

Este primer paso dado por León XIII no fue un nada fácil. Las ideas que comenzaron a impulsarse a partir de su papado se contraponían a una fuerte tradición que enmarcaba, en su esencia, a una Iglesia católica rígida, autoritaria y condenatoria. Esta esencia encontraba una de sus mejores muestras en el llamado *Syllabus* o “**Lista de los errores más importantes de nuestro tiempo**”, promulgada por el Papa Pío IX en 1864.

El *Syllabus* era un documento simbólico de la postura de una Iglesia para la que todo lo que representaba la modernidad era condenable. La Iglesia era una institución que se sentía muy segura de su superioridad moral, la cual se encontraba firmemente cimentada en siglos de tradición. Tanto así era el sentimiento de superioridad que, en ese tiempo, no se dudaba en afirmar la infalibilidad del Papa en materia dogmática.

Ya desmenuzando los contenidos de la “lista de errores”, ésta no sólo enunciaba lo relacionado con el dogma y los principios de fe del catolicismo, sino que condenaba a la razón y a la ciencia, por sentirlas contrapuestas a la fe religiosa[BAG5]. Así, a lo largo del documento aparecían, dentro de la lista de “lamentables errores”, cuestiones como la práctica de cualquier otra religión que no fuese la católica,⁶⁴ la existencia de sistemas de educación pública libre de la influencia de la Iglesia,⁶⁵ el divorcio,⁶⁶ etc.

⁶⁴ Proyecto Filosofía en español: 1864- Índice de los principales errores de nuestro siglo (*Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*), ya notados en las Alocuciones Consistoriales y otras Letras Apostólicas de Nuestro Santísimo Padre Pío IX, edición digital consultada en internet el 10 de julio de 2008 en: www.filosofia.org/mfa/far864a.htm, Nos. 15-18.

⁶⁵ *ibid.*, Nos. 45-47.

⁶⁶ *ibid.*, No. 57.

Condenaba también a las tendencias socialistas, lo mismo que a las democráticas,⁶⁷ por atentar contra las relaciones que la Iglesia había establecido con los tradicionales regímenes monárquicos. El *Syllabus* condenaba también a la libertad de conciencia y al racionalismo, pues estas corrientes de pensamiento atentaban contra el predominio de la influencia católica sobre las almas y conciencias de los creyentes.⁶⁸

El *Syllabus* buscaba reafirmar la autoridad del Papa y de la Iglesia católica. Buscaba poner en claro que la Iglesia era la única con la legítima autoridad para mediar en las cuestiones de la mente y la conciencia humana; que era la única con la autoridad moral para guiar a su “rebaño” por el sendero correcto, evitando que sus seguidores cayeran en lo que, para ella, eran claras equivocaciones, desviaciones del camino.

En este mismo sentido, Pío IX convocó al vigésimo Concilio Ecuménico Vaticano I cuya finalidad era, según lo decía la bula papal del 29 de mayo de 1868, “determinar las verdades de la fe y condenar los errores imperantes”.⁶⁹ En palabras de Sheinman, el Concilio Vaticano I estaba llamado a “elaborar medios extraordinarios de lucha contra el mal imperante en el mundo cristiano, contra los errores [...] de la teología, la filosofía, la religión, la moral y la vida social y familiar”.⁷⁰

En términos prácticos, Pío IX pensaba utilizar la autoridad del Concilio Ecuménico en pleno para lograr la ratificación de su *Syllabus*. Así, buscaba asentar de forma definitiva la preponderancia que debía dársele a la Iglesia sobre el pensamiento social moderno, fuese de uno u otro matiz, que surgía en esos tiempos.

El Concilio Vaticano I se celebró en dicho lugar, entre el mes de diciembre de 1869 a septiembre de 1870, teniendo como resultados más notables la adopción, por parte de los Padres Conciliares, de la **Constitución dogmática de la fe católica** y de la **Primera constitución dogmática de la iglesia de Cristo**. Ambos documentos, totalmente inspirados

⁶⁷ *ibid.*, Sección IV.

⁶⁸ *ibid.*, Nos. 6-14.

⁶⁹ M. Sheinman, *op. cit.*, p. 31.

⁷⁰ I. Friedrich, *Tagebuch während des Valicanischen Konzils geführt*, Nordlingen, [s. ed.], 1871, p. 27, citado por *ibid.*, pp. 31-32.

en el espíritu del *Syllabus*, condenaban todo lo que, de forma ideológica o práctica, amenazaba la autoridad de la Iglesia, al tiempo que reafirmaban la primacía del poder del Papa como cabeza de la Iglesia, proclamando el dogma de su infalibilidad.

Pío IX y sus seguidores quedaron satisfechos con su esfuerzo, manteniendo la idea de haber fortalecido a la Iglesia católica en una época en que nubes negras de variadas formas comenzaban a aparecer en el horizonte. Sin embargo, las resoluciones que se adoptaron en aquel Concilio, más tarde serían vistas de manera distinta.

En los años venideros, sobre todo a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, la inflexibilidad doctrinal tendiente a la anatematización, así como la incompreensión de los fenómenos y transformaciones sociales, políticas, económicas y filosóficas de la época, se convertirían en verdaderos estorbos para la Iglesia. Esto fue lo que motivó a iniciar los pasos en el camino de lograr el *aggiornamento* a través del acercamiento a las distintas iglesias cristianas, así como a la sociedad humana en su conjunto.

El esfuerzo por desconstruir la Iglesia del *Syllabus* y del Concilio Vaticano I inició, como ya había mencionado, con el papa León XIII (1878-1903). Este pontífice, iniciador de la Doctrina Social de la Iglesia, se esforzó por entender los problemas y, más allá de hablar y opinar acerca de ellos, dar para ellos propuestas de solución desde una visión más actualizada y abierta que la de sus antecesores.

Su trabajo más reconocido⁷¹ quedó plasmado en la encíclica *Rerum Novarum*⁷², cuyo subtítulo era “Sobre la condición de los obreros”, promulgada el 15 de mayo de 1891. En esta encíclica, el análisis social y político estuvo simbolizado o resumido en la cuestión obrera. Se dejaron de lado las discusiones teológicas éticas, y sus puntos se enfocaron a los

⁷¹ Antes de su célebre encíclica *Rerum Novarum*, León XIII escribió varias otras de los más variados temas: *Inescrutabili* (1878) sobre la misión social de la Iglesia; *Diuturnum* (1881) sobre el origen del poder civil; *Sancta Dei civitas* (1884) sobre la vocación misionera cristiana; *Humanum Genus* (1884) sobre los francmasones y sus intenciones; *Inmortale Dei* (1885) sobre la constitución cristiana de los Estados y las relaciones Iglesia-Estado, *Libertas Praestantissimum* (1885) sobre los excesos del liberalismo racional; y *Sapientiae Christianae* (1890) sobre los principales deberes cívicos de los cristianos.

⁷² Las encíclicas y demás documentos eclesiásticos deben su denominación a las primeras palabras introductorias, en este caso *Rerum Novarum*, que significa “De las cosas nuevas”.

problemas concretos, a fin de poder darles solución. Tras la innovación de León XIII, la puerta del cambio para la Iglesia estaba abierta. El llamado que urgía a continuar la labor de transformación de la institución fue escuchado por sus sucesores quienes llevaron a cabo, cada uno, su parte.

Por ejemplo, durante el papado de Pío X (1903-1914),⁷³ cuyo método estuvo basado, más que en la doctrina, en la acción, apareció la Acción Católica, entendida ésta como la asociación de los católicos en grupos y movimientos de fines diversos, pero unidos por la religión. Pío X impulsó la creación de organizaciones bajo dicho esquema, aunque siempre remarcando la necesidad de que éstas se mantuviesen fieles ante la jerarquía de la Iglesia.⁷⁴

Sin embargo, actualizar o “poner al día” a la Iglesia no era sinónimo de modernizarla es decir, de hacerla *moderna*, lo que quedó bien claro durante el pontificado de Pío X. Fue justo en este periodo que un grupo de filósofos y teólogos de distintas nacionalidades⁷⁵ emprendieron la reinterpretación de la doctrina cristiana en términos del pensamiento científico de la época. Esta corriente, clasificada como “modernista” por el propio Pío X, fue causa de controversia pues enfrentó a quienes defendían el valor de la tradición y el papel de la Iglesia y el Estado, con aquellos que ahora criticaban la centralización organizativa de Roma, la fuerte influencia de la Curia, la férrea disciplina impuesta al clero y la falta de libertad de los filósofos y eruditos, quienes debían siempre trabajar y publicar bajo la constante supervisión de los censores y autoridades eclesiásticas.

⁷³ Para profundizar en la obra de los pontífices mencionados a lo largo de este apartado, se sugiere confrontar los trabajos de Acción Católica de Chile, **Las enseñanzas sociales de la Iglesia: *Rerum Novarum* (1891); *Quadragesimo Anno* (1931); *Caritate Christi Compulsi* (1932)**, Santiago, Claret, 1932; A. Martín Artajo y Máximo Cuervo, **Doctrina Social Católica de León XIII y Pío XI**, Barcelona, Labor, 1939 y Humberto M. Marsich, **Estudio de enseñanza social cristiana. Raíces, historia, encíclicas y ejes axiológicos**, México, IMDOSOC, 1989.

⁷⁴ Este espíritu quedó reflejado en sus encíclicas: *Il fermo proposito* (1905), donde justificó su propia intervención en la estructuración de los partidos políticos en Italia; *Notre Charge Apostolique* (1910), donde expresó su deseo por mantener el control de los movimientos sociales católicos que surgían en Francia, y; *Singulari Quaedam* (1912), donde promovió la creación de sindicatos de obreros católicos.

⁷⁵ Entre las más importantes figuras de este grupo se encontraba el teólogo irlandés George Tyrrell, el teólogo británico Friedrich von Hügel (de origen austriaco), y el teólogo y orientalista francés Alfred Loisy.

Esta corriente modernista fue duramente criticada y censurada por Pío X en varios de sus escritos. En su decreto *Lamentabili sane*, enumeró 65 “gravísimos errores”,⁷⁶ de los cuales casi la mitad estaban asociados al “modernismo” y eran considerados “lamentables resultados de los tiempos actuales, [pues] desprecian lo que es la herencia del género humano”.⁷⁷

Después, en su encíclica *Pascendi dominici gregis*, se refirió a los modernistas como “verdaderos enemigos de la Iglesia, [...] pues ellos traman la ruina de la Iglesia, no desde fuera, sino desde dentro”.⁷⁸ Más tarde, en su *motu proprio Sacrorum antistitum*, el pontífice dictaba la política y acciones concretas a fin de evitar la infiltración del modernismo a la vida de la Iglesia, a la vez que redactaba e imponía un juramento que los miembros de la institución debían hacer contra los “errores del modernismo”.⁷⁹

El camino del *aggiornamento* continuó con Benedicto XV (1914-1922) quien influido por los acontecimientos internacionales, sobre todo por la Primera Guerra Mundial, se enfocó a buscar la paz y la reconciliación entre los beligerantes. Más tarde sus escritos se dedicaron a dibujar la propuesta por crear un nuevo orden dominado por la caridad y con la exhortación a crear una sociedad universal de los pueblos, una Liga que mantuviese la independencia de cada pueblo y la tutela del orden[BAG6].

El pontificado de Pío XI (1922-1939) concluyó las tareas de pacificación comenzadas por su antecesor y, más tarde, se destacó por la conmemoración de los cuarenta años de la emisión de *Rerum Novarum*. El mayor énfasis de su mensaje lo dedicó a proclamar su crítica al sistema económico moderno, basado en la libre competencia de la oferta y la demanda. En su encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), trazó las grandes líneas de una sociedad compatible con las enseñanzas del Evangelio.

⁷⁶ Pío X (Papa), *Decreto Lamentabili sane*, edición digital consultada en internet el 9 de junio de 2009 en: http://ar.geocities.com/magisterio_iglesia/pio_10/lamentabili.html, Introducción.

⁷⁷ *loc. cit.*

⁷⁸ Pío X, *Encíclica Pascendi dominici gregis*, edición digital consultada en internet el 9 de junio de 2009 en: http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_sp.html, No. 2.

⁷⁹ Cf. Pío X, *Motu proprio Sacrorum antistitum*, edición digital consultada en internet el 9 de junio de 2009 en: <http://www.statveritas.com.ar/Magisterio%20de%20la%20Iglesia/Magisterio%20de%20los%20Papas/Magisterio%20de%20San%20Pio%20X/Sacrorum%20Antistitum.htm>

Según el contenido de esta encíclica, el problema general era el de un mundo que había recaído en el paganismo, lo que había llevado a la instauración de un clima de hostilidad e incluso odio en las relaciones sociales y de crueldad e inmisericordia en la vida económica. Alegaba por el derecho de la Iglesia para juzgar el orden económico y social. En ella identificó al socialismo y al capitalismo liberal, ideologías modernas, como irreconciliables al cristianismo. Promovió la socialización de ciertos bienes por parte del Estado, protegió el derecho del obrero a la sindicalización, además de exigir justicia en la valoración del trabajo y el capital como factores productivos.

Siguió el pontificado de Pío XII (1939-1958), quien fue conocido como el “Papa doctrinal y radiofónico”, y quien se distinguió por tener un magisterio enfocado, en gran parte, a temas más bien teológicos. Esto se refleja en sus encíclicas *Mystici Corporis* (1943), y *Humanis Generis* (1950). La principal carga de mensajes de fondo social se avocó en ubicar a la persona humana y sus derechos inalienables como el centro sobre el cual debe basarse la noción del “bien común”. Este nuevo centro era, a su juicio, la base para construir un orden internacional duradero y estable.

La variedad de temas que fueron tocados por el magisterio de Pío XII fue grande y rica en contenidos teológicos y filosóficos. Destacaron puntos como: la igualdad de todo ser humano, los derechos del hombre, la idea de la economía al servicio de todos los hombres, el derecho a la propiedad, la función de las autoridades, la paz internacional, las condenas al comunismo y a los totalitarismos, etc.⁸⁰ En especial destacaron sus puntos sobre la necesidad de replantear y renovar la misión de la Iglesia, puntos que verían sus frutos en los pontificados siguientes.

El cambio mayúsculo llegaría con el llamado “Papa bueno”, Juan XXIII (1958-1963) quien, inmediatamente comenzado su pontificado, se pronunció por buscar la renovación de la misión de la Iglesia. Estas intenciones se hicieron claras cuando, el 25 de enero de 1959,

⁸⁰ "Pío XII", **Enciclopedia Encarta Student 2008**, 2007, [DVD].

apenas tres meses después de ser nombrado Papa, convocó formalmente al vigésimo primer Concilio Ecuménico de la Iglesia Católica: el Concilio Vaticano II.

Sin embargo, como suele ocurrir varias veces, el sembrador no llega a ver el día de la cosecha. Juan XXIII murió el 3 de junio de 1963 cuando ya se encontraba en marcha el Concilio y así, Pablo VI (1963-1978) fue quien hubo de continuar con la misión de llevar la barca del Concilio a buen puerto; un puerto que representaba la transformación radical de una institución milenaria en busca de su permanencia. Tarea nada fácil.

El Vaticano II

El Concilio Vaticano II se realizó del 11 de octubre de 1962 al 8 de diciembre de 1965. Sin embargo, fue desde 1959 que se comenzó con los preparativos necesarios para la reunión. En este lapso (1959-1962), se decidió cuáles serían las comisiones preparatorias y los secretariados que integrarían el Concilio. También se enviaron las invitaciones a las iglesias y comunidades cristianas no católicas, a fin de que éstas pudieran enviar delegados-observadores al Concilio. Este hecho resaltaba las legítimas pretensiones ecuménicas de la reunión.

Durante el Concilio se realizaron un total de cuatro sesiones de carácter público⁸¹ [BAG7], donde los “padres conciliares” discutieron sobre los más variados temas,

⁸¹ Primera sesión pública (del 11 de octubre al 8 de diciembre de 1962): Inician las discusiones sobre liturgia, revelación, medios de comunicación, Iglesia oriental e Iglesia.

Segunda sesión pública (del 29 de septiembre al 4 de diciembre de 1963): Discusiones sobre la Iglesia, los obispos y el ecumenismo. Al término de esta sesión se promulgaron la **Constitución sobre la Sagrada Liturgia** y el **Decreto sobre las Comunicaciones Modernas**.

Tercer sesión pública (del 14 de septiembre al 21 de noviembre de 1964): Discusiones sobre la iglesia, los obispos, la libertad de religión, las religiones no cristianas, la revelación, el apostolado de los laicos, el ministerio y vida de los presbíteros, las iglesias orientales, la Iglesia en el mundo de hoy, las misiones, las órdenes, la formación de presbíteros, la educación cristiana y el matrimonio. Al término de esta sesión se promulgaron: la **Constitución Dogmática sobre la Iglesia**, el **Decreto sobre el Ecumenismo** y el **Decreto sobre las Iglesias Orientales**.

Cuarta sesión pública (del 14 de septiembre al 7 de diciembre de 1965): Discusiones sobre la libertad de religión, la Iglesia en el mundo de hoy, las misiones y el ministerio y la vida de los presbíteros. Como resultados de esta última sesión se promulgaron: el **Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos en la Iglesia**, el **Decreto sobre la formación de los presbíteros**, el **Decreto sobre la adecuada renovación de la**

aunque todos éstos llevaran el mismo propósito de fondo: el *aggiornamento*. El espíritu del *aggiornamento* tenía un argumento básico e innovador: reconocer que la Iglesia no era una institución que se encontrara sobre el mundo y las sociedades humanas, sino en medio de ellas y en plena interacción con ellas.

Aun así, el consenso no fue absoluto y, mucho menos inmediato. Retomando el tema de la libertad religiosa, en varias de las sesiones, sobre todo en las referentes a la redacción de la **Declaración conciliar *Dignitates Humanae***, fue larga la polémica entre quienes la contemplaban como un tema de libertades sociales y civiles, según lo cual la Iglesia debía abogar simplemente por su libertad fundamental de vivir comunitariamente su fe; y aquellos que abogaban por la libertad intrínseca y original de la institución, como parte de su “vocación divina y de su misión específica”, recalcando que el Estado no era “competente para apreciar el fundamento específico de esta libertad que la Iglesia reivindica en tanto que autoridad espiritual”.⁸² Los promotores del *aggiornamento* hubieron de negociar arduamente a lo largo de todo el Concilio, con aquellos que incluso buscaban la oportunidad de reafirmar en la reunión los principios de documentos como el *Syllabus* de Pío IX.

Durante el Concilio, la Iglesia no sólo se reconoció como parte de este mundo, y una parte activa, sino que se consideró a sí misma como una institución al servicio de las sociedades humanas. Este argumento se había pronunciado desde el mismo mensaje de apertura del Concilio, donde Juan XXIII reconoció la misión de la Iglesia como una institución al servicio de los demás. Dicho reconocimiento resultaba tácticamente necesario en una época en que la gente perdía, cada vez más, la confianza en las instituciones tradicionales y se vinculaba con medios e ideologías alternos para satisfacer sus necesidades de seguridad y certeza.

vida religiosa, la Declaración sobre la educación cristiana, la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, la Constitución dogmática sobre la divina revelación, el Decreto sobre el apostolado de los laicos, la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, el Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia y la Declaración sobre la libertad de religión.

Para más información al respecto, Cf. la introducción de **Documentos del Concilio Vaticano II: Constituciones, decretos y declaraciones**, México, Ediciones Paulinas, (12 ed.), 1992, pp. iv ss.

⁸² Minnerath, *op. cit.*, p. 178, citado por Blancarte, “La libertad religiosa...”, *op. cit.*, p. 55.

En general éstas fueron las premisas que dominaron las sesiones del Concilio. Y si bien es cierto que estas premisas pueden encontrarse en todos los textos que resultaron de las varias discusiones de los “padres conciliares”, es sin duda en la **Constitución Pastoral “*Gaudium et Spes*” sobre la Iglesia en el Mundo Actual** (1965), donde se pueden leer más claramente. *Gaudium et Spes*⁸³ fue, según algunos estudiosos del tema, la coronación del Concilio, la “Carta Magna” cristiana de ese tiempo.⁸⁴ Como un primer punto a destacar, a este documento se le dio el título de Constitución, pues los principios que en él se enunciaban se consideraban básicos en la transformación de la Iglesia. Ese carácter básico lo hacía a su vez permanente y, por ende, constitutivo.

Segundo, el “apellido” de esta Constitución es el de “pastoral”, con lo cual se reafirmaba su intención de exponer claramente la relación que, claramente, mediaba entre la Iglesia, el mundo y la comunidad de la época. Dicho carácter pastoral se convirtió en el punto clave del documento y del Concilio mismo, pues llamaba a la Iglesia a identificarse e involucrarse plenamente con las sociedades humanas, sus necesidades primarias y sus problemas más urgentes. Combinando lo transitorio con lo definitivo, *Gaudium et Spes* confirmaba la intención del Concilio de dar el giro que la Iglesia necesitaba para seguir siendo perpetua. Cambiar para permanecer vigente.

Gaudium et Spes

Por la mencionada importancia de la **Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual**, vale la pena hacer un análisis más detallado de su contenido.⁸⁵ En este apartado mencionaré los puntos más relevantes del texto, tanto en su introducción, como en

⁸³ “El gozo y la esperanza”.

⁸⁴ **Iglesia, mundo, vida religiosa: Textos seleccionados del Concilio**, Santiago, Pacífico, 1965, pp. 33-34.

⁸⁵ El texto de *Gaudium et Spes* está compuesto por un total de 94 artículos: la Introducción abarca los primeros once, la primera parte, llamada “La Iglesia y la vocación del hombre” va del artículo 12 al número 45; la segunda parte, “Algunos problemas más urgentes”, del número 46 al número 90; y la conclusión va del artículo 91 al número 94. En las referencias posteriores al texto de este documento, solo mencionaré los números de los artículos a los que me refiero. El texto completo de *Gaudium et Spes* puede consultarse en **Documentos del Concilio Vaticano II: Constituciones, decretos y declaraciones**, México, Ediciones Paulinas, (12 ed.), 1992.

cada una de sus partes: Primera parte, “Sobre la Iglesia y la vocación del hombre”; Segunda parte, “Sobre algunos de los problemas más urgentes”; y su Conclusión.

En la introducción, los “padres conciliares” buscaron dejar en claro ciertos puntos básicos para el desarrollo del resto de su exposición. En primer lugar enunciaron la solidaridad que buscaba ofrecer la Iglesia, como comunidad de los discípulos de Cristo, para con los sufrimientos, lágrimas, gozo y esperanza del hombre moderno. Esta mención a la solidaridad en asuntos netamente mundanos es interpretable como signo de humildad de una Iglesia nueva, dispuesta a romper con el carácter autoritario de su pasado y dispuesta a ponerse a la altura de los pueblos.

Esta humildad quedó reafirmada también en el texto introductorio de la Constitución Pastoral donde se puso de manifiesto la voluntad de diálogo de la Iglesia con la “familia humana”, a fin de colaborar, bajo la luz del Evangelio, en la resolución de los problemas que aquejaban a esta última. Así, la Iglesia se declaraba al servicio, no nada más del mundo cristiano, sino de la entera humanidad. Esto también fue señal del espíritu verdaderamente ecuménico que reinó en la reunión del Vaticano.

Siguiendo con la exposición inicial, el texto de *Gaudium et Spes* daba a continuación el diagnóstico de los padres conciliares sobre los “signos de los tiempos” de la época del Concilio. Este diagnóstico sobre la situación de la época, buscó demostrar la voluntad de la Iglesia por integrarse a la serie de procesos que vivía la humanidad. Así, la Constitución Pastoral reconoció a la época moderna como una época de constante metamorfosis; de cambios políticos, sociales y culturales con inevitables repercusiones en el aspecto religioso y espiritual del hombre.

Dentro de las características más notables de esta época, llena de cambios rápidos y profundos, se mencionaron:

- a) El papel preponderante del espíritu de la ciencia, que había llevado al hombre, no nada más a transformar la faz de la Tierra, sino incluso a buscar la conquista del espacio exterior;
- b) La creciente importancia que tenían la previsión y ordenación de la expansión demográfica, que podía observarse de modo generalizado en toda región del planeta;
- c) La expansión de una cultura de tipo urbana e industrial, donde el crecimiento de las ciudades, el incremento de su población y las constantes migraciones desde las zonas rurales hacia éstas, eran los signos más visibles;
- d) La creciente participación de los medios de comunicación social que, perfeccionados por los avances de la tecnología, contribuían cada vez más al conocimiento de las realidades, sin importar las distancias, así como a la rápida y universal expansión y difusión de ideas y sentimientos;
- e) El vertiginoso proceso de socialización, que creaba una multitud de nuevas relaciones humanas, sin que estas relaciones garantizaran la maduración de la persona, ni la promoción de relaciones significativas o auténticamente personales.⁸⁶

Los “padres conciliares” argumentaron que dichas características habían llevado, paradójicamente, a hacer de la época moderna una época donde convivían las mayores fortalezas y las mayores debilidades del género humano. Las rápidas transformaciones de todos los aspectos de la vida engendraban y acrecentaban contradicciones y desequilibrios que ponían en peligro al hombre.⁸⁷

⁸⁶ *Gaudium et Spes*, Nos. 4-7

⁸⁷ *ibid*, Nos. 8-9.

Por ejemplo, hablando del avance del papel preponderante del espíritu científico. Era cierto que había ayudado a desarrollar técnicas y conocimientos de gran utilidad para el hombre. Es más, el acento crítico de la ciencia había ayudado a purificar la concepción mágica y supersticiosa del mundo, llevando a más de uno a alcanzar un sentido más profundo y significativo de Dios y su religión.

Sin embargo, por otra parte, no era raro ver el abandono de todo sentido religioso como un fenómeno de masas creciente. La negación de Dios o de la religión no eran ya, como en otros tiempos, un fenómeno individual aislado, sino un fenómeno popularizado, muchas veces, sistematizado, e incluso parte de las exigencias de tendencias filosóficas políticas (como el socialismo), del progreso científico o de nuevas corrientes del humanismo.

El resto de los desequilibrios era mencionado en un orden ascendente, desde el ámbito personal individual, hasta los peligros que se presentaban a escala global:

- a) El desequilibrio interior causado por la incapacidad de la persona para asimilar, dominar y ordenar la suma de sus conocimientos.
- b) El desequilibrio entre las exigencias de la vida colectiva y la vida personal.
- c) Los problemas familiares debidos a las crecientes presiones impuestas por las dinámicas demográficas, económicas y sociales.
- d) Las discrepancias entre las razas, clases sociales, países ricos y pobres y, finalmente;
- e) Las discrepancias entre instituciones internacionales y el proselitismo de las ideologías y los egoísmos colectivos.

Ante ese panorama, la Iglesia se sentía llamada a la acción. Por eso, la intención de *Gaudium et Spes* era transmitir el juicio de la Iglesia acerca de la situación actual y, no sólo eso, sino hacer recomendaciones que ayudaran a edificar una sociedad humana más justa y libre de desequilibrios. Todo esto se realizaría, decían los padres conciliares, al amparo y bajo la luz del mensaje evangélico y las enseñanzas de la tradición cristiana.⁸⁸

Para esto, antes que nada, había que reconocer cuál era el verdadero sentido de la dignidad humana. El hombre era reconocido por los redactores del documento, y de acuerdo a la tradición, como “imagen y semejanza de su Creador”.⁸⁹ A pesar del profundo significado místico de esta afirmación, el mensaje de la Iglesia en *Gaudium et Spes* fue el de borrar toda distinción entre cristianos y no cristianos, incluidos los no creyentes. Así, todos eran candidatos a seguir los consejos de una Iglesia católica que no hacía más discriminaciones.

Por lo anterior, y en el mismo sentido, se mencionaba la preocupación de la Iglesia por el creciente fenómeno del ateísmo. Sin embargo, el acento de la Constitución Pastoral fue muy distinto al de tiempos anteriores. Si antes el ateísmo era algo reprobable, e incluso condenable por parte de la Iglesia [LHNN8],⁹⁰ ahora el énfasis se localizaba en hacer la atenta invitación a la reconsideración por parte de los no creyentes.

En el texto se mencionan, a modo de advertencia, las consecuencias negativas de una vida sin sentido divino de trascendencia: la dignidad humana lesionada y los misterios de la vida y la muerte, de la culpa y el dolor sin solución. Y, en contra del ánimo conciliador de toda la reunión, pero en búsqueda del respeto a la libertad del hombre, *Gaudium et Spes* denunciaba y reprobaba a quienes imponían el ateísmo como un requisito ideológico o político, en contra de la decisión libre del individuo. Una vez más, a pesar de declararse no adepta a ninguna ideología o corriente filosófica, se leía entre líneas la persistente crítica y censura a los regímenes socialistas.

⁸⁸ *ibid*, No. 11.

⁸⁹ *ibid*, No. 12

⁹⁰ Proyecto Filosofía en español, *op. cit.*, Nos. 1-2.

En los artículos siguientes, la Constitución del “gozo y la esperanza” hace un recuento de los problemas que acarrea la creciente interdependencia entre las comunidades de los hombres.⁹¹ Males como el genocidio, el aborto, la eutanasia, el suicidio, la tortura, la coacción, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y la corrupción de menores, fueron mencionados como delitos deplorables que atentaban contra la dignidad de la persona.

Ante estos problemas se planteaba la necesidad de toda sociedad humana, así como de sus autoridades, de garantizar al hombre el acceso a los bienes más esenciales: comida, vestido, casa. También se volvía esencial velar por el respeto a los derechos del hombre: a elegir su estado de vida; a fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la información, a la vida privada e incluso, a la libertad religiosa.

Lo anterior sólo podría lograrse, se insistía en el documento, manteniendo el mayor respeto por la persona humana, superando el individualismo y promoviendo la solidaridad entre los hombres y los pueblos. Una vez más, la Iglesia buscaba en estos artículos dejar clara su vocación de servicio a todos los hombres, sin importar las fronteras geográficas, políticas y religiosas. El espíritu del ecumenismo lucía auténtico.

Los siguientes artículos de *Gaudium et Spes*, los últimos de su primera parte, se dedicaron al tema de la actividad del hombre y del papel que la Iglesia buscaba adoptar en relación con el mundo.⁹² La actividad humana fue reconocida en estos artículos como la parte designada al hombre dentro de la obra creativa de Dios. El trabajo y toda otra actividad humana fueron reconocidos, de este modo, como oportunidades para lograr la plenitud del hombre.

Sin embargo, se advertía también a la sociedad humana de los riesgos de olvidar la parte divina de estas actividades, perdiendo así su justa dimensión. En lo anterior, una vez más la Iglesia se declaraba en la más amplia actitud de servicio. Si bien es cierto que

⁹¹ *Gaudium et Spes*, *op. cit.*, Nos. 24-32.

⁹² *ibid.*, Nos. 33-45.

reconocía su misión propiamente de carácter religioso, más que político, económico o social, la Iglesia se sentía con la facultad de ayudar a constituir vínculos más estrechos entre la diversidad de comunidades o nacionalidades a lo largo del planeta. Y, una vez más, lo anterior sin hacer diferencias por motivos culturales, políticos, económicos o sociales, siempre que se respetaran los derechos fundamentales de la persona.

Así termina la primera parte del documento. Esta primera parte contenía, en suma, las ideas que pretendían ser la base para toda decisión pastoral de la Iglesia. Era la parte que hacía del documento una verdadera constitución.

La segunda parte de la **Constitución Pastoral *Gaudium et Spes***, “Algunos problemas más urgentes”⁹³, rompe con el tono atemporal de la primera parte. Es cierto que la primera parte se ubicó en una época moderna, la cual incluso describió a detalle. Sin embargo, el tono de las decisiones y sugerencias pretendía ser definitivo. Los consejos y decisiones pretendían volverse básicos en todo tiempo y lugar a partir del Concilio.

En cambio, la Segunda parte buscaba, más en el espíritu “pastoral” que en el espíritu “constitutivo”, dar solución inmediata a lo que, a juicio de los “padres conciliares”, eran los problemas más urgentes de ese tiempo. Éste era el cambio que la Iglesia necesitaba, la muestra de presencia que podía asegurarle la permanencia y la atención de la membresía que había perdido o estaba en riesgo de perderse.

¿Cuáles eran estos problemas urgentes que debían atenderse de inmediato? ¿Qué soluciones se proponían? A continuación un breve vistazo a éstos:

- a) *Matrimonio y familia*: Ante la creciente desunión de las parejas, la desintegración familiar, el divorcio, la infidelidad y demás problemas que atacaban al matrimonio y la familia, había que tomar medidas urgentes. Estas medidas debían reconocer que el matrimonio está llamado, por su carácter natural, a las tareas de la procreación y educación de los hijos. Se debía impulsar la fidelidad entre los

⁹³ *ibid.*, Nos. 46-90

esposos y apoyar, en todo lo posible, a que las familias se mantuviesen unidas, alentando el cuidado y la educación de los hijos, en un ambiente de prosperidad doméstica.⁹⁴

- b) *Cultura*: Cuando *Gaudium et Spes* hacía referencia a la cultura, más bien se refería al cúmulo de conocimientos desarrollados, bien por un pueblo, bien por la humanidad en su conjunto. La “cultura” moderna, siguiendo el sentido que se le daba a este término, estaba integrada, en gran parte, tanto por los conocimientos obtenidos en el avance de las ciencias exactas, como por los aportados por disciplinas como la historia y la psicología.

Como parte de las medidas más urgentes referentes a la cultura, la Iglesia llamaba a los hombres a dar su justo lugar a las actividades culturales, a reconocer el derecho que tienen los hombres a acceder a ella y la necesidad de promoverla equitativamente. También se mencionaba en esta sección la necesidad de dar a la cultura su justo valor, en armonía con la fe y la educación cristiana.⁹⁵

- c) *Vida económico-social*: Tema de suma importancia fue el de la situación económica y social de la comunidad humana. Uno de los principales problemas aquí era el creciente dominio de un “espíritu economístico” que ponía una venda en los ojos de los hombres, independientemente del sistema económico en que vivieran, volviéndolos insensibles al dolor y las injusticias sociales.

El desarrollo económico debía centrarse en ayudar al desarrollo pleno del hombre, como individuo, pero también como parte de una comunidad. Por eso el hombre estaba llamado a vivir en un estado de justicia, ayudando económicamente a cubrir, no nada más sus propias necesidades, sino las de su prójimo más necesitado. En esta misión el egoísmo no tenía cabida.

⁹⁴ *ibid.*, Nos. 47-52.

⁹⁵ *ibid.*, Nos. 53-62.

Por otra parte, se alentaba a las autoridades civiles a promover y proteger el derecho de los trabajadores a formar asociaciones para la defensa de sus intereses, a garantizar condiciones de trabajo óptimas para los obreros y a resolver los conflictos laborales de forma pacífica. También llamaba a los hombres a justipreciar los bienes de la tierra y a proteger el derecho a la propiedad. Todas estas medidas debían estar enmarcadas por los más puros valores cristianos de la caridad, la búsqueda de la igualdad y la justicia.⁹⁶

- d) *Vida política*: El respeto al bien común era reconocido por los “padres conciliares” como el centro de una vida política sana. En ese sentido, las autoridades civiles debían promover el respeto a los derechos de las minorías, así como el florecimiento de agrupaciones familiares, sociales y culturales que buscasen el desarrollo del individuo y de las comunidades.

Se rechazaban las formas dictatoriales y totalitarias que menoscababan los derechos de la persona o de grupos sociales determinados, al tiempo que promovía el fomento del sentido patriótico, sin caer en nacionalismos extremos y llamaba a los partidos y agrupaciones de carácter político a anteponer los intereses del bien común a los intereses propios. Estos puntos eran claramente inspirados por los acontecimientos históricos más inmediatos, como la aparición de los regímenes totalitarios y la Segunda Guerra Mundial

Como colofón a esta sección, la Constitución Pastoral argumentaba, que si bien la naturaleza de la Iglesia era esencialmente religiosa, esto no debía ser un obstáculo para que las autoridades civiles se apoyaran en ella para buscar solución a los problemas que aquejaban a los pueblos. La Iglesia quería colaborar en la construcción de una “ciudad terrena” más justa.⁹⁷

⁹⁶ *ibid.*, Nos. 63-72.

⁹⁷ *ibid.*, Nos. 73-76.

- e) *Paz y comunidad internacional*.- La paz es, antes que nada, una cuestión de justicia –se dijo en *Gaudium et Spes*. Esta justicia radica en respetar la dignidad de los pueblos y en la práctica de una efectiva fraternidad.

Se expresaba en los artículos dedicados a este tema, la preocupación por un mundo en guerra, una Guerra Fría que parecía no tener fin y donde el uso de nuevas armas científicas (la tecnología nuclear), de nuevas estrategias (el terrorismo), y la vertiginosa carrera armamentista, agravaban la situación. Por eso, seguía el texto, se hacía imperante la presencia de una autoridad internacional competente que mediara entre las naciones en conflicto.

Y no sólo eso, la paz debía construirse por la comunidad internacional en su conjunto. Esta construcción no hacía referencia solamente a las guerras, sino a la creación de un orden económico internacional justo y solidario, donde los países más avanzados ayudaran a atender las necesidades urgentes de los países y regiones menos favorecidas. En éstas, y en las demás medidas que fueran necesarias, la Iglesia ofrecía su consejo y apoyo incondicional.⁹⁸

En su conclusión,⁹⁹ *Gaudium et Spes* repite la voluntad ecuménica de la Iglesia por servir a todo hombre. La clave del éxito de todas las recomendaciones hechas por los padres conciliares estaba, según lo escrito en esta sección, en promover un diálogo sincero y sin fronteras en toda sociedad humana.

Este es el contenido de la llamada “**Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual**”. Un texto que dejó bien claro el propósito de transformación que embargaba a la Iglesia del Concilio Vaticano II. Un texto que serviría de marco de referencia para los demás textos fruto del Concilio.

⁹⁸ *ibid.*, Nos. 77-90.

⁹⁹ *ibid.*, Nos. 91-94.

Gaudium et Spes fue la base de la re-fundación de una institución que había entendido que más valía adaptarse a las condiciones de la época, a fin de asegurar su permanencia. La Iglesia católica se declaró, de esta forma, dispuesta a vivir en el mundo moderno, misión que no resultaría nada sencilla. Como fuese, las bases del *aggiornamento* estaban puestas.

Conclusiones de este capítulo

Ahora es el momento de recuperar los argumentos que esbozan las distintas versiones del “nuevo institucionalismo” acerca del cambio institucional. Dichos argumentos fortalecen el análisis y ayudan a entender, ahora a la luz de la teoría, el origen y el camino del cambio emprendido en el Vaticano II.

El Papa Juan XXIII convocó al Concilio Vaticano II con la intención de hacer definitivos los cambios que habían empezado a delinearse desde la proclamación de *Rerum Novarum*, por parte de León XIII en 1891. El *aggiornamento* era una tarea que la Iglesia debía cumplir si pensaba mantenerse como institución vigente en medio del mundo moderno del siglo XX.

Y es que se volvía difícil concebir la permanencia de la institución manteniendo los preceptos fijados en el primer Concilio Vaticano, los preceptos de Pío IX y el *Syllabus* o aquellos de Pío X y su crítica al modernismo debían ser revalorados y matizados. La insistencia en seguir aquella línea rígida y autoritaria hubiera llevado a la Iglesia, en una época de tantos cambios y nuevas ideas, si no a su desaparición, sí a una grave pérdida de su membresía y de su influencia en el mundo.

El Concilio puede, entonces, ser analizado desde la versión del institucionalismo histórico, de la que habría que rescatar el concepto del “equilibrio interrumpido”. La Iglesia es una de las instituciones más longevas de las historia y, durante largos lapsos de tiempo, su integridad se ha manifestado de forma estática. Este equilibrio sólo ha sufrido

ocasionales interrupciones (el cisma con la Iglesia ortodoxa, las Cruzadas, la Inquisición, la Reforma, etcétera).

En el caso concreto del Vaticano II, el cambio puede ser leído, siguiendo los argumentos de esta versión, como una coyuntura crítica, una interrupción del equilibrio; un momento en el que la inercia histórica de la Iglesia se veía truncada por la unión de varios factores: la influencia de la ciencia, la expansión demográfica, la expansión de la cultura urbana e industrial, el papel creciente de los medios de comunicación, el vertiginoso proceso de socialización, las discrepancias entre las razas, clases sociales, países ricos y pobres y el proselitismo de las ideologías y los egoísmos colectivos y demás “signos de los tiempos” identificados en la Primera parte de *Gaudium et Spes*.

Si bien los mencionados factores exógenos a la Iglesia, individualmente no hubiesen tenido efecto en la institución representaban, en conjunto, una seria amenaza que debía ser atendida. Esto hacía, de este momento del llamado *aggiornamento*, un evento institucional crítico.

Los argumentos anteriores guardan gran similitud con los manejados por el institucionalismo sociológico, en su vertiente de la “ecología organizacional”. Desde esta vertiente el Concilio podría interpretarse como una reacción de la Iglesia, en busca de su sobrevivencia ante el medio hostil que representaba el entorno ideológico, económico, político y social de mediados del siglo XX.

De forma muy similar podría explicarse el cambio de la Iglesia a partir de la versión del institucionalismo empírico, pensando al Concilio como parte del proceso de “profesionalización” de la Iglesia, a fin de contrarrestar la influencia de otras instituciones o ideologías. Es decir, siguiendo esta línea, la Iglesia cambió más en respuesta a los estímulos externos, que a sus valores internos que tradicionalmente la empujan a permanecer estática. El Concilio buscó, bajo esta óptica, satisfacer las demandas impuestas por el medio ambiente, sus retos y desafíos.

En lo personal apuesto más a este tipo de lecturas acerca de las motivaciones que llevaron al Concilio y al *aggiornamento* que a aquellas de las versiones del institucionalismo normativo o del institucionalismo sociológico en su perspectiva de la “sedimentación”. Para la primera, el cambio institucional es visto como parte de las respuestas rutinarias con las que la institución cuenta para hacer frente a los problemas. Siguiendo los argumentos de esta versión, el cambio que representó el Concilio se apegó, en la medida de lo posible, a los valores básicos previamente establecidos por la Iglesia, así como a su “lógica de lo apropiado”. El Vaticano II podría interpretarse, de esta forma, como parte del proceso de aprendizaje de la Iglesia.

De manera parecida, desde la vertiente de la “sedimentación” del institucionalismo sociológico, la naturaleza histórica y acumulativa de la Iglesia es la que la lleva a estar en constante redefinición, claro que siempre sobre los “sedimentos” de su pasado. Así, el *aggiornamento* planteado por el Vaticano II buscó establecer nuevos entendimientos y símbolos compatibles con los que existían anteriormente.

El cambio se interpreta, desde estas últimas dos versiones, como algo más voluntario, como una decisión institucional endógena a la Iglesia. Es por eso que las considero explicaciones menos plausibles de este cambio de la Iglesia. Y es que, aun concediendo el beneficio de la duda, aun creyendo en la sinceridad y buena voluntad de los artífices del Concilio, la lectura de los hechos me lleva a concluir, más bien, que la Iglesia católica es una institución que, en la medida de lo posible, evita el cambio, a menos que éste resulte estrictamente necesario.

Sin embargo, por otro lado, considero que los argumentos del institucionalismo normativo sí explican, mejor que otras versiones, el papel que los funcionarios y jerarquía de la Iglesia tomaron en este cambio. Dichos funcionarios formaron, como lo expuse en la sección referente al Concilio, parte activa del proceso de cambio al buscar la mejor adaptación de la Iglesia con su entorno.

Esto lo aclaro en oposición al argumento manejado desde otras versiones del nuevo institucionalismo que señalan a la institución como elemento pasivo en el proceso del cambio. Si bien reafirmo mi convicción de que la Iglesia considera los cambios como momentos críticos e inevitables, reconozco que, ya instalada la dinámica de dicho proceso, la Iglesia tomó, de forma dinámica, las riendas de su propio destino.

Ahora bien, sin importar la versión del institucionalismo a la que se recurra para explicar Concilio Vaticano II, éste representó, incuestionablemente, un momento crucial para la Iglesia católica. Tanto así que, a pesar de las grandes similitudes entre los escritos y encíclicas de cada pontífice desde el inicio de la Doctrina Social de la Iglesia con León XII, éstos usualmente suelen clasificarse, dentro de la literatura relacionada con el tema, en dos grandes grupos: la previa al Concilio Ecuménico Vaticano II y la posterior al mismo.

El motivo de esta división estriba en el reconocimiento de que, a partir del Vaticano II, ocurrió un gran cambio en la auto-conciencia de la Iglesia romana. En primer lugar la Iglesia dejó de concebirse como entidad “afuera” o “arriba” del devenir histórico, sino que aceptó estar inmersa en todos los asuntos humanos.

En segundo lugar la Iglesia aceptó, desde ese momento, que no tiene la respuesta a todas las preguntas, y que no existe una sola forma de enfrentar y resolver los problemas. También renunció a la pretensión de ofrecer un proyecto de “sociedad cristiana” universal, al tiempo que también reconoció el papel de los laicos como protagonistas del momento operativo de los documentos de la Doctrina Social.

A partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia daría un importante giro, no sólo en las formas, sino incluso en sus principios institucionales. El contraste entre los dos grandes momentos de la Doctrina Social de la Iglesia y las evidentes diferencias doctrinales de antes y después del cambio, puede verse en el siguiente cuadro que ilustra los principales contrastes en materia de principios, ideas y valores de la institución:

	Tono de la eclesiología.	Visión antropológica	Finalidad de la labor institucional	Fuentes principales de inspiración institucional.
Antes del CVII: Desde León XIII y hasta Pío XII (1891-1958)	Centrista, autoritaria, clerical, de cristiandad.	Dualista (alma-cuerpo), pesimista, espiritualista	Autoridad moral, doctrinal	La <i>Philosophia perennis</i> ; el <i>Jus natura</i> .
Después del CVII: Desde Juan XXIII y hasta la fecha (1958-)	Descentralizadora, abierta al diálogo, de “pueblo de Dios”, crítica-profética.	Personalista-bíblica, social e integradora.	Pastoral, de acompañamiento.	La Sagrada Escritura (Nuevo Testamento), aportaciones de otras ciencias humanas

Pero el Concilio Vaticano II no era el final de la historia. Ahora vendría el encuentro de la Iglesia católica renovada con el mundo moderno, sus problemas y exigencias. Realmente, y siguiendo lo dicho por los mismos asistentes al Concilio, una vez terminado éste el verdadero *aggiornamento* apenas comenzaba. Al terminar la reunión del “Gozo y la esperanza” de renovación, venía la tarea de difundir y hacer realidad lo acordado.

El paso del cambio, dilema de permanencia y continuidad institucional, se había dado. La evaluación de la situación previa, hecha por los miembros y las autoridades de la institución eclesiástica, los había llevado a creer que el cambio era el camino a seguir. Ahora sólo bastaba esperar los resultados y efectos prácticos del *aggiornamento*.

Precisamente, en los siguientes capítulos, centro el análisis en los efectos y resultados del Concilio que, en algunos casos, tal vez no fueron ni previstos ni deseados. Y es que, si bien el cambio institucional se había planteado para mejorar la situación de toda la Iglesia en su conjunto, las características particulares de las distintas regiones en las que la Iglesia estaba presente, hicieron que el mensaje fuera acogido y refrendado con algunas diferencias dignas de ser mencionadas y estudiadas.

Así, en el siguiente capítulo estudio los efectos del cambio en la Iglesia católica de América Latina, y después, en un capítulo posterior, el caso concreto de la Diócesis de Cuernavaca, donde el cambio se encarnó en quien su VII obispo: Sergio Méndez Arceo. Siguiendo la hipótesis central de esta investigación, el obispo Méndez Arceo terminaría siendo más conciliar que el Concilio mismo, generando tensiones posteriores en la Diócesis de Cuernavaca, en la Iglesia católica mexicana y, finalmente, en el seno mismo de la Iglesia en Roma. ¿Qué tan altos serían los costos que habría de pagar la Iglesia por esta renovación?

Capítulo III: El largo brazo del Vaticano en América Latina

El propósito fundamental del Concilio Ecuménico Vaticano II fue, como ya dije anteriormente, el *aggiornamento* de la Iglesia católica. Un cambio que, como argumentan algunas versiones del “nuevo institucionalismo”, como la histórica o la perspectiva de la “ecología organizacional” de la versión del institucionalismo sociológico, se concibió fundamental a fin de mantener con vida y fuerza a la Iglesia católica.

Una vez terminado el mismo, y siguiendo lo argumentado por autores como North, March, Olsen y Carden, comenzó la etapa de ajuste a las nuevas disposiciones tomadas durante la reunión y la jerarquía de la Iglesia hubo de hacer frente a los efectos del cambio.

En este capítulo analizo los efectos que el Concilio Vaticano II trajo para la Iglesia latinoamericana. Y es que en el caso particular de América Latina, los efectos del cambio institucional no siempre fueron placenteros para la jerarquía eclesial en Roma. Esta situación puede vincularse con el argumento teórico de Douglass North, quien habla acerca de la importancia de, antes de emprender el cambio institucional, contar con la información correcta del entorno y, además, hacer la correcta lectura de dicha información.

Y es que, si la relación de la Iglesia con algunas sociedades nacionales, como las europeas y la estadounidense, mejoró notablemente tras el Concilio Vaticano II¹⁰⁰, en el caso de América Latina los “frutos” del Concilio dieron origen a consecuencias no imaginadas. Consecuencias que representaron nuevas preocupaciones y a las que hubo de mantener controladas para evitar nuevos problemas a la institución.

¹⁰⁰ Soledad Loaeza nos narra cómo en estas sociedades se comenzó, a partir de los documentos del Vaticano II, a buscar la reconciliación con las iglesias que surgieron tras la Reforma, así como se estableció una mejor y más clara relación de la religión y la esfera política liberal de estos países. Cf. Soledad Loaeza, **La Iglesia Católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XX**, [mecanografiado], México, El Colegio de México, [s. f.], p. 7

Por tanto, analizo también en este capítulo, la política de control del Vaticano hacia la Iglesia de América Latina, y su búsqueda por mantener bien claro el predominio y la autoridad del Papa en la región. Esta política estuvo, y sigue estando a la fecha, representada por la existencia y los mensajes del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

A través del recuento histórico y el análisis del contenido de las conferencias generales del CELAM, y desde el momento de su creación, se podrá apreciar la forma en que el Vaticano ha hecho frente a los fenómenos surgidos de la Iglesia católica latinoamericana a partir del Concilio Vaticano II. Todo esto siguiendo el argumento de Art Carden sobre “resultados insatisfactorios” del cambio y la necesidad de aplicar lo que podrían considerarse medidas de control de daños y la búsqueda de un nuevo punto de equilibrio institucional.

Este capítulo comienza con una sección donde ofrezco un breve panorama de la situación general de la Iglesia católica en América Latina, sobre todo durante la primera parte del siglo XX; la Iglesia previa al Vaticano II. Después entraré al análisis de las distintas fases o momentos del proceso de ajuste al cambio traído por el Concilio Vaticano II, fases representadas por las distintas conferencias generales del CELAM, y finalmente ofreceré algunas conclusiones para este capítulo.

La Iglesia católica latinoamericana durante la primera parte del siglo XX

La historia moderna de la Iglesia católica en Latinoamérica puede ser dividida de varias formas.¹⁰¹ Una de ellas toma como parte aguas al Concilio Vaticano II. Antes del concilio la Iglesia había sido, desde su aparición en el continente americano, parte central de la organización política y social de sus sociedades. Bastaría recordar el ejemplo de la

¹⁰¹ Jean Meyer menciona al menos tres propuestas distintas de periodización, tomando como eje de las mismas, factores económicos (Crisis de 1929), factores políticos internos y factores internacionales. Cf. Jean Meyer, **Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX**, México, Vuelta, 1991, pp. 209-210.

Iglesia mexicana en tiempos de la colonia española cuando, además de cumplir con sus funciones religiosas, estaba a cargo de la educación, los servicios de salud, el registro de la población, funciones financieras, administración de panteones, etc. Aun ya entrado el siglo XX, la institución seguía desempeñando un papel central en la organización política y social en varias naciones de América Latina.

Ésta no resultaba de ninguna manera una tarea sencilla pues, constreñida a la vez por la falta de autonomía organizativa y por las condiciones específicas de las estructuras políticas y sociales regionales y locales, la Iglesia se convirtió en una institución que debió atender sus problemas y desafíos conforme éstos fueron apareciendo, en vez de seguir una política homogénea en el tiempo y en la región. Para esto, la Iglesia siempre buscó el vínculo con otras instituciones, principalmente el Estado y/o las élites políticas nacionales y/o locales, a fin de mantenerse y seguir funcionando.¹⁰²

Jean Meyer señala a este respecto que, hasta 1930, la Iglesia en América Latina fue “utilizada” por los Estados liberales en su empresa por construir las identidades nacionales de la región, aprovechando su influencia social y política sobre la conciencia y opinión popular. Ante esta situación la Iglesia reaccionó a través del establecimiento de entendimientos y nuevas alianzas con los aparatos estatales de la región.¹⁰³

La situación, sin embargo, cambió a partir de 1930. Los efectos de la Crisis de 1929 se hicieron sentir en toda la región, golpeando con dureza el control de los Estados liberales que habían “aprisionado” o controlado a la Iglesia. Entonces, la Iglesia latinoamericana pudo comenzar su “contraofensiva” de forma activa.¹⁰⁴ La llamada Acción Social,¹⁰⁵ inspirada en la Doctrina Social de León XIII y sus sucesores, se lanzó a la “reconquista” de las sociedades latinoamericanas, impregnada de un fuerte sentido nacionalista

¹⁰² Ivan Vallier, **Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America**, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall, 1970, p. 25.

¹⁰³ Jean Meyer, *op. cit.*, pp. 32-39, 205-206.

¹⁰⁴ Además del parte aguas que representó la Crisis de 1929, los años posteriores a 1930 trajeron consigo la proliferación de regímenes populistas, nacionalistas, reformistas e indigenistas en varias partes de la región.

¹⁰⁵ Cf. Enrique D. Dussel, **Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)**, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 1992, pp. 181-183.

latinoamericano,¹⁰⁶ identificando a las ideologías socialistas y al marcado crecimiento del protestantismo en la región como los rivales a vencer.¹⁰⁷

Poco a poco la Iglesia comenzó a redirigir su mirada en busca de nuevos aliados. Estas nuevas alianzas debían formarse con el Estado, si éste así lo quería pero también, sobre todo, con las nuevas élites de las pujantes clases medias, fruto de la creciente industrialización que comenzaba en la región: con los obreros; con el pueblo.

Esta época trajo consigo la aparición de variados y numerosos organismos y cuerpos intermedios en la región, en los que la participación de la Iglesia fue determinante: Partidos políticos de inspiración cristiana, sindicatos, sociedades cooperativas, cajas de ahorro, prensa y grupos juveniles fueron algunas de las entidades que comenzaron a proliferar y a tener peso político y social en la región[LHNN9].

Más tarde, a partir del final de la Segunda Guerra Mundial, las condiciones de la región afectaron nuevamente la forma en que se desempeñaba la Iglesia. La creciente inestabilidad causada por las consecuencias económicas de la postguerra, las repetidas crisis políticas y el debilitamiento de varios aparatos estatales hicieron de ésta una zona de frágil estabilidad. Esto ponía en peligro la influencia y liderazgo social de la Iglesia, como también la proliferación de ideologías que se pronunciaban abiertamente por estar del lado del pueblo.¹⁰⁸ Esto, sumado al control político, económico y militar que ejercía ya desde un siglo antes, los Estados Unidos en la región, agravaba la situación.

La Iglesia buscó hacer ajustes: ratificar y expandir sus nuevas alianzas con las sociedades latinoamericanas y, más que nada, buscar su propia renovación. Estos esfuerzos regionales coincidieron con los esfuerzos internacionales de la Iglesia que, con el Concilio

¹⁰⁶ Los *slogans* aparecidos en la época: “brasileiro e católico”, o “mexicano y guadalupano” atestiguan esa tendencia, sin olvidar las profundas experiencias nacionales como el caso temprano de la Cristiada en México (1926-1929), o la participación de los católicos cubanos en su revolución (1953-1959).

¹⁰⁷ Jean Meyer toca magistralmente el tema de la “relativa” amenaza protestante para la Iglesia católica latinoamericana en *op. cit.*, pp. 275-298.

¹⁰⁸ Ejemplos claros de esto fueron el triunfo de la revolución cubana (1959), la democracia cristiana y reformas agrícolas de Eduardo Frei Montalva en Chile (1964-1970) y la revolución sandinista en Nicaragua (1979).

Vaticano II, vivía un momento clave de cambio y transición. Pero, ¿cuál era la mejor manera de ajustarse a la nueva situación? Ésta era una cuestión sobre la cual no se contaba con gran consenso de opiniones dentro de la propia jerarquía de la Iglesia latinoamericana. Mientras para algunos la mejor idea era “nadar con la corriente” y sumarse a los fenómenos de cambio recurrentes en la época, otros eran partidarios de colocar a la Iglesia a salvo de los debates políticos e ideológicos, propugnando por esgrimir la careta de la neutralidad.

Esta división de opiniones trajo, en los años posteriores al Concilio Vaticano II, un periodo de desajuste para la Iglesia en América Latina, donde quedaba cada vez más lejos la posibilidad de establecer una política de unidad para toda la región. La Iglesia pasó, en varios casos, de ser una institución que tradicionalmente constituía elemento indispensable del mantenimiento del *status quo*, a ser una de las principales promotoras del cambio político y social, algunas veces por canales particularmente radicales.¹⁰⁹

Acerca de estas demostraciones radicales, Ivan Vallier¹¹⁰ argumenta que la proliferación de rebeliones con participación clerical directa tuvo sus raíces en tres motivos principales: 1) El **conservadurismo episcopal** y la reticencia de algunos jefes locales a aplicar los cambios propuestos, tanto por el Concilio Vaticano II, como por las encíclicas de la Doctrina Social de la Iglesia; 2) Algunas **situaciones políticas nacionales extremas** en la región, con patentes muestras de carácter represivas, como en el caso de Brasil, Argentina, Venezuela,¹¹¹ etc., y; 3) Los **temas propios de la identidad tercermundista** en América Latina, como la influencia de poderosos intereses extranjeros en la región y los incontables casos de pobreza e injusticia en sociedades marginales, etc.

A estos tres factores identificados por Vallier, habría que añadir un cuarto. A partir de los años sesenta, una lectura muy particular de las escrituras y de la Doctrina Social de la

¹⁰⁹ Casos concretos de la experiencia radical en la Iglesia latinoamericana son el de la rebelión de Camilo Torres Restrepo en Colombia, o el de la Iglesia católica en Nicaragua y su participación directa con la revolución sandinista. Cf. Margaret E. Crahan, **The Church and Revolution: Cuba and Nicaragua**, La Trobe University Institute of Latin American Studies, [s. l.] [s. f.], pp. 18-28.

¹¹⁰ Ivan Vallier, *op. cit.*, p. 2.

¹¹¹ En el caso concreto de Venezuela, un vívido ejemplo de las extremas situaciones políticas y sociales se puede encontrar en la emotiva crónica de José Vicente Abreu, **La tortura en Venezuela se llamaba SN**, Caracas, José Agustín Catalá, 1968.

Iglesia dio origen a una nueva corriente o movimiento dentro del catolicismo: la Teología de la Liberación.¹¹² Esta corriente estaba basada en un complejo análisis estructural de la situación latinoamericana, donde la lectura de los Evangelios convivía con elementos de teorías de dependencia, análisis marxista, antropología cultural y psicología social.

La Teología de la Liberación llamaba a la búsqueda de la justicia social por medios activos más allá de la prédica moral. Proponía la aplicación de un proyecto social cuyo fin fuese la transformación social, superando las condiciones imperantes de pobreza, opresión y violencia sistematizadas. Este modelo sirvió de inspiración a no pocos obispos y sacerdotes aunque aumentó la inestabilidad y la cohesión de la Iglesia en la región.¹¹³

Y es que, si la “religión” católica estaba profundamente arraigada en los pueblos latinoamericanos, dicho arraigo era distinto al de la “Iglesia” católica. Esta distinción, mencionada por Vallier,¹¹⁴ se debe a dos importantes características del catolicismo en la región: 1) El **fuerte sincretismo** que une nociones católicas con elementos propios de las culturas tradicionales locales, lo que convierte la práctica de la religión católica en un asunto extra-sacramental¹¹⁵ y lo cual fue interpretado en ese momento como grave amenaza al control social que pudiese ejercer la Iglesia en la región, y; 2) La **debilidad institucional** de la Iglesia católica en la región. A pesar de la fuerte influencia que ha guardado a través de los siglos, la Iglesia latinoamericana siempre ha presentado recursos humanos y logísticos más bien limitados. Si bien esta circunstancia no representó problema alguno en

¹¹² Este término fue acuñado por el sacerdote y teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, quien publicó la esencia ideológica de esta nueva corriente en obras como **Beber en su propio pozo** (1967), **Reinventar el rostro de la Iglesia** (1968), **Teología de la Liberación** (1971), **La fuerza histórica de los pobres** (1979), entre otras. Latina

¹¹³ Los partidarios de la Teología de la Liberación se expandieron por toda América Latina. Personajes como Gustavo Gutiérrez y Rubén Alves, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo, José Miguel Bonino, Leonardo Boff, Helder Câmara, Pedro Casaldáliga, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Samuel Ruiz García, entre otros tuvieron importante participación, no sólo en la acción política y social, sino también en la cultura y las artes. Ejemplo de esto último es la obra de autores como el mexicano Vicente Leñero, con libros como **El evangelio de Lucas Gavilán** (1979), **Pueblo rechazado** (1968) y el guión de la criticada película **El crimen del Padre Amaro**.

¹¹⁴ Ivan Vallier, *op. cit.*, pp. 26-27.

¹¹⁵ *ibid.*, p. 27.

los primeros siglos de su presencia en el continente en los que contó con el apoyo, mano a mano, de los poderes políticos,¹¹⁶ en el siglo XX esta situación tomó tintes problemáticos.

Para tener una noción de la gravedad de esta última circunstancia, basta recuperar algunos de los datos numéricos que nos aporta Gene Burnes: A inicios de la década de los noventa, eran varios los países de América Latina en los que más del 80 % del clero católico era de origen extranjero. Además, en esa misma época, Latinoamérica representaba al 42% de la población católica del planeta, atendida sólo por el 13% de los sacerdotes a nivel mundial, en contraste con Europa, Canadá y Estados Unidos, que sumaban el 39% de los fieles católicos y tenían la atención del 73% de los sacerdotes del mundo.¹¹⁷

Ahora bien, el esfuerzo más significativo de la Iglesia latinoamericana por reforzar su presencia consistió en la integración de las conferencias episcopales nacionales de América Latina. Esto dio como resultado la creación de un organismo episcopal colegiado: el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

El Consejo Episcopal Latinoamericano

Enrique Dussel¹¹⁸ remarca la importancia histórica de la creación de CELAM, pues ésta representó un gran logro organizacional para la Iglesia latinoamericana. Si se piensa que, como punto de comparación, después de la fractura que la Reforma causó en la Iglesia europea la fuerza y la unidad de la institución no se ha recuperado totalmente en el “viejo continente” después de casi 500 años, que CELAM naciese como esfuerzo de unidad de la Iglesia en América Latina, tan sólo 150 años después de rota la unidad del periodo colonial, es un acto digno de reconocerse.

¹¹⁶ Basta pensar, como ejemplos de dicha colaboración, en los periodos de conquista y colonia española y portuguesa en América, en los que la cruz avanzaba al ritmo del mosquete y de la espada.

¹¹⁷ Gene Burnes, **The Frontiers of Catholicism. The Politics of Ideology in a Liberal World**, Berkeley, University of California Press, 1994, pp. 161-162, citado por Soledad Loaeza, *op. cit.*, p. 5.

¹¹⁸ Enrique Dussel, *op. cit.*, pp. 188-189.

Si bien es cierto que CELAM nació por petición de los obispos de la región,¹¹⁹ para agrupar a las conferencias episcopales de América Latina y del Caribe,¹²⁰ el Papa Pío XII pronto demostró que la idea de un órgano que agrupase a la grey latinoamericana no le parecía del todo mala. Así se lo dijo en la carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi*: “Es menester no malgastar energías, sino multiplicarlas con apropiada coordinación. Si las circunstancias lo aconsejan, adóptense nuevos métodos de apostolado y ábranse caminos nuevos que, dentro de una gran fidelidad a la tradición eclesiástica, sean más acomodados a las exigencias de los tiempos y aprovechen las conquistas de la civilización”.¹²¹

La creación del CELAM respondía también a la creciente preocupación del Vaticano por la debilidad institucional de la Iglesia en la región. Así lo manifestó Pío XII al hablar de la “incesante, angustiosa congoja al no ver resueltos todavía los graves problemas de la Iglesia de América Latina; sobre todo aquel que con angustia y voces de alarma ha sido justamente denunciado como el más grave y peligroso, y que aún no ha recibido cumplida solución: la insuficiencia del clero”.¹²²

Se debe considerar también el contexto internacional en que nacía la propuesta. La Conferencia de Río se llevó a cabo en junio de 1955, justo en medio de la tensión internacional generada por la Guerra Fría. Si bien la Iglesia se había erigido originalmente como una “tercera vía”¹²³ respecto a la lucha política e ideológica entre las ideologías modernas del liberalismo y socialismo, se encontraba en la parte del espectro más alejada de éste último, al que veía como amenaza.

¹¹⁹ **I Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano: Río de Janeiro 1955**, edición digital consultada en Internet el 8 de enero de 2007 en: http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/1-janeiro/janeiro_contenido.htm, Título XI, No. 97.

¹²⁰ En CELAM están representadas la Conferencia Episcopal de Antillas, Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Puerto Rico, República Dominicana, Uruguay y Venezuela.

¹²¹ Papa Pío XII, *Ad Ecclesiam Christi* (Letra apostólica), AAS XLVII (1955) Nos. 539-544, p. 541, citada por Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 190.

¹²² *ibid.* No. 2, citado por Enriqueta Muñoz Rosas, **3000 años en busca de la justicia: Enseñanza social de la Iglesia**, Cuernavaca, Comisión Diocesana de Pastoral Social de la Diócesis de Cuernavaca, 2000, p. 101.

¹²³ Cuando León XIII promulgó su *Rerum Novarum* en 1891, buscó tocar la cuestión obrera y social desde una nueva perspectiva para la época que se distinguiera de los postulados planteados por el liberalismo económico de Adam Smith y el socialismo científico de Karl Marx y Friedrich Engels.

Es cierto que el mayor impacto político y social de la Guerra Fría en la región no se sentiría sino hasta años más tarde, sin embargo un solo dato basta para ilustrar las repercusiones que comenzaba a traer sobre la Iglesia en América Latina. En ese mismo año de 1955, cerca de 5,600 pastores evangélicos habían llegado, provenientes de China, de donde habían sido expulsados por la revolución socialista de Mao Zedong. Esto levantó una doble alarma para la Iglesia: no sólo un país con la importancia de China sucumbía ante el socialismo, sino que dicha caída había fortalecido indirectamente el avance de las sectas y del protestantismo en América Latina.¹²⁴

También preocupaban los ya mencionados sincretismos presentes en la vivencia del catolicismo latinoamericano, pues dichas expresiones carecían de poco o nulo control por parte de la Iglesia católica y se expresaban como manifestaciones extra-sacramentales. Por ejemplo en Brasil,¹²⁵ país número uno en la lista de adeptos al catolicismo, la Iglesia debía coexistir con las proliferantes tendencias espiritistas, religiones de origen africano y la llamada “macumba”. Eso explica que el llamado a la defensa de la fe católica y la prevalencia de la Iglesia en Latinoamérica, naciese en ese país. Así, CELAM surgió, no sólo como organismo de contacto, encuentro y colaboración de las Conferencias Episcopales nacionales, sino como espacio para buscar consenso y concertar las líneas de acción ante los retos de la Iglesia católica en la región.

Ahora bien, la historia de CELAM puede ser dividida en dos momentos principales: En un primer momento, CELAM cumplió con las expectativas de los obispos de línea más progresista en la región, siendo foro de expresión y de coordinación de esfuerzos en la línea del cambio. Desde Río de Janeiro y siguiendo a Medellín, CELAM fue símbolo de renovación que la Iglesia vivía en la región, siguiendo las líneas del Concilio Vaticano II.

En esos primeros años predominaron las tendencias más progresistas dentro de la Iglesia latinoamericana. Siguiendo los principios expresados, sobretodo, en la **Constitución Pastoral *Gaudium et Spes***, varios obispos de la región pugnaron por involucrar

¹²⁴ Eduardo A. González, **Entre el drama y la esperanza**, artículo consultado en internet el 12 de junio de 2007 en: http://www.mensajerodesanantonio.com/messaggero/pagina_articolo.asp?IDX=233IDRX=89.

¹²⁵ Cf. el capítulo que a este respecto escribe Jean Meyer en, *op. cit.*, pp. 254-274.

directamente a la Iglesia con el mundo. Estas tendencias comulgaban con los postulados más liberales y revolucionarios de la época. Reconocía los problemas por los que atravesaban las sociedades latinoamericanas y cómo, ante éstos, no bastaba el impulso democrático o la búsqueda del desarrollo económico, sino que se debía trabajar con y junto al pueblo para acabar con la pobreza e inequidad.

Durante esta primera etapa los sectores más conservadores y tradicionalistas de la Iglesia casi no tuvieron participación. El momento no les favorecía y en cambio, los sectores que ansiaban el cambio, se abrieron paso prácticamente sin oposición. La Iglesia convergió durante esta etapa con la religiosidad popular y con los grupos sensibles de la región: obreros, campesinos, indígenas, mujeres, jóvenes e incluso con aquellos que, ideológicamente parecían distantes o contrarios (masones y socialistas).

Siguiendo lo planteado desde el marco teórico, esta primera etapa de vida del CELAM puede explicarse como parte de los efectos perversos (en tanto que no esperados), del cambio implementado por el Vaticano II. Una vez más, se ve aquí como la mala lectura (incompleta o inadecuada) del ambiente circundante a la institución, mencionada tanto por North como por March y Olsen, traía como resultado manifestaciones concretas de un resultado “ineficiente” del cambio, acarreado al seno de la institución romana, “costos de transacción” con los cuales habría de lidiar.

En cambio, ya en un segundo momento, la tendencia general tomó un rumbo distinto. Dussel identifica como inicio de esta segunda etapa el año de 1972, en que se celebró la XIV Asamblea Ordinaria del organismo, en Sucre, Colombia.¹²⁶ En dicha reunión, los grupos tradicionalistas y/o conservadores de la Iglesia comenzaron a reorganizarse, auspiciados por algunos sectores importantes en el Vaticano mismo. Se nominó a Mons. López Trujillo, obispo auxiliar de Bogotá, para asumir el cargo de nuevo secretario ejecutivo del CELAM. López Trujillo era uno de los obispos más conservadores de la época y su candidatura al cargo fue apoyada por el cardenal Sebastiano Baggio, figura de

¹²⁶ Enrique Dussel, *op. cit.*, pp. 382-384.

más peso, en ese momento, en la organización central de la Iglesia, en organismos como la Congregación de Obispos y la Comisión del Vaticano para América Latina.

La prensa interpretó la nominación, casi de forma inmediata, con declaraciones resaltando que “el CELAM, a partir de la Asamblea de Sucre, será un organismo que circulará por carriles más conservadores, [pues] varios episcopados latinoamericanos han cuestionado las actividades y la línea pastoral del CELAM, y varios obispos [...] no han ocultado su desagrado por algunas iniciativas auspiciadas desde el organismo”.¹²⁷ O en las palabras del periodista e intelectual cristiano Héctor Borrat, quien afirmó que la Asamblea de Sucre fue “la ocasión más esperada y preparada por la derecha para derrotar a los hombres de Medellín”.¹²⁸ Esta clasificación un tanto simplista no explica completamente el pluralismo que, en concreto, se vivió dentro de la Iglesia mexicana, el cual analizaré más adelante.

Esta segunda etapa de vida de CELAM marcó una brusca interrupción al proyecto de los obispos más progresistas del Concilio y de Medellín. Los grupos conservadores y tradicionalistas se dedicaron, a partir de ese momento, a establecer posturas críticas con respecto a las opiniones adoptadas anteriormente. La Acción Social, la Teología de la Liberación y la opción por los pobres se convirtieron en objetos de crítica y oposición.

Esta segunda etapa debe ubicarse también, dentro de un nuevo contexto político. Desde inicio de los setenta, los gobiernos militaristas, los grupos paramilitares y de extrema derecha habían entrado a escena. Ejemplo eran los golpes de Estado en Brasil (1964), Bolivia (1971), Chile (1973), Argentina (1976); la disolución del Congreso en Uruguay (1973); la “derechización” de los gobiernos de Morales Bermúdez en Perú (1975), Poveda Burbano en Ecuador (1976); y la continuidad de gobiernos de mano dura como el de Stroessner en Paraguay, los Duvalier en Haití, Balaguer en República Dominicana y Somoza en Nicaragua.

¹²⁷ Fragmento de la editorial publicada en **La Nación**, Buenos Aires, 15 de noviembre de 1972, citado por *ibid.*, p. 382.

¹²⁸ Héctor Borrat, “El CELAM se reúne en Sucre”, **Marcha**, 1620 (1972), p. 20, citado en *loc. cit.*

Este panorama político en la región ocurría de forma simultánea a la creciente expansión de la economía capitalista que encabezaba, más que ninguna otra nación, los Estados Unidos, cuyo dominio fue aumentando de forma gradual en estos años, primero bajo las presidencias de Gerald Ford y de Jimmy Carter en los años 70's, y consolidándose con la llegada al poder de Ronald Reagan, quien se hizo cargo de la presidencia en los 80's. Dos muestras de la clara intención que Reagan tuvo en incluir los problemas religiosos en el programa de su gobierno, fueron la fundación del llamado Instituto de Religión y Democracia, así como su cercana relación con Juan Pablo II.

La llegada del hasta entonces cardenal Wojtyla¹²⁹ al trono de San Pedro, marcó el inicio de un periodo de intervención activa y directa del Vaticano en la vida de la Iglesia latinoamericana. Los constantes viajes de Juan Pablo II a la región comenzaron en 1979, cuando visitó México por primera vez con ocasión de la III Conferencia General de CELAM, efectuada en la ciudad de Puebla. En 1982 visitó Argentina, sólo unos días después de terminada la Guerra de las Malvinas y en 1983 Nicaragua, en momentos críticos en que el gobierno revolucionario hacía frente a la creciente oposición de la “contra”. En 1985 visitó Venezuela, Ecuador, Perú y Trinidad y Tobago, en 1986 Colombia y en 1987 Uruguay, Argentina y Chile, donde fortaleció a la Iglesia frente al gobierno de Pinochet. Ahí, al ser interrogado acerca de las similitudes que existían entre las dictaduras existentes en ese entonces en Polonia y Chile, Juan Pablo II afirmó que la dictadura chilena podía ser considerada “menos maligna” que su contraparte polaca. Si bien en ambos casos se trataba de regímenes dictatoriales, el sistema militar de Pinochet era de carácter transitorio, mientras la lucha de Polonia contra la dictadura comunista de Wojciech Jaruzelski era “más dura y difícil”.¹³⁰

En 1998 destacó su visita a Cuba, por invitación de Fidel Castro. En los distintos mensajes que hizo tocó temas como los derechos humanos, los exiliados y sus familias, la libertad de educación, la situación de la Iglesia cubana y el bloqueo económico, al que

¹²⁹ Tras la muerte casi consecutiva de sus dos antecesores (Pablo VI murió el 6 de agosto y Juan Pablo I el 2 de septiembre de 1978), Juan Pablo II tomó las riendas de la Iglesia católica en octubre de 1978, convirtiéndose en el primer Papa polaco y en el primero no italiano en los últimos 400 años.

¹³⁰ Pascal Beltrán del Río, “El Papa, cómplice del derrumbe del bloque socialista”, **Proceso**, No. 1039 (1996), p. 26.

calificó de “éticamente inaceptable”. La visita representaba el fortalecimiento de la postura de la Iglesia ante un socialismo en retroceso, algo en lo que Juan Pablo II había contribuido de manera importante.¹³¹ A través de actos de este tipo y de su constante presencia en la región (tan sólo a México realizó cinco viajes),¹³² Juan Pablo II continuaría, por el resto de su pontificado, demostrando la importancia que para él y el resto de la jerarquía romana, tiene la zona latinoamericana.

Juan Pablo II también se hizo presente en la región a través de su obra pastoral. En 1981 su encíclica *Laborem exercens* sirvió como marco crítico de las revoluciones de corte socialista en la región. La llamada **Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación** emitida en 1983, y su saga emitida en 1986, confirmaron el rechazo de Roma ante dicha corriente, proliferante en América Latina. En **Cruzando el umbral de la esperanza** (1994), plasmó las posturas ideológicas que caracterizaron su pontificado, referentes a manifestaciones sociales, culturales y ideológicas presentes en Latinoamérica.

A su muerte, y en manifiesta continuidad con su pontificado, el papa Benedicto (Benito) XVI continúa haciendo pública su postura respecto a lo que él llama “modas del pensamiento”:¹³³ Relativismo, marxismo, liberalismo, libertinaje, colectivismo, individualismo radical, ateísmo y el vago misticismo religioso, han sido criticadas por quien, antes de comenzar su pontificado en abril de 2005, fuese prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y principal asesor de Juan Pablo II por casi 23 años.

En resumen, durante esta segunda etapa de vida del CELAM, y sobre todo a partir de 1984,¹³⁴ se acentuó la vigilancia doctrinal y se lanzaron campañas cada vez más intensas contra las manifestaciones progresistas en la región. Esta segunda etapa de vida de CELAM apunta a la restauración del dominio vaticano sobre la Iglesia en Latinoamérica. Dicha restauración es acompañada en los últimos años, por la caída de los regímenes socialistas latinoamericanos y, en general, la caída del bloque socialista en el mundo. Dichos sucesos

¹³¹ *ibid.*, p. 27

¹³² Las cinco visitas a México ocurrieron en 1979, 1990, 1993, 1999 y 2002, respectivamente.

¹³³ Éste fue el apelativo utilizado por el entonces cardenal Joseph Ratzinger en la misa que diese inicio al cónclave convocado a la muerte de Juan Pablo II, en abril de 2005.

¹³⁴ Enrique Dussel, *op. cit.*, pp. 380-381.

históricos marcan el fin de una era y dan paso a una época nueva, en la que la Iglesia busca hacer frente a los retos que plantea el nuevo milenio en la vida política, económica, social y cultural de la región. Estos retos son afrontados por una postura que marca un regreso respecto a lo que, en otros tiempos, se consideraron logros o avances notables. Esta postura es calificada por autores como Dussel como de “culturalismo” ambiguo,¹³⁵ y ha marcado la pauta de conferencias del CELAM de Puebla (1979), Santo Domingo (1992), y Aparecida (2007).

Una vez más, regresando a lo marcado por las versiones del “nuevo institucionalismo”, esta segunda etapa de vida del CELAM representa el intento por encontrar un nuevo punto de equilibrio para la Iglesia Católica en la región. Tras el paso del cambio que representó el Vaticano II, y tomando en cuenta los costos que acarreó el cambio sobre la Iglesia en América Latina, las autoridades vaticanas hubieron de aplicar las debidas políticas de “control de daños” a fin de retomar el mando y el control de la situación.

Para mayor comprensión del mensaje específico de cada una de las conferencias generales de CELAM, presento una breve reseña de las síntesis que siguió a cada reunión. El objetivo de este análisis particular es obtener más elementos de apoyo para sustentar la hipótesis referente a la necesidad de contar con la información completa y adecuada de su entorno a fin de evitar cambios “ineficientes”, con altos costos para la institución.

Río de Janeiro (1955)

En 1953, los obispos brasileños presentaron al Papa Pío XII la iniciativa para convocar a una Conferencia con representantes de los episcopados de todos los países latinoamericanos y el Papa aprobó el proyecto de modo que, del 25 del julio al 4 de agosto

¹³⁵ *ibid.*, p. 381.

de 1955, 96 obispos se reunieron en Río de Janeiro bajo la presidencia del cardenal Adeodato Giovanni Piazza,¹³⁶ representante de Pío XII.

La reunión tuvo, como primer y principal tema, impulsar y renovar la evangelización en la región y fortalecer a la Iglesia católica en el sub-continente. Para empezar, los obispos analizaron las características socio-políticas que se presentaban en ese momento: la Guerra Fría, la descolonización del “tercer mundo”, la creciente pobreza y el subdesarrollo figuraban como principales síntomas del diagnóstico de la región.¹³⁷

La actividad de la Iglesia católica en la región daba claras muestras de decaimiento. La disminución de la “vida cristiana”, la ignorancia que denotaban respecto a su propia religión, los que se llamaban a sí mismos “católicos” y la poca integración institucional de las iglesias nacionales y locales, eran razones para buscar la renovación. Se vio la necesidad de adecuar la estructura de la Iglesia a los nuevos retos y problemas de ese momento. Por eso, el primer título de la síntesis escrita por el pleno de los obispos reunidos en Río, fue la referente a reforzar los procesos de instrucción y preparación de los sacerdotes que atendían a la región.

Los presbíteros debían prepararse en seminarios de la zona a fin de adaptarse a las necesidades de la región.¹³⁸ Estas medidas de fortalecimiento del clero latinoamericano se sumaban a la propuesta que emanaba del mismo Pío XII quien, reconociendo la creciente importancia que regiones como la latinoamericana cobraban en el panorama, promovía la “deseuropeización” de la Iglesia, buscando fortalecerla en otras regiones fuera de Europa.¹³⁹

¹³⁶ Además de ostentar el cargo de Cardenal de la Santa Romana Iglesia, el obispo de Sabina y Poggio Mirteto, era el Secretario de la Sagrada Congregación Consistorial y, en el momento de la primera Conferencia General de Río, Presidente de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

¹³⁷ Cf. el preámbulo de la síntesis escrita a la **I Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano: Río de Janeiro 1955**, edición digital consultada en Internet el 8 de enero de 2007 en: http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/1-janeiro/janeiro_contenido.htm

¹³⁸ *ibid.*, Títulos I al III.

¹³⁹ Enriqueta Muñoz, *op. cit.*, p. 101.

La segunda propuesta importante era incorporar a los laicos como parte de la vida activa de la Iglesia. Aunque su *status* dentro del plan de renovación era el de meros “auxiliares del clero”,¹⁴⁰ el reconocimiento que se hacía a su importancia en la vida institucional de la Iglesia era un cambio sin precedente.

Se mencionaba también la importancia de acrecentar las organizaciones de la Acción Católica. Si bien dichas organizaciones se habían presentado en el continente desde los inicios del siglo XX,¹⁴¹ hasta este momento se daba un verdadero reconocimiento de su importancia para el funcionamiento de la Iglesia¹⁴² y, más aún, la Conferencia exhortaba a dichas organizaciones de Acción Católica no sólo a realizar un apostolado social y a transmitir el sentido de responsabilidad cristiana en la vida social y política de la región.¹⁴³ Una vez más, nunca antes se habían dado muestras tan amplias de delegar tareas por parte de la Iglesia, institución tan característicamente centralizada en su acción.

Si bien el contenido en materia social en la síntesis de Río de Janeiro no es tan profuso como lo sería en las conferencias posteriores, sí está presente, sobre todo en el Título VIII del documento. En dicho apartado se trataba el tema de la inequidad como el problema más serio en la región pues, a pesar de las muchas riquezas que existen en la zona, un gran porcentaje de la población vivía en condiciones deplorables.¹⁴⁴ Esta situación que, según el diagnóstico de los obispos y cardenales de la I Conferencia, era alimentada por el proceso de industrialización tan carente de “pensamiento cristiano” que se desarrollaba en la región, urgía la presencia activa de la Iglesia en materia social.

Esa presencia se debía realizar de tres formas distintas: **a) Iluminación:** Consistía en divulgar las verdades de la Doctrina Social de la Iglesia, a través de seminarios, colegios y universidades, centros de Acción Católica, etc.; **b) Educación:** Sacerdotes y organizaciones de Acción Católica debían trabajar en la formación de una conciencia social que impulsase

¹⁴⁰ **I Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano...**, *op. cit.*, Título IV.

¹⁴¹ La proliferación de este tipo de asociaciones estuvo ligada a la llegada de *Rerum Novarum* a la región.

¹⁴² **I Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano...**, *op. cit.*, Capítulo II del Título IV.

¹⁴³ *ibid.*, Capítulo III del Título IV.

¹⁴⁴ Cf. **Declaración de los cardenales, obispos y demás prelados representantes de la jerarquía de América Latina reunidos en la Conferencia Episcopal de Río de Janeiro**, III, *loc. cit*

a los católicos en la región a cumplir sus justos deberes sociales, y; **c) Acción:** Los católicos debían animar y verificar que, en la esfera de lo económico-social, se ayudara a la elevación de las clases necesitadas. Todo en concordancia con las verdades sociales reveladas a través de los Evangelios y la Doctrina Social de la Iglesia.¹⁴⁵

El Título XI, referente a la creación de CELAM, mencionaba que su meta principal era institucionalizar los esfuerzos del clero de la región, fomentando la continuidad del proceso de unidad, y haciendo posible una “experiencia acumulativa y orgánica”.¹⁴⁶ Río de Janeiro llamaba a la Iglesia a salir, arremangar las sotanas e ir en busca del pueblo. La Iglesia latinoamericana daba muestras de su carácter conciliar, aun antes del Concilio.

La creación de CELAM, así vista, puede encausarse dentro de la versión normativa del “nuevo institucionalismo”, pues el episcopado latinoamericano observaba en la región la confluencia de varias corrientes y oportunidades que, con la constitución del CELAM, permitirían mejorar la actividad de la institución en la zona. Igualmente, siguiendo lo propuesto por la versión del institucionalismo empírico, la fundación del CELAM obedecía a un proceso de profesionalización de la Iglesia en la región, a fin de contrarrestar la influencia de otras instituciones y satisfacer las demandas del medio ambiente político, sus retos y desafíos.

Medellín (1968)

La II Conferencia General de CELAM fue convocada por el Papa Pablo VI quien, tras la muerte de Juan XXIII, hubo de concluir los trabajos del Concilio Vaticano II. La reunión fue inaugurada por el mismo pontífice, en lo que fue el primer viaje de un Papa a América Latina. Eso puede leerse como muestra de la renovada importancia que para la

¹⁴⁵ *loc. cit*

¹⁴⁶ Alberto Methol Ferré, **La Iglesia en la historia de Latinoamérica**, Buenos Aires, Cuadernos de Nexo, 1987, p. 31, citado por Germán Doig Klinge, **De Río a Santo Domingo**, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1993, p. 33.

Iglesia cobraba el destino de la región en esos momentos de *aggiornamento*. Los cardenales y obispos latinoamericanos se reunieron entre el 24 de agosto y el 6 de septiembre de 1968.

En Medellín se acogieron los ímpetus renovadores surgidos tras el Vaticano II. Los obispos asistentes coincidieron en la necesidad de renovar el compromiso de la Iglesia con los pueblos latinoamericanos. Por eso, el tema de Medellín, en términos formales, fue: **Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II.**¹⁴⁷

En el mensaje inicial, así como en la introducción, los obispos hacían un diagnóstico de la realidad latinoamericana muy similar a lo dicho en Río de Janeiro. La gran diferencia de Medellín estaría en las propuestas de acción contenidas en los 16 títulos de la síntesis. La primera parte de la síntesis, titulada “Promoción humana” tocaba, primeramente, el tema de la justicia. En el título referente a dicho concepto, se impulsaba la promoción de una vida más justa para las sociedades latinoamericanas, haciendo llegar dicha justicia a los principales elementos e instituciones de la sociedad.¹⁴⁸

Familia, trabajo, empresas, uniones y sindicatos, campesinos e industria estaban llamados a buscar la justicia en todo ámbito, pero sobretodo en lo referente a la lucha contra la miseria que golpeaba a gran porcentaje del pueblo latinoamericano. Parte de la búsqueda de una realidad más justa suponía además, la transformación política integral, donde la información oportuna y la formación de conciencia social fuesen centrales.

El título referente a la paz identificaba como principales signos de la tensión en la región la tensión entre clases sociales y entre naciones, así como las nuevas formas de colonialismo doméstico e internacional. Marginación, inequidad, frustraciones, opresión y

¹⁴⁷ Todas las reflexiones de la reunión de Medellín se publicaron en un documento que consta de un mensaje inicial por parte de los obispos, la introducción al documento y 16 títulos con las conclusiones a los temas más relevantes discutidos durante la conferencia. Cf. José Luis Gómez-Martínez, *Documentos finales de Medellín*, edición digital consultada el 8 de enero de 2007 en: <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/index.htm>

¹⁴⁸ *ibid.*, Título I

ejercicio indebido de autoridad eran síntomas palpables de intranquilidad en la región.¹⁴⁹ La pérdida de la paz estaba asociada a fenómenos económicos y políticos que dominaban el momento: la distorsión del comercio internacional que condenaba a la pobreza a los países productores de materias primas, fugas de capital económico y humano, evasión de impuestos por parte de las grandes multinacionales, fuga de ganancias y dividendos, monopolios, endeudamiento progresivo, imperialismo ideológico, nacionalismos exacerbados y militarismos se contaban entre los principales disruptores de la paz.¹⁵⁰

La paz, reconocían los obispos, es obra de justicia que se construye día tras día y que constituye una expresión de real fraternidad entre los hombres.¹⁵¹ Todo cristiano estaba llamado a ser “artesano de la paz”, aunque había un llamado explícito para los miembros de las élites económicas, culturales y políticas, así como también a los medios de comunicación pues, estando en una posición privilegiada, tenían mayor responsabilidad. Se hacía el llamado a la defensa de los derechos de los pobres y oprimidos, a dar una dimensión social y comunitaria a la predica, catequesis y liturgia de la Iglesia, y a alentar y favorecer la creación de organizaciones de base, que luchasen “por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia”.¹⁵²

La segunda parte de la síntesis, titulada “La Iglesia visible y sus estructuras” dedicaba sus títulos a los movimientos laicos, los sacerdotes, religiosos, a la formación del clero, a la pobreza de la Iglesia, la pastoral de conjunto y los medios de comunicación social.¹⁵³ A diferencia de la distribución de la síntesis de Río de Janeiro, donde la discusión de los obispos los llevó a tocar, ante todo, la necesidad y la forma de renovar al clero, como elemento central de la estructura de la Iglesia, la síntesis de Medellín comenzaba su análisis de la estructura con el título referente a los movimientos laicos.

Este detalle, aparentemente menor, así como la descripción detallada del estado ideal de pobreza y vida simple que debía seguir la institución, eran señales claras del espíritu que

¹⁴⁹ *ibid.*, Título II

¹⁵⁰ *ibid.*, Título II, Nos. 9-13

¹⁵¹ *ibid.*, Título II, No. 14

¹⁵² *ibid.*, Título II, Nos. 22-27.

¹⁵³ *ibid.*, Títulos X-XVI.

dominó la conferencia. Los reflejos del Concilio Vaticano II aparecían en Medellín de forma transparente y, en algunos aspectos, magnificados.

En Medellín aparecieron conceptos antropológicos que tendrían, a partir de ese momento, un gran alcance social, pues promovían el establecimiento de compromisos éticos con los valores de justicia, paz y evangelización integral. Algunos de estos conceptos como el **desarrollo integral** del hombre, los **compromisos morales** personales con proyección social y el llamado a la **acción** para la creación de condiciones sociales, económicas y políticas que contribuyeran al desarrollo integral de la persona y los pueblos, se volvieron estandarte de buena parte del clero en la región.¹⁵⁴

El mencionado “desarrollo integral” fue tomado, en los documentos de Medellín, bajo la perspectiva de la “liberación”.¹⁵⁵ Por eso mismo, la época posterior a Medellín dio paso a varias interpretaciones de lo discutido en la reunión. Mientras para algunos el desarrollo (económico, político, social, etc.) era la vía a la “liberación”, otros interpretaron ambos conceptos como opuestos: el desarrollo que se buscaba, o se imponía desde otras instancias, en la región era obstáculo a la verdadera “liberación”, que debía darse por otros medios.

Mientras los miembros más conservadores del clero latinoamericano quedaron insatisfechos con el discurso dominante en Medellín, los más progresistas sintieron que se les invitaba a avanzar aún más. Tras esta reunión, varios diversificaron su lectura de la situación yendo al encuentro de otras ciencias sociales (sociología, psicoanálisis), de otras interpretaciones históricas (marxismo), e incluso en busca de nuevas interpretaciones teológicas (Teología de la Liberación). Germán Doig Klinge señala que el surgimiento de estas manifestaciones no estaba contemplado en los propósitos iniciales de Medellín, sino que suponen la mala o incompleta interpretación de los documentos.¹⁵⁶ Por lo anterior,

¹⁵⁴ **Doctrina Social de la Iglesia para jóvenes**, [mecanografiado], Cuernavaca, Diócesis de Cuernavaca, [s. f.], p. 2.

¹⁵⁵ Basta con ver que, a lo largo de los documentos de Medellín, hay por lo menos 15 menciones a dicho concepto.

¹⁵⁶ Germán Doig Klinge, *op. cit.*, p. 40

“sería injusto atribuir a los obispos reunidos en Medellín la paternidad de la posterior teología marxistizada de la liberación”.¹⁵⁷

En la Conferencia de Medellín pueden, entonces, encontrarse claramente los ya mencionados “costos” del cambio institucional, postulados por el institucionalismo de elección racional. Lecturas como las de la Teología de la Liberación y la aparición de casos aislados pero importantes de sacerdotes guerrilleros fueron consecuencia de la lectura inadecuada o incompleta que se realizó en torno a la situación concreta latinoamericana y la adopción de los preceptos del Vaticano II en la región. La mezcla del mensaje conciliar, aunado a los factores ya mencionados de debilidad institucional de la Iglesia en el subcontinente, así como las situaciones de pobreza social y política en América Latina, daba como resultado una situación que fue gradualmente preocupando a las autoridades vaticanas y que hubieron de atender en los años posteriores.

Puebla (1979)

La III Conferencia General del CELAM, fue convocada originalmente por Pablo VI a realizarse en 1978. Sin embargo, tras las muertes casi consecutivas, no sólo de él, sino de su sucesor Juan Pablo I, la reunión finalmente tuvo lugar del 28 de enero al 13 de febrero de 1979, en la ciudad mexicana de Puebla, ya bajo la tutela de Juan Pablo II. Ligada a los momentos y sectores más conservadores de la historia mexicana, Puebla sería testigo del fortalecimiento de los sectores más ortodoxos y tradicionales de la Iglesia latinoamericana.

El contexto social y político en que se efectuó la reunión de Puebla presentaba varios “focos rojos” en el panorama de la región. La situación socio-económica de los pueblos latinoamericanos no había mejorado y las condiciones de pobreza e inequidad se habían acentuado. La Iglesia en la región había vivido momentos de tensión interna en los once años anteriores, sobre todo por el choque de las interpretaciones que se habían dado a los

¹⁵⁷ Dom Boaventura Kloppenburg, “A Doutrina Social da Igreja na América Latina: Suas repercussões de Río 1955 a Santo Domingo 1992”, **Revista Internacional Católica de Cultura Communio**, (58) 1992, p. 212, citado por *loc. cit.*

mensajes de Medellín. Dichas “interpretaciones reduccionistas”,¹⁵⁸ fuertemente inspiradas en ideologías e interpretaciones como el marxismo, habían generado algunas expresiones extremas, en las que incluso algunos miembros de la Iglesia se habían visto involucrados.

Era tarea de los obispos de Puebla reevaluar dichas interpretaciones. Así lo dictó Juan Pablo II,¹⁵⁹ desde el mensaje inaugural, cuando instruyó a los “padres de Puebla” a “tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y tomas de posición”.¹⁶⁰

La seriedad del problema no era menor. El cardenal Pablo Muñoz Vega había descrito detalladamente la situación cuando señaló que “[...] a lo largo de los 10 años posteriores a Medellín se habían vuelto más agudas algunas tensiones y más peligrosos algunos conceptos doctrinales: tensiones por el surgimiento de agrupaciones de sacerdotes y laicos que habían abrazado lineamientos doctrinales y pastorales en conflicto interno más o menos pronunciado con la Iglesia Jerárquica [...]”.¹⁶¹

El conflicto se extendía a varios aspectos concernientes a las funciones y objetivos institucionales de la Iglesia. La cristología, eclesiología y antropología de la institución se encontraban en discusión. A pesar de la motivación de fondo de los mencionados movimientos extremos de lograr la liberación de los oprimidos y la transformación de la sociedad, su praxis era tan radicalmente concreta que pasaba por alto la dimensión espiritual y teológica de los problemas.

Así, aunque la síntesis de Puebla tocó una vez más el tema de la “liberación”, se ligaba el concepto a nuevos matices. Expresiones como “verdadera liberación”, “liberación integral” y, sobretodo, “liberación en Cristo” se contraponían a las polémicas

¹⁵⁸ *ibid.*, pp. 41-42.

¹⁵⁹ Este fue el primer viaje de Juan Pablo II al continente americano, lo que podría considerarse como una prueba más de la importancia que las reuniones de CELAM tenían para la jerarquía del Vaticano.

¹⁶⁰ **III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina**, México, Parroquial de Clavería, 1993, p. 12

¹⁶¹ Cardenal Pablo Muñoz Vega, “Dos grandes momentos del CELAM”, en **CELAM: Elementos para su historia. 1955-1980**, Bogotá, CELAM, 1982, p. 1, citado por Germán Doig Klinge, *op. cit.*, p. 42.

interpretaciones surgidas de Medellín y, especialmente, a la de la llamada Teología de la Liberación.

Con el título formal de **La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina**, la III Conferencia del CELAM tuvo entre sus principales metas redirigir la postura del catolicismo en la región, aclarar las principales cuestiones de fe y vida de la Iglesia y mejorar su comunión regional.¹⁶²

En el mensaje de apertura los obispos ofrecían, a modo de contribución, su tratamiento “pastoral” a los problemas políticos, económicos y sociales de la región. En esencia, podía leerse entre líneas la dimensión espiritual que se daría al tratamiento de los temas; en oposición al tratamiento “terreno” y concreto de las conferencias anteriores. Otro punto revelador contenido en era el reconocimiento del episcopado de sus divisiones internas. Al respecto aceptaban: “Hay diferencias de mentalidad y de opiniones, pero vivimos, en verdad, el principio de la colegialidad [...]”.¹⁶³ Este punto puede considerarse, en esencia, la explicación no pedida a la culpa aceptada por los obispos reunidos en Puebla, ante la clara e inocultable crisis interna que vivía la Iglesia latinoamericana en varias de sus instancias nacionales y diocesanas.

La primera parte de la síntesis escrita fue titulada “Visión pastoral de la realidad latinoamericana”. Destacaba en esta parte, el tercer capítulo, referente a la realidad que vivía la Iglesia en América Latina, los obispos de Puebla hacían la lista de los principales retos a los que hacía frente la institución: la escasez de vocaciones que hacía imposible llegar a la totalidad del pueblo latinoamericano, la creciente indiferencia hacia la religión por parte de varios sectores de la sociedad, la presencia “anti-católica” de las sectas, la ignorancia religiosa y el secularismo se presentaban como los desafíos más grandes.¹⁶⁴

¹⁶² Todas las conclusiones referentes a dichos temas quedaron incluidas en una síntesis escrita integrada por un mensaje de apertura de parte de los obispos a los pueblos de América Latina, y quince títulos o capítulos organizados en cinco grandes secciones.

¹⁶³ **III Conferencia General...**, *op. cit.*, p. 56.

¹⁶⁴ *ibid.*, Primera Parte, Capítulo III, Nos. 76-86.

A los mencionados retos institucionales se sumaban las tendencias del momento, que los obispos analizaban en el capítulo cuarto de la síntesis. Problemáticas como la explosión demográfica, el creciente poderío de los medios de comunicación, la imposición de modelos tecnocráticos, los cada vez más limitados recursos naturales, hacían imperante elevar la calidad de vida, mejorar la distribución de los bienes y las oportunidades, fomentar la convivencia social fraterna y los cambios estructurales que asegurasen una situación más justa para las grandes mayorías, cuyas condiciones no eran las óptimas.¹⁶⁵

La segunda parte de la síntesis, integrada por dos capítulos, llevaba el título de “Diseños de Dios sobre la realidad de América Latina”, y giraba en torno al tema de la evangelización. En esta sección se establecía el correcto contenido de la evangelización y se aclaraban “malas interpretaciones” pasadas. En torno a la figura central de Cristo se advertía sobre el error y los peligros de “desfigurar, parcializar o ideologizar la persona de Jesucristo, ya sea convirtiéndolo en un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta [...]”.¹⁶⁶ Asimismo, no se debía reducir la evangelización a las “relecturas del Evangelio resultado de especulaciones teóricas y las hipótesis brillantes quizás, pero frágiles e inconsistentes que de ellas derivan”.¹⁶⁷

Si bien, se reconocía la presencia del Espíritu en la renovación espiritual que se había experimentado en la región, se prevenía sobre la necesidad de dar a dicha renovación “buen sentido, orientación y discernimiento por parte de los pastores, a fin de evitar exageraciones y desviaciones peligrosas”.¹⁶⁸ Ante esta situación remarcaban la necesidad de mantener la unidad de la Iglesia, familia de Dios, a pesar de la diversidad.¹⁶⁹ Ligado a lo anterior, estaba el tema de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB’s), que habían constituido pieza clave del movimiento progresista desde Medellín y que ahora eran llamadas a ser inscritas como parte de la estructura directa de la Iglesia, y evitar el “riesgo de degenerar hacia la anarquía organizativa por un lado y hacia el elitismo cerrado o sectario por otro”.¹⁷⁰

¹⁶⁵ *ibid.*, Primera Parte, Capítulo IV, Nos. 127-134.

¹⁶⁶ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, No. 178.

¹⁶⁷ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, No. 179.

¹⁶⁸ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, No. 207.

¹⁶⁹ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, Nos. 238-249.

¹⁷⁰ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, No. 261.

Tocando el concepto de la “Iglesia popular”, el documento de Puebla mencionaba algunos problemas. El primer riesgo estaba en pensar que dicha iglesia “popular” nace por iniciativa “del pueblo”, y no por iniciativa “desde arriba”.¹⁷¹ Otro riesgo residía en presentar a la “Iglesia popular” como diferente, o incluso opuesta, a la Iglesia “oficial” o “institucional”, lo cual implicaba la división y en el seno de la Iglesia y, más grave aún, “la negación de la función de la jerarquía”.¹⁷² Se hacía un llamado a no buscar el cambio continuo. La actitud debía ser de “reposo y alegría” por lo ya logrado, y de esperanza por lo que aún faltaba, a evitar extremos “pasivistas” y “activistas”, a actuar pero en la medida correcta, depositando en Dios la confianza y esperando los momentos adecuados, sin precipitarse ni angustiarse por “frenéticamente empujarla [a la historia] hacia adelante”.¹⁷³

Se criticaba al determinismo, a la visión “psicologista” que reducía al hombre a una mera consecuencia de su propia psique, al consumismo, al liberalismo económico y al marxismo que reducían al hombre a pieza de un “modelo económico”, a la visión “estatista” y a la versión “cientista”. Todas eran señaladas como opuestas a la visión integral del hombre, digno y libre.

Sobre este último concepto, el de la libertad, el documento de Puebla reafirmaba que la liberación del hombre debía ser integral: liberación en el plano socio-económico-político, en el plano personal y en el plano espiritual. La verdadera evangelización liberadora no debía acudir “a ningún tipo de violencia ni a la dialéctica de la lucha de clases sino a la vigorosa energía y acción de los cristianos”.¹⁷⁴ El hombre debía liberarse, no sólo del pecado, sino de “ídolos” como la riqueza y el poder. Se hablaba, en esencia, de una liberación de carácter más espiritual que la mencionada en Medellín. Al remarcar que, finalmente, no era posible la liberación fuera de Cristo, se hacía una crítica más a la dimensión terrena de propuestas como la de la Teología de la Liberación.

¹⁷¹ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, No. 263.

¹⁷² *loc. cit.*

¹⁷³ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, No. 275.

¹⁷⁴ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo II, No. 486.

Los obispos argumentaban que la evangelización debía realizarse utilizando métodos y modos plurales, expresión de la pluralidad existente, pero sin dañar la cohesión y la unidad. Señalaban lo anterior como un esfuerzo “bueno y necesario” de pluralismo, pero sin dejar de recordar que “también existen pluralismos que fomentan la división”:¹⁷⁵ superstición, magia, fatalismo, idolatría de poder, fetichismo, ritualismo, arcaísmo estático, falta de información, ignorancia, reinterpretaciones sincréticas y reduccionismos de la Fe eran mencionados entre varios aspectos negativos de la religiosidad popular de la región.

Sacerdotes, obispos y demás funcionarios de la Iglesia debían “despojarse de toda ideología político-partidista que pudiera condicionar sus criterios y actitudes [y] evangelizar lo político desde un Evangelio sin partidismos ni ideologizaciones”.¹⁷⁶ Ideologías parciales como el liberalismo capitalista, el colectivismo marxista y la “Doctrina de la Seguridad Nacional”, absolutizan los intereses que defendían, por lo que había que alejarse de ellas y estar atento.

Si hasta este momento, las críticas a las tendencias progresistas surgidas tras la Conferencia de Medellín debían leerse entre líneas, en el apartado titulado “Riesgos de instrumentación de la Iglesia y de la actuación de sus ministros”, el mensaje estaba claro, en la superficie. Riesgo era que la Iglesia fuese utilizada para promover una ideología, lo cual podía ser iniciativa “de los propios cristianos y aún de sacerdotes y religiosos”,¹⁷⁷ o subordinar el Evangelio a la ideología, “identificar al mensaje cristiano con una ideología y someterlo a ella, invitando a una ‘relectura’ del Evangelio a partir de una opción política”,¹⁷⁸ o el riesgo de la radicalización de “aquellos que esperan una alianza entre Iglesia y marxismo”.¹⁷⁹ Era el golpe final en la crítica a opciones como la Teología de la Liberación.

La tercera parte de la síntesis de Puebla lleva como título “La evangelización en la Iglesia de América Latina: Comunión y participación”. En cuatro capítulos, esta sección

¹⁷⁵ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo II, No. 376.

¹⁷⁶ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo II, No. 526.

¹⁷⁷ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo II, No. 558.

¹⁷⁸ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo II, No. 559.

¹⁷⁹ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo II, No. 560.

hace referencia a los **lugares, agentes y medios** en que debía ocurrir la comunión y la participación en y con la institución, así como **el diálogo** que debía desarrollarse con otras religiones.

Respecto al tema de los “lugares” o “centros” de comunión y participación, se analizaba en importante papel de las CEB’s, las parroquias y las Iglesias particulares. Aunque se reconocía el avance en la participación logrado a través de dichas instancias, no se dejaba de señalar algunos bemoles encontrados. Por tomar un ejemplo, se señalaba que algunas comunidades, “atraídas por instituciones puramente laicas o radicalizadas, van perdiendo el sentido auténtico eclesial”.¹⁸⁰

A esta crítica se sumaban fallas de las parroquias, como la primacía de lo administrativo sobre lo pastoral, el autoritarismo y encerramiento sobre sí mismos de algunos sacerdotes y, en los obispos, la falta de esfuerzos coordinados dentro de las diócesis. Las instancias debían buscar colegiar y coordinar sus esfuerzos. Los líderes de las CEB’s debían trabajar en conjunto con los párrocos, con los demás presbíteros y con los obispos, a fin de reforzar la unidad institucional.¹⁸¹ La jerarquía de la Iglesia latinoamericana jalaba las riendas en busca de retomar control.

En torno al tema de los “**agentes**” se señalaba la falta de unidad en criterios pastorales básicos, la escasez de ministros, la inadecuada distribución del clero en la región, la falta de recursos y la falta de intervención magisterial y/o coherencia colegial por parte de algunos obispos.¹⁸² Ante esto, los obispos debían “asumir la colegialidad en todas sus dimensiones y consecuencias”,¹⁸³ a los sacerdotes, religiosos y religiosas consagradas a crear un “clima de comunión eclesial orgánica y espiritual alrededor del obispo”,¹⁸⁴

Respecto a los laicos, se reconocía su importante participación sin ocultar los embates que éstos habían tenido que soportar, como la “fuerte ideologización, por desconfianzas

¹⁸⁰ *ibid.*, Tercera Parte, Capítulo I, No. 630.

¹⁸¹ *ibid.*, Tercera Parte, Capítulo I, Nos. 648-657.

¹⁸² *ibid.*, Tercera Parte, Capítulo II, Nos. 673-678.

¹⁸³ *ibid.*, Tercera Parte, Capítulo II, No. 702.

¹⁸⁴ *ibid.*, Tercera Parte, Capítulo II, No. 765.

mutuas y en las instituciones que llevaron, incluso, a dolorosas rupturas de los movimientos laicos entre sí y con los pastores”.¹⁸⁵ Entre las propuestas para mejorar situación destacaba la organización y coordinación de sus esfuerzos a través de instancias locales, diocesanas e incluso regionales, como el Departamento de Laicos del CELAM.¹⁸⁶

En cuanto a los “**medios**” de comunión y participación se privilegiaba la liturgia, la oración particular, la piedad popular, el testimonio, la catequesis, la educación y la comunicación social. Se llamaba a adaptar la liturgia a las expresiones culturales locales, pero sin caer en excesos o arbitrariedades; a unificar el catecismo para superar dualismos, falsas oposiciones y unilateralidades; a reafirmar la importancia de la escuela católica como instancia educativa; a educar y formar líderes y agentes sociales; y a incorporar la comunicación social y sus medios al resto de la pastoral en conjunto.¹⁸⁷

En torno al **diálogo ecuménico**, se llamaba a fomentarlo con otras tradiciones como el judaísmo y el islam, con los llamados “movimientos religiosos libres” o sectas, con las formas para-religiosas, vinculadas a la magias, los espiritismos, etc., y a la “no-creencia”. Y, aunque la idea básica era fomentar la cercanía con estas expresiones religiosas, se podía leer también, en los puntos de este capítulo, la intención de “estudiar” de cerca a los “rivales”,¹⁸⁸ a fin de proteger mejor a la propia membresía y afianzar el propio predominio.

La cuarta y última sección de la síntesis de Puebla va con el título de “Iglesia misionera al servicio de la evangelización en América Latina”. En ésta se remarcó la necesidad de la Iglesia de tomar la opción preferencial por los pobres, los jóvenes y colaborar en la construcción de una sociedad más pluralista con especial atención a la persona. Respecto a la opción preferencial por los pobres, si bien la síntesis reconocía que “no todos en la Iglesia de América Latina nos hemos comprometido suficientemente con

¹⁸⁵ *ibid.*, Tercera Parte, Capítulo II, No. 780.

¹⁸⁶ *ibid.*, Tercera Parte, Capítulo II, No. 830.

¹⁸⁷ *ibid.*, Tercera Parte, Capítulo III, No. 940-1088.

¹⁸⁸ *ibid.*, Tercera Parte, Capítulo III, Nos. 1122-1126.

los pobres [...]”, también señalaba como igualmente peligrosas, las tendencias a caer en “peligrosas desviaciones ideológicas marxistas”.¹⁸⁹

Respecto a los jóvenes la propuesta principal consistía en la creación de la “pastoral de la juventud”. Ésta serviría para educar, formar para la acción socio-política, formar el sentido crítico frente a los medios de comunicación y las diversas ideologías (especialmente la liberal capitalista y la marxista); y orientar espiritualmente a los jóvenes latinoamericanos.¹⁹⁰

La síntesis terminaba con un llamado a escuchar su consejo, a los distintos actores que elaboran, difunden y realizan ideas, así como a los que toman decisiones que afectan política, económica y socialmente a las sociedades de la región: políticos, gobernantes, intelectuales, científicos, comunicadores, artistas, juristas, obreros, campesinos, militares, sociedad económica, burócratas.¹⁹¹ Comenzaba a formarse, a través de estos puntos y de forma paralela a la “opción por los pobres”, la “opción por las élites” que continuaría en Santo Domingo y Aparecida.

Klinge menciona la importancia teológica del documento de Puebla, pues este logró forjar una identidad católica latinoamericana. Dicha identidad revaloraba la religiosidad popular en la región y la integraba bajo las nociones incluyentes de comunión y participación.¹⁹² En ese mismo sentido, Enriqueta Muñoz considera que la historia del catolicismo en la región “tiene su momento estelar en Puebla, [...] acontecimiento pleno de contenido y proyecciones”.¹⁹³

Sin embargo, Puebla significó también el regreso de los más conservadores al control de la vida católica en el subcontinente. En los años siguientes la tendencia de la “Iglesia popular” comenzó gradualmente a perder terreno. Lo anterior no sólo tuvo que ver con la proliferación de regímenes liberales en la región y el consecuente aumento de participación

¹⁸⁹ *ibid.*, Cuarta Parte, Capítulo I, Nos. 1139 -1140.

¹⁹⁰ *ibid.*, Cuarta Parte, Capítulo II, Nos. 1193-1205.

¹⁹¹ *ibid.*, Cuarta Parte, Capítulo III, Nos. 1237-1249.

¹⁹² Germán Doig Klinge, *op. cit.*, pp. 45-46

¹⁹³ Enriqueta Muñoz, *op. cit.*, p. 106

social, sino con la condena que a esta tendencia, había pronunciado Juan Pablo II. En Puebla el pontífice hizo claramente presente, no sólo su autoridad moral ante la sociedad y la jerarquía eclesial latinoamericana, sino también su calidad de dirigente máximo de la institución que representaba. Pruebas concretas de dicha autoridad organizacional se presentaron en formas varias: recomposición de diócesis y arquidiócesis, jubilación y designación de obispos, imposición de medidas disciplinarias, etc.

El pluralismo que había surgido al interior de las Iglesias nacionales en la región, comenzaba a mitigarse. En general las corrientes radicales, fuesen ultra-progresistas o ultraconservadoras comenzaban a volverse marginales ante una postura moderada dominante. Esto puede entenderse como parte del esfuerzo institucional, no sólo de la Iglesia en la región, sino a escala mundial, por recobrar un estado de equilibrio tras el cambio del Vaticano II.

A partir de Puebla, la Iglesia se alejó de la visión imperante hasta el momento. Ya no era esencial buscar la “solución terrena” e inmediata de los problemas regionales, sino buscar la vía “integral”, “espiritual” de los mismos. La Iglesia abrazaba su condición de “peregrina” en esta tierra, renunciando a lograr su vocación de santidad en este mundo.

Santo Domingo (1992)

El quinto centenario del descubrimiento de América era el marco más adecuado para la reunión en la que el episcopado latinoamericano buscaría preparar a la Iglesia católica latinoamericana para llevarla al tercer milenio. Así, CELAM celebró su IV Conferencia General, a partir del 12 y hasta el 28 de octubre de 1992, en la ciudad de Santo Domingo, República Dominicana.

Trece años habían transcurrido tras la reunión de Puebla y el panorama presentaba algunos rasgos distintos. Como parte de los efectos directos de la reunión anterior, la década de los ochenta e inicios de los noventa había visto la “pérdida de terreno” por parte

de las corrientes progresistas de la Iglesia latinoamericana. La Teología de la Liberación se encontraba en franca retirada y los más célebres obispos y sacerdotes representantes de ésta y otras tendencias progresistas se encontraban en, o muy cerca de, su retiro.

Sin embargo, no eran las nuevas condiciones internas a la organización de la Iglesia las que más resaltaban. Los cambios internacionales habían sido grandes. La caída del muro de Berlín (1989) y la desintegración de la Unión Soviética (1991) habían marcado la caída del bloque socialista y roto el esquema bipolar imperante durante buena parte del siglo XX. Lo anterior, además de marcar el final de la llamada Guerra Fría había, a los ojos de varios historiadores, puesto fin a la llamada era de la modernidad. Ahora, nos encontramos inmersos en el inicio de una nueva época que, a falta de mejor nombre, conocemos como post-modernidad y que marcada por la hegemonía de Estados Unidos, la prevalencia de los valores políticos occidentales y el neo-liberalismo como principales paradigmas y la reorganización de los bloques geopolíticos a bloques más bien geo-económicos, trae consigo una serie de nuevos retos para la región latinoamericana.

Si el panorama político daba muestras de haber mejorado tras la caída de varias dictaduras militares y la proliferación de más y más regímenes liberales y democráticos, las condiciones sociales y económicas distaban mucho de haber mejorado: La división internacional del trabajo había convertido a América Latina en una región proveedora de mano de obra, la revolución tecnológica de la segunda mitad del siglo XX no había sido del todo asimilada por las sociedades latinoamericanas y sólo había contribuido a ampliar la brecha entre ricos y pobres. Esto se manifestaba en el desempleo, la explotación demográfica, la aparición de cinturones de miseria alrededor de los polos de fuerte desarrollo económico y la persistente miseria de millones y millones de latinoamericanos.

Esto explica que el tono central de la síntesis de Santo Domingo contuviera muy poco de las críticas hacia las tendencias progresistas, contenidas en la síntesis de Puebla y que centrarse sus esfuerzos a hacer frente a las nuevas amenazas para la Iglesia latinoamericana: la inminente pérdida de peso en la región, el avance del secularismo con un fuerte toque de materialismo y la creciente pluralización religiosa, efecto del avance de otras iglesias

cristianas en la región. Berryman comenta, dando un ejemplo sobre este último punto, que entre 1990 y 1992 se abrieron en Río de Janeiro 710 templos protestantes, por sólo una parroquia católica.¹⁹⁴ Si esto estaba ocurriendo en Brasil, nación considerada como fuerte bastión católico en Sudamérica, ¿qué no pasaría en el resto del continente?

Bajo el título de **Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana: Jesucristo ayer, hoy y siempre**, la síntesis de la Santo Domingo¹⁹⁵ fue aprobada por Juan Pablo II el 10 de noviembre de 1992 y resume los planteamientos de los asistentes a la IV Conferencia de CELAM.¹⁹⁶ El primer tema a discusión en la síntesis fue el de la “nueva evangelización”, cuyo eje principal se encontraba en la promoción humana, lo que se consideraba como una respuesta a “la delicada y difícil situación en la que se encuentran los países latinoamericanos”.¹⁹⁷

Dicha nueva propuesta debía dialogar, más que imponerse, a las distintas visiones culturales en la región, a fin de encaminarlas a la creación de una “cultura cristiana” latinoamericana. Secularismo, urbanización, pobreza, marginación, materialismo eran parte de lo que se consideraba la “cultura de la muerte”. Esto, además, coincidía con la “invasión de las sectas y propuestas religiosas de distintos orígenes”.¹⁹⁸ La nueva evangelización suponía, pues, crear el “conjunto de medios, acciones y actitudes [...] para colocar el evangelio en diálogo activo con la modernidad y lo posmoderno [e] inculturar el evangelio en la situación actual de las culturas de nuestro continente”.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Phillip Berryman, “Is Latin America turning pluralist? Recent writings on religion”, **Latin American Research Review**, v. 30, no. 3, 1993, pp. 107-122, citado por Soledad Loaeza, *op. cit.*, pp. 42-43.

¹⁹⁵ La síntesis de la IV Conferencia General de CELAM está compuesta de 302 puntos, organizados en dos secciones y cuatro capítulos. Cf. Basilio Núñez (ed.), **Santo Domingo: Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana**, México, Parroquial de Clavería, 1993.

¹⁹⁶ De los 360 asistentes, 231 eran obispos con derecho al voto, 99 eran sacerdotes, religiosos y laicos con derecho a voz y 25 eran peritos y observadores. Cf. Luis Fernando Escalante, **La estructura jurídica y sinodal del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de la “Reunión de los Obispos de la Iglesia en América”**, tesis de doctorado en Derecho Canónico, Pontificia Universidad de Santa Cruz, 2002, p. 84.

¹⁹⁷ Carta del cardenal Bernardino Gantín, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina a los presidentes de las Conferencias Episcopales de América Latina y al presidente del CELAM, fechada el 12 de diciembre de 1990 y citada por Basilio Núñez, *op. cit.*, Segunda Parte, No. 22.

¹⁹⁸ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, No. 26.

¹⁹⁹ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, No. 24.

Medidas concretas como la inculturación del evangelio a las nuevas culturas urbanas, así como a las culturas indígenas y afroamericanas presentes en la región, pero sin dejar de combatir la ignorancia era el camino a seguir. Esto suponía revalorar la religiosidad popular como expresión privilegiada de la inculturación de la fe en el continente.²⁰⁰ Para poder lograrlo, la Iglesia debía continuar y acentuar la formación doctrinal del clero, religiosos, catequistas y la catequesis de los fieles en general, así como promover y recuperar la participación en la liturgia y en prácticas concretas como la confesión y la dirección espiritual,²⁰¹ así como renovar la parroquia, bajo la dirección del párroco, quien debía considerarse como representante directo del obispo y vínculo con la jerarquía de la Iglesia particular y planificar la preparación de las CEB's, a fin de evitar que éstas se convirtiesen en “víctimas de manipulación ideológica o política”.²⁰²

Se reconocía el avance logrado por la jerarquía latinoamericana en pos de lograr la colegialidad episcopal, destacando la existencia de organismos de integración y coordinación para luchar contra las “divisiones y conflictos que no siempre reflejan la unidad [...]”.²⁰³ Valía la pena que las instancias eclesiales locales y regionales pudiesen “revisarse y redimensionarse, precisando su competencia y naturaleza”.²⁰⁴

Acercas del diálogo interreligioso, se decía que “el ecumenismo es una prioridad en la pastoral de la Iglesia de nuestro tiempo”.²⁰⁵ Se debía fomentar el diálogo con otras iglesias cristianas, con los judíos y con otras religiones no cristianas. Sin embargo, ante las sectas y los “nuevos movimientos religiosos” se proponían medidas más bien “defensivas”.²⁰⁶

Respecto a la promoción humana se distinguían los “nuevos signos de los tiempos” y se discernía sobre cómo era que la Iglesia debía integrarse a ellos: Derechos humanos, ecología, relación con la tierra, pobreza y solidaridad, trabajo, migración, democracia, economía e integración latinoamericana eran los temas a considerar. Medidas como la

²⁰⁰ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, Nos. 30-39.

²⁰¹ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, Nos. 42-46.

²⁰² *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, Nos. 58-62.

²⁰³ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, No. 68.

²⁰⁴ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, No. 69.

²⁰⁵ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, No. 135.

²⁰⁶ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo I, Nos. 142-146.

promoción de los derechos humano, incluso de los no natos, así como la colaboración con otros organismos de derechos humanos ya existentes; la participación en la reeducación en materia de ecología y la ratificación la opción preferencial por los pobres, incluyendo en específico las necesidades de los migrantes se veían como camino a seguir en lo social.²⁰⁷

En cuanto a las medidas económicas en pos de la promoción humana se mencionaban: promover en la región formas más justas de uso de la tierra; apoyar a sindicatos y organizaciones que luchen por condiciones de trabajo más justas; promover iniciativas de cooperación dentro de la nueva economía de mercado; e impulsar la creación de modelos socioeconómicos basados en principios de justicia y solidaridad.²⁰⁸

Finalmente, en el terreno de la política, algunas de las medidas sugerían: educar en los valores de una genuina democracia pluralista, justa y participativa;²⁰⁹ promover, entre los estados de la región, relaciones económicas internacionales justas y recíprocas; fomentar y acompañar esfuerzos en pro de la integración latinoamericana con base en la solidaridad; y fortalecer estructuras y organismos de colaboración entre las iglesias particulares de la región.²¹⁰

El tercer gran tema de Santo Domingo era la creación de una “cultura cristiana”. En este concepto, se tenía como visión a un pueblo latinoamericano que, en su sentir, “tuviese el mensaje evangélico en la base de su pensar, en sus principios fundamentales de vida, en sus criterios de juicio, en sus normas de acción, [y que esto se proyecte] en sus instituciones y en todas sus estructuras”.²¹¹ Se proponía, para lograrlo, medidas como: la inculturación del evangelio; fomentar la unidad y la pluralidad con los pueblos indígenas, mestizos y afroamericanos; oponer resistencia a los retos propuestos por la postmodernidad, fomentando el diálogo entre fe, cultura y ciencia; mitigar los efectos perversos del

²⁰⁷ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo II, Nos. 168-188.

²⁰⁸ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo II, Nos. 176-201.

²⁰⁹ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo II, No. 193.

²¹⁰ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo II, Nos. 202-209.

²¹¹ *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo III, No. 229.

acentuado proceso de urbanización; reiterar el papel de la Iglesia como educadora; y mantenerse activa y vigilante frente a los medios de comunicación social y cultural.²¹²

Con este trabajo se planeaba llevar a la Iglesia católica latinoamericana al tercer milenio. El proyecto revaloraba lo que Puebla había señalado como puntos débiles de la organización eclesial. El valor de las manifestaciones religiosas locales y la participación de los laicos o de cuerpos intermedios como las CEB's eran ahora la piedra angular de la nueva evangelización aunque, sin dejar nunca de respetar las líneas de autoridad y la jerarquía de los obispos. Ahora la prioridad era hacer frente a las amenazas que se acentuaban con el inicio de la posmodernidad.

La propuesta de promoción humana incluida en el documento de Santo Domingo demostraba preocupación ante los problemas del momento y proponía acciones concretas de participación, centradas sobre todo, en conceptos como la cooperación y la educación. Sin embargo carecía de propuestas o enfoques novedosos para abordar una problemática que ya se hace vieja en la región y, ante la cual, la Iglesia u otras instituciones parece no tener respuesta definitiva. La sección dedicada a este tema consistía en la mera repetición y profundización, en el mejor de los casos, de las viejas recetas de siempre.

Un esfuerzo más profundo se encuentra en la propuesta de crear una “cultura cristiana” para la región. El diagnóstico de la problemática que acarrea la llegada de la postmodernidad parece identificar las principales amenazas de la nueva era. Es loable la intención de buscar que la nueva cultura cristiana permee en las propias instituciones a fin de poder enfrentar las llamadas “estructuras” o “cadenas” de pecado.

El camino, sin embargo, además de la búsqueda un mejor panorama para las sociedades latinoamericanas, tenía la clara intención de reafirmar a la Iglesia ante el cambio de milenio. Ya avanzado el trabajo de atraer al redil a aquellas corrientes que habían tendido a los extremos, la Iglesia latinoamericana se consolidaba bajo una sola postura. Esta postura apostaba, según los postulados de la perspectiva de la “sedimentación” del

²¹² *ibid.*, Segunda Parte, Capítulo III, Nos. 230-286.

institucionalismo sociológico, por adaptarse a las demandas del nuevo entorno, pero siempre manteniendo los principios básicos y esenciales que la definen. La institución, ante el dilema del cambio, argumenta la perspectiva sociológica de la “sedimentación”, busca desarrollar nuevos entendimientos y símbolos compatibles con los que existían anteriormente. En este caso, el nuevo equilibrio que se buscaba en la región incluía aquellos principios de lealtad y obediencia a la jerarquía central de la Iglesia Católica.

Aparecida (2007)

Desde el 2006 comenzaron la preparación de la V Conferencia General del CELAM. El 12 de diciembre de ese año, el recién electo Papa Benedicto XVI nombró a quienes serían las autoridades que presidirían la reunión,²¹³ cuyos trabajos inauguraría él mismo en su primer viaje apostólico a la región, y que se efectuarían en la ciudad de Aparecida, Brasil.

Los esfuerzos previos a la V Conferencia podían leerse como genuinos signos de inclusión por parte de la jerarquía del clero latinoamericano. Se emitió, desde meses antes de la reunión, una serie de fichas técnicas que su distribuyeron entre las Iglesias particulares, organismos episcopales, instituciones católicas, organismos vinculados a la Iglesia y llegando hasta la última parroquia de la región. En estas fichas se abordaban de forma breve y dirigida, los ejes temáticos que serían tratados a lo largo de los días de la Conferencia, resaltado los conceptos del discipulado y la misión.²¹⁴ El propósito explícito

²¹³ Como presidentes de la misma quedaban los cardenales Giovanni Battista Re, (Prefecto de la Congregación para los Obispos y Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina), Francisco Javier Errázuriz Ossa (Arzobispo de Santiago de Chile y Presidente del CELAM) y Geraldo Majella Agnelo (Arzobispo de San Salvador de Bahía y Presidente de la Conferencia Episcopal Brasileña), mientras que Mons. Andrés Stanovnik (Obispo de Reconquista y Secretario General del CELAM), fue nombrado Secretario General de la mencionada Conferencia General. Cf. **El papa Benedicto XVI realiza nombramientos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano**, consultado en internet el 8 de enero de 2007 en: <http://www.celam.info>.

²¹⁴ Numeradas desde la Ficha 0 hasta la Ficha 19, las 20 partes del **Documento de participación** tenían los siguientes títulos: Ficha 0: Yo Soy el Camino, la Verdad y la Vida; Ficha 1: El anhelo de felicidad: Un anhelo universal; Ficha 2: Gratitud por la Buena Noticia; Ficha 3: La Iglesia ha sido bendecida con muchos dones; Ficha 4: El encuentro con Jesucristo vivo: Discípulos y misioneros; Ficha 5: Ser y formar discípulos de Cristo; Ficha 6: Discípulos y misioneros en comunión eclesial; Ficha 7: Ser y formar misioneros de Cristo;

de estas fichas, que en su conjunto formaban el llamado **Documento de participación** era que, en torno a ellas, se formaran grupos de reflexión que analizaran los temas y aportaran su punto de vista, lo cual contribuiría a dar una base más amplia y consensuada a la preparación de Aparecida.²¹⁵ Además, se dijo a través de los sacerdotes, hasta el último punto de vista generado por los grupos de reflexión sería considerado por los obispos a reunirse en Brasil.

Simultáneamente se realizaron congresos y seminarios con participación de expertos de diferentes países de América Latina y del Caribe. Todos estos encuentros tuvieron como objetivo “profundizar el tema del discipulado y la misión desde diversas perspectivas: bíblica, teológica y pastoral; y discernir el profundo cambio cultural que vivimos, a fin de buscar juntos caminos más adecuados para vivir, con fidelidad creativa, el mensaje del Evangelio y transmitirlo con nuevo ardor misionero”.²¹⁶ Los aportes de la reflexión previa, que alcanzaron el significativo volumen de 2,400 páginas,²¹⁷ fueron recopilados, clasificados temáticamente, estudiados por una comisión especial de obispos, teólogos, y biblistas, para armar la base en que se apoyaría el trabajo de los obispos.²¹⁸ Todo apuntaba, de manera esperanzadora, a una conferencia inclusiva, plural y verdaderamente basada en las ideas y sentimientos del pueblo latinoamericano.

A pesar de estos esfuerzos previos, no todos esperaban la realización de la V Conferencia con optimismo. Varios se pronunciaron con escepticismo y desconfianza ante

Ficha 8: El cambio de época: Luces y sombras; Ficha 9: La globalización: Otro desafío para la Iglesia; Ficha 10: Sufrimientos y esperanzas de nuestros pueblos; Ficha 11: Otros desafíos a la vida y misión de la Iglesia; Ficha 12: Los rostros de inhumana pobreza nos conmueven e interpelan; Ficha 13: La vida de nuestros pueblos en Cristo; Ficha 14: La vida de nuestros pueblos en Cristo: Tarea de todos; Ficha 15: Una gran misión continental; Ficha 16: Vida consagrada: Discípulos y misioneros de Jesucristo; Ficha 17: El presbítero: Discípulo y misionero de Jesucristo; Ficha 18: El obispo: Discípulo y misionero de Jesucristo, y; Ficha 19: Los diáconos permanentes: Discípulos y misioneros de Jesucristo .

²¹⁵ Mons. Andrés Stanovnik, **Presentación del documento**, consultado en internet el 8 de junio de 2007 en: <http://www.celam.info/content/view/198/287/>

²¹⁶ *loc. cit.*

²¹⁷ *loc. cit.*

²¹⁸ En esta base, como síntesis de los aportes, se identificaban ocho criterios generales en torno a los cuales debía desarrollarse la V Conferencia: 1) El anuncio del Evangelio como ofrecimiento de vida, 2) La opción preferencial por los pobres, 3) Siempre somos discípulos, 4) El discipulado misionero es comunitario, 5) El discipulado exige un discernimiento eclesial, 6) La Iglesia en renovación permanente, 7) La misión convoca a todos, y 8) La evangelización toca toda la realidad. Cf. **Extracto de los aportes recibidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano**, consultado en internet el 2 de junio de 2008 en: <http://www.msperu.org/teologia/america/aparecida/aportesextrc.htm>.

los ánimos de inclusión y renovación de Aparecida. Por ejemplo, Bernardo Barranco argumentaba, justamente el día de inauguración de la Conferencia, que ésta iniciaba sus trabajos en medio de un clima lleno de “escepticismos y escasas expectativas por llegar a acuerdos verdaderamente trascendentes y novedosos sobre el futuro del catolicismo en América Latina”.²¹⁹

Para este periodista, y varios autores que coincidían con él, el diagnóstico no era nada alentador. Parecía que la Iglesia latinoamericana no estaba preparada para afrontar los retos que impone la entrada del tercer milenio: la injusticia, la globalización, los modelos económicos neoliberales, la ecología, la pobreza y el imperio de la cultura moderna contemporánea se mostraban como demasiado reto ante una Iglesia a la que catalogaba de “gerontocrática, ensimismada, que se ha especializado en condenar sin proponer, en culpar sin comprometerse”.²²⁰

De manera similar, el conjunto de los profesores de la Facultad de Filosofía y Teología del Instituto San Ignacio, de Bello Horizonte, generaron un documento conjunto en el que enumeraban los desafíos que, según ellos identificaban, debían ser atendidos por la reunión de Aparecida: Animar "carismáticamente" las estructuras internas de la Iglesia, evangelizar a la nueva sociedad globalizada del conocimiento, evangelizar la cultura moderna y posmoderna, desarrollar una eficiente pastoral migratoria, emprender con fuerza una pastoral mediática y fomentar el diálogo ecuménico e inter-religioso eran retos prioritarios para la Iglesia latinoamericana en el tercer milenio.²²¹ En su documento decían, en cierto tono de advertencia, que “ningún acontecimiento eclesial del porte de la Conferencia de Aparecida tiene derecho a desconocer las opciones básicas del Concilio Vaticano II en el sentido de las líneas obligatorias para la marcha de la Iglesia en el Continente”.²²²

²¹⁹ Bernardo Barranco, **Opacidad y regresión, los riesgos del CELAM**, artículo consultado en internet el 13 de mayo de 2007 en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/13/index.php?section=opinion&article=015a1pol>

²²⁰ *loc. cit.*

²²¹ **Hacia la V Conferencia de Aparecida**, consultado en internet el 20 de mayo de 2006 en el sitio de la **Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia del Instituto Santo Inácio-Belo Horizonte**: http://www.lacripta.org.ar/celam_aparecida.htm.

²²² *loc. cit.*

Finalmente llegó la fecha prevista, así que del 13 al 31 de mayo del 2007 se llevó a cabo la V Conferencia General del CELAM. Durante el discurso inaugural, Benedicto XVI habló, muy a su modo, de los retos que la Iglesia debía de afrontar a fin de fomentar el desarrollo armónico y la identidad católica en Latinoamérica. En resumen: a) **Retos económicos**: Globalización, economía liberal, monopolios, pobreza, inequidad y despojo; b) **Retos políticos**: Gobiernos autoritarios o sujetos a ciertas ideologías que se creían superadas, estructuras que crean y/o fomentan la injusticia, y; c) **Retos sociales/ideológicos**: Violencia; drogadicción, alcoholismo, así como la presencia de corrientes de pensamiento dañinas como secularismo, hedonismo, indiferentismo y el proselitismo de numerosas sectas, religiones animistas y expresiones pseudo-religiosas.²²³

Sin embargo, una cosa sí dejaba en claro el pontífice, y es que el tono general de la Conferencia debía ser meramente reflexivo y propositivo. Los padres conciliares reunidos en Aparecida debían ayudar a esclarecer y exponer las bases en que debía fundarse la creación de estructuras más justas, pero nada más. Ya trabajar en la construcción de dichas estructuras es un “trabajo político [que] no es competencia inmediata de la Iglesia”.²²⁴ El Papa Ratzinger llamaba a la Iglesia en la región a mantenerse en su carácter de guía y autoridad moral. La intervención directa de la Iglesia en cuestiones políticas o sociales, “no haría más por los pobres y por la justicia, sino que haría menos, porque perdería su independencia y su autoridad moral, identificándose con una única vía política y con posiciones parciales opinables”.²²⁵ Ante este tipo de declaraciones, los temores de aquellos que anticipaban la intrascendencia y la falta de compromiso de la V Conferencia parecían cobrar fundamento. Habría que esperar los resultados.

Tras la sesión inaugural, los participantes se distribuyeron en 15 grupos de trabajo, para reflexionar sobre el momento que se vivía en América Latina, tanto en la sociedad como en la Iglesia.²²⁶ Como resultado de sus esfuerzos, finalmente se publicó la síntesis de

²²³ **Sesión inaugural de la V Conferencia: Palabras del Papa Benedicto XVI**, consultado en internet el 2 de junio de 2008 en: <http://www.msccperu.org/teologia/america/aparecida/bXVI/aparecidaInaug.htm>.

²²⁴ *loc. cit.*

²²⁵ *loc. cit.*

²²⁶ **El trabajo en la V Conferencia**, consultado en internet el 2 de junio de 2007 en: www.celam.org/principal/index.php?module=Contenidos&func=viewpub&tid=7&pid=24

los trabajos en un documento conclusivo titulado **Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (Jn. 14: 6)”**,²²⁷ al que el teólogo y biblista chileno Pablo Richard calificó de “demasiado largo y a veces contradictorio”.²²⁸ Sobre el documento, los obispos advertían haberlo escrito siguiendo los principios de “ver, juzgar, actuar”,²²⁹ previamente utilizado en conferencias del CELAM. Estaba por verse si existía o no una proporcionalidad entre los tres verbos.

Después de la Introducción, el Capítulo I de la síntesis iba con el título **Miramos a nuestros pueblos a la luz del proyecto del Padre**. Como en las conferencias anteriores, los obispos en Aparecida enumeraban a los grupos vulnerables y necesitados de la ayuda eclesial.²³⁰ Por otra parte se hacía, también de forma similar a lo hecho en documentos de conferencias pasadas, un diagnóstico de los “signos de los tiempos”. A los padres de Aparecida inquietaban algunos puntos en especial dentro de esta época llena de transformaciones sociales y culturales.²³¹

Terminado este diagnóstico, los padres de Aparecida daban muestra de humildad al reconocer lo mucho que había que cambiar en la institución: clericalismo, ausencia de autocritica, infidelidades a la doctrina y a la comunión, debilidad de la opción por los pobres, escaso acompañamiento dado a los laicos, entre otras, figuraban dentro de las faltas cometidas; deficiencias que se debían de corregir.²³² Hasta aquí llega el Capítulo I. La parte del documento designada el “ver” se había cubierto de un modo completo, aunque sin ninguna novedad o aporte realmente distinto a lo hecho en reuniones anteriores.

²²⁷ La síntesis escrita tiene 439.157 caracteres (con espacio) y 71.034 palabras, organizadas en una Introducción, tres Capítulos y una Conclusión.

²²⁸ Pablo Richard, “Aparecida: Una versión breve y crítica del Documento Conclusivo”, **Pasos**, 133 (2007), pp. 1-17, edición digital consultada en internet el 3 de julio de 2008 en: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=31492>.

²²⁹ **Síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano**, consultado en internet el 12 de agosto de 2007 en: <http://www.celam.org>, No.34.

²³⁰ *ibid.*, Nos. 50-55.

²³¹ *ibid.*, Nos. 57-73.

²³² *ibid.*, No. 79.

El Capítulo II de la síntesis aparece bajo el título **Jesucristo: Fuente de vida digna y plena**. Esta sección está plagada de discursos teológicos y doctrinarios abstractos, sin ninguna referencia a realidades históricas. Abundan las citas bíblicas y la mención a documentos del Magisterio, que repiten temas ya tratados anteriormente y sin mayor aporte real. En torno a la figura de Cristo se hace un análisis detallado pero carente de propuestas.

Sin mayores direcciones de cómo llevarlo a cabo, a lo largo de los puntos de este capítulo se hace, a partir de la constante vinculación con las Escrituras, el llamado a restablecer la: a) **Relación personal con Dios**: Para dar un verdadero sentido a la vida y alejándose del afán por los bienes materiales;²³³ b) **Relación con los demás**: Alejándose del individualismo, rechazando la exclusión y defendiendo a los más débiles;²³⁴ c) **Relación con el mundo**: Ayudando a erradicar las “estructuras de muerte”, y cuidando la naturaleza y la Tierra, y;²³⁵ d) **Relación con uno mismo**: Evitando la despersonalización, colaborando en la construcción de identidades integradas y oponiéndose al subjetivismo hedonista.²³⁶ Ante estos llamados, la Iglesia tenía la propia labor de renovarse y a hacer de la Eucaristía el centro de la vida cristiana y a ser verdadera comunidad misionera.²³⁷ Sin embargo, una vez más, no se indicaba en estos puntos cómo es que tal renovación debía llevarse a cabo. Así terminaba la segunda parte de la síntesis dedicada a “juzgar”.

El Capítulo III de la síntesis de Aparecida tiene el título de **El Espíritu nos impulsa a ser discípulos misioneros**. Ésta era la sección que, se había dicho desde el planteamiento inicial, se dedicaba a la parte de “actuar”. A lo largo de esta sección se hacía énfasis en la importancia de convertirse, todos los católicos, en discípulos misioneros. En torno a estos dos conceptos fue que se desarrollaban las demás propuestas.²³⁸ Sobre las características de los discípulos misioneros, se menciona la necesidad de que éstos sean “dóciles” a la

²³³ *ibid.*, Nos. 108-116.

²³⁴ *ibid.*, Nos. 117-121.

²³⁵ *ibid.*, Nos. 122-126.

²³⁶ *ibid.*, Nos. 127-132.

²³⁷ *ibid.*, Nos. 134-160.

²³⁸ *ibid.*, Nos. 182-185.

novedad del espíritu y no aferrarse a “modos de expresión, estructuras y métodos propios [...] de otra época”.²³⁹

Aquí podía verse, aunque de forma velada, lo que Pablo Richard califica como el persistente “miedo a la Teología de la Liberación y el miedo a ideologizaciones de realidades eclesiales, como las CEB’s”.²⁴⁰ Este miedo, continúa Richard, va “de los laicos y laicas, hacia los sacerdotes y otras estructuras jerárquicas, [...] de los obispos a la curia vaticana y, curiosamente, de esta curia a la Teología de la Liberación”.²⁴¹ Este sentimiento puede observarse en algunas frases a lo largo de esta sección. Por dar un ejemplo, al hablar de la acción de los discípulos misioneros, el texto especifica que ésta debe realizarse “de un modo armónico e integrado en el proyecto pastoral de la diócesis, y no al margen del resto”.²⁴²

A pesar de reconocer la diversidad que pudiera presentarse entre todos los discípulos misioneros, todos ellos debían valorar “la unidad orgánica y la diversidad de funciones [de la Iglesia, lo que] asegurará mayor vitalidad misionera y un anuncio más incisivo del Evangelio”,²⁴³ para así evitar las tensiones y “superar la tentación de individualismos pastorales, del clericalismo o de la autoafirmación y autosuficiencia de personas y de grupos”.²⁴⁴

En cuanto al tema de las distintas identidades a participar de este llamado a ser discípulos y misioneros se hacía reconocimiento de la acción realizada por los movimientos, asociaciones y agrupaciones laicas, aunque al mismo tiempo se les incita a permanecer activos en sus labores seculares. La Iglesia en América Latina, se decía, necesitaba contar con la ayuda de aquellos que, en sus tareas cotidianas, estaban dentro de los “ámbitos de decisión”,²⁴⁵ aunque dicha acción por parte de los laicos debía estar

²³⁹ *ibid.*, No. 203.

²⁴⁰ Pablo Richard, *op. cit.*, <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=31492>.

²⁴¹ *loc. cit.*

²⁴² **Síntesis de los aportes...**, *op. cit.*, No. 218.

²⁴³ *ibid.*, No. 226.

²⁴⁴ *ibid.*, No. 229.

²⁴⁵ *ibid.*, No. 232.

siempre bajo el “adecuado discernimiento, animación, coordinación y conducción pastoral”.²⁴⁶

Igual recomendación se hacía, primero a las CEB's a las que, se les percibía estancadas y en crisis, y segundo a las comunidades de vida consagrada, que viven el desencanto, la crisis y el descontento efectos de los cambios de la sociedad y la cultura.²⁴⁷ Richard percibe, en estos puntos “una actitud defensiva frente a las y los religiosos [pues se les ve como] un peligro que puede desestabilizar la pastoral ordinaria de la Iglesia”.²⁴⁸ Por eso estos puntos hacían se insistencia en su sometimiento y comunión con los obispos. Y, en cuanto a estos últimos, Aparecida refrendaba el llamado a la colegialidad, a la participación en las conferencias episcopales de las Iglesias nacionales, a fin de mantener el contacto con el “obispo de Roma” y su fidelidad a él.²⁴⁹

Respecto a la misión en sí, se enumeraban los distintos ámbitos en los que ésta debía desarrollarse: a) **Ámbitos personales y familiares:** Atención a niños, jóvenes, mujeres, personas con capacidades diferentes, indígenas, etc.;²⁵⁰ b) **Ámbitos eclesiales:** Renovación de diócesis, parroquias, movimientos eclesiales, etc.,²⁵¹ y; c) **Ámbitos sociales:** La misión de los laicos debía llevarse a cabo en los campos de la política, sociedad civil, educación, campo laboral, científico, tecnológico y ecológico.²⁵² Es en éstos últimos que el texto de Aparecida reitera la importancia de que los laicos ejerzan su labor cotidiana, además de la que ya puedan estar ejerciendo dentro de la estructura eclesial, a fin de que la Iglesia pueda contar con su apoyo en cualquier momento.

Richard, sin embargo, manifiesta su preocupación pues esto lleva a la coexistencia de dos tipos distintos de pastorales. Por una parte, el texto de Aparecida refrenda la continuidad de la “opción preferencial por los pobres”,²⁵³ mientras que, al mismo tiempo,

²⁴⁶ *ibid.*, No. 234.

²⁴⁷ *ibid.*, Nos. 235-242.

²⁴⁸ Pablo Richard, *op. cit.*, <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=31492>

²⁴⁹ **Síntesis de los aportes...**, *op. cit.*, No. 251.

²⁵⁰ *ibid.*, Nos. 258-266.

²⁵¹ *ibid.*, Nos. 267-277.

²⁵² *ibid.*, Nos. 280-293.

²⁵³ *ibid.*, Nos. 224-225, 346.

impulsa también una “opción preferencial por las élites”.²⁵⁴ Si bien estas dos visiones parecen ir de la mano de forma armónica, la coexistencia de las dos opciones implica varios riesgos. La propuesta de apoyar la labor de la Iglesia en los laicos más inmersos en sus ámbitos seculares (el político, el líder, los catedráticos, los empresarios, los científicos, etc.) se enmarca dentro de la idea de evangelizar a las sociedades latinoamericanas “desde arriba”. Este autor denuncia que esta propuesta parece desconocer y/o menospreciar la capacidad y la fuerza de los pobres y, en su afán por poner dinero, poder y conocimiento al servicio de la misión de la Iglesia, se liga directamente a “movimientos o grupos de élite (Opus Dei, Legionarios de Cristo, etc.), que tienen un poder económico y político superior a la propia Iglesia jerárquica, formando una “iglesia paralela” por encima de la Iglesia”.²⁵⁵

Hasta aquí lo más relevante de la síntesis de Aparecida. De las cinco conferencias generales del CELAM es, esta última, la que menos novedades aporta. El texto de Aparecida aún refleja miedos y rechazos presentes desde los textos de Puebla, cuando se emprendió la marcha atrás de los progresismos desatados a raíz del Concilio Vaticano II.

Para Richard, y coincido con él, varios temas quedaron poco explorados, si no es que en el tintero: el tema del celibato para los sacerdotes y religiosos, la posibilidad de la mujer de profundizar su acción dentro de la estructura de la institución, la censura al modelo neoliberal con la fuerza con la que alguna vez se hizo (y se sigue haciendo) la crítica al socialismo, la explicación explícita del rechazo a la Teología de la Liberación, etc.²⁵⁶

Éstos y otros ausentes, además del tono repetitivo del texto, acaban dando la razón a Barranco, cuando decía que, “a casi 40 años de la segunda Conferencia, la mítica Medellín, la Iglesia en su conjunto luce alejada del espíritu del Concilio Vaticano II, [y] sus principales actores religiosos se presentan sin el carisma ni la frescura para afrontar una realidad global que se presenta adversa”.²⁵⁷ Este autor continúa su sentencia diciendo que “hoy la Iglesia latinoamericana, no aparece dialogante sino sumisa a la autoridad romana y

²⁵⁴ Pablo Richard, *op. cit.*, <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=31492>

²⁵⁵ *loc. cit.*

²⁵⁶ *loc. cit.*

²⁵⁷ Barranco, *op. cit.*, <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/13/index.php?section=opinion&article=015a1pol>

al Papa; la Iglesia parece una casa clericalizada oscura y anticuada, que vive más de sus recuerdos nostálgicos que los actuales desafíos de las contrastantes sociedades”.²⁵⁸

Es con esta quinta Conferencia del CELAM que más claramente puede apreciarse el esfuerzo continuo por terminar con los últimos rescoldos de los costos del cambio que trajo consigo el Vaticano II. Si bien se entiende que se llegará a un equilibrio institucional distinto del que existía antes del Concilio, los esfuerzos del Vaticano, ahora encabezados por Benedicto XVI, buscar reafirmar de manera definitiva su valía y autoridad en una región que se muestra cada vez más importante dentro del panorama de la Iglesia Católica en el mundo. Parece que difícilmente las propuestas de Aparecida harán un cambio en la complicada situación que viven las sociedades latinoamericanas en estos días de fagocita urbanización, deslumbrante avance científico, rampante liberalismo económico y flujo de datos en “tiempo real”.

Conclusiones de este capítulo

A lo largo de este capítulo analicé la situación que guarda la Iglesia católica en América Latina antes y después del Concilio Vaticano II. El contraste entre estos dos momentos es necesario para entender la magnitud de los cambios que la mencionada reunión trajo para la institución en la región. De una Iglesia latinoamericana que antes del Concilio normalmente se asociaba con las élites tradicionales políticas y económicas, ésta acentuó su cercanía con las bases sociales de la región una vez pasada la reunión. Si bien esta tendencia surgió incluso antes, desde la reunión de los obispos en Río de Janeiro (1955), se acentuó, y en algunos casos incluso radicalizó, de manera notable una vez pasado el Concilio.

No obstante, la Iglesia latinoamericana en los años después del cambio no siempre fue en la misma dirección. La creación del Consejo Episcopal Latinoamericano, a pesar de ser originalmente fruto de una propuesta de los mismos obispos de la región, ayudó a la

²⁵⁸ *loc. cit.*

jerarquía central de la Iglesia en Roma, a modular los efectos de dicho cambio en la región. Es aquí, una vez más, donde el enfoque institucionalista ayuda a entender mejor la situación.

El giro que la Iglesia dio con el Vaticano II fue, como establecí en el capítulo anterior, resultado del diagnóstico que la misma institución hizo acerca de las presiones que el entorno ponía sobre ella. Ante tal diagnóstico la Iglesia optó por tomar el camino del cambio institucional pues preveía que éste resultaba, siguiendo el término utilizado por North, “redituable”, pues le ayudaría a permanecer en un ambiente desafiante que, sin el cambio, difícilmente podría afrontar.

Sin embargo, como se estableció en la sección teórica de esta investigación, los resultados del cambio institucional no están exentos de ser “insatisfactorios” o “ineficientes”. Hay que recordar que la “eficiencia” o lo “satisfactorio” del cambio dependerá: 1) de que la institución cuente, durante el análisis del entorno, con la información completa y correcta y, 2) que la institución haga la correcta lectura de dicha información.

El problema aquí fue que, dado el alcance global de la Iglesia católica, la lectura que hizo de su entorno, y la problemática que dicho entorno le suponía, se quedó en la misma dimensión; una dimensión general; global. Ante esta lectura, en la que el gradual debilitamiento institucional, la pérdida constante de su membresía y el embate de las ideologías de mitad del siglo XX se identificaban como los principales retos a superar, las propuestas hechas durante el Concilio Vaticano II para manejar a la Iglesia en el mundo moderno, sintetizadas en la **Constitución Pastoral *Gaudium et Spes***, parecían el claro camino a seguir.

El punto es que si este diagnóstico, y por tanto también el cambio edificado sobre el mismo, fueron hechos pensando en la generalidad de una de las instituciones de mayor alcance en el mundo era imposible, dadas las particularidades de cada país y región en las que la Iglesia está presente, evitar o siquiera prevenir los efectos perversos o indeseados

que el cambio traería en ambientes específicos. Es bajo esta premisa que se debe analizar de la situación que guarda la Iglesia latinoamericana postconciliar.

En concreto, la América Latina de mitad del siglo XX presentaba características muy distintas a aquellas de Estados Unidos, Canadá o Europa. Y menciono a éstos pues, ya desde esos años, los mayores esfuerzos de la Iglesia católica se llevaban a cabo ahí y de eso daba muestra el alto porcentaje del clero católico a nivel mundial que “atendía” a los fieles de esas regiones, en menoscabo de las regiones integrantes del llamado “tercer mundo”.

El catolicismo en América Latina, como ya mencioné en este capítulo, ha estado marcado, por un lado, por su fuerte sincretismo, que lo lleva a unir nociones católicas con elementos propios de las culturas tradicionales locales, convirtiendo la práctica de la religión católica en un asunto extra-sacramental y, por otro lado, por su constante debilidad institucional. Estas características particulares hicieron que el cambio que mejoró la posición de la Iglesia en otras regiones del mundo, trajese desequilibrios importantes en América Latina.

Hay que recordar que no fueron pocas las demostraciones radicales que, en los primeros años después del Vaticano II, ocurrieron con la participación directa de miembros del clero de la región. Según lo planteado por Vallier, dichas manifestaciones fueron consecuencia de la lucha interna, fruto del pluralismo y las corrientes derivadas, y en ocasiones encontradas, de la jerarquía eclesial, así como de las difíciles condiciones políticas, económicas y sobre todo sociales latinoamericanas.

De aquí se desprende que el CELAM, cuyo planteamiento original lo definía como órgano colegial para el episcopado latinoamericano, tenga una historia tan dispar. En los primeros posteriores al Concilio Vaticano II, el CELAM no sólo navegó con los vientos del cambio, sino que incluso dio impulsos extra a dicho cambio, a partir de las contribuciones de la parte más progresista de la élite eclesial en la región. Bajo este tono fue que ocurrieron las Conferencias Generales de Río de Janeiro y, en mayor medida, de Medellín.

En cambio, a partir de la III Conferencia en Puebla, que coincidió con el inicio del papado de Juan Pablo II, el tono de CELAM ha sido más el de buscar el punto de equilibrio perdido que, de encontrarse, será, indudablemente distinto al punto de equilibrio existente previo al cambio. Así, Puebla, Santo Domingo y Aparecida son conferencias dominadas por el llamado al orden, el llamado a terminar con los excesos y el llamado al respeto de la centralizada jerarquía de la institución.

En resumen, en el caso de la Iglesia católica en América Latina se tiene un claro ejemplo de lo que podría interpretarse como un cambio institucional “insatisfactorio” o “ineficiente”. La necesariamente ambigua y general lectura de la situación previa al cambio institucional que representó el Concilio arrojó, en el caso concreto latinoamericano, efectos no deseados con los que el Vaticano hubo de lidiar a fin de recuperar el equilibrio perdido y mantenerse dentro de los principios y creencias básicas que conforman su esencia, como lo plantea la perspectiva de la “sedimentación”. Pero, ¿de qué tipo y qué tan altos fueron los “costos” que el cambio trajo a la Iglesia latinoamericana? Un ejemplo se verá en los capítulos siguientes a partir del análisis de caso de la Diócesis de Cuernavaca.

Capítulo IV: Méndez Arceo y la tormenta del cambio institucional

Las características particulares de las sociedades de Latinoamérica dieron paso, una vez efectuado el Concilio Vaticano II, a sucesos y fenómenos imprevistos en los que algunos miembros de la Iglesia estaban directamente involucrados. La aparición de nuevas tendencias como la Teología de la Liberación, los casos de los “curas guerrilleros” y obispos rebeldes, así como la “peligrosa” cercanía a ideologías socialistas y marxistas fueron para la institución romana, nuevos retos a enfrentar.

En este cuarto capítulo de la investigación, tras el análisis general de las consecuencias del cambio para la Iglesia en América Latina, así como de la política de “control de daños” ejercida por el Vaticano a través del CELAM, planteo dar un vistazo más cercano a uno de los muchos ejemplos concretos que existen en la región de dichos efectos. A partir del análisis de los efectos del Concilio en la Diócesis de Cuernavaca, se podrá apreciar con mayor facilidad, el tema de los “costos de transacción” que implica el cambio institucional cuando éste se lleva a cabo sobre la base de un diagnóstico incompleto o erróneo del entorno.

Según lo planteado en el marco teórico de esta investigación, el buen funcionamiento de la Iglesia como organización transnacional, depende de que ésta mantenga su buena relación con los gobiernos de los estados que “le dan alojamiento”. Esto normalmente ocurrirá así mientras las autoridades del Estado en cuestión interpreten la presencia de la Iglesia como promotora de estabilidad y de paz social. Pero, ¿qué pasa cuando la Iglesia, en vez de eso, se vuelve fuente de inestabilidad, rebeldía y confrontación?

A lo largo de este capítulo analizo la obra de Sergio Méndez Arceo, quien participó directamente en el Concilio y quien, después de la reunión, puso en práctica los principios

de cambio en Cuernavaca con tal ímpetu que, podría decirse, acabó siendo más “concilista” que el Concilio mismo. Antes, sin embargo, dedico un breve apartado a la historia de la Iglesia católica mexicana en la primera mitad del siglo XX, así como de la Diócesis de Cuernavaca. Este apartado servirá de marco espacial y temporal al análisis al caso de Cuernavaca y en concreto a la figura de Méndez Arceo, como líder impulsor del cambio institucional.

La Iglesia mexicana y la Diócesis de Cuernavaca antes del Concilio Vaticano II

Para comenzar a hablar del estudio de caso de la Diócesis de Cuernavaca como es debido, ofrezco primero un poco del marco contextual que exhibía la Iglesia católica en México en la primera mitad del siglo XX. Identificar los principales rasgos característicos que vivía la institución en esta época ayudará a comprender mejor su postura ante la llegada del cambio que vino con el Vaticano II.

Cabe recordar que, tras el dominio ejercido por la Iglesia católica en México desde la conquista hasta la mitad del siglo XIX, la institución afrontó los fieros embates del Estado mexicano. Este enfrentamiento, desde la generación de la reforma hasta las leyes anticlericales de 1917, llevó a la Iglesia a caer en el *status* mismo de la ilegalidad. Aun así, la continuidad católica mexicana la llevó a sobrevivir el primer tercio del siglo XX. Y esta sobrevivencia no presentó a una Iglesia del todo resignada o agotada, como pudo atestiguar con el caso concreto de la Guerra Cristera.

Sin embargo, a partir de 1940, la situación cambió. El gobierno del general Ávila Camacho presentó un tono conciliador ante la Iglesia, lo que permitió que ésta estableciera con el Estado mexicano lo que Guy Hermet califica como “complicidad equívoca”.²⁵⁹ En dicha situación, explica Soledad Loaeza, la Iglesia realizó un doble juego: por una parte trató de mantenerse como la voz de la conciencia opuesta al Estado, de quien reclamaba su

²⁵⁹ Guy Hermet, **Les catholiques dans l’Espagne franquiste**, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1980, vol. 1, p. 359, citado por Soledad Loaeza, “La Iglesia católica mexicana y el reformismo autoritario”, **Foro Internacional**, oct.-dic. (1984), p. 142.

constante autoritarismo así como la violación a las libertades individuales (de expresión, asociación, creencia y enseñanza), al tiempo que, por otra parte, colaboró con las autoridades estatales en la difusión y arraigo de un credo común, lo que le redituó en su propia recuperación y fortalecimiento institucional.²⁶⁰

Esta “complicidad equívoca” sólo fue posible, como ya se dijo, por la coincidencia ideológica que presentaron Iglesia y Estado en ese momento. La colaboración de la Iglesia a los fines estatales estuvo basada en principios que ambas instituciones consideraban valiosos: **a) el consenso nacionalista** impulsado por nociones de unión, orden y paz social; **b) la estabilidad** impulsada por el conformismo, la sujeción a las decisiones y medidas tomadas por las autoridades y la no-participación social activa, más allá del canal pacífico y legítimo del voto; y **c) la defensa del credo liberal**, oponiéndose rotundamente al daño que pudiesen causar “doctrinas exóticas”²⁶¹ como el marxismo, el socialismo, etc., e incluso llegando a un cierto grado de reconciliación e identificación con la ideología y estilo de vida de la sociedad estadounidense.

Las mencionadas coincidencias hicieron de la Iglesia un elemento de apoyo ideológico importante, e incluso necesario, a los ojos del Estado. A pesar de las leyes anticlericales vigentes en la época, el Estado no podía negar la importancia de la Iglesia como agente de cohesión social, así como su papel normativo al orientar el comportamiento de los individuos. Esta importancia se remarcaba, en mayor medida, en su relación con las clases medias pues, si bien el sistema político había cooptado a las clases populares que habían sido la base de los movimientos revolucionarios, eran varios los sectores medios de la población que se sentían fuera del sistema creado por el Estado post-revolucionario. Encauzar la participación de dichos sectores sería una de las principales tareas de la Iglesia “cómplice”.

En los siguientes 30 años, la Iglesia puso su estructura a la disposición y apoyo de las autoridades mexicanas. Parroquias, escuelas católicas, asociaciones piadosas,

²⁶⁰ Soledad Loaeza, **Clases medias y política en México: La querrela escolar, 1959-1963**, México, El Colegio de México, 1988, p. 157.

²⁶¹ *ibid.*, p. 164.

organizaciones de laicos y obras de la Acción Católica dieron, en su momento, apoyo explícito a las más variadas iniciativas y medidas gubernamentales: política internacional, campañas de desarrollo social, campañas de salud, etc. En todas y cada una de éstas, la Iglesia se pronunció ante la sociedad a favor del apoyo a las autoridades, el mantenimiento de la disciplina social y la resignación y el conformismo, cumpliendo así, dentro de la mencionada complicidad, con su labor de “patriotismo funcional”.²⁶²

Complementando esta noción, más que oponiéndose a ella, Roberto Blancarte propone la idea del *modus vivendi*. Blancarte precisa que la Iglesia no buscó la identificación ideológica con el Estado, y que difícilmente se podría pensar que la Iglesia buscaba beneficios legales, pues ni siquiera se le contemplaba dentro del marco legal de la Constitución. Blancarte explica que, en términos prácticos, la relación Iglesia-Estado en México entre 1938 y 1950 se rigió bajo un acuerdo tácito mediante el cual la Iglesia cedió su acción social, la cual quedó completamente a manos del Estado, a fin de ganar tolerancia en cuestiones que, en ese momento consideraba más primordiales, como el terreno de la educación.²⁶³

Sin embargo, como ya se mencionó, durante estos años la Iglesia no renunció tampoco a su papel de institución crítica del Estado. A través de los mismos párrocos y de algunas de sus organizaciones laicas de peso intermedio, la Iglesia católica mexicana siguió denunciando los actos de autoritarismo estatal, así como reclamando y demandando la abolición de las leyes anticlericales impuestas en la constitución. De esta forma, hiciese el juego a las autoridades civiles o no, según lo planteado por Loeza o Blancarte, el hecho es que no rompió la continuidad ideológica institucional que se había forjado desde el siglo XIX en su lucha contra el secularismo agresivo del Estado.

La posición de la Iglesia en estos años le trajo dos consecuencias institucionales importantes. Por una parte, tal vez la más importante, se vio beneficiada en su misma

²⁶² “Oración fúnebre pronunciada por monseñor Sergio Méndez Arceo, el 9 de marzo de 1956”, **Gaceta Oficial del Arzobispado de México**, séptima época, vol. 14, abril de 1956, pp. 70-81, citado por *ibid.*, p. 159.

²⁶³ Roberto Blancarte, **Historia de la Iglesia católica en México: 1929-1982**, México, FCE-El Colegio Mexiquense, 1992, p. 419.

estructura. Poco a poco se atenuó la aplicación de leyes anticlericales, creció la tolerancia del Estado hacia su actuar y esto permitió la rápida recuperación e incluso la expansión de su poder institucional. Se multiplicó la fundación de nuevas parroquias, seminarios, conventos, escuelas dirigidas por religiosos, así como se incrementó considerablemente el número de sacerdotes y religiosos.²⁶⁴ Este fortalecimiento la llevó, no sólo a recuperarse del lamentable estado en que había quedado en los años inmediatos a la Revolución Mexicana, sino a constituirse en un renovado actor de la vida política mexicana hacia el último tercio del mismo siglo.²⁶⁵

Por otra parte, la segunda consecuencia, tal vez de menor peso en la historia institucional de la Iglesia mexicana, pero de gran trascendencia en particular para esta investigación, fue la aparición de significativas discrepancias al seno de la institución. A partir de este momento se distinguen, de manera más clara y precisa la existencia, dentro de la estructura de la Iglesia mexicana, de un ala o sector moderado, asociado a la jerarquía institucional y a las autoridades civiles, y la existencia también de un ala progresista vinculada con organizaciones y movimientos sociales de origen popular.

Dos consecuencias de esta división, señala Loaeza, son que, primero “la existencia del ala progresista obligaba al sector moderado a exponer públicamente las posiciones oficiales de la Iglesia respecto a los más diversos temas” y en segundo lugar “las actividades de los cristianos de izquierda [...] contribuyeron a que las autoridades gubernamentales prestaran más atención al conjunto eclesial”.²⁶⁶

Blancarte aporta claridad al entendimiento de estas corrientes internas a la Iglesia al incorporar a su análisis la noción de la intransigencia. Definida anteriormente (confrontar la sección histórica en el Capítulo II), esta noción nos ayuda a entender la pluralidad que se fue gestando en el seno de la Iglesia mexicana. Así, desde los años previos al Concilio Vaticano II, existían dentro de la Iglesia dos claras tendencias:

²⁶⁴ Entre 1940 y 1960 el número de sacerdotes pasó de 220 a 6,466 y el número de religiosas pasó de 8,123 en 1945 a 19,400 en 1960, *ibid.*, pp. 160-161.

²⁶⁵ Cf. Soledad Loaeza, “La Iglesia católica mexicana y el reformismo autoritario”, *op. cit.*, pp. 152-164.

²⁶⁶ *ibid.*, p. 147.

- a) **Conciliadora (transigente) o pragmática:** En esta corriente se ubicaban los artífices del llamado *modus vivendi*. Eran aquellos miembros de la Iglesia dispuestos a convivir y hasta cooperar con el Estado, utilizando algunos elementos ideológicos comunes (nacionalismo, justicia social, etc.) a fin de encontrar una situación de estabilidad en la cual se pudiesen perseguir las metas de la Iglesia más fácilmente. Dentro de esta corriente se podían ubicar a los grandes arzobispos de la época: Miranda de la Ciudad de México, Márquez y Tóriz de Puebla, Gabiri Rivera de Guadalajara, etc., así como al mismo delegado apostólico Luigi Raimondi. Esta corriente iría perdiendo peso con el paso de los años, a causa del descontento social ocasionado por los efectos de la mala política económica y la corrupción en el aparato estatal.
- b) **Integral intransigente:** Los miembros de esta corriente se oponían abiertamente al compromiso con el Estado y rechazaban la imposición del modelo social secularizante emanado de la Revolución Mexicana. Esta tendencia vivió su momento de mayor apogeo durante los años cincuenta, con su discurso anti-comunista. Sin embargo, tras el Vaticano II, dado su tradicionalismo radical, esta corriente fue perdiendo fuerza y quedando marginada poco a poco. Un ejemplo de esta tendencia se encuentra en la obra de Mons. Sáenz y Arriaga.

Tras el Concilio Vaticano II, el panorama del pluralismo dentro de la Iglesia mexicana se complejizó con la aparición de nuevas tendencias:

- c) **Integrista:** Derivados de la tendencia integral intransigente. Con un completo rechazo a lo propuesto por el Concilio. Reacios, reaccionarios, opuestos a todo cambio en el aparato de la Iglesia, se opusieron a la aplicación de lo acordado en el Concilio a grado tal de llegar, en ciertos casos, a un cisma definitivo (lefebvristas, tridentinos, tradicionalistas, etc.) El tratamiento que el grueso del episcopado mexicano dio a estos grupos fue de tajante rechazo y aislamiento.

- d) **Neo-intransigencia moderada:** Tomando como base las reivindicaciones de la intransigencia preconiliar, esta tendencia recuperó argumentos del Concilio Vaticano II para buscar un *status* provechoso para la Iglesia. Aunque a la larga esta tendencia logró agrupar al grueso del episcopado mexicano imponiéndose sobre las demás tendencias a partir de la cooperación crítica (condicionada) al Estado, lo cierto es que, a lo largo de los años, no demostraron tener una estrategia clara de cómo lograr sus objetivos y demostraron una actitud más bien pasiva y poco propositiva ante los acontecimientos sociales y políticos.
- e) **Neo-intransigente radical:** Igualmente con base en la intransigencia que buscaba un papel más activo y central en el accionar de la Iglesia, y además fortalecida por los postulados del Vaticano II, esta tendencia buscó la aplicación plena de lo propuesto en el Concilio, aunque en ocasiones esto los llevase al enfrentamiento abierto con las autoridades tanto del Estado, como de la misma Iglesia. Identificados con algunos o todos los postulados de corrientes como la de la Teología de la Liberación, entre sus miembros se encontraron tanto representantes del clero regular (Louis Lebret, Gregorio Lemercier, Alejandro Corro), como asociaciones de seglares (Secretariado Social Mexicano, Centro Nacional de Comunicación Social, etc.) y, finalmente, algunos sacerdotes y obispos (Pedro Velázquez, Alfonso Sánchez Tinoco, Samuel Ruiz, Sergio Méndez Arceo, etc.).²⁶⁷

En el marco de este pluralismo interno en la Iglesia mexicana, fue recibido el cambio institucional propuesto por el Concilio Vaticano II. Es cierto que, al hablar de estas tendencias, se está hablando de “tipos ideales” pues la realidad siempre es más compleja y llena de matices. Sin embargo, la existencia de esta tipificación propuesta por Blancarte deja en claro que la historia es más compleja que una simple oposición de tradicionalistas vs. progresistas, y ayudará en las páginas siguientes a ubicar a los distintos actores que aparecen en las páginas de esta investigación.

²⁶⁷ Blancarte, **Historia de la...**, *op. cit.*, pp. 236-238, 414-415.

Ahora bien, ya pasando al caso concreto de la Diócesis de Cuernavaca, su historia comenzó en los últimos años del siglo XIX. El 23 de junio de 1891, el Papa León XIII ordenó, por medio de la bula *Illud in primis*, su creación de entre lo que anteriormente formaba parte de la gran Arquidiócesis de México. Que la fecha de la creación de la diócesis coincidiera con la publicación de *Rerum Novarum* puede tomarse como mera coincidencia, o bien interpretarse como la vocación a seguir la ruta del cambio y el progresismo religioso a la que la nueva diócesis era llamada.

Territorialmente, la Diócesis de Cuernavaca coincide con los límites políticos del Estado de Morelos. Está limitada al norte y al oeste por la Arquidiócesis de México, al este por la Arquidiócesis de Puebla y al sur por el Obispado de Chilapa, con un área de 7, 184 kilómetros cuadrados, y una población que en su origen era de 161, 697 habitantes²⁶⁸ y que hoy alcanza la cifra de 1, 612, 000 habitantes aproximadamente.²⁶⁹ Si bien es cierto que esto no la convierte ni en la diócesis más extensa o poblada del país, la relevancia de su historia compensa lo pequeño de estas cifras.

Los primeros representantes de la Iglesia en llegar a este territorio lo hicieron desde inicios del siglo XVI. Los franciscanos fundaron el convento de Cuernavaca in 1526 y fueron seguidos por los dominicos y los agustinos quienes edificaron conventos en varios poblados de la entidad.²⁷⁰ Sin embargo, al paso de los años, y con más intensidad a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, las obras construidas por las tres órdenes mencionadas fueron pasando al control secular.

²⁶⁸ Francisco Plancarte y Navarrete, "Diocese of Cuernavaca", **The Catholic Encyclopedia**, Vol. IV, edición digital consultada en internet el 2 de marzo de 2006 en: <http://oce.catholic.com/oce/browse-page-scans.php?id=ae639f79702dc4ba1509e246bdda732>.

²⁶⁹ Datos del año 2005. Cf. "Morelos (Estado)", **Enciclopedia Encarta Student 2008**, 2007, [DVD].

²⁷⁰ Los franciscanos operaron sobre todo en Cuernavaca y Jiutepec, mientras los dominicos se establecieron en poblados como Oaxtepec, Tepoztlán, Tlaltizapán, Yautepec, Hueyapan, Cuautla, Tlalquiltenango y Tetela del Volcán, y los agustinos en poblaciones como Totolapan, Tlayacapan, Atlatlahuacan, Yecapixtla, Jumiltepec, Ocuituco, Jonacatepec, Jantetelco, Tlalnepantla, Tepoztlán, Zacualpan de Amilpas y Cuautla. Cf. María Alicia Puente Lutteroth (Coord.), **Inventario del archivo parroquial de Nuestra Señora de Guadalupe El Sagrario**, Cuernavaca, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2007, pp. 11-13.

Ya en tiempos de Porfirio Díaz, en el marco de la política reconciliadora que éste inició con la Iglesia y siguiendo la sugerencia del entonces arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, León XII ordenó se erigiera la Diócesis de Cuernavaca. Desde entonces, la diócesis ha estado bajo la dirección de 10 obispos: Fortino Hipólito Vera (1894-1899), Francisco Plancarte y Navarrete (1899-1912), Manuel Fulcheri y Pietra Santa (1912-1922), Francisco Uranga y Sáenz (1922-1930), Francisco González Arias (1931-1946), Alfonso Espino y Silva (1946-1951), Sergio Méndez Arceo (1952-1983), Juan Jesús Posadas Ocampo (1983-1987), Luis Reynoso Cervantes (1987-2000) y Florencio Olvera Ochoa (2002-).

Dado el tema de esta investigación, omito dar más información respecto a los primeros seis obispos de la diócesis.²⁷¹ Mi análisis se centra en las figuras de Sergio Méndez Arceo y, en el capítulo siguiente, de sus sucesores, para así poder ejemplificar y analizar las consecuencias del cambio institucional originado por el Vaticano II.

Los escritos, notas de prensa, libros, sitios de internet y demás fuentes de información dedicadas a la figura de Méndez Arceo son numerosísimas. Tratar de agotar, a lo largo de estas páginas, la figura de aquel que recibió sobrenombres tan diversos como “obispo rojo”, “encina de Cuernavaca”, “*enfant terrible*”, “patriarca de la solidaridad liberadora”, “Méndez Ateo”, “señor de las tempestades”, etc. es, además de imposible, imprudente. Por lo contrario, en los apartados a continuación retrato los hechos más significativos de 31 años de trayectoria de Méndez Arceo como VII obispo de Cuernavaca resaltando, sobre todo, aquellos pasajes que hicieron del obispo figura emblemática del progresismo católico, no sólo en México, sino en toda América Latina y, al mismo tiempo, dolor de cabeza para la jerarquía de la Iglesia católica mexicana, así como de la Santa Sede.

²⁷¹ Para conocer un poco de la vida y obra de los obispos mencionados, cf. *ibid.*, pp. 14-19.

La etapa preconiliar

La historia de Sergio Méndez Arceo²⁷² puede dividirse en “antes” y “después” del Concilio Vaticano II. La primera parte de su vida transcurrió en una continua preparación que lo llevó a cursar varias especialidades en Roma y que le dieron el perfil del clásico obispo de primera parte del siglo XX. Cuando asumió el cargo de VII obispo de Cuernavaca convivían, en la personalidad del obispo, rasgos que dejaban ver al obispo conservador que era y, al mismo tiempo, al obispo progresista en que se convertiría.

Durante su toma de posesión, por ejemplo, Méndez Arceo fue protagonista de una ceremonia llena de lujo, muy acorde a su papel de “príncipe de la Iglesia [*sic.*]²⁷³, a la cual llegó en el lujoso automóvil que para ello proporcionó el acaudalado comerciante Rogelio Abe Domínguez.”²⁷⁴ Durante el vasto festejo que siguió a la ceremonia, en el ahora desaparecido Casino de la Selva, convivió con personalidades de las altas élites morelenses así como con distinguidas figuras de la Iglesia venidas desde otras diócesis. En esta época, este trato no parecía incomodarle en lo absoluto, a diferencia de lo que sería después, cuando pedía se le evitara el trato de “eminencia” o “ilustrísima”, por el más humilde pero sincero “señor obispo” o el simple “Don Sergio”.

Otras muestras de la lucha interna entre sus dos facetas en transición ocurrieron durante los primeros años de su obispado. En su primer encuentro con los sacerdotes de la diócesis, por ejemplo, les ordenó oraran por su santificación así como ordenó una oración

²⁷² A pesar de su identificación con el poblado de Huarachita (hoy Villamar) Michoacán, Sergio Méndez Arceo es originario de Tlalpan, DF, donde nació el 28 de octubre de 1907. Comenzó sus estudios en el Seminario Conciliar de México y, en 1927, fue enviado a Roma para continuar sus estudios en el Colegio Pío Latinoamericano. Estando en Roma fue ordenado sacerdote en 1934 y terminó sus estudios en Filosofía y en Historia Eclesiástica. Antes de ser nombrado VII obispo de Cuernavaca desempeñó labores diversas en el Seminario Menor de México, en el Seminario Mayor y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Cf. Leticia Rentería Chávez, **Don Sergio Méndez Arceo, VII Obispo de Cuernavaca. Historia de un pastor**, México, Equipo ¡Celebrando a don Sergio!, 2000, pp. 1-9.

²⁷³ Cabe señalarse que el epíteto de “príncipe de la Iglesia”, aplicado de manera correcta, corresponde solamente a los cardenales y no a los obispos, como hace Girardi en este caso. Agradezco la precisión al Dr. Roberto Blancarte.

²⁷⁴ Giulio Girardi, “Conversión de un obispo al cristianismo: La solidaridad liberadora en el proceso de maduración humana y cristiana de Don Sergio Méndez Arceo”, en Leticia Rentería Chávez y Giulio Girardi (Coords.), **Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora**, México, Dabar, 2000, p. 23.

“*imperata ad postulandam continentiam*”,²⁷⁵ es decir, una oración impuesta para rogar por la continencia del clero. Esto era una muestra de la estricta disciplina a la que sometía a los sacerdotes de la diócesis²⁷⁶ lo cual incluso llegó, en algunos casos, al enfrentamiento frontal, como en el del párroco Benjamín Ayala, de San José del Calvario al cual, tras meses de tensión, trasladó a otra diócesis.²⁷⁷ Este carácter rígido y ortodoxo lo hizo un obispo ideal para formar parte de la delegación que representaría a la Iglesia mexicana en la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Río de Janeiro.

Cierto es, sin embargo, que desde entonces aparecían, junto con estos rasgos de dura ortodoxia, sus primeros signos de progresismo. Aún antes del propio Vaticano II comenzó a dar muestras de innovación en materia de liturgia, influenciado sobre todo, por la obra de otros personajes de vanguardia como el prior benedictino Gregorio Lemercier. Los dos elementos, que ya desde estos momentos, fueron revisados y modernizados por Méndez Arceo fueron la promoción bíblica y la transformación de la catedral.

Respecto al primer aspecto, comenzó una fuerte campaña por promover la lectura de la Biblia entre su grey. Éste era un gesto de progresismo pues el obispo confiaba en que los católicos de la diócesis podían hacer correcto uso de las Escrituras en un momento en que, según explica el obispo emérito Samuel Ruiz, “no era que la Iglesia católica no usara la Biblia, sino que el pueblo no la usaba. Hasta se prohibía”.²⁷⁸ El obispo de Cuernavaca, a través de su **Exhortación pastoral sobre las Sagradas Escrituras**,²⁷⁹ ordenó la distribución de la Biblia y del Nuevo Testamento,²⁸⁰ así como dio su apoyo al padre Manuel Molina, promotor de los Círculos Bíblicos en el estado. Con esto promovía, no sólo

²⁷⁵ *ibid.*, p. 24.

²⁷⁶ Lya Gutiérrez Quintanilla, **Los volcanes de Cuernavaca: Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich**, Cuernavaca, La Jornada Morelos, 2007, p. 339.

²⁷⁷ Ángel Sánchez Campos, “Don Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca”, en Rentería Chávez y Girardi, *op.cit.*, p. 106.

²⁷⁸ Gutiérrez Quintanilla, *op. cit.*, p. 287.

²⁷⁹ Cf. el texto completo de la mencionada exhortación en Baltazar López, **Cuernavaca: Fuentes para el estudio de una diócesis -I-**, Cuernavaca, CIDOC, Dossier No. 31, 1968, pp. 45-48.

²⁸⁰ Hacia 1962 se habían distribuido cerca de 10 mil biblias y 30 mil nuevos testamentos en la diócesis. Cf. Sánchez Campos, *op. cit.*, p. 110.

la tenencia de la Biblia, sino “su lectura y reflexión a nivel personal, y familiar o en grupos”.²⁸¹

Ya desde estos primeros momentos Méndez Arceo caía en el terreno de la polémica. Consciente de la pobreza económica imperante entre la población de la diócesis autorizó, como parte de la promoción bíblica, el uso de las versiones bíblicas protestantes, por ser éstas más económicas. Ante las varias críticas que recibió por esto, Méndez Arceo caminó siempre con confianza, pues tenía el respaldo del mismo Juan XXIII quien, al haberlo consultado sobre la pertinencia de permitir el uso de estos textos, le dio su respaldo diciéndole: “Fórmese su conciencia y proceda; así lo he hecho yo toda mi vida”.²⁸²

Con el impulso de estas palabras, el obispo se lanzó también a la transformación de la catedral. El antiguo templo de Nuestra Señora de la Asunción, construido en el siglo XVI por los franciscanos, se encontraba, a la llegada de “Don Sergio”, recargado con retablos sin valor artístico o histórico, altares secundarios, efigies de santos y advocaciones de la Virgen. Méndez Arceo, influenciado por las reformas litúrgicas que se aplicaban ya en el monasterio benedictino a cargo del prior Lemercier, decidió modernizarla.

El también monje benedictino, liturgista y arquitecto fray Gabriel Chávez de la Mora regaló al obispo, en el día de su cumpleaños en 1957, el proyecto y los planos para la modernización.²⁸³ Ésta seguía los principios que el obispo buscaba: “Respetar lo que tuviese valor histórico y artístico, hacer la adaptación funcional litúrgica típicamente moderna y orientar la piedad popular”.²⁸⁴ Las obras se pusieron en marcha y continuaron por los dos siguientes años, a cargo de Chávez de la Mora y del arquitecto Francisco Ramírez Badillo, quedando concluidas formalmente el 24 de diciembre de 1959.

Este proceso, una vez más, cayó bajo los focos de la polémica. Destruir los retablos, sacar de la nave principal las figuras de los santos, retirar a la Virgen de la posición central

²⁸¹ *loc. cit.*

²⁸² Luis Suárez, **Cuernavaca ante el Vaticano**, México, Grijalbo, 1970, p. 10.

²⁸³ La esencia y los detalles del proyecto se pueden consultar en López, *op. cit.*, pp. 250-256.

²⁸⁴ Suárez, *op. cit.*, p. 13.

que guardaba tras el altar, fueron actos que resultaron sumamente impopulares entre aquellos que no comprendían el sentido de la modernización del templo.²⁸⁵ Se acusó al obispo de atacar a la Virgen, de ser un protestante, etc. Incluso cuando, durante las obras de remodelación, se descubrieron los antiguos murales franciscanos del siglo XVI²⁸⁶ que habían quedado sepultados por años y por capas y capas de cal y pintura hubo quien, en tono de burla, afirmó: “Le brotaron a Don Sergio de los muros las figuras que ordenó retirar del templo”.²⁸⁷

Ante este tipo de comentarios, afloró nuevamente el carácter rígido del Méndez Arceo de esa primera etapa. Por ejemplo, contestó a la crítica del profesor Celerino Salmerón diciéndole: “La libertad y franqueza de un católico no justifican la ceguera del apasionamiento, las afirmaciones falsas y las suposiciones infundadas e injuriosas, [...] le pido oraciones y no ataques impulsivos e inconsultos que a nada conducen”.²⁸⁸ En un tono similar se dirigió a su grey en la **Instrucción sobre la devoción a los santos y sus imágenes**, en la que echaba en cara la reacción del pueblo. “Lamentamos –decía el obispo– que muchos de nuestros fieles sufran al sentir cambiadas algunas de sus costumbres y no tengan la suficiente fe para dejarse guiar por su propio Pastor, [...] condenamos severamente el atrevimiento de quienes siendo católicos se levantan contra su Obispo. Reprobamos a los que apartados de su religión en las ideas o en la práctica, hablan sin responsabilidad de lo que no entienden o no quieren entender”.²⁸⁹

Para estar a tono con el acondicionamiento de la catedral, Méndez Arceo adaptó la liturgia, incorporando como rasgo novedoso y distintivo, el acompañamiento musical de mariachi. Esta versión de la misa, llamada Latinoamericana, incorporaba una selección de temas tanto de México como de otros países de Sudamérica, lo que la hacía pionera en el camino de la inculturación que la Iglesia latinoamericana no seguiría sino hasta años más

²⁸⁵ Algunas de estas críticas pueden encontrarse en diversas menciones de la obra de Suárez, *ibid.*, pp. 10-11, 20, 22, 38-39, así como en el artículo de Miguel Ángel Granados Chapa, “Rayos contra la encina de Cuernavaca. (Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca)”, **Proceso**, No. 1617 (2007), p. 46.

²⁸⁶ Estos espléndidos murales narran, de forma pictórica, el martirio de San Felipe de Jesús y 25 de sus compañeros en Nagasaki, Japón, ordenado por el emperador Taycosama, cuando el barco que los llevaba a Filipinas fue desviado de curso por un tifón.

²⁸⁷ Gutiérrez Quintanilla, *op. cit.*, p. 117.

²⁸⁸ López, *op. cit.*, pp. 7-8.

²⁸⁹ *ibid.*, p. 38.

tarde. Tanto esta versión, como la adaptación que el obispo hizo de ella en la parroquia de Tepoztlán, donde incluía el uso de instrumentos musicales indígenas como la chirimía y el teponastle, fueron tema de admiración de unos y blanco de ataque para otros.

La promoción bíblica y la adaptación moderna de la catedral y la liturgia daban muestras del progresismo que en aquellos años comenzaba a aflorar en Méndez Arceo. Sin embargo, la actitud que el obispo tomó ante la oposición y los cuestionamientos a dichas reformas, mostraban que su carácter aún distaba mucho de ser el de aquel que sería reconocido más tarde como “patriarca de América Latina”.

El enfoque que usó en esa época preconiliar fue el de la reforma “desde arriba”. Es decir, desde la base de su preparación y su gran bagaje intelectual, Méndez Arceo, pasaba sobre la religiosidad y los sentimientos del pueblo, imponía sin consultar, sin preparar al pueblo para el viraje, realizando los cambios por el bien de su pueblo, pero sin éste y, en cierto sentido, a pesar de éste. Definitivamente, en este sentido, su participación en Concilio Vaticano II sería un elemento crucial en su evolución como pastor.

Méndez Arceo y el Concilio Vaticano II

En este apartado analizo brevemente la participación directa del obispo Méndez Arceo durante el Concilio Vaticano II. Si bien es cierto que *Gaudium et Spes* presenta la esencia del Concilio, no está de más analizar el desarrollo de otros temas específicos del Concilio, y más aquellos donde Méndez Arceo fue co-artífice del *aggiornamento* de la Iglesia. Durante todo el Concilio la diócesis de Cuernavaca estuvo al tanto de los últimos sucesos gracias a Méndez Arceo.²⁹¹

²⁹¹ El obispo enviaba constantes reseñas de sus intervenciones y de los sucesos generales del encuentro a Heladio Camacho, editor del **Correo del Sur**, para que las publicara y mantener, de esta forma, informada a su grey de todos los pormenores del encuentro. Cf. López, *op. cit.*, pp. 89-184.

En sí, podría decirse que la Iglesia mexicana recibió más del Concilio que lo que aportó a éste. Miembros de la corriente transigente o conciliadora como el cardenal Gabiri Rivera o el arzobispo Márquez y Toriz incluso se mostraron reacios ante el llamado conciliar. Así, aunque la Iglesia mexicana tuvo participación en el Vaticano II, ésta aportó realmente pocos argumentos novedosos al grado tal que en dos ocasiones se les llamó la atención por su poca participación, y así los representantes mexicanos finalmente “se alinearon con la llamada ala conservadora del Concilio”.²⁹² La excepción, si acaso, estuvo en la activa participación de Sergio Méndez Arceo.

Los temas en que sobresalió la participación del obispo de Cuernavaca fueron: ecumenismo, libertad religiosa, liturgia, Iglesia, psicoanálisis y ministerio y vida de los presbíteros. A continuación expongo algunos de los argumentos de Méndez Arceo al respecto de estos temas.

Ecumenismo y libertad religiosa: Para Méndez Arceo, el ecumenismo tenía un lugar central en la renovación de la Iglesia. El ecumenismo fue reconocido por él como “fruto de la fe, la esperanza y el amor, camino a la plenitud de la unidad en la verdad”.²⁹³

Para llegar a este ecumenismo, la Iglesia renovada debía promover un nuevo esquema de diálogo que, siguiendo un orden progresivo, abarcara a los grupos más alejados religiosamente del catolicismo, para terminar con los más cercanos. Este diálogo abarcaría desde los ateos, pasando por otras religiones no cristianas, luego a las religiones cristianas no católicas.

Él pensaba que, para lograr este diálogo ecuménico, era indispensable el derecho a la libertad religiosa. La unidad religiosa impuesta no era algo concebible para él o, en sus propias palabras, “la unidad sin libertad no es religiosa”.²⁹⁴ Esta libertad religiosa no era

²⁹² Edward Larry Mayer Delappe, **La política social de la Iglesia Católica en México a partir del Concilio Vaticano II, 1964-1974**, UNAM, tesis de Maestría en Historia de Hispanoamérica, 1977, Anexo I, p. 3, citado por Blancarte, **Historia de la...**, *op. cit.*, p. 203.

²⁹³ **Documenta...**, Sesión I, vol. 5, p. 616, citado por Carlos Salcedo Palacios, “Participación de Don Sergio Méndez Arceo en el Concilio Vaticano II” en Rentería Chávez y Girardi, *op.cit.*, pp. 145-146.

²⁹⁴ **Documenta...**, Sesión II, vol. 5, p. 617, citado por *ibid.*, p. 148.

sólo la base que se debía considerar para construir el ecumenismo, sino que debía ser inspiradora de nuevas relaciones en la Iglesia. Es decir, la Iglesia con la que Méndez Arceo soñaba era una capaz de establecer y explicar leyes que promovieran la caridad, la vida solidaria y el espíritu de verdadera libertad entre los hombres.

Liturgia: La naturaleza de la Iglesia es, antes que otra cosa, la de una institución religiosa. La transformación de la liturgia era, por lo tanto, algo esencial en el proceso del *aggiornamento*. El obispo de Cuernavaca, sabedor de esto, propuso una reforma litúrgica basada en cuatro puntos principales: a) *Pastoral*.- Donde cambios como el uso de la lengua vernácula en la liturgia, ayudarían a incorporar a los fieles a la dinámica litúrgica; b) *De adaptación*.- Donde la adaptación de los actos litúrgicos a las exigencias de la época o de un lugar determinado ayudara a incrementar la participación popular; c) *Ecuménico*.- Donde se buscara, en la medida de lo posible, la unidad de todos los cristianos, y; d) *Misionero*.- Donde se resaltara la dimensión misionera de la Iglesia y, por tanto, de los actos litúrgicos.²⁹⁵

Las propuestas de Méndez Arceo respondían al análisis previo de la realidad de los fieles. El cambio litúrgico debía reconocer que los cristianos habían alcanzado un grado de madurez que los llamaba a ser partícipes plenos de los actos litúrgicos, y no a tratarlos como a niños que no entienden nada. En este mismo sentido, la promoción del uso popular de la Biblia fue otro punto importante para Méndez Arceo.

Iglesia: Como uno de los cambios fundamentales en la reestructuración de la Iglesia, Sergio Méndez Arceo vio la necesidad de terminar con el desequilibrio presente en la alta jerarquía. Por eso, propuso restablecer la autoridad del Colegio Episcopal junto a la del Papa en el gobierno de la Iglesia.

Por otra parte, hablando de la relación entre Iglesia y autoridades civiles, se pronunció a favor de buscar vínculos armoniosos entre las dos esferas, resaltando la importancia de mantener la identidad de cada una de ellas, a fin de poder colaborar en la

²⁹⁵ *ibid.*, p. 149.

construcción de sociedades más justas. Siguiendo esta lógica, creía que los laicos insertos en las “estructuras temporales” debían procurar cumplir plenamente sus deberes políticos, manifestando “con valentía el testimonio de amor en la construcción de una nueva sociedad”.²⁹⁶

Psicoanálisis: El obispo de Cuernavaca reconoció que la teología era insuficiente para comprender la entera dimensión del hombre. Era necesario complementar este enfoque con sus contrapartes histórica, sociológica, antropológica y, ahora, psicológica. El uso del psicoanálisis ayudaría a renovar la concepción del hombre y a purificar el sentido de la fe, librándola de la perversión de posibles desviaciones psicológicas.

Vida y ministerio de los presbíteros: Uno de los puntos que ocupó un buen número de las intervenciones de Méndez Arceo en el Concilio fue, dentro del tema de vida y ministerio de los presbíteros, el del celibato. El celibato debía ser librado de las concepciones jurídicas eclesiológicas que lo hacía una carga difícil de llevar en varios casos. Lejos de esto, debía ser entendido por los presbíteros como un “don de Dios, [como] opción libremente asumida y de tarea al servicio del Reino”.²⁹⁷

En otras de sus intervenciones sobre este tema, clamó por la creación de un clima de obediencia mutua entre obispos y presbíteros. No sólo los presbíteros debían su obediencia a los obispos, sino también viceversa, siendo que también los presbíteros eran recipientes de los carismas del Espíritu de Dios y co-responsables de la misión evangelizadora de la Iglesia. Por lo mismo, presbíteros y obispos debían procurar actualizar su vocación, ante las nuevas exigencias conciliares y las condiciones de vida de la época moderna. Todos, y no sólo la jerarquía, debían participar del *aggiornamento*.

Si bien ya se habló de la pobre participación que el episcopado mexicano tuvo durante el Concilio, los efectos de la reunión sobre los miembros de la Iglesia mexicana deben considerarse importantes. Por una parte, a lo largo de la reunión, los preladados

²⁹⁶ **Documenta...**, Sesión III, vol. 5, p. 481, citado por *ibid.*, p. 153.

²⁹⁷ **Documenta...**, Sesión III, vol. 8, p. 175, citado por *ibid.*, p. 155.

mexicanos tuvieron la oportunidad de convivir con miembros de otras iglesias nacionales de América Latina, lo que los sensibilizó ante la realidad social del sub-continente. Por otra parte, el Concilio influyó para que se difundiera en todo el país la creciente participación de organizaciones seculares que, en general, se sumaron a las conclusiones de la reunión.²⁹⁸

La Iglesia mexicana fue tocada por el Concilio Vaticano II, pues después de la reunión no se podría hablar de una Iglesia cien por ciento tradicionalista, pero tampoco de una Iglesia cien por ciento reformista radical, aunque algunas de sus corrientes internas se inclinaban a estos extremos. Más bien, el Concilio dejó a una Iglesia Católica mexicana más abierta a la actividad secular. Es decir, más que la Iglesia comenzase a aceptar los preceptos marcados por el Estado mexicano se preparó, a partir del Concilio, para ponerse en el mismo terreno, siguiendo el llamado de *Gaudium et Spes*, y oponerse abiertamente, si no en el campo de la política, sí en el campo de lo social.

En cuanto a Méndez Arceo, al finalizar el Concilio regresó a la Diócesis de Cuernavaca, inundado de un ánimo singular de renovación. Estaba más que dispuesto a llevar a la práctica los principios y los “frutos” de esta reunión. Sin embargo, la realidad de su “rebaño”, era una realidad muy específica: la realidad de un pueblo latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX. Realidad que, ante el mensaje de una Iglesia renovada, se volvió un inesperado “caldo de cultivo” de efectos sumamente interesantes, e igualmente polémicos, del cambio institucional.

Apoyo a Illich y Lemercier

Tras el Concilio, dos de las primeras muestras de la maduración en el carácter del obispo, así como de los pasos que comenzaba a dar en el camino de la “solidaridad

²⁹⁸ Ciertamente es que existieron casos de organizaciones que recibieron con descontento lo propuesto por el Concilio. Se trató de organizaciones que podrían asociarse a la corriente integrista o intransigente preconciiliar y que rechazaron los postulados del Vaticano II por considerarlos contrarios a la tradición. Tal fueron los casos del llamado Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), o de los “tecos” de la UAG, reseñados por Blancarte, *Historia de la...*, *op. cit.*, pp. 205-206.

liberadora”,²⁹⁹ fueron el apoyo que dio al trabajo del prior Gregorio Lemercier y del padre Iván Illich. Ellos dos, quienes de cierta forma habían influido el pensamiento del obispo con sus propuestas progresivas, se vieron en su momento, cuestionados, confrontados e incluso reprimidos por el poder de la Santa Sede. Sin embargo, en cada momento de esos duros procesos, pudieron contar con el apoyo y la solidaridad de Méndez Arceo.

El caso de Gregorio Lemercier³⁰⁰ comenzó cuando éste, contando con la autorización del superior de su orden, inició la construcción del monasterio benedictino de Santa María de la Resurrección, en el poblado de Ahuacatlán, al norte de Cuernavaca, en agosto de 1950. Diez años después, concluida la construcción del monasterio, Lemercier comenzó a dar muestras de innovación impulsando la modernización de la liturgia³⁰¹ y la aceptación del psicoanálisis como parte de la formación religiosa vocacional de los monjes. Sería justamente este segundo tema el que activaría las alarmas en la Santa Sede.

En el monasterio los monjes participaban, de forma periódica, en sesiones de psicoanálisis grupal dirigidas por el Dr. Gustavo Quevedo³⁰² y la Dra. Frida Zmud. Al ser cuestionado sobre el sentido de involucrar a los monjes en tal proceso, Lemercier explicaba que a través de este método “se busca sin piedad todas las taras del sentimiento religioso y trata de purificarlo en el crisol del psicoanálisis sin perdón que permite descubrir, poco a poco, los engaños y las mentiras para no dejar más que lo auténtico. [...] Además, el análisis ha despertado en varios monjes talentos literarios, musicales y artísticos insospechados”.³⁰³

²⁹⁹ Es con esta denominación que, en varias obras, se identifica la labor de Méndez Arceo. Cf. el libro de Rentería Chávez y Girardi, así como el de Gutiérrez Quintanilla.

³⁰⁰ José Lemercier, que éste era su verdadero nombre, nació en Lieja, Bélgica en 1912. Antes de su labor en México perteneció al monasterio de Monte César, en Lovaina, de donde fue enviado a México. Un primer intento de fundar un monasterio en territorio de Morelos fue aquel que se ubicó en los terrenos conocidos como Monte Casino, localizados en la carretera federal México-Cuernavaca.

³⁰¹ Este monasterio fue uno de los primeros lugares en que la misa se celebró en español, mucho antes de que así lo dispusiera el Concilio Vaticano II.

³⁰² El Dr. Quevedo fue uno el iniciador del psicoanálisis de grupo en México, además que fundó la Federación de Psicoanálisis de Grupo de América Latina.

³⁰³ Suárez, *op. cit.*, p. 78.

La desconfianza de la Santa Sede comenzó a hacerse presente a partir de la advertencia que la Congregación para la Doctrina de la Fe, antiguamente Tribunal del Santo Oficio, publicó el 16 de julio de 1961 en **L'Osservatore Romano**. En este *monitum* o advertencia las autoridades de la Congregación reprobaban “la opinión de aquellos que pretenden que es absolutamente necesario que una formación psicoanalítica preceda a la recepción de las órdenes sagradas o que los candidatos al sacerdocio o a la profesión religiosa deban someterse a exámenes e investigaciones psicoanalíticas propiamente dichas”.³⁰⁴ Sin embargo, al no haber una mención explícita a su trabajo, Lemercier no se dio por aludido con el mencionado *monitum* e incluso acompañó y asesoró a Méndez Arceo, a quien conoció desde que el obispo llegó a la diócesis, durante el Vaticano II, concretamente en las sesiones referentes al tema del psicoanálisis.

La primera noticia que Lemercier tuvo acerca de la intensidad que la oposición a su obra cobraba en el Vaticano, la recibió a partir de la visita del entonces recién nombrado Abad Primado Beno Gut. El superior de la orden le informó que se había abierto un expediente de su caso en la Congregación de Religiosos, órgano que en la Santa Sede se encargaba de todos los asuntos concernientes al clero regular. A esta visita siguió la de un visitador apostólico de la mencionada Congregación quien, entre abril y mayo de 1964, revisó el trabajo del monasterio y lo encontró muy de su agrado. En su informe decía: “He encontrado un espíritu monástico muy bueno. Que siga así, siempre hacia arriba”.³⁰⁵ Sin embargo, el visitador enfermó y al parecer no pudo enviar su informe a la Congregación de Religiosos.

En octubre de 1965 Lemercier se entrevistó con el cardenal Ottaviani, entonces secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El cardenal le informó que, tras una exhaustiva revisión del caso, se había decidido que debía abandonar el monasterio y regresar a Bélgica, así como también se prohibía el psicoanálisis en el monasterio. Alegando la falta de diálogo con las autoridades, Lemercier solicitó un segundo proceso, en espera del cual regresó a Cuernavaca. Sin esperar la respuesta de las autoridades, Lemercier

³⁰⁴ *ibid.*, p. 79.

³⁰⁵ *ibid.*, p. 81.

continuó su labor, deslindando el psicoanálisis de la vida del monasterio y formando lo que fue conocido como la Comunidad de Emaús, donde incorporó a jóvenes de la zona que no eran religiosos. Con ellos siguió la práctica del psicoanálisis, fuera del monasterio, a la vez que fomentó el trabajo de talleres artesanales.

La polémica en torno al caso creció tanto que, como una muestra de fidelidad a su obra, Lemercier anunció, el 12 de junio de 1967, su renuncia a los votos monásticos. Méndez Arceo, quien durante todo el proceso había dado un apoyo discreto a Lemercier, se pronunció públicamente el día 17 de ese mismo mes. En su **Reflexión sobre el monasterio de Nuestra Sra. de la Resurrección**, texto que se leyó en las distintas parroquias de la diócesis además de publicarse en el **Correo del Sur**, “Don Sergio” reiteraba el apoyo a la causa del benedictino, a la cual consideraba “una experiencia válida, de significación para la vida religiosa y para la presencia de la Iglesia en el mundo de hoy”.³⁰⁶ En el mismo documento, el obispo declaraba abiertamente su tristeza por la decisión de Lemercier de colgar los hábitos.

Sin embargo, la decisión de Lemercier estaba tomada. Continuó su labor con la Comunidad de Emaús ya con su nombre laico, José Lemercier y meses después casó con la mexicana Graciela Rumayor. Incluso pidió a Méndez Arceo que oficiase su unión matrimonial, a lo que el obispo se negó cortésmente a fin de no generar más polémica en torno al caso. Sin embargo, en la carta en que declinaba la petición de Lemercier, Méndez Arceo aprovechó para reiterar su amistad a la pareja y llenarlos de bendiciones y buenos deseos.³⁰⁷

En el caso del padre Iván Illich,³⁰⁸ por otra parte, Méndez Arceo se involucró de manera más profunda. La relación entre ambos personajes comenzó cuando, en 1960, Illich llegó a la diócesis. Además de contar con el respaldo del arzobispo de Nueva York, el

³⁰⁶ López, *op. cit.*, p. 74

³⁰⁷ *ibid.*, p. 18.

³⁰⁸ Iván Illich nació en Viena el 4 de septiembre de 1926. De padre austriaco y madre judía, tejana por séptima generación, Illich cursó sus estudios en Filosofía y Teología en la Universidad Gregoriana en Roma, y posteriormente el doctorado en Historia tanto en Múnich como en Salzburgo. Se ordenó sacerdote en 1951 y, antes de llegar a Cuernavaca, fue párroco tanto en los arrabales de Nueva York como en Puerto Rico, donde viajó a México en 1960.

cardenal Francis Spellman, Illich buscó de inmediato contar también con el apoyo de Méndez Arceo, con quien se reunió de inmediato para platicar sobre sus ideas y propuestas. Aunque el obispo le dejó en claro que la labor que buscaba realizar no necesitaba de su aprobación como obispo dio claras muestras de simpatía por Illich y su obra, iniciando así un camino de empatía y solidaridad entre los dos.

En esos meses, el presidente Kennedy obtuvo el respaldo de la Santa Sede para impulsar la evangelización en Latinoamérica, como parte del programa de la Alianza para el Progreso, aprobada por la OEA en 1961. A dicho esfuerzo del gobierno estadounidense se sumaron agrupaciones de filiación católica como los Voluntarios Papales y la Cruzada Estudiantil Misionera. Algunos autores consideran que, más que un esfuerzo sincero por parte del gobierno de Kennedy por fortalecer el catolicismo, éste era el nuevo “caballo de Troya” que utilizaba Estados Unidos para asegurar su primacía sobre la región. Como parte de la avanzada, además del 10% del clero norteamericano, llegarían a América Latina miles de voluntarios laicos inscritos en el programa. Jean Robert menciona que “atrás del sacerdote o voluntario en desarrollo se perfilaban la pérdida de la cultura propia, el explotador, la invasión de la Coca-Cola y la agresión a los modos y artes de vida locales”.³⁰⁹

Así, utilizando el impulso de la Alianza como pretexto, Illich fundó en ese mismo año el Centro Intercultural de Formación (CIF), en Cuernavaca, contando con el apoyo y la autorización de Méndez Arceo. Este centro era, formalmente, un espacio en el cual se capacitaría a los sacerdotes y laicos estadounidenses y de otros países de primer mundo, en el uso del español y el portugués, así como en su inducción a la cultura de la región, a fin de incorporarlos a la misión planteada. En la práctica Illich usó al CIF para desmotivar a los voluntarios haciéndoles ver lo que él consideraba el “carácter colonizador” de la Alianza y convencerlos, finalmente, de abandonar la empresa y regresar a Estados Unidos.

En su artículo “Las sombras de la caridad”, Illich criticó abiertamente la participación de la Iglesia en este tipo de proyectos y explicaba su negativa a sumarse a los planes

³⁰⁹ Gutiérrez Quintanilla, *op. cit.*, p. 144.

planteados. Tan efectiva fue la labor de Illich y del CIF que, en 1966, de los 225 mil voluntarios que en un principio se habían dispuesto a ser mandados a Latinoamérica, quedaban sólo 1,622.³¹⁰ En vez del 10% esperado, esta cantidad equivalía tan sólo al 0.7% del clero estadounidense. Illich había logrado su objetivo pero también había logrado ponerse bajo la mira del Vaticano.

En este mismo año de 1966 comenzó una nueva etapa de la labor de Illich al fundar el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC). Creado como un “organismo estrictamente profesional e independiente al servicio de instituciones oficiales, privadas y eclesiásticas de varias denominaciones”,³¹¹ el CIDOC se centró “en el análisis de la influencia de las ideologías sobre el cambio socioeconómico en el subcontinente americano”.³¹² Con su rica y bien surtida biblioteca, la publicación de sus *dossiers* y sus revistas **Sondeos** y **CIDOC informa**, así como con los variados cursos, talleres y diplomados impartidos, CIDOC se convirtió rápidamente en punto de encuentro de varias ideologías, no todas ellas apreciadas por el seno de la Iglesia.

Desde este espacio Illich continuó con su polémica tendencia iconoclasta y revisionista de las principales estructuras del mundo moderno: empleo, escuela, transporte, energía, género, Estado e incluso de la propia Iglesia fueron sujeto de su aguda crítica. Dentro de los escritos en que, desde el CIDOC, se tocaba el tema de la Iglesia destacan “La Iglesia en la Cuba socialista”, “Christianity and Revolution”, “The Lesson of Cuba”, “Un marxista ante el cristianismo” y “The Vanishing Clergyman”.

En este último, Illich hacía una fuerte crítica a la Iglesia como institución. Argumentaba que los privilegios de los cuales goza su burocracia, hacen que en ocasiones se subordine o incluso olvide su misión evangelizadora. La Iglesia católica de Roma, decía Illich, “es el organismo burocrático no gubernamental más grande del mundo. Emplea 1, 800,000 trabajadores a tiempo completo – sacerdotes, religiosos, laicos---. Todos estos

³¹⁰ Suárez, *op. cit.*, pp. 136-137.

³¹¹ *ibid.*, p. 133.

³¹² Carlos Fazio, “Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad”, en Rentería Chávez y Girardi, *op. cit.*, p. 199.

<empleados> trabajan dentro de una estructura corporativa que ha sido considerada [...] como una de las organizaciones dirigida con mayor eficacia en el mundo. La Iglesia institucional funciona al mismo nivel que la General Motors o el Chase Manhattan Bank”.³¹³

Ante esta estructura, de talla monstruosa, la solución que daba Illich era más que radical: “la desaparición de la burocracia institucional de la Iglesia”.³¹⁴ La desaparición de los “curas”, continuaba Illich, debía dar paso al “sacerdote del futuro [quien] será un laico ordenado para el ministerio, que presidirá el encuentro periódico de amigos [que] reemplazará a la asamblea dominical entre extraños. Alguien capaz de sostenerse económicamente a sí mismo y presidir estos encuentros más bien que un burócrata o funcionario-empleado de la Iglesia”.³¹⁵

Es fácil imaginar el tipo de reacciones que este tipo de argumentos desató. Respecto a la publicación del artículo “The Vanishing Clergyman”, el apoyo de Méndez Arceo no excluyó el que hiciese una severa crítica a Illich por las formas en que expresaba su pensamiento, más que por el contenido del mismo. En la carta que le dirigió el 30 de junio de 1967, también publicada en el **Correo del Sur**, lo increpó: “Yo conozco su amor a la Iglesia y usted da testimonio de su fe al afirmar <no recomiendo cambios esenciales en la Iglesia y menos aún sugiero su disolución>. Pero [...] debo decir públicamente que (prescindiendo del fondo del artículo), esa publicación en México, en la forma en que se hizo, ha sido un grave error”.³¹⁶ Sin embargo esta crítica, aclaraba el obispo, era independiente del apoyo a Illich, a quien le aseguraba “no ha cambiado mi estimación hacia usted y hacia su obra”.³¹⁷

Ante esta polémica Mons. Evelar Brandao, entonces presidente del CELAM, pidió permiso a Roma para revisar más a fondo el caso. Suárez argumenta que en realidad la intención de Brandao era apoyar a Illich, no juzgarlo “sino absolverlo sin juicio de las

³¹³ Suárez, *op. cit.*, p. 150.

³¹⁴ *loc. cit.*

³¹⁵ *ibid.*, p. 151.

³¹⁶ López, *op. cit.*, p. 9.

³¹⁷ *loc. cit.*

acusaciones”.³¹⁸ En este sentido fue que dos visitantes por parte de CELAM entrevistaron a Illich y redactaron un informe en el tono más positivo.

Esto no cambió la desconfianza que en Roma se tenía sobre Illich y su obra. El grueso del episcopado mexicano, alarmado por el contenido de los escritos y las charlas de Illich, había alimentado el clima de tensión y temor por las críticas o reclamos que pudiese hacer el Vaticano. La Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), entonces presidida por el arzobispo de Puebla Octaviano Márquez y Tóriz, dirigió una carta al cardenal Spellman solicitándole retirar a Illich de Cuernavaca. Justo en esos días falleció Spellman, así que el caso lo retomó el coadjutor, Mons. Maguire, quién ordenó a Illich regresara de inmediato a Nueva York. Illich se rehusó y para entonces el caso había crecido demasiado. Guido de Mestri, Delegado Apostólico en México, solicitó a Illich se presentara ante la Congregación para la Doctrina de la Fe para ser interrogado.

Illich se presentó ante el antiguo Tribunal del Santo Oficio el 17 de junio de 1968. Dos interrogadores asignados al caso le entregaron un largo cuestionario al cual Illich debía dar respuesta, no sólo acerca de sus ideas y sus actos, sino incluso acerca de las ideas y acciones de sus colaboradores y amigos.³¹⁹

Los inquisidores dieron instrucciones a Illich de tomar el cuestionario y regresarlo contestado a la brevedad pero él, lejos de esto, lo dio a conocer a algunos medios de comunicación así como su respuesta única. En una breve misiva dirigida al tribunal de la Congregación, Illich deploraba la forma en que se había manejado el caso. Reconocía con tristeza la poca voluntad de la Congregación al diálogo fraterno, reclamaba que no se hubiese considerado la evaluación positiva que los visitantes de CELAM habían hecho previamente y, como punto final, anunciaba su decisión de abandonar sus compromisos sacerdotales a fin de mantenerse fiel a su obra.

³¹⁸ Suárez, *op. cit.*, p. 164.

³¹⁹ Éste constaba de ochenta y cinco preguntas detalladas acerca de su vida y obra en general, sus opiniones doctrinales peligrosas, sus ideas erróneas contra la Iglesia, sus concepciones erróneas acerca del clero y sobre la liturgia y la disciplina. Cf. *ibid.*, pp. 168-177

La Congregación reaccionó el 18 de enero de 1969 cuando, a través de del Mestri, anunció la prohibición que se hacía a sacerdotes y religiosos católicos de mantener contacto con Illich o el CIDOC. El golpe fue duro y así se le hizo saber Illich a Méndez Arceo en una carta donde le decía: “Esta acción a todos los colaboradores, a toda una comunidad académica. Contra tal acción no hay modo de defenderse ni posibilidad de tomarla como base de enmienda. Me duele ver mi nombre y el nombre de este centro mezclados contra nuestra voluntad en disensiones previsibles dentro de la Iglesia, y de protesta por parte de las autoridades de otras entidades docentes. Yo, en lo personal, estoy muy triste, pero lleno de esperanza”.³²⁰

La esperanza de Illich no estaba mal fundada. Méndez Arceo viajó a Roma y el 24 de mayo se entrevistó con Pablo VI a fin de abogar por el caso. Tras la entrevista, el obispo de Cuernavaca comentó que el pontífice se había mostrado “cordial, comprensivo y esperanzador”.³²¹ Finalmente una nueva resolución de la Santa Sede invalidó el dictamen previo y permitió que, de forma experimental, sacerdotes y religiosos volviesen a establecer contacto con el CIDOC. Si bien esto no revocó la decisión personal de Illich de abandonar el sacerdocio, CIDOC continuó trabajando durante varios años e Illich se convirtió en un “filósofo itinerante”, viajando constantemente y pasando buena parte de su tiempo en Cuernavaca.

En estos dos casos Méndez Arceo dio claras muestras de la solidaridad que se volvería el rasgo distintivo de su personalidad y de su obispado. Sin embargo, tratándose de dos casos de innovación notable, incluso hubo puntos concretos donde el obispo tuvo dificultades para apoyar totalmente a los involucrados. Esto lo interpreto como una prueba más a favor del postulado de la perspectiva de la “sedimentación”, pues aun efectuado el cambio, la institución siempre recurrirá a su naturaleza histórica, resultando virtualmente imposible el separarse de su pasado y de los valores y creencias que conforman su esencia.

³²⁰ *ibid.*, p. 186.

³²¹ *ibid.*, p. 200.

Dada la naturaleza litúrgica y doctrinal de estos dos casos, la oposición que el obispo encontró fue directamente de parte de las autoridades de la Santa Sede. Estos enfrentamientos trajeron como consecuencia que, en 1968, fuera excluido de la representación de la Iglesia mexicana que asistiría a la II Conferencia General de CELAM en Medellín, cuyos trabajos tuvo que seguir a la distancia.

En los apartados siguientes, en cambio, la situación cambiaría. Sus ideas sobre los modelos políticos y económicos vigentes, su visión acerca de la esfera política nacional e internacional, su solidaridad con grupos vulnerables como obreros y campesinos eran temas definitivamente más mundanos y, por éstos, hubo de enfrentarse directamente, ya no al seno de la “madre Iglesia”, sino a la incomprensión de sus propios “hermanos” en la jerarquía de la Iglesia mexicana.

Ideario de un pastor

El pensamiento de Méndez Arceo tiene fundamentos muy firmes. Su ardua preparación académica, su marcado hábito por la lectura y la investigación histórica, el contacto con personajes también reconocidos por su capacidad intelectual y su gran sensibilidad ante temas, no sólo locales, sino nacionales e internacionales hicieron del obispo un personaje de gran complejidad y profundidad intelectual.

Temas concretos como ecumenismo, revolución y socialismo dominaron buena parte de sus discursos y escritos, lo que le ganó la admiración y el seguimiento sincero de algunos y el rechazo y abierta oposición de otros. Lo grave es que, mientras los “algunos” pertenecían a grupos de por sí marginados y segregados, los “otros” pertenecían a las élites sociales, políticas y económicas, incluida la élite de la Iglesia mexicana.

Ecumenismo: Su impulso ecuménico venía desde su juventud. Dussel comenta que, en este sentido, la figura de su tío, quien era masón, influyó grandemente. Cuando estaba por ir a Roma a continuar sus estudios el tío le ofreció: “Sergio, si dejaras tu vocación

sacerdotal yo te pagaré el estudio universitario que tú escojas según tu decisión”.³²² En ese sentido, seguir por el camino del sacerdocio fue, para él, cuestión de voluntad y no de obligación pues sabía que podía recurrir a cualquier otro camino. En ese sentido, su tío el masón lo había liberado.

A raíz de este sentimiento de libertad fue que el obispo sintió la necesidad de retribuir, no sólo a los masones, sino a los practicantes de otras confesiones religiosas e incluso a los ateos, con un intento sincero por abrir la Iglesia católica en un verdadero ecumenismo. Los esfuerzos que realizó, en este sentido, durante el Concilio le fueron reconocidos. Por ejemplo, el maestro de la Logia Estrella de Occidente, Dr. José Luis Bustamante, escribió una carta al obispo donde lo felicitaba por su valentía al haber solicitado la revisión de la legislación eclesial sobre la masonería.³²³

Tras el Concilio el obispo se encargó de volver realidad lo que hasta ahora eran buenas intenciones. Se reunió con miembros y representantes de movimientos protestantes, hasta entonces considerados enemigos de la fe y de la Iglesia, estableció contacto constante con la Sociedad Bíblica Mexicana e incluso en julio de 1968 visitó a los miembros de la Logia Fénix, perteneciente a la Gran Logia del Valle de México. Como era de esperarse, comenzaron a llover las críticas, los rechazos y las acusaciones de ser un protestante, un ateo, un apóstata, etc., lo cual no impidió que el obispo continuase desarrollando esta faceta hasta sus últimos días.

Revolución: El espíritu revolucionario impregnaba el ideario de Méndez Arceo. Este espíritu, decía el obispo, derivaba del Evangelio mismo, que es un mensaje “explosivo, verdaderamente explosivo, es terriblemente revolucionario porque todo lo relativiza y entonces el cristiano tiene la limpidez para ver, no sólo las estructuras interiores de la Iglesia, sino las estructuras generales de la sociedad”.³²⁴

³²² Girardi, “Conversión...”, *op. cit.*, pp. 21-22.

³²³ López, *op. cit.*, pp. 261-262.

³²⁴ Raúl Macín, **Méndez Arceo: ¿Político o cristiano?**, México, Posada, 1972, p. 175.

La Biblia, explicaba el obispo durante una homilía, “contiene la condenación irremisible de la violencia de los opresores y estimula la violencia de los oprimidos. El mensaje judeo-cristiano presenta la salvación que incluye un intento poderoso y eficaz de sacudir las coyundas de los opresores y el Evangelio anuncia la libertad de los Hijos de Dios y rechaza todas las esclavitudes. La opción entre la violencia de los opresores y la de los oprimidos se nos impone y no optar por la lucha de los oprimidos es colaborar a la violencia de los opresores”.³²⁵

En septiembre de 1966, en entrevista para el diario venezolano **La Esfera**, Méndez Arceo afirmó: “Las revoluciones violentas en los pueblos pueden estar, en algunos momentos de la historia, absolutamente justificadas y ser totalmente lícitas porque la revolución en el propio sentido de renovación es finalizar lo inacabado o aquello que se pueda perfeccionar. En las revoluciones estriba la propia esencia del cristianismo y por tanto nada tiene de extraño que los pueblos asuman actitudes violentas cuando los acompaña la razón y nada se puede lograr mediante el diálogo y el equilibrio”.³²⁶

En este mismo sentido, en entrevista con Luis Suárez, el obispo reiteró su postura e interpretó las acciones del “sacerdote guerrillero” colombiano Camilo Torres Restrepo, de quien dijo: “La posición asumida por el fallecido sacerdote puede significar el deseo de muchos cristianos, sacerdotes y obispos de que sean reformadas las estructuras sociales injustas que confrontan muchos pueblos del mundo”.

Sin embargo, el mismo obispo se encargaba de matizar sus declaraciones, haciéndolas menos incendiarias. Hablando de la disyuntiva entre pasividad o violencia por parte de los oprimidos, sugería una alternativa: “Si hubiese un tercer camino, eficaz –la no violencia activa, por ejemplo– tendría el cristiano que optar por ella”.³²⁷ Ante una rueda de prensa en Chile, dijo al respecto: “La violencia y la no-violencia no están definidas por el cristianismo. Yo no soy violento en nombre de Cristo como no soy no-violento en nombre de Cristo. Cristo no me vino a enseñar doctrinas, Él me vino a enseñar la vida. Entonces la

³²⁵ Suárez, *op. cit.*, p. 207.

³²⁶ *ibid.*, p. 43.

³²⁷ *ibid.*, p. 208.

violencia tiene que surgir de la vida, o la no-violencia tiene que surgir de la vida, como le surgió a Gandhi o a Martin Luther King”.³²⁸

Marxismo y socialismo: Uno de los temas en el cual profundizó más y que más dolores de cabeza e incompreensión desataría fue el relacionado con las ideologías marxistas y socialistas. Esto a pesar del gran impulso que Méndez Arceo recibió con la publicación que, en marzo de 1967, hizo Pablo VI de su encíclica *Populorum progressio*. En dicho documento, inspirado en los viajes que el pontífice había realizado por el Tercer Mundo, se expresaba la condena al “capitalismo sin freno” y se enunciaba que el derecho a la propiedad privada no era inalienable, sino que los bienes privados podían, a fin de ayudar a los más necesitados, ponerse al servicio de la comunidad. Los argumentos que el obispo de Cuernavaca haría en torno al tema, se respaldarían en esta base.

El 17 de julio de 1970 fue invitado a dar una conferencia en la Preparatoria Popular de la Universidad de Puebla. Durante su intervención ante estudiantes y profesores de dicha institución, Méndez Arceo tocó temas como capitalismo, socialismo, marxismo, Evangelio, Iglesia, ideología y estructura. Habló sobre la distancia que se ampliaba cada día entre las sociedades latinoamericanas y la de Estados Unidos, sobre la compatibilidad del socialismo con los principios cristianos, sobre la naturaleza explosiva y revolucionaria del Evangelio y sobre la incapacidad que demostraba la Iglesia para ver “los signos de los tiempos en las acciones de los hombres de esta época”.³²⁹ En este sentido, decía, “los sacerdotes deben de cambiar estructuras dentro de la propia Iglesia, para que luego ésta sea agente del cambio de las estructuras”.

El obispo había tocado fibras sensibles. Si hasta ese momento la Iglesia mexicana había optado por el “prudente silencio”, tras la conferencia se desató una verdadera tormenta en la que se vio enfrentado a lo más conservador y ortodoxo del clero mexicano. El sacerdote poblano Roberto Murrieta se refirió a él con términos como “exhibicionista”, “testarudito” y “judas”. Más tarde, el abad Salvador Mastachi lo contradijo al afirmar que

³²⁸ Macín, *op. cit.*, p. 193.

³²⁹ Carlos Fazio, *La cruz y el martillo*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1987, p. 14.

“la esencia del cristianismo y del marxismo son completamente diferentes. A mi modo de ver [Méndez Arceo] está, como se dice vulgarmente, <picando chueco>. La voz de un obispo no es la voz de la Iglesia”.³³⁰ El arzobispo Márquez y Tóriz se encargó de rematar al declarar durante una homilía: “Cuando surgen polémicas como la que ha suscitado la conferencia del obispo de Cuernavaca, todo católico tiene la obligación de orientar a otros en defensa del cristianismo”.³³¹

La polémica creció y así como varios se sumaron a las declaraciones del clero poblano, varios también salieron en defensa del obispo de Cuernavaca. Adalberto Almeida, arzobispo de Chihuahua, calificó como sano su progresismo y dijo: “Méndez Arceo podrá tener expresiones que desagraden a un grupo de personas pero esto no representa un problema de la fe”.³³² En el mismo sentido hablaron el padre José Rodríguez, desde el Secretariado Social del Episcopado Mexicano, quien calificó al obispo de visionario, Ignacio Pérez de León, del Comité Nacional para el Ecumenismo, que dijo coincidir completamente con lo dicho por el obispo y Héctor Samperio, del Centro Nacional de Pastoral Indigenista quien declaró que si bien “Don Sergio” era, en México, una voz aislada, en Latinoamérica había más que opinaban como él.

A lo largo de este episodio la Iglesia mexicana dio muestras de la división ideológica que había en su interior. Méndez Arceo, representante de la neo-intransigencia radical era enfrentado por los miembros de la corriente conciliadora, artífice del *modus vivendi*, que ya para estos años, según explica Blancarte, habían unido esfuerzos con la neo-intransigencia moderada, buscando crear unidad al seno de la Iglesia mexicana, y aislando poco a poco a los seguidores de corrientes ultra reformistas y ultra tradicionalistas, como lo era el obispo de Cuernavaca.³³³

Cierto es que algunos sectores de la grey mexicana interpretaban los testimonios de Méndez Arceo como signo del sano pluralismo que existía entre los miembros del clero

³³⁰ *ibid.*, p. 15.

³³¹ *ibid.*, p. 16.

³³² *loc. cit.*

³³³ Blancarte, **Historia de la...**, *op. cit.*, pp. 422-423.

mexicano. Sin embargo otros, como el padre Sáenz y Arriaga, perteneciente a la corriente de la intransigencia preconiliar, interpretaban que la Iglesia estaba “viviendo una de las épocas más difíciles de su historia de veinte siglos. Su unidad está rota por corrientes ideológicas encontradas y la autoridad papal menoscabada”.³³⁴

Dos años más tarde, en abril de 1972, Méndez Arceo viajó a Chile para participar en el I Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, siendo el único obispo de la Iglesia católica en hacerlo. Durante el acto de apertura del evento, en el cual dio un mensaje, dijo: “Estoy aquí por la misma razón que ustedes, [...] porque parto de la convicción de que, para nuestro mundo subdesarrollado, no hay otra salida que el socialismo, como apreciación social de los medios de producción con una representación auténtica de la comunidad, para impedir que sean utilizados como instrumentos de dominación en manos de una oligarquía o de un estado totalitario”.³³⁵

En la rueda de prensa en la que participó al término del evento, amplió su postura, diciendo que si la Iglesia católica se sumara a los esfuerzos de la reunión por impulsar el socialismo, la trascendencia del encuentro sería mucho mayor. En concreto, sobre el caso mexicano, decía: “Si la Iglesia entrase verdaderamente en el conocimiento de la voluntad del Señor, que yo creo es: el rechazo explícito, no dejando al capitalismo en ningún lado como una opción para un cristiano; si verdaderamente fuese claro para los cristianos que el capitalismo no es opción posible, no es opción moral para un cristiano, sin duda que la transformación sería a más corto plazo. Habría menos vidas [perdidas], menos sangre derramada en el camino de la liberación del capitalismo. Lázaro Cárdenas me dijo <si la Iglesia convirtiéndose –que terrible condición puso– no transforma a México, nosotros no lo vamos a transformar porque estamos muy ligados>”.³³⁶

A su regreso a México, el obispo se topó con las más variadas reacciones a su participación en el Encuentro. Para empezar, en el mismo aeropuerto de la Ciudad de México, fue interceptado y agredido por miembros de la que se hacía llamar Liga

³³⁴ Joaquín Sáenz y Arriaga, **Cuernavaca y el progresismo religioso en México**, México, [s. ed.], 1967, p. 3.

³³⁵ Macín, *op. cit.*, p. 139.

³³⁶ Fazio, *op. cit.*, p. 194.

Anticomunista Cristiana, movimiento seglar de corte tradicionalista radical, quienes le arrojaron tinta roja y algunos volantes al tiempo que lo insultaban y amenazaban. En los volantes se podía leer una durísima crítica hacia el obispo al cual llamaban “obispo rojo”, “heredero de Judas”, “antipatriota”, “clérigo apóstata”, etc.³³⁷

El cardenal Darío Miranda habló de cómo se había vulnerado la unidad y la autoridad en la Iglesia: “A nadie le está permitido reivindicar con exclusividad a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia”.³³⁸ Fazio comenta que “desde el Consejo de Negocios Públicos de Roma y de la Congregación del Clero, enviaron al Delegado Apostólico en México, Mons. Martini, indicaciones muy precisas para el caso ya que era <necesario recordar que la intromisión de los sacerdotes en la política sería calamitosa para todos>”.³³⁹ Incluso desde los sectores de la neo-intransigencia radical se planteaba que “los cristianos de México no estaban para esta súbita manifestación socialista”.³⁴⁰ Ante un panorama tan adverso, el obispo todavía tenía ánimos de bromear al decir: “Soy el único que ha logrado unir a todos los obispos de México... en contra mía”.³⁴¹

En esta ocasión la polémica trascendió los confines de la Iglesia. Fidel Velázquez, dirigente de la CTM, interpretando la presencia de Méndez Arceo en el mencionado encuentro como un ataque directo al control del movimiento obrero organizado, se refirió a los participantes como “curas traidores y oscurantistas, cuyo único y exclusivo fin era empañar la política progresista, de no intervención y de respeto del presidente Luis Echeverría”.³⁴²

A pesar de esto, el obispo no abandonó sus intentos por conciliar al cristianismo con los esquemas socialistas. En abril de 1977, como parte de un festival organizado por el Partido Comunista Mexicano (PCM), participó en la mesa redonda “Pluralismo ideológico, cristianismo, socialismo y cambio social”, junto a personajes como Froylán López Narváez,

³³⁷ Macín, *op. cit.*, pp. 181-183.

³³⁸ Fazio, *op. cit.*, p. 31.

³³⁹ *ibid.*, p. 32.

³⁴⁰ *loc. cit.*

³⁴¹ Gutiérrez Quintanilla, *op. cit.*, p. 342.

³⁴² Fazio, *op. cit.*, p. 29.

Gilberto Rincón Gallardo y Samuel Meléndez. Luego, en 1978, impartió la conferencia “Diálogo marxista-cristiano” en la Universidad Iberoamericana y viajó a La Habana donde, junto al sacerdote Ernesto Cardenal y al cristiano marxista Alfonso Comín, publicó la llamada “Reflexión cristiana en Cuba”.

Este documento, en la misma línea que ya había marcado Méndez Arceo en declaraciones y expresiones anteriores, nuevamente levantó ámpula entre la jerarquía de la Iglesia mexicana. El Consejo de Presidencia de la CEM, ya entonces a cargo de la corriente neo-intransigente moderada, emitió una declaración donde manifestaba su preocupación por las declaraciones del obispo y rechazaba uno a uno sus argumentos. Incluso desde la Sagrada Congregación para los Obispos llegó un mensaje del cardenal Sebastiano Baggio, donde se felicitaba a la CEM por intervenir oportunamente ante “actitudes y manifestaciones que se revelan en abierto contraste con las enseñanzas del magisterio y que siembran el desconcierto en el pueblo de Dios y provocan el escándalo de sus miembros más pequeños e indefensos”.³⁴³

Este incidente y la emisión de estas declaraciones ocurrieron mientras el secretario de prensa del CELAM se encontraba de visita en México. Esto valió a Méndez Arceo nuevamente ser excluido de una Conferencia General del CELAM, la III a realizarse en Puebla. Lejos de considerarlo una coincidencia, el padre Eloy Ocampo, seguidor de las enseñanzas de “Don Sergio”, argumenta que todo era parte de un plan establecido previamente.

Para excluir al obispo de la reunión en Puebla, “montaron toda una estrategia que incluía ataques e inserciones pagadas en la prensa [...] Y es que de haber asistido, hubiera aumentado la resistencia a que se hiciera a un lado al Evangelio mismo. Y se hubiera esforzado por evitar que igualaran la opción por los jóvenes, que es pastoral, a la opción por los pobres, que viene directamente de la Palabra del Señor”.³⁴⁴ Así, Méndez Arceo pagaba el precio por la fidelidad a su pensamiento.

³⁴³ *ibid.*, p. 75

³⁴⁴ Gutiérrez Quintanilla, *op. cit.*, p. 202.

Lejos de amedrentarse, el obispo continuó participando de la polémica en torno a este tema hasta el final de su obispado. En 1981 participó en las Jornadas Alfonso Comín, organizadas por el PCM, cuyo tema principal era “Cristianismo y militancia política” y, en 1982, se envolvió en la polémica electoral al mostrar, al igual que los hacían otros obispos de la zona sur del país,³⁴⁵ su simpatía por el proyecto del Partido Socialista Unificado de México (PSUM). Esto lo enfrentó nuevamente a altos miembros de la Iglesia mexicana como el arzobispo Ernesto Corripio, el secretario de la CEM, Genaro Alamilla y el nuncio apostólico Girolamo Prigione.

Éstas son algunas de las ideas que rondaba la mente de Sergio Méndez Arceo y que formaban parte de sus testimonios, escritos y declaraciones. Sin embargo, pensar escribir y hablar no era lo esencial para este obispo. En el apartado siguiente se puede ver cómo las ideas del VII obispo de Cuernavaca se convirtieron en innumerables acciones en las que demostró su solidaridad y apoyo a los más necesitados.

La “opción por los pobres”

La acción pastoral de Méndez Arceo no se limitó a la cercanía con los menos favorecidos económicamente. En su “opción por los pobres” cupieron también aquellos que eran pobres en comprensión, en apoyo, en respeto. Estudiantes, obreros, campesinos, marginados y rebeldes sintieron, en su momento, la cercanía y solidaridad del obispo, quien seguía el impulso dado por el Concilio y por la Conferencia de Medellín.

³⁴⁵ En el documento **Vivir cristianamente el compromiso político**, los obispos Bartolomé Carrasco, Jesús Alba, Arturo Lona, Juvenal Porcayo, Braulio Sánchez, Hermenegildo Ramírez, José Castillo y Samuel Ruiz hacían referencia a múltiples aspectos de la realidad política mexicana y entraban en oposición con la postura mantenida por las autoridades centrales de la CEM. Méndez Arceo se sumó a los planteamientos interpretándolos como justos.

La desarrollada inteligencia política del obispo lo llevó a respetar los preceptos constitucionales de no intervención clerical en política vigentes en su tiempo.³⁴⁶ En diversas ocasiones mencionó incluso, en lo que podría interpretarse como en contra de sus intereses como parte del clero, la necesidad de separar por completo a la Iglesia de la educación³⁴⁷ y mantener la sana distancia con respecto a las labores del Estado y a los derechos de la Iglesia, lo que expresaría a través del “Documento de Anenecuilco” en 1970, convirtiéndose en precursor de la reforma que se realizaría en el sexenio de Salinas de Gortari. La inteligencia política del obispo fue tan bien apreciada que llegó incluso, en su momento, a mantener una relación cercana y hasta amistosa con el presidente Luis Echeverría.³⁴⁸

A pesar de esto, su pastoral social y su cercanía a los grupos vulnerables no estuvieron exentas de problemas. El precio por mantenerse como “buen pastor” de su diócesis lo pagó al atraer sobre sí la desconfianza y la oposición de aquellas voces que, aun en contra de los principios trazados por el Vaticano II, preferían ver, entender y pensar a la Iglesia bajo un matiz menos mundano y más etéreo y espiritual.

Méndez Arceo con los estudiantes: Uno de los hechos que detonó la solidaridad del obispo hacia los incomprendidos y marginados fue movilización estudiantil de 1968. Méndez Arceo fue una de las pocas voces en el país, y la única desde el seno de la Iglesia mexicana, en reconocer la legitimidad del movimiento, así como su carga esperanzadora por el dinamismo que demostraba la juventud.

Blancarte explica que, en esa época de creciente efervescencia política, la Iglesia mexicana en su conjunto adoptó una postura que buscaba mantenerla al margen de los conflictos. Si bien el Comité Episcopal publicó el 9 de octubre el llamado “Mensaje pastoral sobre el movimiento estudiantil”, éste señalaba una responsabilidad compartida por todos en la existencia de estructuras injustas en el país, e incluso parecía justificar las

³⁴⁶ Luis Suárez, “Iglesia y política en la perspectiva de Don Sergio Méndez Arceo”, en Rentería Chávez y Girardi, *op.cit.*, p. 236.

³⁴⁷ López, *op. cit.*, p. 189.

³⁴⁸ Gutiérrez Quintanilla, *op. cit.*, pp. 26-27.

acciones gubernamentales al agregar: “Por eso comprendemos bien la difícil tarea de gobernar y no podemos aprobar el ímpetu destructor ni el criminal aprovechamiento [...] de las admirables cualidades de la juventud para inducirla a la violencia, a la lucha anárquica, al enfrentamiento desproporcionado, aun cuando fueran nobles las motivaciones”.³⁴⁹ La postura del pleno de la Iglesia era de rechazo a la violencia, pero falta de condenación a las acciones del gobierno ante los estudiantes. Ésta es una muestra más del control mayoritario por parte de la intransigencia moderada.

Sin embargo, una vez más, Méndez Arceo marcó la excepción, siendo uno de los únicos que tendió a responsabilizar directamente a las autoridades civiles y penalizar sus acciones.³⁵⁰ El 22 de septiembre, durante su homilía dominical confesó: “Me aterroriza ser perro mudo y muchas veces me he reprochado: ¡Ay de mi que he callado! Por no haber anunciado tu esperanza. Me conmueven las impotencias, las impacencias, las rebeldías de los jóvenes ante las estructuras inoperantes [...] Me ilusiona contemplar en este movimiento la aurora de un despertar cívico, en el encuentro de las generaciones, en el toque de trompeta de la exigencia de un cambio rápido y profundo”.³⁵¹

Tras la matanza del 2 de octubre en Tlatelolco, la voz dolorida del obispo se volvió a escuchar. El día 27 de ese mismo mes se dirigió a su grey diciendo que “ante los acontecimientos que nos llenan de vergüenza y de tristeza [...] hay que considerar positivo y consolador el hecho de que los jóvenes hayan despertado así a una conciencia política y social, y que aporten a México una esperanza que es nuestro deber alentar”.³⁵² Y, un año más tarde, al conmemorar el primer aniversario de la masacre, aprovechó la ocasión para expresar su frustración: “El trascendental acontecimiento de Tlatelolco, punto álgido de una serie de acontecimientos de alcance nacional, no debe escamotearse a la reflexión madura del cristiano mexicano, como lo ha hecho inexplicablemente la prensa de hoy [...]”.³⁵³

³⁴⁹ Comité Episcopal, “Mensaje pastoral sobre el movimiento estudiantil”, *Christus*, 34 (398), pp. 12-15, citado por Blancarte, *Historia de la...*, *op. cit.*, p. 244.

³⁵⁰ *ibid.*, p. 245.

³⁵¹ Gutiérrez Quintanilla, *op. cit.*, pp. 37-38.

³⁵² *ibid.*, p. 202.

³⁵³ Suárez, *Cuernavaca ante...*, *op. cit.*, p. 206.

Su labor de acompañamiento lo llevó en diciembre de 1969 a intentar entrevistarse con los presos políticos confinados al “palacio negro” de Lecumberri, donde coincidió con la escritora y activista Elena Poniatowska. Más tarde, a raíz nuevamente del enfrentamiento entre paramilitares y estudiantes en el llamado “jueves de Corpus” en 1971, denunció nuevamente la represión estatal: “Pidamos aquí al Señor, dijo Don Sergio, y exijamos los más importantes pasos, en particular la información veraz de la investigación de los hechos el 10 de junio, que empiece a abatir el muro de la desconfianza levantado piedra por piedra por la simulación, por el secretismo, por el tapadismo, por el escamoteo de la verdad. La información libre es generadora de revolución permanente”.³⁵⁴

Méndez Arceo con los obreros: Dentro de la solidaridad del VII obispo de Cuernavaca, los obreros ocuparon un lugar central. Su solidaridad hacia ellos estaba, una vez más, enraizada en las Escrituras: “Patrones y obreros son hijos de Dios [...] pero en la Biblia es clara la preferencia de Dios por los pobres y oprimidos y no basta la actitud benéfica de quienes poseen. He dicho con claridad que el sistema capitalista, generador de las diferencias injustas, no coincide con el Evangelio y que es urgente un cambio de estructuras [...]”.³⁵⁵

Su acercamiento con los obreros comenzó de forma indirecta. En 1966 llegó a la diócesis el sacerdote y misionero francés Pierre Rolland Verstrepén, quien presentó al obispo su iniciativa de fundar las primeras CEB’s en México, precisamente en Cuernavaca.³⁵⁶ El obispo dio su consentimiento y comenzó a realizarse una importante labor entre las comunidades más marginadas, no sólo de la capital de Estado, sino de otras poblaciones como Yautepec, Zacatepec y Cuautla.³⁵⁷ Serían estas Comunidades las que, poco a poco, irían despertando entre los obreros de Morelos el hambre de justicia laboral y respeto. Cuando estallaron las primeras huelgas en la entidad, varios de los involucrados eran miembros o familiares de miembros de las CEB’s, lo que cuestionó fuertemente al obispo y lo llevó a involucrarse personalmente.

³⁵⁴ Sánchez Campos, *op. cit.*, p. 122.

³⁵⁵ Fazio, *op. cit.*, p. 23.

³⁵⁶ Gutiérrez Quintanilla, *op. cit.*, p. 222.

³⁵⁷ *ibid.*, p. 94.

El primer contacto directo de Méndez Arceo con los obreros ocurrió cuando, en 1969, estalló la huelga en Textiles de Morelos, ramal de la transnacional estadounidense Burlington. Los principales líderes huelguistas fueron apresados y, estando en la cárcel, recibieron la visita del obispo. Siendo la primera vez que se acercaba a los obreros, los apresados desconfiaron de él pues sabían de la amistad que el obispo guardaba con varios empresarios de la región, incluido el Lic. Juan Dubernard, dueño de Textiles de Morelos. Uno de los líderes detenidos, Gabriel Muñoz Muñoz “el cobijero”, lo confrontó: “Usted no se da cuenta de todo esto porque es usted gran amigo de quienes tienen el poder económico. Ojalá se baje tantito y, como hizo Cristo, conviva con los pobres, con los marginados. Coma el pan duro remojado con lágrimas y sudor, aunque de antemano sé que no lo va a hacer porque sería abaratarse. Regrésese con los ricos, a donde usted pertenece”.³⁵⁸

Las palabras calaron hondo en el obispo, quien a partir de ese momento se volvió el más fiero defensor de los pobres. Aunque esto lo llevó a perder varias de las amistades que efectivamente mantenía con miembros de las élites económicas. A partir de este momento intervino a favor de los obreros en diversos conflictos laborales del Estado. Algunos de los casos, además del ya mencionado en Textiles de Morelos, fueron los de Rivetex, Mosaicos Bizantinos, Artemex, IACSA, Nissan, Dina, Renault y Embotelladora Cuernavaca. En todos estos casos apoyó a los obreros y además se opuso a las “listas negras” que patrones y líderes “charros” generaban con los nombres de los trabajadores más rebeldes.

Acerca del proceso de industrialización en Morelos, durante su homilía del 17 de octubre de 1971, denunció que la atracción de inversión no debía hacerse a costa del derecho de manifestación de los obreros: “Querer atraer a los inversionistas con el silencio impuesto a los trabajadores es injusto y poco inteligente. Es injusto porque los obreros no tienen por qué pagar el precio de una industrialización que va a servir al enriquecimiento desmedido de unos pocos. Es poco inteligente porque una tranquilidad fundada en la opresión o la ignorancia no es la verdadera paz ni es duradera”.³⁵⁹

³⁵⁸ *ibid.*, p. 108.

³⁵⁹ Macín, *op. cit.*, p. 13.

Esta postura hizo que el obispo entrara en conflicto directo con el “líder obrero” Fidel Velázquez. En octubre de 1972 la CTM llevó a cabo su asamblea anual precisamente en Cuernavaca. Días antes de la reunión Fidel Velázquez acusó al obispo y al clero de Morelos de emprender acciones reivindicativas para la creación de un movimiento obrero independiente, lo que además de considerarse como un acto de traición, había provocado amenazas de cierre por parte de algunas de las empresas establecidas en la zona. A fin de evitar un choque directo, y al mismo tiempo demostrar su inconformidad, el obispo ordenó la suspensión del culto en las parroquias de la diócesis.

Las palabras que mejor resumen su postura en torno al tema obrero, fueron aquellas pronunciadas en su homilía del 20 de abril de 1975: “Porque les he dicho una vez para siempre que yo no soy juez entre obreros y patronos. Yo no soy juez porque quiero ser parte. Lo dije una vez por todas y no he retirado mi palabra. Quiero ser parte. Estoy con los obreros aun cuando estos se equivoquen, para poder buscar con ellos la verdad, no desde fuera, sino con ellos. No como quien la impone, sino como quien la encuentra con ellos”.³⁶⁰

Méndez Arceo con otros grupos marginados: Aunque los grupos que más abarcaron la pastoral de Méndez Arceo fueron los estudiantes y los obreros, no fueron los únicos en recibir muestras de la solidaridad del obispo. En materia agraria se pronunció en repetidas ocasiones en contra del abuso, la usurpación de tierras y el latifundismo. En 1970 preparó, en trabajo colegiado con su presbiterio, una carta pastoral acerca de los problemas del campo en Morelos.

También, en varias ocasiones se le solicitó fungiese como intermediario en secuestros efectuados por grupos rebeldes, como los dirigidos por Rubén Jaramillo o por Lucio Cabañas. En este mismo sentido y como una forma de denuncia ante los abusos e injusticias cometidas por autoridades locales y estatales decretó, en 1981, la excomunión de aquellos que hiciesen uso de la tortura. El decreto, en esencia, asentaba: “El que cometa tortura o el que es responsable de ella al ser ésta cometida, incurre en *excomunion latae sententiae*, es

³⁶⁰ Sánchez Campos, *op. cit.*, p. 119.

decir, queda *ipso facto*, automáticamente, excomulgado al cometer este delito”.³⁶¹ Esta medida, diría el obispo, fue tomada como “una contribución a la paz pública”.³⁶²

Los 31 años de obispado de Méndez Arceo estuvieron, como puede verse, llenos de muestras de solidaridad y apoyo a los más necesitados, en el sentido más amplio del término. Esta labor, lejos de limitarse a su diócesis, llevó al obispo a encontrarse con aquellos que, a lo largo y ancho del continente, clamaban como él por justicia y liberación.

Pastoral sin fronteras

Sergio Méndez Arceo ha sido el único obispo hasta hoy que cumple con haber sido ordenado en la diócesis de Cuernavaca y mantenerse como su obispo hasta su retiro. Con su humor característico decía ser “esposo de una sola esposa”. Sin embargo, esto nunca implicó que su labor, sus ideas, sus escritos y acciones se confinasen al Estado de Morelos y ni siquiera a los límites del país, sino que su misión cobró una dimensión particularmente latinoamericana con algunos tintes de internacionalidad.

En octubre de 1971, como parte de su homilía, expresó su preocupación por la profunda desigualdad social que se vivía en la región, lo que explicaba las rebeliones sociales que ocurrían por esa época. “En los últimos años las injustísimas condiciones de los pocos que abundan de todo y de los muchísimos que carecen de todo, analizadas severamente por los hombres mismos, han hecho que la Iglesia como conjunto, particularmente en nuestra América Latina, no haya podido dejar de escuchar la voz de Dios. Los cristianos se van uniendo en la denuncia de las condiciones inhumanas y de los sistemas que las generan, dentro y fuera de la Iglesia misma, asumiendo además el compromiso de cambiarlas”.³⁶³

³⁶¹ Fazio, *op. cit.*, p. 91.

³⁶² *loc. cit.*

³⁶³ Macín, *op. cit.*, p. 11.

Visitó Cuba en dos ocasiones. Primero en 1972, realizó una visita durante la cual se pronunció en contra del bloqueo económico decretado sobre la isla. Esta primera visita, diría el obispo en un juego de palabras, contribuyó a “un desbloqueo de su conciencia”.³⁶⁴ Seis años más tarde, en febrero de 1978, pronunció desde La Habana: “La Iglesia católica debe sumergirse en los procesos revolucionarios para comprenderlos y ayudarlos. El futuro pertenece al socialismo. Para colaborar con la revolución del continente, se debe producir una alianza entre cristianos y marxistas. Ése es el camino más viable para la liberación de los pueblos latinoamericanos”.³⁶⁵ En esta misma visita publicó la ya mencionada “Reflexión cristiana en Cuba” junto a Cardenal y Comín, con los también ya mencionados efectos y reacciones por parte de la Iglesia mexicana.

En julio de 1973, apenas unas semanas antes del golpe de Estado que lo llevaría a su caída y asesinato, el presidente chileno Salvador Allende recibió una misiva por parte del obispo de Cuernavaca donde éste le reiteraba su apoyo incondicional. Méndez Arceo se dirigía al mandatario con las siguientes palabras: “Compañero presidente: Espero que mis palabras sean recibidas por usted como un testimonio de entrañable solidaridad con usted y con su pueblo”.³⁶⁶ Firmaba además con el título de “Amigo sincero y compañero fiel”.³⁶⁷ Esta solidaridad al gobierno de Allende tendría incluso muestras póstumas, como mandar el repique de las campanas en señal de duelo al enterarse del asesinato, o el recibir con brazos abiertos la visita de la viuda de Allende y el asilo otorgado a exiliados chilenos.

En agosto de 1976 participó, junto con otros 16 obispos de la región y 50 personas más, entre las que había sacerdotes, religiosos y laicos, en el Encuentro Pastoral Latinoamericano, en la ciudad de Riobamba, Ecuador. Lo notable de este encuentro fue el haber sido suspendido el 12 de ese mes por la irrupción de la policía secreta del régimen militar ecuatoriano. Todos los participantes de la reunión, incluido Méndez Arceo, pasaron unos días encarcelados bajo la acusación de conspirar para derrocar a los gobiernos de América Latina.

³⁶⁴ *ibid.*, p. 43.

³⁶⁵ *loc. cit.*

³⁶⁶ Fazio, *op. cit.*, p. 34.

³⁶⁷ *ibid.*, p. 95.

Pasado el incidente, en vez de atemorizarse, el obispo fortaleció su labor solidaria. En 1978, además de su segunda visita a Cuba, Méndez Arceo creó el Fondo Internacional de Ayuda a las víctimas de la represión en Nicaragua. Al respecto de la revolución que se gestaba en el mencionado país, el obispo declaró: “Todos temen que Nicaragua se haga una nueva Cuba [...]. Nosotros, en cambio, queremos manifestarles nuestra solidaridad en estos momentos tan difíciles para la Iglesia y el pueblo quienes tienen que enfrentar a un tirano (Somoza) quien se declara católico, y dice que no renuncia ni cede para liberar a Nicaragua del comunismo”.³⁶⁸

Una vez victoriosa la revolución en Nicaragua, Méndez Arceo se acercó más a ella. En 1979 visitó el país y sostuvo amistosos encuentros con los comandantes Tomás Borge, Edén Pastora y Daniel Ortega. Este contacto se mantendría por años aun ante la complicada situación que el gobierno revolucionario hubo de afrontar al combatir a la “contra”, apoyada y abastecida por el gobierno estadounidense de Ronald Reagan. Sobre este tema el obispo declaró, ya en 1982: “Estados Unidos bajo la administración de Reagan basa su política internacional en la confrontación Este-Oeste, sin querer ver lo que muchos de sus ciudadanos perciben: que los movimientos insurreccionales en el continente son producidos por la pobreza, la marginación, la represión contra el pueblo mayoritario y su sojuzgamiento con dictadores y oligarquías apoyadas por el imperialismo”.³⁶⁹

La crítica del obispo de Cuernavaca no se limitó al gobierno de Estados Unidos. Acerca de la postura del CELAM, lamentó que este organismo, “a partir de un proyecto político, desconfíe de toda acción libertaria y tema y sospeche del pensamiento marxista [...]”.³⁷⁰ Incluso no dudó en enfrentarse a la postura de Juan Pablo II mismo, quien durante su visita a Nicaragua había reprendido fuertemente a las autoridades eclesiales de ese país por apoyar la revolución. El desafío al pontífice trajo como respuesta el rechazo de la CEM, quien a través de su entonces secretario, Mons. Genaro Alamilla, censuró a Méndez Arceo:

³⁶⁸ *ibid.*, p. 83.

³⁶⁹ *ibid.*, p. 143.

³⁷⁰ *loc. cit.*

“Lamentablemente D. Sergio Méndez Arceo, que debería ser profeta auténtico, una vez más distorsiona la verdad, ya que es suficientemente conocida su inclinación”.³⁷¹

De forma similar, desde 1979, extendió su solidaridad al pueblo salvadoreño. Tras el asesinato, en 1980, de Mons. Óscar Arnulfo Romero, con quien mantuvo una profunda amistad, declaró: “A monseñor Romero, como a Jesús, hubo quienes deliberadamente lo fueron dejando solo. Intentaban desprestigiarlo, lo calumniaban, le negaban credibilidad. Ahora, tras su muerte, esa obra continúa. Nuestra tarea es no dejarlo solo. No dejemos que nadie lo aisle. [Romero] murió por el pueblo, para el pueblo, es decir, por Dios, para Dios”.³⁷² Por eso participó en el Encuentro Internacional de Cristianos por el Compromiso Político con El Salvador y, más tarde, fundó el llamado Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad con los Pueblos de América Latina “Óscar Arnulfo Romero” (SICSAL), del cual se mantuvo como su presidente hasta su muerte.

Su pastoral, sin embargo, no se limitó a Latinoamérica. En repetidas ocasiones se pronunció acerca de temas internacionales. El caso de la Guerra en Vietnam fue el que, fuera de temas latinoamericanos, más ocupó al obispo. Al respecto se opuso firmemente al intervencionismo de Estados Unidos, con declaraciones como ésta: “Ya es tiempo de que los americanos dejen de querer ejercer el papel de policías en el mundo y en lugar de eso contribuyan a la globalización de la auténtica democracia en nombre de la cual hacen esas intervenciones imperialistas [...]”.³⁷³

Epílogo y conclusiones de este capítulo

Desde enero de 1982 los detractores de Méndez Arceo comenzaron a festejar. El 28 de octubre de ese año el obispo cumpliría 75 años de edad. Según lo marcado en el derecho canónico, a esta edad deben los obispos de presentar su renuncia al papa. En algunas ocasiones el papa postergaba la aceptación de esa renuncia por periodos incluso de varios

³⁷¹ *ibid.*, p 158.

³⁷² *ibid.*, p 88.

³⁷³ Macín, *op. cit.*, p. 161.

años. Sin embargo, sus opositores estaban seguros que no sería éste el caso. La renuncia del “obispo rojo”, decían, sería “un momento tan importante para la Iglesia mexicana, que así dejará de tener problemas, puesto que Méndez Arceo siempre levantó polémica con sus respuestas sobre política”.³⁷⁴

Finalmente el cumpleaños 75 llegó y Méndez Arceo mandó su carta al Vaticano, con fecha del 20 de octubre de 1982. La aceptación de la renuncia, por parte de Juan Pablo II, se hizo pública el 3 de enero de 1983, cuando en **L’Osservatore Romano** apareció la nota correspondiente, donde además se informaba ya de la designación, como sucesor de Méndez Arceo, del hasta ese momento obispo de Tijuana, Juan Jesús Posadas Ocampo.

Sabedor de la polémica en torno a su figura y a su labor, el obispo expresó en uno de sus últimos mensajes al frente de la diócesis: “Puedo decir que en realidad lo siento. Así como algunos católicos en Morelos no encuentran en mí el pastor deseado, así son de verdad numerosos los cristianos que, sin ofender a sus pastores, me consideran guía e inspiración. Son numerosos en la República y en América Latina. Otros muchos me consideran compañero de sus propios pastores y se regocijan y se sienten fortalecidos. ¡Me extrañarán!”.³⁷⁵ Y para sus seguidores y adeptos, a modo de consuelo por la pérdida de su pastor, agregó: “Por mi parte yo seguiré mi camino acompañado espiritualmente por todos aquellos que han confiado en mí al buscar la voluntad del Dios de Jesucristo para cumplirla”.³⁷⁶

Tras su salida de la diócesis, Méndez Arceo permaneció bastante activo. Viajó varias veces a zonas en conflicto en Centro y Sudamérica, participó en múltiples encuentros, mantuvo su apoyo a las causas de los más débiles y continuó al frente del SICSAL. Y, en cada uno de estos momentos, como el mismo lo había anunciado, mantuvo la amistad y cercanía de aquellos que, como él, compartían sus ideales de justicia, solidaridad y verdadera transformación social. Finalmente, Sergio Méndez Arceo falleció el 6 de febrero de 1992, en su casa de la Ciudad de México.

³⁷⁴ Fazio, *op. cit.*, p. 103.

³⁷⁵ Sánchez Campos, *op. cit.*, p. 140.

³⁷⁶ Fazio, *op. cit.*, p. 229.

La constitución pastoral *Gaudium et Spes* había abierto la puerta al cambio en la Iglesia católica. Méndez Arceo lo único que buscó en todo momento fue ser fiel a dichos principios de cambio y a volver realidad la presencia de la Iglesia en el mundo moderno. Sin embargo, las cimientes revolucionarias e ideológicas sembradas en el suelo fértil de una América Latina polarizada social y económicamente hicieron reacción explosiva con los aires de cambio que soplaban desde el Vaticano.

En el obispado de Méndez Arceo se puede apreciar, como en pocos casos, el devenir de una Iglesia católica envuelta en el remolino de los espíritus progresistas por un lado, y de las fuerzas conservadoras y ortodoxas por el otro. También, según el planteamiento teórico de esta investigación, el obispado de Méndez Arceo puede leerse como uno de los casos específicos de “costos” derivados del cambio institucional. Así, a ojos de la Iglesia en su conjunto, pastores como el de Cuernavaca representaban un inconveniente con el cuál lidiar a la hora de tratar de encontrar un nuevo equilibrio para la institución. Perteneciente al ala extrema de lo que Blancarte llama la neo-intransigencia, Méndez Arceo estaba condenado al aislamiento gradual ante el avance cada vez más claro de corrientes más moderadas que buscaban la creación de una postura de unidad y obediencia ante el Vaticano.

La polarización que el obispado de Méndez Arceo causó en la Diócesis de Cuernavaca sigue, aún hoy, presentándose en varias y múltiples formas. Así lo confirma el padre Rafael Figueroa al decir: “Don Sergio sigue vigente porque es un ejemplo de entrega y de servicio a un proyecto de Iglesia, a una manera nueva de ser Iglesia y de trabajar en la Iglesia. Por eso sigue siendo una inspiración, un ánimo, un entusiasmo”.³⁷⁷

En forma similar se expresó el obispo emérito de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, al decir acerca de Méndez Arceo: “Don Sergio tenía una sensibilidad especial. Una de sus virtudes era la de estar presente donde hacía falta que la Iglesia lo estuviera, siempre

³⁷⁷ Gutiérrez Quintanilla, *op. cit.*, p. 214.

flanqueando en los límites de lo cristiano; siempre al filo de la navaja. Si jamás rebasó el borde fue por su fidelidad a la Iglesia”.³⁷⁸

El “caminar sobre el filo de la navaja” al que refiere Samuel Ruiz hizo que la fidelidad de Méndez Arceo no fuese clara a los ojos de todos y, particularmente, a los de las propias autoridades de la Iglesia mexicana. Aun así es innegable que la profecía del VII obispo de Cuernavaca se ha cumplido por lo menos hasta la fecha. Su figura es extrañada, sobre todo, entre aquellos que siguen sus pasos en medio de muchos esfuerzos.

El padre José Luis Álvarez dedicó las siguientes palabras a su entrañable obispo: “Don Sergio fue un hombre que aprendió a ser libre, a ser fiel a la Iglesia y al pueblo. Cabalgó entre los pueblos y fue padre de una Iglesia en movimiento, símbolo de muchos despertares en México, hombre y revolucionario que aceptó como voluntad de Dios el regresar a Cristo en una iglesia despojada del poder político económico y cultural”.³⁷⁹

³⁷⁸ *ibid.*, p. 280.

³⁷⁹ *ibid.*, p. 358.

Capítulo V: La Diócesis de Cuernavaca y la búsqueda del equilibrio perdido

A lo largo del capítulo anterior hice un análisis de la obra y el pensamiento de Sergio Méndez Arceo a fin de dar ejemplo de las consecuencias que el cambio inspirado en el Vaticano II trajo a la Diócesis de Cuernavaca. Dichas consecuencias no fueron necesariamente recibidas con gusto por parte de la jerarquía de la Iglesia católica quién, a través de las autoridades de la Iglesia mexicana, trató de contenerlas y reprimirlas. Méndez Arceo representaba el riesgo y la inestabilidad de la institución por sus acciones y declaraciones polémicas, así como por su cercanía a ideologías que la Iglesia identifica como contrarias y anticristianas.

Una vez terminado el obispado de Méndez Arceo quedaba, sin embargo, una interrogante. ¿Qué hacer ahora con la Diócesis de Cuernavaca? La Iglesia católica mexicana, en coordinación con el Vaticano, debía hacerse cargo del legado del VII obispo y poner, al frente a obispos capaces de manejar la herencia de una diócesis polémica, dividida y plagada de los signos dejados por aquel.

En este quinto capítulo analizo la labor de los obispos que, tras la salida de Méndez Arceo, han presidido la Diócesis de Cuernavaca. Siguiendo el argumento de los “costos de transacción” del cambio institucional, así como la necesidad de aplicar una política de “control del daños”, revisó aquí el obispado de Juan Jesús Posadas Ocampo, Luis Reynoso Cervantes y Florencio Olvera Ochoa. Ellos tres representan el esfuerzo de la Iglesia católica mexicana, controlada por una corriente intransigente, post-conciliar y moderada, en su coordinación con Roma, por afrontar los “efectos secundarios” del Concilio Vaticano II y su esfuerzo por recuperar el equilibrio que la institución pareció haber perdido, al menos en la Diócesis de Cuernavaca, tras el paso de Sergio Méndez Arceo y su espíritu progresista.

Si bien se podría pensar en las medidas tomadas por los mencionados obispos como la respuesta de la Iglesia católica mexicana al legado de Méndez Arceo, es imposible aislar las medidas del toque muy personal que cada uno de ellos imprimió en ellas y en su gobierno de la diócesis. Así cada una de las siguientes secciones relaciona este modo particular de actuar de cada obispo, con el objetivo primordial de la Iglesia mexicana como institución en su intento por recuperar el control total de la situación, tras los desajustes consecuencia del cambio.

Comienzo de la deconstrucción (1983-1987)

El reto de llenar el gran hueco que en 1983 dejaba la salida de Don Sergio fue para Juan Jesús Posadas Ocampo.³⁸⁰ Sin embargo, el VIII obispo de Cuernavaca era un hombre imbuido por los aires de la III Conferencia de Puebla y claro representante de las corrientes dominantes dentro del seno de la Iglesia mexicana por lo que, en su breve paso de cuatro años por la Diócesis de Cuernavaca, más que continuar con el legado de su antecesor se dedicó a frenar todo avance y manifestación del llamado progresismo católico de la neo-intransigencia radical.

Miguel Ángel Granados Chapa escribe que, una vez aceptada la renuncia de Méndez Arceo, el nuncio apostólico Prigione hizo traer a Posadas Ocampo desde Tijuana “con la estricta misión de borrar la huella de Méndez Arceo”.³⁸¹ Para esto, continúa Granados Chapa, el VIII obispo de Cuernavaca hizo al ahora obispo de Ecatepec, Onésimo Cepeda, su aliado principal nombrándolo “secretario canciller de la diócesis, que lo fue durante los cuatro años de la estancia morelense de Posadas, al mismo tiempo que era director espiritual y vicerrector del Seminario Menor”.³⁸²

³⁸⁰ Originario de Salvatierra, Guanajuato, Juan Jesús Posadas Ocampo nació el 10 de noviembre de 1926. Cursó sus estudios en el Seminario Conciliar de Morelia y fue ordenado sacerdote el 23 de septiembre de 1950. Antes de convertirse en el VIII obispo de Cuernavaca, Posadas fue vicario en Pátzcuaro y obispo de la Diócesis de Tijuana. Tras su breve paso por Cuernavaca fue nombrado Arzobispo de Guadalajara, donde recibió el cardenalato. Cf. María Alicia Puente *op. cit.*, p. 18.

³⁸¹ Granados Chapa, *op. cit.*, p. 47.

³⁸² *loc. cit.*

Rodrigo Vera detalla las muchas tácticas de las cuales se valió Posadas Ocampo para revertir lo logrado por Don Sergio, convirtiéndose así en “uno de los más duros defensores del ala ortodoxa y conservadora del clero mexicano”.³⁸³ Y habría que destacar, además, que toda su labor, al igual que la de su sucesor, contó con el apoyo incondicional del Vaticano, a través de la figura del nuncio Girolamo Prigione quien, según el padre Rogelio Orozco, “nunca vio con buenos ojos a don Sergio. [Prigione] llegó a declarar que [Méndez Arceo] era un obispo que no marchaba en sintonía con la Iglesia universal”.³⁸⁴

Cuando Posadas llegó a Cuernavaca, se encontró con la labor que varios sacerdotes seguidores de Méndez Arceo realizaban en torno a las CEB's, principalmente en comunidades morelenses como Cuernavaca, Temixco, Cuautla y Jojutla. Para hacerles frente, Posadas Ocampo recurrió a su facultad de mover de jurisdicción a los párrocos bajo su mando, lo que hizo en repetidas ocasiones, dejando acéfalas a las mencionadas organizaciones.

Ante estos cambios, que continuaron a lo largo de los cuatro años de Posadas en Cuernavaca, los seguidores de Don Sergio reaccionaron de manera calma. El padre Baltazar López comenta: “A nosotros no nos importó defender lugares geográficos sino espacios ideológicos. Por eso no protestamos. Callamos también para evitar que se encendiera la chispa de la confrontación abierta”.³⁸⁵ En este mismo sentido, Posadas intentó, sin éxito, la expulsión de sacerdotes extranjeros afines a la línea de Méndez Arceo, como en los casos de los sacerdotes Joaquín Ramírez, salvadoreño, y Gerardo Thijssen, holandés.

Al tiempo que removía, con precisión quirúrgica, a aquellos que le eran contrarios, Posadas fortaleció la presencia del clero conservador incluso llamando a la diócesis a sacerdotes que, en otras entidades del país, manejaban la misma tendencia. El padre Rogelio Orozco, seguidor de Méndez Arceo y promotor de las CEB's decía de forma irónica: "Estos sacerdotes llegaron para restablecer la fe católica [...] Con Juan Jesús todo

³⁸³ Rodrigo Vera, “Ortodoxo, conservador, Posadas Ocampo destruyó en Morelos la obra de Méndez Arceo y luego recibió el cardenalato”, **Proceso**, 865 (1993), p. 8

³⁸⁴ *loc. cit.*

³⁸⁵ *loc. cit.*

fue borrón y cuenta nueva. Don Sergio y su trabajo pastoral, su profetismo, todo pasaba a la historia: la solidaridad con los oprimidos, con los obreros, con los perseguidos de América Central. No quería saber nada de la Teología de la Liberación”.³⁸⁶

Siguiendo esta política de “borrón y cuenta nueva”, Posadas Ocampo atacó sus problemas desde la raíz. A los seminaristas que aún se formaban bajo la influencia ideológica de don Sergio, les dificultó o de plano negó la ordenación. Así, hubo alguno que debió esperarla los cuatros años que Posadas dirigió la diócesis, aquellos que se ordenaron en otras jurisdicciones o, de plano, los que abandonaron sus pretensiones e incluso el país.

Otra forma en la que Don Juan Jesús minó el trabajo de las CEB's en Morelos fue a partir de la promoción e impulso de nuevos movimientos, como el llamado Movimiento Carismático. La peculiaridad de este movimiento, derivado del pentecostalismo en Estados Unidos es que, en palabras de Vera, “se olvida de la reflexión social y se concentra en la teológica, opone la piedad individual y la milagrería al cristianismo comunitario”.³⁸⁷ Nada mejor para contrarrestar el extenso trabajo de pastoral social realizado por los seguidores de Don Sergio.

La parroquia de Santa Catalina, al norte de Cuernavaca, se volvió el estandarte del Movimiento Carismático en la diócesis y Posadas Ocampo puso, al frente de ella, a su hombre de confianza, Onésimo Cepeda. Posadas llegó a poner a Santa Catalina como el ejemplo a seguir y así Cepeda llegó incluso a convertirse en el líder, a nivel nacional, del movimiento de Renovación Carismática. Mientras tanto, Posadas continuó creando e impulsando grupos afines a su línea, como fueron el movimiento juvenil Defensores de la Fe y el de los llamados Cursillos de Cristiandad.

De esta forma transcurrieron los cuatro años que Posadas Ocampo ocupó el cargo de Obispo de Cuernavaca. En junio de 1987 recibió el anuncio, por medio del nuncio Prigione, de que Juan Pablo II lo nombraba arzobispo de la Guadalajara, primera cardenalicia en el

³⁸⁶ *loc. cit.*

³⁸⁷ *ibid.*, p. 9

país y segunda arquidiócesis en tamaño e importancia en el país, sólo tras la de la Ciudad de México. Para algunos, era la clara recompensa por su labor en Cuernavaca. Así lo dice Granados Chapa cuando escribe: “La eficacia de la tarea restauradora del pasado previo a don Sergio fue reconocida a Posadas Ocampo y premiada con un salto hacia arriba”.³⁸⁸

Sin embargo, los varios sacerdotes seguidores de Don Sergio no estaban para nada de acuerdo con el nombramiento como arzobispo de Posadas Ocampo. En una durísima carta publicada en el semanario **El Correo del Sur**, con fecha del 7 de junio de 1987, los sacerdotes rompieron el silencio mantenido por obediencia durante cuatro años, protestando por la designación y censurando a las autoridades eclesiásticas que hacían el nombramiento.

La carta estaba plagada de duras revelaciones acerca del carácter y los modos de Posadas Ocampo: “ha tratado de ‘pendejos’ y ‘cabrones’ (con esas palabras, literalmente) a sus sacerdotes; públicamente [...] los ha desautorizado y criticado acremente; se vale del teléfono para desafiarlos y a algunos, incluso, los ha retado a golpes; publica desplegados en periódicos locales para atacar a sus sacerdotes; y, el colmo, se atreve a denunciar ante la Secretaría de Gobernación a sus propios sacerdotes, acusándolos de supuestas actividades subversivas”.³⁸⁹

Los sacerdotes seguían, en su carta, exponiendo a Posadas y quejándose del trato que éste había tenido también para con el obispo amigo de Don Sergio, Samuel Ruiz, a quien negó el ingreso a la Diócesis y que incluso “se enfureció al grado de romper a puñetazos el vidrio de su escritorio para reafirmar su negativa de que el obispo Ruiz pudiera venir a Cuernavaca”.³⁹⁰ Finalmente, la misiva terminaba con esta dolorosa y sentida conclusión: “Acciones como la de este nombramiento sirven de prueba de que la Iglesia —la institución— no es más que una mediación y no objeto de nuestra fe, porque una institución

³⁸⁸ Granados Chapa, *op. cit.*, p. 47.

³⁸⁹ Vera, *op. cit.*, p. 9

³⁹⁰ *loc. cit.*

que tradicionalmente recurre a tales métodos autoritarios no es creíble sino que cada vez más pierde credibilidad".³⁹¹

Sin que al parecer a nadie importaran estas quejas, Juan Jesús Posadas Ocampo abandonó la Diócesis de Cuernavaca y asumió el cargo de arzobispo de Guadalajara el 8 de julio de ese mismo año. Ese camino lo llevaría, tiempo después, a recibir el título de cardenal. Sin embargo, dice Granados Chapa, la alianza de Posadas con el nuncio Prigione finalmente pagó mal al cardenal. Fue mientras Posadas lo esperaba en su auto fuera de aeropuerto internacional de Guadalajara, “para quién sabe qué enigmático trámite”,³⁹² que fue asesinado a tiros el 24 de mayo de 1993.

Al respecto de la muerte de Posadas Ocampo, el cual en sí mismo contituye un tema completo de investigación, han circulado innumerables versiones. Éstas van desde las más simples del homicidio fortuito, que dicen que el cardenal fue víctima del fuego cruzado de dos bandas de narcotraficantes o que fue confundido con el narcotraficante Joaquín “El Chapo” Guzmán,³⁹³ hasta las tesis que hablan de un ajuste de cuentas entre el narco y el cardenal, la existencia de una conspiración o incluso un crimen de Estado.³⁹⁴ Sin embargo, 15 años después del homicidio de Don Juan Jesús, ninguna de estas hipótesis ha sido declarada como definitiva.

Con todo el peso de la ley (1987-2000)

Luis Reynoso Cervantes³⁹⁵ asumió el cargo de IX obispo de la Diócesis de Cuernavaca octubre de 1987, tras el nombramiento como arzobispo de Guadalajara de

³⁹¹ *loc. cit.*

³⁹² Granados Chapa, *op. cit.*, p. 47.

³⁹³ *loc. cit.*

³⁹⁴ Mauricio Ferrer, “Crimen de Estado”, **La Jornada Jalisco**, Guadalajara Jalisco, lunes 26 de mayo de 2008, Opinión.

³⁹⁵ Originario de Atzacapotzalco, D. F., Luis Reynoso Cervantes nació el 21 de septiembre de 1926. Tras cursar sus estudios en el Seminario Conciliar de México, fue enviado a Roma, donde se tituló como Licenciado en Teología y, tiempo después, como Doctor en Derecho Canónico. Se ordeno sacerdote el 9 de abril de 1950 y, antes de convertirse en el IX obispo de Cuernavaca, Reynoso Cervantes desempeñó varios cargos como el de capellán, párroco, profesor del Seminario Conciliar de México, de la UNAM y como

Posadas Ocampo. Abogado y experto en derecho canónico además de obispo, Reynoso Cervantes siempre puso sus conocimientos jurídicos al servicio de su labor.

Fue por eso que, en diciembre de 1992, fue llamado a participar en las negociaciones para iniciar los cambios en materia constitucional propuestas por el entonces presidente Salinas, a fin de otorgar el reconocimiento a las asociaciones religiosas. Como fruto de estas negociaciones, en las que don Luis Reynoso representó, junto con otros prelados, la visión de la Iglesia mexicana, se modificaron los artículos 3, 4, 24, 27 y 130 de la Constitución, dando paso a una nueva era de relaciones entre la Iglesia y el Estado mexicano.³⁹⁶

Su experiencia en el campo del Derecho también lo llevó, a raíz del asesinato de su predecesor, a formar parte del grupo interinstitucional encargado de la revisión del caso. Reynoso Cervantes siempre mantuvo, respecto a la investigación, la tesis que adjudicaba la muerte de Posadas Ocampo, a un infortunado accidente de fuego cruzado. Esta tesis lo hizo oponerse al cardenal Juan Sandoval Íñiguez, quien sucedió a Posadas como arzobispo de Guadalajara, y a funcionarios del gobierno del estado de Jalisco que durante años han tratado de comprobar que el cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo fue muerto en un asesinato premeditado.

Como resultado de su investigación del caso, Don Luis Reynoso publicó, tres meses antes de su propia muerte, un texto titulado **Descripción analítica y de ontología jurídica del fallecimiento del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo**, en el cual presentó de manera contundente los argumentos que lo llevaron a descartar la tesis de la conspiración en la muerte del cardenal. Incluso después de su muerte, su sobrino Francisco Reynoso,

auxiliar en la Arquidiócesis de Monterrey y obispo de Ciudad Obregón. Cf. María Alicia Puente *op. cit.*, pp. 18-19.

³⁹⁶ En el grupo interdisciplinario a cargo de las modificaciones participaron, por parte del gobierno, el jefe de asesores de Carlos Salinas, José María Córdoba Montoya, Arturo Núñez, Fernando Ortiz Arana y Mariano Palacios Alcocer. Por la Iglesia católica, Jerónimo Prigione condujo a los obispos Juan Jesús Posadas Ocampo, Luis Reynoso Cervantes y Adolfo Suárez. También participaron sacerdotes como Antonio Roqueñí. Cf. Joaquín Gallegos Tejeda, **Ponencia de Joaquín Gallegos en las I^ª Jornadas sobre las persecuciones religiosas en el mundo contemporáneo**, artículo consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: [http://www.arbil.org/\(47\)mexi.htm](http://www.arbil.org/(47)mexi.htm).

publicó varios textos inéditos del IX obispo sobre el tema, bajo el título de **El caso Posadas: verdad, derecho y religión.**³⁹⁷

Además, Don Luis Reynoso aplicó sus conocimientos del Derecho Civil y Religioso a la redacción en 1998, de dos documentos, a petición de la CEM, de la que llegó a ser vocero y asesor jurídico, en los que la jerarquía de la Iglesia mexicana fijaba su postura ante temas como el aborto y el secuestro. Basados en el concepto del “estado de indefensión”,³⁹⁸ dicho documentos “daban bandera verde” a la aplicación de medidas eclesiales punitivas como la excomunión de los autores materiales e intelectuales de un aborto o de un secuestro.

Bajo este llamado a impulsar y difundir “una cultura de vida y no de muerte”,³⁹⁹ Luis Reynoso excomulgó, lo mismo al famoso secuestrador Daniel Arizmendi López “el mocha-orejas”,⁴⁰⁰ que al entonces jefe antisequestros del Estado de Morelos, Armando Martínez Salgado. De esta forma, Luis Reynoso se sumó, como IX obispo de Cuernavaca, a las numerosas protestas ocurridas ante el clima de impunidad que reinaba en la “carcomida administración de Jorge Carrillo Olea”.⁴⁰¹

Dentro de la política interna de la Iglesia mexicana Luis Reynoso estuvo, en su momento, a un paso de convertirse en el arzobispo de la Ciudad de México, en sucesión del cardenal Ernesto Corripio Ahumada. Para esto contó con el apoyo del nuncio apostólico Prigione y por tanto del Vaticano, así como contó también con el apoyo de la CEM, a cuyos

³⁹⁷ Sergio Sarmiento, **Luis Reynoso Cervantes: “Jurídicamente son insuficientes los elementos en los que pretende fundamentarse la llamada tesis del complot en la muerte del cardenal”**, artículo consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: <http://www.am.com.mx/NotaOpinion.aspx?TIPO=NET&ID=15615&strPlaza=Lagos>.

³⁹⁸ **Breves de octubre de 1998**, consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: <http://www.lacruzdecal.com/ed/breves/1098brev.htm>.

³⁹⁹ **Obispo mexicano señala necesidad de promover una cultura de vida**, artículo consultado en internet el 18 de julio de 2008 en el sitio de Noticias Eclesiales del 17 al 24 de agosto de 1998 en: <http://www.eclesiales.org/archivo/9808-3.htm>.

⁴⁰⁰ Cf. **Breves de julio de 1998**, consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: <http://www.lacruzdecal.com/ed/breves/0798brev.htm>.

⁴⁰¹ **Juan Jesús Aznárez**, “Movilizaciones en México en contra de la impunidad”, **El País**, Madrid, jueves 19 de febrero de 1998, edición en línea consultada el 18 de julio de 2008 en: http://www.elpais.com/articulo/internacional/MeXICO/Movilizaciones/Mexico/impunidad/elpepiint/19980219elpepiint_15/Tes/.

integrantes convenció de realizar su 57 Asamblea Plenaria de 1994 en terrenos de la Diócesis de Cuernavaca.⁴⁰²

La mencionada asamblea era la oportunidad de Reynoso Cervantes para hacer “exhibición del desmantelamiento del clero progresista de su diócesis”,⁴⁰³ [LHNN11] y de esta forma mostrarse como el sucesor idóneo del desplazado Corripio Ahumada. No obstante, él lo negaba diciendo: “No ando buscando el puesto. Pero si el Santo Padre juzga que uno puede ser, pues uno acepta la voluntad del Papa. Pero están equivocados quienes piensan que uno anda haciendo campaña”.⁴⁰⁴

Para varios miembros, dentro y fuera de la Diócesis de Cuernavaca, era claro que el camino de Reynoso Cervantes se había edificado en su lucha por frenar y revertir lo logrado por Don Sergio y sus seguidores. Así lo veían Ambriz y Vera cuando escribieron que aquella reunión del episcopado se realizaba “sobre las cenizas de Méndez Arceo”⁴⁰⁵ Con otras palabras lo decía el párroco Felipe Cejudo quien afirmaba que “Reynoso había llegado a Cuernavaca con la misma intención que el cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, su antecesor: acabar con la labor de don Sergio Méndez Arceo. Vino a concluir la obra de don Juan Jesús. Y detrás de todo eso siempre ha estado Prigione. Claro, con el apoyo total del Papa”.⁴⁰⁶

Por su parte, otro seguidor de Don Sergio, el párroco Baltazar López, afirmaba que, con esa reunión, el obispo Reynoso Cervantes “intenta presentar al Vaticano y a los obispos una diócesis que ya está integrada al tono y al ritmo del episcopado nacional. Ante la opinión pública, prepara un acto triunfalista que puede aprovechar para conseguir la arquidiócesis de México y para endurecer la línea conservadora de la Iglesia”.⁴⁰⁷

⁴⁰² María Elena Medina, “Busca el episcopado ajustarse a los tiempos”, **Reforma**, Ciudad de México, jueves 27 de octubre de 1994, p. 6-A.

⁴⁰³ Agustín Ambriz y Rodrigo Vera, ““Sobre las cenizas de Méndez Arceo y las astillas de Corripio, el equipo de Prigione hará una fiesta””, **Proceso**, 935 (1994), p. 36.

⁴⁰⁴ *loc. cit.*

⁴⁰⁵ *loc. cit.*

⁴⁰⁶ *ibid.*, p. 38.

⁴⁰⁷ *loc. cit.*

Para este “acto triunfalista”, como lo llamó el padre Baltazar López, Reynoso decidió vestir a su diócesis con las mejores galas. Y la “joya de la corona”, que tendría la oportunidad de lucir durante la asamblea de la CEM, era el Seminario Conciliar San José. Apoyado por el otrora incondicional y después detractor de Don Sergio, Onésimo Cepeda, Luis Reynoso logró concretar la obra que, en palabras del mismo Méndez Arceo, “no pude, no supe o no quise construir”.⁴⁰⁸

Sin embargo, esta joya presentaba algunos defectos. Muchos reclamaban que buena parte del financiamiento para la construcción del seminario había sido aportado por empresarios, personajes de la alta sociedad morelense, así como por el Club Serra, organización de origen estadounidense. El mismo Onésimo Cepeda, entonces rector del seminario, había presionado a los mencionados personajes con la siguiente amenaza: “si no quieren curas comunistas, cooperen para construir un nuevo seminario donde se formarán sacerdotes con otra mentalidad”.⁴⁰⁹

Pero esto no era todo. El principal defecto de la obra, orgullo de Reynoso, es que ésta había sido edificada en terrenos ilegalmente tomadas de la comunidad de Ocotepec. Respecto a dichos terrenos, Fernando Rodríguez González, secretario de bienes comunales de Ocotepec, aseguraba que las casi tres hectáreas “eran terreno comunal. Originalmente lo íbamos a destinar para hacer nuestro panteón. Ya habíamos conseguido hasta los permisos. Pero los curas fueron bien lobos: en 1989 arreglaron un acta chueca y se apoderaron del terreno, violando la Ley General de la Reforma Agraria. A cambio, donaron a la comunidad un empedrado de 20 metros de longitud, una camioneta vieja y unos sanitarios que instalaron afuera de la Iglesia del Divino Salvador”.⁴¹⁰

Finalmente, y a pesar de que la asamblea se llevó a cabo según lo planeado, la balanza de la sucesión del arzobispado no se inclinó a favor de Luis Reynoso. Fue, a fin de cuentas, el cardenal Norberto Rivera quien ocupó, y sigue ocupando, la titularidad del arzobispado más grande del mundo. Aun así, Reynoso permaneció como parte de lo que el

⁴⁰⁸ Lya Gutiérrez, *op. cit.*, p. 333.

⁴⁰⁹ *loc. cit.*

⁴¹⁰ Ambriz y Vera, *op. cit.*, p. 37.

padre Antonio Roqueñí bautizó como el “Club de Roma”, grupo de personalidades de la Iglesia mexicana que se vio siempre favorecido por el apoyo incondicional del Vaticano y de su entonces Secretario de Estado, el cardenal Ángel Sodano. El club estaba encabezado al inicio por Prigione, ex nuncio apostólico y ahora por Rivera Carrera. En él se incluyó, en su momento, a los obispos Onésimo Cepeda, Luis Reynoso Cervantes y a Marcial Maciel, fundador de los Legionarios de Cristo.

Ellos integraban, en palabras de Barranco, “el ala priista que tenía una relación muy estrecha con el gobierno y que en 2000 ejerció presión en favor de Francisco Labastida y contra toda posición progresista en el interior del episcopado. Se enfrentaron a Samuel Ruiz, de Chiapas, luego a Justo Mullor, sucesor de Prigione, quien advirtió que sería 90 por ciento pastoral y diez por ciento político. El grupo logró removerlo a Estados Unidos”.⁴¹¹

Que Luis Reynoso formaba parte de esta línea dura y conservadora que se fortalecía, no sólo en el estado de Morelos, sino en todo México, lo demostró claramente en variadas ocasiones. Por ejemplo, en los meses previos a las elecciones federales de 1994 comenzó, a través de sus homilías dominicales, a llamar a su diócesis a “concentrarse en las urnas con aquellos que habían mantenido el poder político y económico por 65 años”.⁴¹²

Meses después, en julio de 1995, criticó duramente el apoyo que, en el estado de Chiapas, daba el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz García, al movimiento zapatista. El que en otra época había sido el gran amigo de Don Sergio, fue censurado por Reynoso quien argumentó que “sus métodos pastorales rayan en excesos, fomenta la lucha de clases y el radicalismo, y pregona una teoría de la liberación desvirtuada”.⁴¹³ Más aún, Reynoso respaldó la expulsión que el Estado mexicano hizo de varios sacerdotes extranjeros en la región de Chiapas, señalando que “el gobierno está en su derecho de

⁴¹¹ Humberto Padgett, **El polémico cardenal Rivera y su fascinación por las élites**, artículo consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: <http://www.eme-equis.com.mx/042MXRIVERA.html>.

⁴¹² **Ruiz risks higher ire by opting for the poor - Mexican Bishop Samuel Ruiz García; includes related article on pro-government Bishop Luis Reynoso Cervantes**, artículo consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: http://findarticles.com/p/articles/mi_m1141/is_n41_v30/ai_15802089/pg_3?tag=artBody:coll.

⁴¹³ **Cronología Chiapas julio 1995**, artículo consultado en internet el 18 de julio de 2008 en el sitio del Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC): <http://www.ciepac.org/archivo/cronologia/1995/julio.html>.

expulsar del país a cualquier clérigo que se extralimite como líder político, incite al pueblo a la lucha de clases y cause desorientación a la sociedad”.⁴¹⁴

La respuesta a este tipo de declaraciones vino desde su propia diócesis. Varios “mendezarceístas”, agrupados en el Comité Morelense Pro Premio Nobel de la Paz a Samuel Ruiz, reclamaron al obispo de Cuernavaca, el “estar siempre del lado de los ricos”. Luis Reynoso, continuaban, “traiciona a su grey al lanzarse contra Samuel Ruiz, ya que en Morelos hay un apoyo mayoritario a la labor evangélica y pastoral del obispo de San Cristóbal las Casas y a la que realiza a través de la Comisión Nacional de Intermediación en el conflicto chiapaneco”.⁴¹⁵

Sin embargo, acaso el episodio más polémico que enfrentó el obispo Reynoso Cervantes durante su pontificado, fue el referente al proyecto del Club Campestre “El Tepozteco”. Este proyecto, derivado de la propuesta del Grupo KS, implicaba la construcción de un club de golf, en terrenos de dudosa propiedad,⁴¹⁶ en el municipio de Tepoztlán, Morelos. Sin embargo, la gente de esta localidad, de larga tradición rebelde,⁴¹⁷ se inconformó ante lo que consideraba dañino para la comunidad, oponiéndose a la realización del proyecto.

Si bien los esfuerzos del grupo empresarial KS comenzaron a finales de 1994, no era la primera vez que se intentaba construir un mega-proyecto en Tepoztlán. Antes del club de golf, la construcción de un proyecto similar, de una carretera, de un teleférico hacia la pirámide sobre el monte Tepozteco y de una vía férrea se habían topado con la fiera oposición del pueblo.

⁴¹⁴ *loc. cit.*

⁴¹⁵ *loc. cit.*

⁴¹⁶ A pesar de que los miembros de KS presentaban títulos de propiedad sobre las 187 hectáreas de terreno, mucho se dudó de la verdadera legalidad de los mismos, pues se recurrió a gestiones secretas con las autoridades estatales para obtener la documentación y los permisos necesarios. Esto, sin contar que el proyecto suponía la construcción del club de golf en partes del Parque Nacional del Tepozteco, así como del Corredor Biológico Ajusco-Chichináutzin, protegidos por decretos presidenciales de 1937 y 1988, respectivamente.

⁴¹⁷ Esta larga tradición de rebeldía puede rastrearse hasta los tiempos de la colonia, pasando por los tiempos de la Revolución y manteniéndose viva a lo largo del siglo XX. Cf. Luciano Concheiro Bórquez, **Tepoztlán: Dignity Behind the Barricades**, trad. Albert L. Wahrhaftig, artículo consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: <http://www.sonoma.edu/Anthropology/wahrhaftig/Dignity.html>.

En 1962, cuando Méndez Arceo fue invitado a bendecir las tierras en que entonces se pensaba construir el Club de Golf “Monte Castillo”, habitantes de la comunidad se le opusieron, y le explicaron que estaban en contra del proyecto por considerarlo contrario a los intereses del pueblo. Don Sergio, tras la explicación, contestó con una disculpa pues, dijo, “a mí sólo me invitaron a bendecir estas tierras pero no estaba al tanto de la opinión del pueblo”.⁴¹⁸ En aquella ocasión, el obispo no sólo no bendijo el proyecto, sino que felicitó a los tepoztecos por lo que estaban haciendo y los bendijo. En torno a este episodio reflexiona un miembro de la comunidad: “[el obispo] en aquellos tiempos nos hablaba con más respeto, no como el obispo de ahora que nos habla de forma condescendiente”.⁴¹⁹

Y es que, desde la presentación que el Grupo KS hizo del proyecto en el Hotel Camino Real Sumiya, el 10 de junio de 1995, ante inversionistas, funcionarios estatales, etc., el obispo Luis Reynoso dejó clara su postura. El proyecto de 700 millones de dólares, que incluía campo de golf de 18 hoyos, 600 residencias, hotel de 5 estrellas, oficinas, lago artificial, helipuerto, y complejo industrial era, según dijo en esa ocasión el IX obispo de Cuernavaca, un "regalo de Dios que cae del cielo a Tepoztlán".⁴²⁰

Así, en las semanas siguientes, Luis Reynoso hizo alusión al tema en sus homilías dominicales, en un esfuerzo por crear consenso en torno al proyecto. El principal argumento era que la creación del club de golf traería a Tepoztlán, la creación de fuentes de empleo pues, según los cálculos, en torno a la construcción y operación del proyecto se abrirían cerca de 13,000 plazas temporales y 3,000 permanentes.⁴²¹

Sin embargo, el pueblo de Tepoztlán no estaba nada de acuerdo. Bajo el argumento de que el proyecto de KS alteraría gravemente el entorno ecológico de Tepoztlán, además que traería un clima de desigualdad y descontento social, miles de opositores al club de golf lograron, a lo largo de los meses siguientes, el desconocimiento de las autoridades que

⁴¹⁸ *loc. cit.*

⁴¹⁹ *loc. cit.*

⁴²⁰ Francisco Guerrero Garro, “Luchan ahora los tepoztecos para elegir gobernantes según su tradición”, **La Jornada**, sábado 24 de agosto de 1996, Estados.

⁴²¹ Concheiro, *op. cit.*, <http://www.sonoma.edu/Anthropology/wahrhaftig/Dignity.html>.

habían colaborado con KS, la toma de la presidencia municipal, el bloqueo a los accesos del pueblo mediante el uso de barricadas acompañadas de pintas de “¡No al club de golf!, la elección de nuevos funcionarios municipales escogidos, según sus usos y costumbres, de entre los militantes del entonces recién creado Comité de Unidad de Tepoztlán (CUT)⁴²² y, finalmente, el freno definitivo al proyecto del club de golf.

Para la Iglesia en Morelos, la “aventura” del club de golf en Tepoztlán representó un punto sensible que llevó, en su momento, a la división de los funcionarios de la Diócesis de Cuernavaca. Así lo documentó Rodrigo Vera, periodista del semanario **Proceso**, al publicar su artículo “El club de Tepoztlán dividió a la Diócesis de Cuernavaca: El obispo a favor; quince sacerdotes, en contra”.

A partir de algunos testimonios y entrevistas, Vera evidencia la divergencia que se creó entre Reynoso Cervantes y varios de los sacerdotes de la diócesis. En esta división el obispo aparecía del lado del proyecto y de los empresarios, mientras los presbíteros se agruparon en torno a la figura de Filiberto González, párroco de Tepoztlán. Este último llegó a afirmar que “el obispo está a favor de los empresarios. Y yo, en cambio, estoy con el pueblo, el cual tiene un gran sentimiento en contra del obispo. Todo esto me pone a mí en una situación muy embarazosa, ya que él es mi superior”.⁴²³ Este sentimiento del pueblo contra Luis Reynoso se tradujo en marchas a la catedral en Cuernavaca y en amenazas de recibimientos al obispo, si visitaba Tepoztlán, acompañadas de huevazos, pancartas y abucheos.

El párroco de Tepoztlán cuenta que, durante el tiempo que duró el conflicto, recibió presiones por parte del obispo, e intentos de soborno por parte de los miembros del Grupo KS, así como intentos de chantaje, espionaje y otras medidas de presión política a fin de

⁴²² Esta agrupación surgió tras un primer momento en que varias organizaciones civiles y no gubernamentales opusieron resistencia a la creación del club de golf. Entre ellas se pueden mencionar al Comité Nacional para la Defensa de las Tierras Tepoztecas (CNDTT), al Grupo de los Cien, al grupo Taller Espacio Verde, al Pacto de Grupos Ecológicos, al Colectivo Ecologista de Jalisco, entre otras.

⁴²³ Rodrigo Vera, “El club de Tepoztlán dividió a la Diócesis de Cuernavaca: El obispo a favor; quince sacerdotes, en contra”, **Proceso**, 985 (1995), p. 39

que diera su apoyo al proyecto. Sin embargo, convencido de que el proyecto en poco o nada beneficiaría a la comunidad tepozteca, González se mantuvo firme del lado del pueblo.

De entre los varios sacerdotes de la diócesis que apoyaron al párroco González, el padre Felipe Cejudo, entonces párroco de la iglesia del calvario, en Cuernavaca decía que en este caso quedaba más que clara la diferencia entre un obispo como Luis Reynoso y Don Sergio. Méndez Arceo decía “le doy la razón al pobre y al indígena, aunque no la tenga”.⁴²⁴ [LHNN12] En cambio, hablando de Reynoso, el padre Cejudo decía: “Al señor obispo le faltó hablar con el pueblo. No ha sabido escucharlo. [...] este señor obispo ni siquiera se puso a investigar a ver quién tiene la razón. Lo convencieron los empresarios”.⁴²⁵

Sin embargo, algunas líneas después, Cejudo disculpaba al obispo, descartando que éste tuviese intereses económicos en el caso, sino más bien, que los empresarios de KS “simplemente se aprovecharon de su buena fe.”⁴²⁶ [LHNN13] Esta hipótesis se confirmó cuando, algún tiempo después, al interrogar a Reynoso sobre el tema, contestó que sí los tepoztecos “no lo quieren (al club de golf), adelante. A mí lo único que me importa es que se tengan trabajos dignos, no la instalación del club de golf o de cualquier otra empresa”.⁴²⁷ Sin embargo, en esa misma declaración, no perdió la oportunidad de catalogar a los detractores del proyecto como “gente sin estudios o ignorantes [...] que ofendieron a su obispo y a Jesucristo”.⁴²⁸

Si bien es posible atribuir la postura de Reynoso Cervantes, como dice el padre Cejudo, a su ingenuidad o a su buena fe, lo cierto es que su postura correspondía a lo dictado desde antes por las Conferencias Generales del CELAM. Mientras que Méndez Arceo luchó durante su obispado por llevar a la práctica la “opción por los pobres” establecida en el Vaticano II y reafirmada por el texto de Medellín, Reynoso Cervantes

⁴²⁴ *loc. cit.*

⁴²⁵ *loc. cit.*

⁴²⁶ *loc. cit.*

⁴²⁷ Carlos Monsiváis, **La respuesta perdurable: El humor satírico en "Por mi madre, bohemios"**, artículo consultado en internet el 21 de julio de 2008 en: <http://www.udel.edu/LAS/Vol7-1Browitt.html>

⁴²⁸ *loc. cit.*

seguía la consigna, establecida desde Santo Domingo, de buscar la “opción por las élites” enunciada por Richard.

Reynoso había dejado clara su postura al respecto desde septiembre de 1994, cuando en una homilía dominical enfatizó acerca de la gran “deuda que todos nosotros tenemos con los ricos, quienes comparten la mitad de sus ingresos con los pobres y quienes están constantemente preocupados en dar empleo a las muchas familias de que se ocupan. Conozco a industriales católicos que tienen que luchar con los sindicatos y los bancos a tal punto que sería más fácil para ellos cerrar sus negocios, pero conscientemente continúan dando trabajo a cientos de padres de familia. Ese es el verdadero espíritu de la pobreza”.⁴²⁹ Por eso mismo, Reynoso estaba dispuesto a arrasar con “la falsa Teología de la Liberación, que discrimina a aquellos que son ricos”.⁴³⁰

Después, en junio de 1996, participó en el Seminario "Reflexión cristiana sobre el neoliberalismo", que reunió a un grupo de 30 importantes empresarios reunidos por invitación de los Legionarios de Cristo. Durante este encuentro, que duró varios días, Reynoso invitó a los empresarios, en esos momentos de fuerte crisis económica, a “con creatividad [...] compaginar el desarrollo de los grandes consorcios y de las empresas pequeñas. Se debe favorecer en estos tiempos a los negocios familiares y artesanales que son generadores de empleo y requieren ayuda, incluso con menos impuestos y otras facilidades gubernamentales”.⁴³¹

Así se sumaba don Luis Reynoso a la “opción preferencial por las élites”.⁴³² Esta opción de la Iglesia, ahora confirmada en la Conferencia de Aparecida, tal vez llevó a Reynoso a pensar que el apoyo a proyectos como el del club de golf de Tepoztlán se enmarcaba dentro de la nueva perspectiva de “evangelizar desde arriba”, sin darse cuenta del distanciamiento que le supondría respecto al pueblo y a su mismo equipo diocesano.

⁴²⁹ **Ruiz risks higher ire...**, *op. cit.*, http://findarticles.com/p/articles/mi_m1141/is_n41_v30/ai_15802089/pg_3?tag=artBody;coll.

⁴³⁰ *loc. cit.*

⁴³¹ “Un obispo pide apoyo para las empresas familiar y artesanal: Opción para generar empleos”, **Diario de Yucatán**, Mérida, Yucatán, martes 2 de julio de 1996, De los estados.

⁴³² Según el término utilizado por Richard, *op. cit.*, <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=31492>

Los días de Don Luis Reynoso terminaron de forma trágica. Mientras supervisaba las obras de reparación en su casa parroquial, sufrió una caída desde una altura de cuatro metros, quedando, a partir de ese incidente, afectado por fuertes dolores en la columna vertebral, tórax y región lumbar. Durante un periodo de meses fue tratado quirúrgicamente hasta que, durante la tercera operación, realizada en el Hospital Ángeles de la Ciudad de México, falleció a sus 74 años de edad, el 22 de diciembre de 2000.

Nuevos tiempos, nuevas faltas (2002-)

Tras la muerte de Luis Reynoso, la Diócesis de Cuernavaca permaneció sin obispo por un lapso casi de dos años. Durante este tiempo, el vicario Mons. Luis Rodríguez Martín del Campo se hizo cargo de los asuntos administrativos en espera de la llegada de un nuevo obispo. Sin embargo, conforme pasaban los meses, parecía que no se encontraba a aquel que pudiese hacer frente al reto de una diócesis de espíritu tan polémico, donde los dos últimos obispos habían muerto de forma trágica y donde las divisiones del clero y de la sociedad aún podían palpase. Finalmente, la solución a este vacío de poder llegó a inicios de 2002, con la designación de Florencio Olvera Ochoa.⁴³⁴

Don Florencio, quien a sus 65 años se convertía en el X obispo de la Diócesis de Cuernavaca, es descrito dentro del “espectro” de la CEM, como “un hombre sencillo, abierto al diálogo y, sin caer en extremos, muestra inclinación a un mayor compromiso con las clases populares, campesinos y migrantes”.⁴³⁵ Esta descripción lo aleja de sus dos

⁴³⁴ Originario de Tequisquiapan, Querétaro, Florencio Olvera Ochoa nació el 12 de octubre de 1933. Después de sus cursos básicos en el seminario estudió en el Colegio Pío Latino Americano, en Roma. Hizo su licenciatura en teología en la Universidad Gregoriana y fue ordenado sacerdote el 26 de octubre de 1958. Antes de convertirse en el X obispo de Cuernavaca, Olvera fue obispo de Tabasco por diez años. Cf. María Alicia Puente *op. cit.*, p. 19.

⁴³⁵ José Antonio Román y Nora Bucio, “Designa el Papa a Florencio Olvera Ochoa como obispo de Cuernavaca”, **La Jornada**, Ciudad de México, viernes 22 de febrero de 2002, Estados.

antecesores inmediatos, al grado tal que se le identifica como poseedor de “ciertas reservas hacia el grupo del cardenal Norberto Rivera Carrera, arzobispo primado de México”.⁴³⁶

El compromiso con las clases populares de Olvera Ochoa, en oposición a la que podría llamarse “pastoral de élites” ejercida tanto por Posadas Ocampo como por Reynoso Cervantes, puede apreciarse en los recientes decretos donde regula las celebraciones de la misa, a fin de evitar elitismos. Tanto su **Decreto sobre las celebraciones litúrgicas y sacramentos en los lugares apropiados**, como el **Instructivo sobre lugares de realización de celebraciones litúrgicas**, urgen a evitar la celebración de sacramentos (bautizos, boda, etc.) en lugares privados.

Esta práctica, en otros tiempos tan común en Cuernavaca y en Morelos en general, llevaba a los fieles de las clases más altas del estado, así como de otras entidades, a buscar la celebración de ritos a partir de “contratar” sacerdotes que oficiasen en diversos sitios como jardines, salones de fiestas, restaurantes, hoteles, residencias, quintas, haciendas o incluso empresas. Si bien esta práctica, antes del obispado de Don Florencio, era criticada oficialmente por las autoridades diocesanas, fue hasta ahora con la publicación de los mencionados documentos, que se prohíbe formalmente.

Olvera Ochoa denuncia el carácter elitista de las celebraciones eucarísticas privadas diciendo que éstas “constituyen un privilegio para los que las pueden hacer: pagando sumas importantes de dinero, lo cual en el fondo crea un elitismo generalmente a favor de los ricos, y desnaturaliza su sentido eclesial”.⁴³⁷ Por el contrario, señala Don Florencio, “los actos litúrgicos, por ser celebraciones de la Iglesia, deben contener una dimensión comunitaria; para ser signo de la Iglesia deben estar abiertos a todos sin distinción, de ahí que el lugar adecuado para celebrar la liturgia es aquel espacio autorizado para el culto público”.⁴³⁸

⁴³⁶ *loc. cit.*

⁴³⁷ Felipe Monroy, **Obispo de Cuernavaca regula celebraciones privadas para evitar “elitismo”**, artículo del jueves 5 de junio de 2008, consultado en internet el 21 de julio de 2008 en el sitio del Sistema Informativo de la Arquidiócesis de México: <http://www.siame.com.mx>.

⁴³⁸ *loc. cit.*

A los sacerdotes y diáconos de la diócesis y de otras diócesis, el X obispo de Cuernavaca los exhorta a mantenerse firmes en este llamado, pues “si se permite a unos tendrá que permitirse a todos, lo cual propiciaría que se cometan muchos abusos, como ha sucedido en el pasado. No debemos torcer nuestro criterio por el lucro o la ganancia que podemos percibir de estas celebraciones”.⁴³⁹ Así pues, el obispo Olvera no celebraría, como sí lo hicieron Posadas o Reynoso, misas en fiestas de los ricos y poderosos, sino que defendería su inclinación a “lo popular”.

Sin embargo, y aquí la diferencia es diametral, el carácter “popular” del obispo Olvera en nada, salvo el uso del mismo adjetivo, puede compararse al de Méndez Arceo. Este último representó de manera viva, como ya he expuesto, al progresismo y a los aires de cambio del Concilio Vaticano II y Medellín, mientras que Olvera Ochoa es caudillo de la opción popular de la Iglesia, más desde la visión planteada por Puebla, Santo Domingo y Aparecida; esto es, una opción por el pueblo mucho más moderada, sin excesos y siempre fiel y de acorde a la lógica dictada desde Roma.

Que el estilo del obispo Olvera en muy poco se parece al de Don Sergio, lo dejó en claro casi desde su llegada a la Diócesis de Cuernavaca. Ante el tema de la homosexualidad, siempre sensible para la institución eclesial, las declaraciones de Olvera comenzaron a causar efectos casi de inmediato. En su homilía dominical del 6 de julio de 2003, fecha en que se llevaban a cabo elecciones legislativas federales, el obispo llamó a los fieles a “no perder sus votos con partidos que promueven la legalización de las relaciones entre personas del mismo sexo o que promuevan las relaciones antinaturales”.⁴⁴⁰ Con esta declaración, no sólo dejaba clara su posición ante este tipo de temas, sino que iniciaba lo que sería una larga y difícil relación con la esfera política mexicana.

El carácter ortodoxo y conservador de don Florencio resurgió en noviembre de 2006, a partir de la aprobación que la Asamblea Legislativa del DF hizo de la llamada Ley de

⁴³⁹ *loc. cit.*

⁴⁴⁰ **Resumen GLTBI América Latina y el Caribe 2003**. artículo del 9 de marzo del 2004, consultado en internet en el sitio de la Comisión Internacional de Derechos Humanos para Gays y Lesbianas: <http://www.modemmujer.org/docs/16.60.doc>.

Sociedades en Convivencia. Ante la perspectiva de que dicha ley pudiera ser llevada a otras entidades, Olvera Ochoa expresó su condena a dicha ley, en su homilía del 12 de noviembre. Leyes como éstas, dijo Olvera, “tratan de separar la familia y el matrimonio entre un hombre y una mujer”.⁴⁴¹

Acerca de las sociedades de convivencia, Don Florencio argumentaba que dichos contratos impulsados por esta ley “ni son cristianos, casi ni humanos”.⁴⁴² Más aún, decía, la aprobación de esta ley podía ser “el primer paso para otras aberraciones como el matrimonio entre homosexuales o la adopción de niños entre estas personas”.⁴⁴³

Este tipo de declaraciones por parte del obispo pronto encontraron oposición dentro y fuera de la diócesis. La comunidad lésbico-gay de Morelos realizó movilizaciones e incluso amenazó con la toma del Congreso del Estado a fin de solicitar que se “descongelara” una iniciativa de ley de convivencia similar a la aprobada en el DF, presentada por el diputado Raúl Irigorri Montoya en junio de 2005. Así mismo, los representantes de este grupo advirtieron que harían movilizaciones para oponerse al propio obispo, a quien identificaban como el principal promotor contra su comunidad. No obstante estas amenazas, a la fecha Florencio Olvera continúa hablando de éste y otros temas que el identifica como “enemigos y retos que enfrentar; [como] ataques a la vida”.⁴⁴⁴

Sin embargo, el tema que más ha “atraído los reflectores” sobre la figura de Florencio Olvera ha sido el de sus constantes y polémicas intervenciones en temas de política. Algunas de ellas, incluso, han hecho que el obispo tenga que comparecer ante instancias legales del Estado mexicano. En mayo de 2002, tan solo dos meses después de llegar a Cuernavaca y en ocasión de la peregrinación que, junto con cientos de morelenses realizó a

⁴⁴¹ Isabel Mariano Ramírez, “Califica la Iglesia de inhumanos los matrimonios gay: Fustiga Obispo Olvera Ochoa Ley de Convivencia Homosexual”, **El Sol de México**, Ciudad de México, lunes 13 de noviembre de 2006, Estados.

⁴⁴² *loc. cit.*

⁴⁴³ *loc. cit.*

⁴⁴⁴ “Afronta obispo ataques a la vida”, artículo del lunes 24 de marzo de 2008, consultado el 21 de julio de 2008 en la versión digital del **Diario de Morelos**: http://www.diariodemorelos.com/index.php?option=com_content&task=view&id=14209&Itemid=80.

la Basílica de Guadalupe, el obispo Olvera habló de la necesidad en México de tener un “gobierno digno, sin anarquía, ni despotismo, ni paternalismo ni pasividad”.⁴⁴⁵

Ya en la entrevista posterior con el reportero José Antonio Román, Don Florencio dejó ver su simpatía hacia el gobierno de Vicente Fox al decir que "pareciera que la consigna de todos es fregar al Presidente".⁴⁴⁶ Sin embargo, inmediatamente se encargó de hacer cumplir su propio diagnóstico al recomendar al entonces presidente a que "cuando abra la boca debe hacerlo mejor".⁴⁴⁷ Terminaba la entrevista negando su inclinación hacia ningún partido al decir, de forma bastante peculiar que: "Ni los madrazos me espantan ni el pan me endulza ni el sol me quema".⁴⁴⁸

Meses más tardes, ya comenzado el 2003, Don Florencio empezó a hablar sobre las cercanas elecciones legislativas federales de julio de ese año. Fueron tales sus intervenciones que el obispo hubo de afrontar, por primera vez, las consecuencias de sus palabras. Fue, concretamente, el partido México Posible el que se inconformó ante las declaraciones de Olvera Ochoa y lo acusó de inducir el voto, lo que hizo que éste fuese citado a comparecer ante la Fiscalía Especializada de Atención a Delitos Electorales (FEPADE) de la PGR.

Tras su comparecencia, en la cual se negó a declarar acogiéndose a las garantías otorgadas por el artículo 20 Constitucional, Olvera declaró ante los medios que seguiría hablando de política. “Que no se confunda, dijo, concientizar no es lo mismo que inducir [...]. La Iglesia católica tiene como misión iluminar el camino de sus fieles todos los días del año, no sólo en tiempos electorales”.⁴⁴⁹ Como ya lo mencioné, el obispo cumplió su promesa pues el mismo día de las elecciones recomendaba no desperdiciar el voto en las propuestas de ciertos partidos.

⁴⁴⁵ José Antonio Román, "México necesita gobierno digno: Olvera Ochoa", **La Jornada**, Ciudad de México, jueves 16 de mayo de 2002, Estados.

⁴⁴⁶ *loc. cit.*

⁴⁴⁷ *loc. cit.*

⁴⁴⁸ *loc. cit.*

⁴⁴⁹ “Seguiré hablando de política: Florencio Olvera”, artículo del 17 de junio de 2003 consultado el 18 de julio de 2008, en la versión para internet de **El País** en: <http://201.120.149.127/2003/06/17/pais2.htm>.

Esta posición además de las consecuencias ya mencionadas, trajo a Olvera la disminución de su credibilidad y estatura moral ante los ojos de muchos dentro de la diócesis. Por dar un ejemplo, a diferencia de Méndez Arceo, quien muchas veces fue buscado y solicitado como intermediario y mediador ante distintos tipos de conflictos, Olvera Ochoa fue rechazado al querer formar parte de las mesas de diálogo en el conflicto político del municipio morelense de Tlalnepantla, a finales del 2003.

Los miembros del llamado Concejo Popular Autónomo, uno de los protagonistas del conflicto, rechazaron la participación de Don Florencio pues, dijeron, “él ha sido parcial a lo largo de este asunto, [...] ha hecho declaraciones a favor de las acciones del gobierno del estado, y es por eso que no podría ser un mediador imparcial en una mesa de diálogo.”.⁴⁵⁰ Ante este rechazo, Florencio Olvera terminó criticando a los miembros del Concejo Popular Autónomo, a los que tachó de “jacobinos”.

Este tipo de incidentes, sin embargo, no desalentó al X obispo de Cuernavaca de participar del tema de la política. Una vez más, al aproximarse el periodo de elecciones, esta vez del 2006, Don Florencio retomó sus declaraciones. En noviembre de 2005, cerca de las fechas en que el PRI realizó su proceso interno de elección de candidato, Olvera llamó a “pensar bien por quién votarán en las elecciones de 2006”.⁴⁵¹ Y agregaba que el país debía dar muestras de “tener conciencia histórica, para poder actuar con libertad y responsabilidad en la designación de sus autoridades, para acudir a las urnas con una idea clara”. Aunque no lo decía textualmente, podía leerse entre líneas el reiterado rechazo al PRI y el apoyo del obispo a los gobiernos de Acción Nacional.

Tras esta declaración, ya en los primeros meses de 2006, comenzó a circular por la diócesis un panfleto con la firma y sello del obispo, con el título de **Por un voto responsable**. En este documento, tras recuperar las enseñanzas de la Iglesia al respecto y enumerar las virtudes electorales a cultivar, Olvera Ochoa presentaba su decálogo de

⁴⁵⁰ Justino Miranda, “Critica obispo rechazo a mediación en Tlalnepantla”, **El Universal**, Ciudad de México, lunes 09 de febrero de 2004, Estados.

⁴⁵¹ **El proceso electoral en los estados**, artículo del 13 de noviembre de 2005, consultado en internet el 21 de julio de 2008 en: <http://www.terra.com.mx/articulo.aspx?articuloId=174839&paginaId=9>.

“pecados electorales”. Tras definir al pecado como “lo que va contra el amor a Dios, a uno mismo, a los demás, a la Patria”,⁴⁵² el obispo enlistaba las principales faltas que se podían cometer en las elecciones:

1. Es pecado no votar, caer injustificadamente en el abstencionismo por pereza, por apatía, sabiendo que el abstencionismo puede favorecer a los más inmorales. Si en conciencia no encuentro al candidato puro, debo votar por el menos malo o por algún candidato no registrado.
2. Es pecado votar sin conocer el partido o al candidato como persona capaz y honesta.
3. Es pecado vender mi voto, comprar el voto, robar votos, el voto del miedo. Presionar el voto con amenazas o con dádivas e imponer el voto corporativo, que es anticonstitucional; todo líder tiene únicamente un voto: el personal.
4. Es pecado votar a favor de propuestas que apoyen el aborto, la eutanasia, la prolongación de la vida por medios extraordinarios (aferramiento terapéutico), la destrucción y manipulación del embrión humano.
5. Es pecado votar por proyectos en contra de la familia monogámica e indisoluble, por proyectos que promueven caricaturas grotescas de familia integrada por personas del mismo sexo; por proyectos que quitan a los padres el derecho a educar a sus hijos.
6. Es pecado votar por quien no respeta la libertad religiosa, de todos y cada uno de los mexicanos, no sólo de los católicos.
7. Es pecado votar por quienes fomenten las formas modernas de esclavitud: alcohol, droga, pornografía, prostitución, secuestro, etc., que dañan a todos, denigran a niños, a la mujer, a los marginados.
8. Es pecado votar por proyectos de economía salvaje que atacan a la persona humana y el bien común, que dañen la justicia social, la solidaridad y su subsidiariedad perjudicando sobre todo a los más pobres.

⁴⁵² Florencio Olvera Ochoa, **Por un voto responsable**, Cuernavaca, Gobierno Eclesiástico del Obispado de Cuernavaca, 2006. [folleto].

9. Es pecado no saber ganar, considerar como mi enemigo al que vota distinto a mí, ser prepotente - no trabajar para todos - trabajar únicamente para mi grupito.
10. Es pecado no saber perder, ni aceptar la realidad - no reconocer mis debilidades - perder el ánimo - no colaborar con la autoridad legítima para lograr acuerdos comunes - no prepararme para la próxima campaña.⁴⁵³

Las reacciones ante esta publicación no se hicieron esperar. A pesar de la defensa que Olvera hizo de su folleto pues, dijo, lo único que buscaba “era ayudar a su gente a que vote responsablemente”,⁴⁵⁴ fueron varios los partidos políticos que denunciaron al obispo ante el Consejo Estatal Electoral (CEE) y pidieron que se le multase “por incurrir sistemáticamente en la violación al Código Estatal Electoral e inducir el voto a favor del Partido Acción Nacional”.⁴⁵⁵ La acusación incluía, no sólo la publicación del “decálogo de pecados electorales”, sino además otros actos como invitaciones a mítines de candidatos panistas pegadas dentro de las iglesias e incluso invitaciones verbales en las diversas parroquias de la diócesis a “mejor seguir con el cambio”.⁴⁵⁶

La denuncia estaba encabezada por el presidente del Partido del Trabajo en Morelos, Rigoberto Lorence, quien argumentaba que “el decálogo electoral del obispo Florencio Olvera Ochoa promueve la discriminación e ilegalmente interviene en las elecciones”.⁴⁵⁷ Por lo anterior, solicitaba al Instituto Estatal Electoral (IEE) se aplicasen las sanciones correspondientes al obispo.

El IEE, haciendo eco a las acusaciones, discutió el tema en su sesión extraordinaria del día 24 de mayo de 2006. Durante esta sesión se decidió que, habiendo justicia en la reclamación, se turnaba la queja del PT a la Secretaría de Gobernación para que tomase las

⁴⁵³ *loc. cit.*

⁴⁵⁴ José Gutiérrez Vivó, **Entrevista a Florencio Olvera Ochoa acerca de su decálogo de pecados electorales**, artículo del 26 de abril de 2006, consultado en internet el 21 de julio de 2008 en el sitio de la Cámara de Diputados: www3.diputados.gob.mx/camara/content/download/17267/86627/file/260406.doc.

⁴⁵⁵ **Embustida partidista contra la Iglesia católica, por electorera**, artículo del viernes 19 de mayo de 2006, consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: <http://www.imocorp.com.mx/Campo/zNotas/ResumenDiaWeb.asp?FECHA=19/05/2006&COB=EST&SUB=NOT&IDNOTA=174237>.

⁴⁵⁶ *loc. cit.*

⁴⁵⁷ *loc. cit.*

medidas necesarias contra el obispo,⁴⁵⁸ por lo que fue citado, en la segunda mitad del mes de julio, por la Dirección de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación a rendir su testimonio.⁴⁵⁹

Finalmente tras tomar algunas semanas para el dictamen final, Gobernación decidió que no existían los elementos suficientes para demostrar la injerencia política de Olvera Ochoa. La comisión sancionadora concluyó que el “decálogo” de Don Florencio, más que tratarse de un documento que inducía al voto, era sólo “una serie de reflexiones de tipo religioso, sustentadas en principios de la doctrina de la Iglesia católica”.⁴⁶⁰ Una vez más, el obispo lograba salir impune ante sus detractores políticos.

Hasta la fecha, el obispo Olvera no ha perdido la oportunidad de opinar acerca de los temas de relevancia nacional. En las últimas semanas, por ejemplo, se sumó a las voces de otros miembros de la Iglesia para hablar del tema de la reforma energética. Celebró la convocatoria el diálogo abierto en el Congreso e indicó que, “en el debate sobre la reforma energética los partidos políticos y los especialistas deben abandonar sus posiciones ideológicas y anteponer los intereses nacionales”.⁴⁶¹

El X obispo de Cuernavaca no sólo ha expresado su confianza en que los legisladores retomen las propuestas que se presenten en los 70 días de deliberaciones, sino que ha señalado además que “el plebiscito es una posibilidad que tampoco debe ser descartada por los legisladores”.⁴⁶² De esta forma, Florencio Olvera Ochoa, como X obispo de la Diócesis de Cuernavaca, se mantiene vigente como un obispo polémico, mediático y claro representante de la pujante tendencia ortodoxa del catolicismo mexicano, así como de los esfuerzos por reintegrar a la diócesis a “la armonía del coro” institucional.

⁴⁵⁸ Instituto Estatal Electoral (Morelos), **Acta de la Sesión Extraordinaria del 24 de mayo de 2006**, Proceso Electoral 2006, No. 250.

⁴⁵⁹ René Vega, “Cita Gobernación a Florencio Olvera, obispo de Cuernavaca”, **La Crónica**, Ciudad de México, jueves 13 de julio de 2006, Nacional.

⁴⁶⁰ “Descarta Gobernación la injerencia política de obispo”, **La Jornada**, Ciudad de México, martes 12 de septiembre de 2006.

⁴⁶¹ Olivares, Emir *et. al.*, “Gran movimiento social, única vía para evitar la venta de Pemex: investigador”, **La Jornada**, Ciudad de México, jueves 15 de mayo de 2008.

⁴⁶² *loc. cit.*

Conclusiones de este capítulo

Tras 31 años de obispado de Méndez Arceo, la Diócesis de Cuernavaca quedó toda impregnada de su obra. Instituciones tan diversas como medios de comunicación, sindicatos, grupos campesinos, congregaciones religiosas, agrupaciones civiles y el mismo aparato de gobierno en Morelos habían guardado, en su momento, relación cercana con el obispo. Por lo mismo, el reto de borrar los vestigios que el VII obispo de Cuernavaca dejó, no era cosa fácil.

Así, los obispos sucesores de Méndez Arceo, con un espíritu casi completamente distinto al de éste, se han dado a la tarea, no sólo de dirigir la diócesis, sino de lidiar con su legado. Siguiendo la línea dictada desde Vaticano y reiterada en las últimas tres Conferencias Generales del CELAM, Posadas, Reynoso y Olvera han hecho lo que ha estado en sus manos para reintegrar a Cuernavaca a la armonía del episcopado mexicano. Armonía ésta, la del episcopado de la Iglesia mexicana, caracterizada por su “fuerte mansedumbre”⁴⁶³ hacia la Santa Sede y el obispo de Roma, así como por su “fuerte raigambre romana y su eurocentrismo”.⁴⁶⁴

Durante su breve obispado, Posadas Ocampo comenzó la labor de deconstrucción a través de diversas vías. Mover a los sacerdotes fieles a Don Sergio, retrasar o negar su ordenación, atacar el trabajo de las CEB's, fortalecer al clero conservador de la diócesis e impulsar el Movimiento de la Renovación Carismática en detrimento de otras organizaciones laicales fueron algunas de las medidas que utilizó para su fin. Y éste fin fue tan bien alcanzado que recibió la promoción sólo cuatro años después de llegar a Cuernavaca. El arzobispado de Guadalajara y el título de cardenal fueron parte de la recompensa que Posadas recibió de manos de la Iglesia mexicana y de la Santa Sede, entonces representada por el nuncio Prigione.

⁴⁶³ Plática con la Dra. Soledad Loaeza del 31 de julio de 2008.

⁴⁶⁴ Javier Sicilia, “Prólogo” a Gutiérrez Quintanilla, *op. cit.*, p. 12.

Reynoso Cervantes, por su parte, contribuyó a la búsqueda de la estabilidad con su carácter fuerte e intelectual. Como gran jurista supo abordar los conflictos que se le fueron presentando de manera fría y meditada. Seguidor, al igual que su antecesor, del grupo ortodoxo dominante en la CEM, dirigido por el arzobispo Rivera Carrera, Don Luis continuó lidiando con las secuelas de la obra de Méndez Arceo. Se pronunció en contra de cualquier movimiento que pudiese ser interpretado como disruptor del orden y la estabilidad en su territorio, como hizo en el caso de aquellos que se oponían al club de golf en Tepoztlán, y luchó por fortalecer, ante la jerarquía de la Iglesia mexicana, la imagen de una diócesis ordenada, a tono y ritmo con los acordes de la Iglesia en Roma.

Por último, el caso de Florencio Olvera es en cierto modo distinto. Si bien la lucha en contra de la herencia de Méndez Arceo por parte de él no ha sido tan evidente ni se le identifica como parte de la corriente neo-intransigente moderada a la que pertenecían sus dos antecesores, su carácter popular está impregnado por una marcada ortodoxia que lo distancia del clero que en la diócesis aún sigue la línea de Méndez Arceo. Esta ortodoxia, que lo ubicaría más cercano a las posturas intransigentes preconciliares, ha aparecido en sus declaraciones acerca de temas relacionados con la sexualidad, como el aborto y la homosexualidad, así como en su constante participación en temas de política.

Una de las hipótesis sobre las que se guía esta investigación habla de la necesidad de la Iglesia mexicana por contribuir a recuperar el equilibrio y estabilidad institucional que se perdió tras el Vaticano II en varios casos, incluido el de Méndez Arceo, a lo largo de toda América Latina. En este sentido, la obra de los sucesores de Don Sergio puede interpretarse como parte de la política de “control de daños” por parte de la Iglesia mexicana en su coordinación con las nuevas tendencias del CELAM y del Vaticano.

Sin embargo, y este punto es por demás interesante, algunos sucesos concretos como la muerte de Posadas y de Reynoso, el caso del club de golf, las declaraciones doctrinales de Olvera Ochoa, su decálogo de pecados electorales, etc. han puesto a la diócesis de nueva cuenta bajo los reflectores y ante las cámaras y micrófonos. Así, aún en su búsqueda por recuperar la imagen de estabilidad y certeza con la que normalmente se busca asociar a la

Iglesia, estos obispos se han quedado cortos pues se mantienen, igual o más que Méndez Arceo, en el centro de la polémica y generando inestabilidad desde el seno de la Iglesia mexicana. Por lo visto, la búsqueda del equilibrio perdido, al menos en la Diócesis de Cuernavaca, no puede considerarse concluida.

Conclusiones y reflexiones finales

El objetivo central de esta investigación es clarificar, a partir del método de estudio de caso, el complejo tema del cambio institucional. Concretamente, la investigación giró en torno al análisis del cambio efectuado por la Iglesia católica en el Concilio Vaticano II y sus consecuencias específicas en el caso latinoamericano y más a fondo el caso de la Diócesis de Cuernavaca.

Variable nada sencilla de estudiar, el cambio ha sido abordado desde las distintas versiones específicas del enfoque. Concretamente, el llamado “nuevo institucionalismo” aporta conceptos importantes a considerar para entenderlo: Información, diagnóstico del entorno, costos de transacción, efectos deseados y no deseados, cambio eficiente, son nociones que, incorporadas al análisis del cambio institucional, pueden aumentar nuestra comprensión del mismo.

A lo largo del Marco teórico hice una revisión de estos conceptos y cómo es que éstos podían ayudar a entender mejor las consecuencias del cambio institucional. De los distintos capítulos retomo algunas conclusiones importantes que, en combinación con lo planteado en el Capítulo I, dan respuesta a las hipótesis planteadas en la Introducción de la investigación:

a) *Las instituciones crean regularidades en el comportamiento humano que aumentan la predictibilidad de dichos comportamientos.*

Siguiendo los planteamientos del institucionalismo normativo, que parece ser la versión que mejor aplica al caso de la Iglesia católica, por el carácter primordial de autoridad y guía moral de ésta, estas regularidades se fomentan a partir de la defensa de una serie de valores, reglas y rutinas interrelacionadas, que define las acciones “correctas” o “apropiadas” de los individuos.

También el institucionalismo sociológico aporta elementos de explicación interesantes al plantear la existencia de la Iglesia más por la preservación de ciertos “valores cristianos”, que por razones de utilitarismo y/o la búsqueda de la maximización de utilidades manejada por otros enfoques. La existencia de la Iglesia católica coincide, desde esta perspectiva, con la definición de estructura cognoscitiva, (pues supone el uso constante de símbolos presentes en los sacramentos, ritos y prácticas cotidianas), normativa (pues impulsa las relaciones “correctas” y cristianas entre los individuos), y reguladora (por las mencionadas reglas e instrumentos de control existentes en su compleja estructura), que tiene como último propósito generar y promover la estabilidad social.

Así, respecto a la **hipótesis secundaria a)** planteada en la Introducción, confirma que, siendo sinónimo de permanencia y preservación de un conjunto de valores y creencias específicas, la Iglesia, en tanto que institución, evita en lo posible el cambio. Según plantea la versión de “elección racional” del nuevo institucionalismo, la Iglesia trata al cambio como un suceso de ajuste o aprendizaje ante la falla en cumplir los requerimientos para los que fue creada.

b) La aparición de las instituciones fomenta el sentido de lo “apropiado” entre los individuos, además que aumenta la estabilidad y el control de las sociedades.

La aparición de la Iglesia católica puede explicarse desde la versión del institucionalismo normativo, pues las rutinas y prácticas de las primeras comunidades cristianas buscaban constreñir y normar el comportamiento de los individuos a partir de nociones de un “comportamiento apropiado” establecido en el mensaje evangélico. Sin embargo, el institucionalismo de elección racional también propone una explicación interesante, pues la institucionalización de la Iglesia puede explicarse con base en la conveniencia y el beneficio que el emperador Constantino recibiría al institucionalizar una religión que le permitiría aumentar su control sobre Roma.

Bajo estas mismas premisas se puede entender el afán de mantener el poder de la Iglesia hoy en día, pues aporta beneficios innegables en materia de poder, beneficio

económico y control social para la misma institución, además de su contribución a la estabilidad gubernamental.

c) Mientras para algunas versiones del nuevo institucionalismo el cambio es muestra de ruptura, para otras es parte natural de la vida institucional. El cambio es planteado como un proceso voluntario, parte de la necesidad de crecimiento y profesionalización de la institución.

A partir de aquí incorporo a las conclusiones lo obtenido del análisis de los demás capítulos de la investigación. Así, en el Capítulo II, referente al Concilio Vaticano II, se puede ver que ambas explicaciones del porqué del Concilio tienen cierto grado de validez. Por una parte, es cierto que el Concilio no surgió de la nada sino que puede interpretarse, según lo planteado por las versiones normativa y empírica del “nuevo institucionalismo”, como una oportunidad de mejorar la actividad de la institución, como la culminación de un camino de crecimiento y profesionalización iniciado desde finales del siglo XIX con la publicación de *Rerum Novarum*.

Sin embargo, también es cierto, siguiendo ahora los postulados de las versiones histórica y sociológica del “nuevo institucionalismo”, que las presiones ideológicas políticas y sociales enumeradas en ese apartado hacían cada vez más complicado el libre desempeño de la Iglesia. Por lo mismo, el camino que llevó al Vaticano II puede interpretarse también como una medida de emergencia a fin de reafirmar su influencia y alcance transnacional.

En este caso concreto, en cuanto a la **hipótesis secundaria b)** que plantea al Vaticano II como una medida de emergencia ante un panorama apremiante, no encuentro los elementos necesarios para confirmarla. La historia de la Iglesia en la época moderna, con un camino iniciado desde la segunda mitad del siglo XIX, no obedece a la naturaleza de un cambio cismático o de emergencia, aunque sí se apega al postulado normativo que toma al cambio como una oportunidad de mejora o de ajustar los valores de la institución a los valores del resto de la sociedad. Igualmente se amolda al concepto del “equilibrio

interrumpido” propuesto por el institucionalismo histórico pues se puede entender a la era moderna como el impulso que rompió un largo periodo de estática de la Iglesia y puso presión que eventualmente llevó a este proceso de *aggiornamento* por parte de la Iglesia a fin de afrontar mejor los retos de la era moderna.

En cuanto a lo planteado en la **hipótesis secundaria c)**, respecto a la minimización del cambio, esto entra en concordancia con los argumentos del institucionalismo de “elección racional”, que contempla al cambio como un fenómeno discreto, y a lo propuesto por la versión de la “sedimentación” del institucionalismo sociológico, pues la Iglesia demostró, sobre todo en América Latina, un afán por mantener principios y valores de obediencia y respeto por los principios esenciales de la institución, combatiendo aquellas manifestaciones que, tras el Concilio, amenazaban la estabilidad y el equilibrio institucional.

d) Las consecuencias del cambio institucional pueden estar en concordancia o no con el estado deseado previo al cambio. Lo anterior dependerá del análisis que la propia institución haga de su entorno, para lo cual deberá contar con la mayor información posible y hacer la lectura correcta de las condiciones del entorno.

Con el recorrido histórico incluido en el Capítulo II justifico el largo y detallado diagnóstico que la Iglesia hizo sobre la modernidad y cómo ese diagnóstico la lleva a concluir que el proceso de *aggiornamento* es necesario a fin de afrontar a la modernidad. Esto ayuda a confirmar la **hipótesis secundaria d)** que hace referencia a la necesidad de cambio como resultado de un análisis y diagnóstico desfavorable de la postura ante el ambiente, según lo planteado por las versiones histórica y de “elección racional”, así como por la perspectiva de la “ecología organizacional” del “nuevo institucionalismo”, en su versión sociológica.

Ya en el Capítulo III analicé el caso de la Iglesia latinoamericana. En éste, se puede apreciar que las condiciones específicas de las sociedades de la región distaban mucho de

aquéllas en Europa o la Norteamérica estadounidense y canadiense, sobre las cuales se centró el diagnóstico de las necesidades a cubrir por el Vaticano II. En América Latina, la pobreza, la situación política extrema (dictaduras y revoluciones), y los temas propios de la identidad tercermundista (influencia de EEUU, deuda, migración) de sus sociedades se conjuntaron con el sincretismo entre catolicismo y las religiosidades locales, la dura ortodoxia tradicional de la jerarquía eclesial y la debilidad institucional por parte de la Iglesia. Esta combinación haría que las consecuencias del cambio planteado por el Concilio fuesen muy diferentes a las del primer mundo, trayendo incluso efectos no deseados. Todo esto ayuda a confirmar positivamente la **hipótesis secundaria e**).

e) Ante un diagnóstico incompleto o incorrecto del entorno, la institución debe, tras efectuado el cambio, hacer frente a los costos de un cambio poco eficiente.

Desde el mismo Capítulo III, referente a América Latina, enumeré los que, en este caso, pudieron ser los costos del Vaticano II para la Iglesia latinoamericana. Declaraciones, manifestaciones sociales y rebeliones con el apoyo e incluso la participación directa de miembros de la Iglesia fueron comunes, durante algunos años, a lo largo y ancho de la región. Igualmente, la aparición de cuerpos intermedios como las CEB's, influidas por la combinación del cristianismo y las ideologías marxistas, y la aparición de corrientes interpretativas como la Teología de la Liberación fueron efectos que seguramente la Iglesia no esperaba.

En el Capítulo IV, con el análisis del obispado de Sergio Méndez Arceo en la Diócesis de Cuernavaca, continué ejemplificando el alcance de este tipo de efectos. Sus declaraciones, participación en eventos vinculados a ideologías tachadas de anticatólicas, su apoyo incondicional a lo que muchos calificaban como causas polémicas, y el modo tan particular de ejercer su pastoral, hicieron de Don Sergio un literal dolor de cabeza para la jerarquía de la Iglesia mexicana y, en algunos casos, de las autoridades vaticanas mismas.

f) Ante la aparición de efectos no deseados tras el cambio institucional, la institución debe de aplicar medidas de control de daños. Dichas medidas buscarán recuperar el equilibrio y la estabilidad perdida por los mencionados costos.

En el Capítulo III hice un análisis detallado de cómo ejerció el control de daños en América Latina a partir de la instancia del CELAM. Si bien es cierto que las dos primeras Conferencias Generales (Río y Medellín) de este organismo colegiado fueron de la mano con el espíritu de renovación planteado por el Concilio Vaticano II, también es cierto que las Conferencias de Puebla, Santo Domingo y Aparecida dieron marcha atrás al progresismo católico generado en la región.

Mucho influyó en esta tendencia, no sólo el contexto internacional, sino la elección al papado Juan Pablo II y Benedicto XVI, figuras comprometidas con la ortodoxia católica. Ellos utilizaron al CELAM para dictar las políticas a seguir a fin de enfrentar a las ideologías socialistas que impregnaban los movimientos revolucionarios de la región, así como la que se considera incómoda interpretación de la Teología de la Liberación.

Ya en los Capítulos IV y V, dedicados al caso Cuernavaca, mencioné ejemplos que claramente ilustran las medidas que, como reacción a la labor de Méndez Arceo, aplicó la corriente neo-intransigente moderada, dominante en la Iglesia mexicana. Mientras estuvo a cargo del obispado de la diócesis, fueron numerosas las ocasiones en que el obispo entró en confrontación directa con otras autoridades de la CEM. Declaraciones verbales, cartas pastorales, censuras publicadas en la prensa entre otras, fueron las tácticas a las cuales recurrieron sus detractores. Incluso hubo ocasiones en que el obispo fue cuestionado y sancionado por la Santa Sede, siendo excluido en dos ocasiones de participar en los encuentros generales del obispado latinoamericano.

Una vez acabado su periodo a cargo de la diócesis, el Capítulo V explora las distintas medidas que los obispos sucesores de Méndez Arceo han empleado en su tarea de deconstrucción de lo edificado por él. Posadas Ocampo, Reynoso Cervantes y Olvera Ochoa, recuperando el comentario del padre José Luis Calvillo, seguidor de la línea trazada

por Don Sergio, se dedicaron desde su llegada, “no sólo a frenar aquellas obras, sino a eliminarlas, a borrarlas por completo”.⁴⁶⁵

Es así como **confirmo la hipótesis central** planteada desde el inicio de la investigación respecto al cambio institucional en el caso de la Iglesia católica. Sin embargo, caben en estas últimas líneas algunas precisiones a modo de reflexión.

Méndez Arceo, en alguna de sus declaraciones, evaluó así al Vaticano II: “estaba respondiendo a una problemática general que, después de quince años, ya está superada, mientras que las problemáticas específicas de América Latina, África y Asia ni siquiera fueron superficialmente mencionadas. Lo que en él se trató respondía más bien a las preocupaciones por Europa”.⁴⁶⁶

El cambio es y seguirá siendo un tema crucial para comprender la dinámica, no sólo de la vida de los individuos, sino de las instituciones. Éstas, como parte importante de las Relaciones Internacionales, deben estudiarse, no desde una perspectiva de inmutabilidad, sino bajo la óptica del cambio como parte de su naturaleza. No fue una sola de las versiones del llamado “nuevo institucionalismo” la que ayudó a responder las hipótesis planteadas en esta investigación, sino la rica gama de sus planteamientos combinados, las que aportaron claridad ante estas incógnitas.

Aunque el cambio institucional y sus consecuencias seguirán siendo temas complejos, y llenos de recovecos, deben seguir bajo la lupa, siendo objeto de estudio y llenando volúmenes. Así pues, no debemos claudicar en nuestra lucha por comprender estos temas pues, en la medida que procuremos dilucidar sus azares y vicisitudes, mayor será nuestra comprensión y capacidad de predicción en la arena internacional y evitaremos, en la medida de lo posible, que el remedio sea peor que la enfermedad.

⁴⁶⁵ Comentario parte de la plática con el padre Calvillo del día lunes 21 de julio de 2008.

⁴⁶⁶ Girardi, “Conversión...”, *op. cit.*, p. 34.

Fuentes consultadas

I Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano: Río de Janeiro 1955,

edición digital consultada en Internet el 8 de enero de 2007 en:
http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/1-janeiro/janeiro_contenido.htm

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, México, Parroquial de Clavería, 1993.

Abreu, José Vicente, **La tortura en Venezuela se llamaba SN**, Caracas, José Agustín Catalá, 1968.

Acción Católica de Chile, **Las enseñanzas sociales de la Iglesia: *Rerum Novarum* (1891); *Quadragesimo Anno* (1931); *Caritate Christi Compulsi* (1932)**, Santiago, Claret, 1932.

“Afronta obispo ataques a la vida”, artículo del lunes 24 de marzo de 2008, consultado el 21 de julio de 2008 en la versión digital del **Diario de Morelos**:
www.diariodemorelos.com/index.php?option=com_content&task=view&id=14209&Itemid=80

Ambriz, Agustín y Rodrigo Vera, “Sobre las cenizas de Méndez Arceo y las astillas de Corripio, el equipo de Prigione hará una fiesta”, **Proceso**, 935 (1994), pp[LHNN14]. 36-38

Artajo, A. Martín y Máximo Cuervo, **Doctrina Social Católica de León XIII y Pío XI**, Barcelona, Labor, 1939.

Aznárez, Juan Jesús, “Movilizaciones en México en contra de la impunidad”, **El País**, Madrid, jueves 19 de febrero de 1998, edición en línea consultada el 18 de julio de 2008 en: http://www.elpais.com/articulo/internacional/MeXICO/Movilizaciones/Mexico/impunidad/elpepiint/19980219elpepiint_15/Tes

Barranco, Bernardo, **Opacidad y regresión, los riesgos del CELAM**, artículo consultado en internet el 13 de mayo de 2007 en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/13/index.php?section=opinion&article=015a1pol>

Barrera, Jaime y Hugo Calderón, “Pide panista impedir avance de la impunidad”, **Reforma**, Ciudad de México, lunes 3 de octubre de 1994, p. 4-A.

Beltrán del Río, Pascal, “El Papa, cómplice del derrumbe del bloque socialista”, **Proceso**, No. 1039 (1996), pp. 23-27.

Blancarte, Roberto J., “El catolicismo social en el desarrollo del conflicto entre la Iglesia y el Estado en el siglo XX; neoliberalismo y neointransigencia católica” en Manuel Ceballos Ramírez y Alejandro Garza Rangel (Coords.), **Catolicismo social en México: Teoría, fuentes e historiografía**, t. 1, Monterrey, Academia de Investigación Humanística, 2000, pp. 287-311.

-----, **El poder, salinismo e Iglesia Católica: ¿Una nueva convivencia?**, México, Grijalbo, 1991.

-----, **Historia de la Iglesia católica en México: 1929-1982**, México, FCE-El Colegio Mexiquense, 1992.

-----, **Laicidad, libertad religiosa y no-discriminación**, edición digital consultada el 10 de junio de 2009 en: <http://74.125.95.132/search?q=cache:OiMUYHNTEhEJ:www.christus.org.mx/descargas/Laicidad.doc+le+droit+de+l%27eglise+minnerath&cd=5&hl=es&ct=clnk&gl=mx>

-----, “La libertad religiosa como noción histórica”, en **Derecho fundamental de libertad religiosa**, México, UNAM, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1994, pp. 37-62.

Breves de julio de 1998, consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: <http://www.lacruzdec.al.com/ed/breves/0798brev.htm>

Breves de octubre de 1998, consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: <http://www.lacruzdec.al.com/ed/breves/1098brev.htm>

Bucio, Nora véase Román, José Antonio.

Caballero, Gonzalo véase Kingston, Christopher.

Calderón, Hugo, “Pide obispo acabar con impunidad”, **Reforma**, Ciudad de México, lunes 23 de mayo de 1994, p. 6-A.

-----, véase Barrera, Jaime.

Cámara, Helder, **Church Facing Injustices of Our Time**, Londres, conferencia dictada a la Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales, 24 de junio de 1972.

- Carden, Art, **How the Heavens Go: Economic and Institutional Change**, consultado en internet el 30 de junio de 2008 en: <http://cniss.wustl.edu/workshoppapers/cardenpaper.pdf>.
- Colegio de Abogados-Instituto de Investigaciones Legislativas, **La Iglesia y el Estado**, México, LV Legislatura, 1992.
- Concheiro Bórquez, Luciano, **Tepoztlán: Dignity Behind the Barricades**, trad. Albert L. Wahrhaftig, artículo consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: <http://www.sonoma.edu/Anthropology/wahrhaftig/Dignity.html>.
- Crahan, Margaret E., “Religion, Revolution and Counterrevolution: The Role of the Religious Right in Central America”, documento preparado para la conferencia **The Right in Latin American Democracies**, Nueva York, Columbia University, 20-21 de abril de 1990.
- , **The Church and Revolution: Cuba and Nicaragua**, La Trobe University Institute of Latin American Studies, [s. l.] [s. f.].
- Cronología Chiapas julio 1995**, artículo consultado en internet el 18 de julio de 2008 en el sitio del Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC): <http://www.ciepac.org/archivo/cronologia/1995/julio.html>.
- Cherem, Silvia, “A medio juego: Entrevista a Vicente Leñero”, **Revista de la Universidad de México**, No. 6 (2006), pp. 7-18.
- Declaraciones de los obispos sobre la importancia y responsabilidad del palio y la apertura del año paulino**, artículo consultado en internet el 2 de julio de 2008 en: <http://www.oecumene.radiovaticana.org/spa/Articolo.asp?c=215782>.
- “Descarta Gobernación la injerencia política de obispo”, **La Jornada**, Ciudad de México, martes 12 de septiembre de 2006.
- Doctrina Social de la Iglesia para jóvenes**, [mecanografiado], Cuernavaca, Diócesis de Cuernavaca, [s. f.]
- Documento de participación: Fichas técnicas hacia la V Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano**, 2007, [mecanografiado].
- Documentos del Concilio Vaticano II: Constituciones, decretos y declaraciones**, México, Ediciones Paulinas, (12 ed.), 1992.
- Dumas, Alejandro, **El conde de Monte-Cristo**, trad. E. V., Barcelona, Vergara, 1962.

Dussel, Enrique D., **Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)**, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 1992.

-----, **Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)**, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 1992.

El papa Benedicto XVI realiza nombramientos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, consultado en internet el 8 de enero de 2007 en: <http://www.celam.info>

El proceso electoral en los estados, artículo del 13 de noviembre de 2005, consultado en internet el 21 de julio de 2008 en: <http://www.terra.com.mx/articulo.aspx?articuloid=174839&paginaid=9>.

El trabajo en la V Conferencia, consultado en internet el 2 de junio de 2007 en: www.celam.org/principal/index.php?module=Contenidos&func=viewpub&tid=7&pid=24.

Embestida partidista contra la Iglesia católica, por electorera, artículo del viernes 19 de mayo de 2006, consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: <http://www.imocorp.com.mx/Campo/zNotas/ResumenDiaWeb.asp?FECHA=19/05/2006&COB=EST&SUB=NOT&IDNOTA=174237>.

Escalante, Luis Fernando, **La estructura jurídica y sinodal del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de la “Reunión de los Obispos de la Iglesia en América”**, tesis de doctorado en Derecho Canónico, Pontificia Universidad de Santa Cruz, 2002.

Extracto de los aportes recibidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, consultado en internet el 2 de junio de 2008 en: <http://www.mscperu.org/teologia/america/aparecida/aportesextrc.htm>.

Fazio, Carlos, **La cruz y el martillo**, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1987.

Ferrer, Mauricio, “Crimen de Estado”, **La Jornada Jalisco**, Guadalajara Jalisco, lunes 26 de mayo de 2008, Opinión.

Galeana, Patricia, **El concepto de soberanía y la relación Iglesia-Estado en México**, Monterrey, AGENL, 1996.

- Gallegos Tejeda, Joaquín, **Ponencia de Joaquín Gallegos en las Iª Jornadas sobre las persecuciones religiosas en el mundo contemporáneo**, artículo consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: [http://www.arbil.org/\(47\)mexi.htm](http://www.arbil.org/(47)mexi.htm).
- Garza Mercado, Ario, **Manual de técnicas de investigación para estudiantes de ciencias sociales**, México, El Colegio de México, 1996.
- Girardi, Giulio, véase Rentería Chávez, Leticia.
- Gómez-Martínez, José Luis (ed.), **Documentos finales de Medellín**, edición digital consultada el 8 de enero de 2007 en: <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/index.htm>
- González, Eduardo A., **Entre el drama y la esperanza**, artículo consultado en internet el 12 de junio de 2007 en: http://www.mensajerodesanantonio.com/messaggero/pagina_articulo.asp?IDX=233IDRX=89
- González, María del Refugio, **Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en México**, México, Instituto de Investigaciones Legislativas, 1992.
- Granados Chapa, Miguel Ángel, “Rayos contra la encina de Cuernavaca. (Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca)”, **Proceso**, No. 1617 (2007), pp. 46-47.
- Greif, Avner y David D. Laitin, **A Theory of Endogenous Institutional Change**, edición digital consultada en internet el 30 de junio de 2008 en: www.econ.stanford.edu/faculty/workp/swp04010.pdf.
- Guerrero Garro, Francisco, “Llama Reynoso Cervantes a acabar con la prepotencia y la explotación”, **La Jornada**, Ciudad de México, lunes 17 de octubre de 1994.
- , “Luchan ahora los tepoztecos para elegir gobernantes según su tradición”, **La Jornada**, Ciudad de México, sábado 24 de agosto de 1996, Estados.
- Guinea, Wilfredo (ed.), **Los documentos del Vaticano II**, México, Él, 1966.
- Gutiérrez Quintanilla, Lya, **Los volcanes de Cuernavaca: Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich**, Cuernavaca, La Jornada Morelos, 2007.
- Gutiérrez Vivó, José, **Entrevista a Florencio Olvera Ochoa acerca de su decálogo de pecados electorales**, artículo del 26 de abril de 2006, consultado en internet el 21 de julio de 2008 en el sitio de la Cámara de Diputados: www.diputados.gob.mx/camara/content/download/17267/86627/file/260406.doc.

Hacia la V Conferencia de Aparecida, consultado en internet el 20 de mayo de 2006 en el sitio de la **Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia del Instituto Santo Inácio-Belo Horizonte**: http://www.lacripta.org.ar/celam_aparecida.htm.

Hacia la V Conferencia General de CELAM, edición digital consultada el 8 de enero de 2007 en: <http://www.celam.info>

Hoyos, Federico (ed.), **Encíclicas pontificias. Colección completa (1832-1959)**, Buenos Aires, Guadalupe, (3ra ed.), tomo II, 1959.

Huntington, Samuel P., "Transnational Organizations in World Politics", **World Politics**, 25 (1973), pp. 333-368.

-----, **Political Order in Changing Societies**, Londres, Yale University Press, 1968.

Ibáñez Santa María, Gonzalo, **El sentido de la libertad en el Concilio Vaticano II**, Santiago, Vaitea, 1975.

"Iglesia católica apostólica romana", **Enciclopedia Encarta Student 2008**, 2007, [DVD]

Iglesia Católica, **Encíclicas sobre la paz: Juan XXIII *Pacem in Terris*, Benedicto XV *Pacem Dei Munus*, Pío XII *Meminisse Iuvat***, México, Jus, 1963.

Iglesia, mundo, vida religiosa: Textos seleccionados del Concilio, Santiago, Pacífico, 1965.

Instituto Estatal Electoral (Morelos), **Acta de la Sesión Extraordinaria del 24 de mayo de 2006**, Proceso Electoral 2006.

Juan XXIII (Papa), **Encíclica *Mater et Magistra***, México, La Prensa, 1961.

Keohane, Robert (ed.), **International Institutions and State Power: Essays in International Relations Theory**, Boulder, Westview Press, 1989.

Kingston, Christopher y Gonzalo Caballero, **Comparing Theories of Institutional Change**, edición digital consultada en internet el 30 de junio de 2008 en: www.isnie.org/ISNIE06/Papers06/04.1/kingston.pdf,

Klinge, Germán Doig, **De Río a Santo Domingo**, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1993.

Krasner, Stephen, **International Regimes**, Ithaca, Cornell University Press, 1984.

Labrousse, Alain, **Les Tupamaros: Guérilla urbaine en Uruguay**, París, Éditions du Seuil, 1971.

Laitin, David D., véase Greif, Avner.

Leñero, Vicente, “Unión adúltera con el poder”, **Proceso**, 1346 (2002), edición digital consultada en internet el 10 de diciembre de 2006 en http://www.sectas.org/Secciones_Especiales/padreamaro/lenero.htm 10/12.

León XIII (Papa), **Encíclica *Rerum Novarum***, México, ACJM (Serie de estudios B), 1924.

Loeza Tovar, Soledad, **Clases medias y política en México: La querrela escolar, 1959-1963**, México, El Colegio de México, 1988.

-----, **La Iglesia Católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XX**, [mecanografiado], México, El Colegio de México, [s. f.]

-----, “La Iglesia católica mexicana y el reformismo autoritario”, **Foro Internacional**, oct.-dic. (1984), pp. 138-165.

-----, “La Iglesia Católica Mexicana y las relaciones internacionales del Vaticano”, **Foro Internacional**, oct.-dic. (1991), pp. 199-221.

López, Baltazar, **Cuernavaca: Fuentes para el estudio de una diócesis -1-**, Cuernavaca, CIDOC, Dossier No. 31, 1968.

Macín, Raúl, **Méndez Arceo: ¿Político o cristiano?**, México, Posada, 1972.

Mansilla P., Marcos, **Reforma LOPNA: Prioridad la familia**, consultado en internet el 30 de junio de 2008., en **Correo del Caroni: Derecho deportivo**: <http://www.correodelcaroni.com/content/view/101188/135/>.

Marsich, Humberto M., **Estudio de enseñanza social cristiana. Raíces, historia, encíclicas y ejes axiológicos**, México, IMDOSOC, 1989.

Medina, María Elena, “Busca el episcopado ajustarse a los tiempos”, **Reforma**, Ciudad de México, jueves 27 de octubre de 1994, p. 6-A.

-----, “Participaría Iglesia en educación”, **Reforma**, Ciudad de México, miércoles 26 de octubre de 1994, p. 7-A.

Mendoza Carrillo, José y Rodrigo Vera, “Sobre la Diócesis de Cuernavaca”, **Proceso**, 867 (1993), pp. 64-65.

Mensaje de la V Conferencia General a los pueblos de América Latina y el Caribe, consultado en internet el 2 de junio de 2007 en: <http://www.celam.org/principal/index.php?module=Contenidos&func=viewpub&tid=7&pid=46>.

- Meyer, Jean, **Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX**, México, Vuelta, 1991.
- Miranda, Justino, "Crítica obispo rechazo a mediación en Tlalnepantla", **El Universal**, Ciudad de México, lunes 09 de febrero de 2004, Estados.
- Monroy, Felipe, **Obispo de Cuernavaca regula celebraciones privadas para evitar "elitismo"**, artículo del jueves 5 de junio de 2008, consultado en internet el 21 de julio de 2008 en el sitio del Sistema Informativo de la Arquidiócesis de México: <http://www.siame.com.mx>.
- Monsiváis, Carlos, **La respuesta perdurable: El humor satírico en "Por mi madre, bohemios"**, artículo consultado en internet el 21 de julio de 2008 en: <http://www.udel.edu/LAS/Vol7-1Browitt.html>
- "Morelos (Estado)", **Enciclopedia Encarta Student 2008**, 2007, [DVD].
- "Morelos: al PRD, 12 municipios; al PAN, Cuernavaca", **La Jornada**, Ciudad de México, lunes 17 de marzo de 1997, Estados.
- Muñoz Rosas, Enriqueta, **3000 años en busca de la justicia: Enseñanza social de la Iglesia**, Cuernavaca, Comisión Diocesana de Pastoral Social de la Diócesis de Cuernavaca, 2000.
- North, Douglass, **Instituciones, cambio institucional y desarrollo económico**, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, consultado en internet el 30 de junio de 2008 en: www.plataforma.uchile.cl/fg/semestre2/_2004/desafios/modulo2/clase1/doc/douglass.pdf.
- Núñez García, Basilio (ed.), **Santo Domingo: Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana**, México, Parroquial de Clavería, 1993.
- Obispo mexicano señala necesidad de promover una cultura de vida**, artículo consultado en internet el 18 de julio de 2008 en el sitio de Noticias Eclesiales del 17 al 24 de agosto de 1998 en: <http://www.eclesiales.org/archivo/9808-3.htm>.
- Olvera Ochoa, Florencio, **Por un voto responsable**, Cuernavaca, Gobierno Eclesiástico del Obispado de Cuernavaca, 2006. [Folleto].
- Padgett, Humberto, **El polémico cardenal Rivera y su fascinación por las élites**, artículo consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: <http://www.eme-equis.com.mx/042MXRIVERA.html>.

- Palma, Miguel, **¡Auxilio, estoy excomulgado!**, artículo consultado en internet el 1 de junio de 2008 en: <http://esp.mexico.org/lapalabra/una/35746/auxilio-estoy-excomulgado>.
- Peters, Guy, **Institutional Theory in Political Science: The “New Institutionalism”**, Londres y Nueva York, Continuum, 1999.
- Pío X (Papa), **Decreto *Lamentabili sane***, edición digital consultada en internet el 9 de junio de 2009 en: http://ar.geocities.com/magisterio_iglesia/pio_10/lamentabili.html
- , **Encíclica *Pascendi dominici gregis***, edición digital consultada en internet el 9 de junio de 2009 en: http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_sp.html
- , ***Motu proprio Sacrorum antistitum***, edición digital consultada en internet el 9 de junio de 2009 en: <http://www.statveritas.com.ar/Magisterio%20de%20la%20Iglesia/Magisterio%20de%20los%20Papas/Magisterio%20de%20San%20Pio%20X/Sacrorum%20Antistitum.htm>
- "Pío XII", **Enciclopedia Encarta Student 2008**, 2007, [DVD].
- Plancarte y Navarrete, Francisco, “Diocese of Cuernavaca”, **The Catholic Encyclopedia**, Vol. IV, edición digital consultada en internet el 2 de marzo de 2006 en: [LHNN15] <http://oce.catholic.com/oce/browse-page-scans.php?id=ae639f79702dc4ba1509e246bdda732>.
- Proyecto Filosofía en español: 1864- Índice de los principales errores de nuestro siglo (*Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*)**, ya notados en las Alocuciones Consistoriales y otras Letras Apostólicas de Nuestro Santísimo Padre Pío IX, edición digital consultada en internet el 10 de julio de 2008 en: www.filosofia.org/mfa/far864a.htm.
- Puente Lutteroth, María Alicia (Coord.), **Inventario del archivo parroquial de Nuestra Señora de Guadalupe El Sagrario**, Cuernavaca, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2007.
- “Reconoce el Episcopado que hay crisis de presbíteros en Chiapas”, **Excélsior**, Ciudad de México, domingo 18 de febrero de 2008, Estados
- Rentería Chávez, Leticia, **Don Sergio Méndez Arceo, VII Obispo de Cuernavaca. Historia de un pastor**, México, Equipo ¡Celebrando a don Sergio!, 2000.
- , y Giulio Girardi (Coords.), **Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora**, México, Dabar, 2000.

Resumen GLTBI América Latina y el Caribe 2003. artículo del 9 de marzo del 2004, consultado en internet en el sitio de la Comisión Internacional de Derechos Humanos para Gays y Lesbianas: www.modemmujer.org/docs/16.60.doc

Richard, Pablo, “Aparecida: Una versión breve y crítica del Documento Conclusivo”, **Pasos**, 133 (2007), pp. 1-17, edición digital consultada en internet el 3 de julio de 2008 en: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=31492>.

Roland, Gérard, **Understanding Institutional Change: Fast-Moving and Slow-Moving Institutions**, edición digital consultada en internet el 4 de julio de 2008 en: www.econ.berkeley.edu/~groland/pubs/gr3.pdf.

Román, José Antonio, "México necesita gobierno digno: Olvera Ochoa", **La Jornada**, Ciudad de México, jueves 16 de mayo de 2002, Estados.

-----, “Soledad Loaeza: al no ser ya el Estado el *enemigo común*, la Iglesia mostró sus conflictos internos”, **La Jornada**, Ciudad de México, lunes 14 de febrero de 1994, pp. 46, 68.

-----, y Nora Bucio, “Designa el Papa a Florencio Olvera Ochoa como obispo de Cuernavaca”, **La Jornada**, Ciudad de México, viernes 22 de febrero de 2002, Estados.

Ruggie, John G., “Multilateralism: The Anatomy of an Institution”, **International Organization**, 46 (1992), núm. 3, pp. 561-598.

Ruiz risks higher ire by opting for the poor - Mexican Bishop Samuel Ruiz Garcia; includes related article on pro-government Bishop Luis Reynoso Cervantes, artículo consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: http://findarticles.com/p/articles/mi_m1141/is_n41_v30/ai_15802089/pg_3?tag=artBoddy;col1.

S.E. Mons. Florencio Olvera Ochoa, consultado en internet el 18 de julio de 2008 en el sitio de la Conferencia del Episcopado Mexicano: <http://www.cem.org.mx/episcopado/biografia/OlveraOchoa.htm>.

Sáenz y Arriaga, Joaquín, **Cuernavaca y el progresismo religioso en México**, México, [s. ed.], 1967.

-----, **Los frutos apetecidos por el progresismo en el Concilio Vaticano II**, México, [s. ed.], 1965.

Salazar, Eduardo y Pedro Tonatzin, **Obispo de Cuernavaca Florencio Olvera Ochoa dijo que se pretende destruir a la familia con la Ley de Sociedades en Convivencia**, artículo del 12 de noviembre de 2006, consultado en internet en el sitio de la Cámara de Diputados: http://201.147.98.14/index.php/camara/005_comunicacion/c_monitoreo_de_medios/01_2006/noviembre_noviembre/12_12/14_15_00

Sarmiento, Sergio, **Luis Reynoso Cervantes: “Jurídicamente son insuficientes los elementos en los que pretende fundamentarse la llamada tesis del complot en la muerte del cardenal”**, artículo consultado en internet el 18 de julio de 2008 en: <http://www.am.com.mx/NotaOpinion.aspx?TIPO=NET&ID=15615&strPlaza=Lagos>
 “Seguiré hablando de política: Florencio Olvera”, artículo del 17 de junio de 2003 consultado el 18 de julio de 2008, en la versión para internet de **El País** en: <http://201.120.149.127/2003/06/17/pais2.htm>.

Sesión inaugural de la V Conferencia: Palabras del Papa Benedicto XVI, consultado en internet el 2 de junio de 2008 en: <http://www.mscperu.org/teologia/america/aparecida/bXVIaparecidaInaug.htm>

Sheinman, M., “Del *Syllabus* a las resoluciones del Concilio Vaticano II”, **Aurora**, Santiago, No. 7, 1966, pp. 26-44.

Síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, consultado en internet el 12 de agosto de 2007 en: <http://www.celam.org>.

Stanovnik, Andrés, **Presentación del documento**, consultado en internet el 8 de junio de 2007 en: <http://www.celam.info/content/view/198/287/>

Suárez, Luis, **Cuernavaca ante el Vaticano**, México, Grijalbo, 1970.

Taylor, Peter G., “Cambio institucional en tiempos inciertos”, trad. Pedro D. Lafourcade, **Higher Education**, 23 (1998), núm. 3, edición digital consultada en internet el 30 de junio de 2008 en: http://www.fceia.unr.edu.ar/labinfo/facultad/decanato/secretarias/desarr_institucional/biblioteca_digital/articulos_pdf_biblioteca_digital/bd_UMD_T-60.pdf

Tonatzin, Pedro véase Salazar, Eduardo.

“Un obispo pide apoyo para las empresas familiar y artesanal: Opción para generar empleos”, **Diario de Yucatán**, Mérida Yucatán, martes 2 de julio de 1996, De los estados.

Vallier, Ivan, **Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America**, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall, 1970.

-----, **Church “Development” in Latin America: A Five-Country Comparison**, Berkeley (Ca.), Institute of International Studies University of California, 1967. Vega, René, “Cita Gobernación a Florencio Olvera, obispo de Cuernavaca”, **La Crónica**, Ciudad de México, jueves 13 de julio de 2006, Nacional.

-----, “The Roman Catholic Church: A Transnational Actor”, en Robert O. Keohane y Joseph S. Nye, **Transnational Relations and World Politics**, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1981, pp. 129-152.

Vera, Rodrigo, “El club de Tepoztlán dividió a la Diócesis de Cuernavaca: El obispo a favor; quince sacerdotes, en contra”, **Proceso**, 985 (1995), p[LHNN16]. 39

-----, “Ortodoxo, conservador, Posadas Ocampo destruyó en Morelos la obra de Méndez Arceo y luego recibió el cardenalato”, **Proceso**, 865 (1993), pp. 8-9.

-----, véase Ambriz, Agustín.

-----, véase Mendoza Carrillo, Pbro. José.

Villa Roiz, Carlos, **En puertas de la V CELAM**, consultado en internet el 12 de junio de 2007 en: <http://www.desdelafe.com.mx>

Zurbriggen, Cristina, “El institucionalismo centrado en los actores: Una perspectiva analítica en el estudio de las políticas públicas”, **Revista de Ciencia Política**, 26 (2006), núm. 1, pp. 67-83, edición digital consultada en internet el 7 de julio de 2008 en: www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-090X2006000100004&script=sci_arttext

Índice

Introducción	p. 4
 Capítulo I: Marco teórico	 p. 10
La teoría institucionalista	p. 10
El nuevo institucionalismo	p. 13
Distintas versiones del nuevo institucionalismo	p. 16
¿Qué es una institución?	p. 20
¿Cómo surge la institución?	p. 23
¿Por qué y cómo cambia la institución?	p. 25
La Iglesia católica: Una organización transnacional	p. 30
Conclusiones de esta sección	p. 37
 Capítulo II: Concilio Vaticano II, aggiornamento de la Iglesia católica en el siglo XX	 p. 41
Marco histórico: Un largo camino hacia el Vaticano II	p. 43
El Vaticano II	p. 50
<i>Gaudium et Spes</i>	p. 52
Conclusiones de este capítulo	p. 62
 Capítulo III: El largo brazo del Vaticano en América Latina	 p. 68
La Iglesia católica latinoamericana durante la primera parte del siglo XX	p. 69
El Consejo Episcopal Latinoamericano	p. 74
Río de Janeiro (1955)	p. 81
Medellín (1968)	p. 84
Puebla (1979)	p. 88
Santo Domingo (1992)	p. 97
Aparecida (2007)	p. 103
Conclusiones de este capítulo	p. 112

Capítulo IV: Méndez Arceo y la tormenta del cambio institucional p. 116

La Iglesia mexicana y la Diócesis de Cuernavaca	
antes del Concilio Vaticano II	p. 117
La etapa preconiliar	p. 125
Méndez Arceo y el Concilio Vaticano II	p. 129
Apoyo a Illich y Lemercier	p. 133
	Ideario de un pastor
 p. 142
La “opción por los pobres”	p. 150
Pastoral sin fronteras	p. 156
Epílogo y conclusiones de este capítulo	p. 159

**Capítulo V: La Diócesis de Cuernavaca
y la búsqueda del equilibrio perdido p. 163**

Comienzo de la deconstrucción (1983-1987)	p. 164
Con todo el peso de la ley (1987-2000)	p. 168
Nuevos tiempos, nuevas faltas (2002-)	p. 179
Conclusiones de este capítulo	p. 188

Conclusiones y reflexiones finales p. 191**Fuentes consultadas p. 198**