

EL COLEGIO DE MÉXICO, A. C.
CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

VOCACIÓN Y RECLUTAMIENTO SACERDOTAL EN LA
ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN CIENCIA SOCIAL
CON ESPECIALIDAD EN SOCIOLOGÍA
PRESENTA

MARIO TIMOTEO PADILLA PINEDA

DIRECTOR DE TESIS
DR. ROBERTO J. BLANCARTE PIMENTEL

JULIO, 2008

VOCACIÓN Y RECLUTAMIENTO SACERDOTAL EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO

Mario T. Padilla Pineda

EL COLEGIO DE MÉXICO

Nuestras vocaciones [...] no son simples
oficios que ejercemos, sino en realidad
mundos que habitamos.

Clifford Geertz, *Conocimiento local*.

ÍNDICE

| | |
|----------------------------|----|
| INTRODUCCIÓN | 11 |
| Justificación | 12 |
| Planteamiento del problema | 14 |
| Estructura de la tesis | 19 |

PRIMERA PARTE

| | |
|---|----|
| SOCIOLOGÍA DE LA VOCACIÓN | 24 |
| El carisma y la vocación según Max Weber | 24 |
| El vínculo carismático | 24 |
| La fuente del carisma | 32 |
| La rutinización del carisma | 33 |
| La sociología de Émile Durkheim y la vocación | 36 |
| DEFINICIÓN DE VOCACIÓN | 48 |
| Representaciones y conceptos | 48 |
| La noción de vocación | 50 |
| Vocación y conversión | 53 |
| El paradigma narrativo de la vocación | 56 |
| Los relatos de vocación profética | 57 |
| Relatos heroicos | 59 |
| Relatos de iniciación chamánica | 61 |
| Las biografías y autobiografías de los santos | 61 |
| Biografías intelectuales | 64 |
| Los ritos de paso | 65 |
| La universalidad del concepto de vocación | 68 |
| La estructura general de los relatos vocacionales | 69 |

SEGUNDA PARTE

| | |
|--|----|
| Nota | 75 |
| INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE | 76 |
| Sobre las fuentes utilizadas | 78 |
| EL CAMBIO RELIGIOSO EN MÉXICO EN EL SIGLO XX. | |
| ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN CENSAL | 83 |
| Observaciones preliminares sobre la información censal | 83 |

| | |
|---|-----|
| Análisis de la información censal, 1895-2000 | 85 |
| 1895-1900 | 86 |
| 1900-1910 | 88 |
| 1910-1921 | 89 |
| 1921-1930 | 90 |
| 1930-1940 | 91 |
| 1940-1950 | 93 |
| 1950-1960 | 95 |
| 1960-1970 | 97 |
| 1970-1980 | 98 |
| 1980-1990 | 100 |
| 1990-2000 | 102 |
| Representación gráfica del cambio religioso | 105 |
| Conclusiones | 108 |
| | |
| LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO EN EL CONJUNTO DE LAS CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIASTICAS DEL PAÍS | 112 |
| Breve historia de las circunscripciones eclesiasísticas en México | 112 |
| Problemas que implica la creación de diócesis mediante el desgajamiento de territorios para el análisis comparativo e histórico | 120 |
| Conversión de las circunscripciones territoriales en unidades de análisis | 124 |
| Identificación de las unidades eclesiasísticas de análisis | 130 |
| La arquidiócesis de México y el Distrito Federal | 131 |
| Las diócesis del Estado de México | 132 |
| El estado de Morelos y la diócesis de Cuernavaca | 133 |
| Las diócesis de los estados de Puebla, Hidalgo y Tlaxcala | 133 |
| Las diócesis del estado de Oaxaca | 136 |
| Las diócesis del estado de Veracruz | 138 |
| Las diócesis del estado de Chiapas | 139 |
| Las diócesis de los estados de Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo | 140 |
| Las diócesis del estado de Guerrero | 140 |
| Las diócesis de los estados de Michoacán, Guanajuato y Querétaro | 142 |
| Las diócesis de los estados de Jalisco, Nayarit, Colima, Zacatecas y Aguascalientes | 144 |
| Las diócesis de los estados de Durango y Sinaloa | 147 |
| Las diócesis del estado de San Luis Potosí | 148 |
| Las diócesis de los estados de Nuevo León y Tamaulipas | 149 |
| Las diócesis del Estado de Coahuila | 150 |
| Las circunscripciones eclesiasísticas del estado de Chihuahua | 150 |

| | |
|---|---------|
| Las diócesis del estado de Sonora, Baja California y baja California Sur | 151 |
| A manera de resumen: la ubicación de la arquidiócesis de México en el contexto de las circunscripciones eclesias-ticas | 153 |
| ANEXO 1. Proceso de formación de las circunscripciones eclesias-ticas en México | 162 |
| ANEXO 2. Unidades de análisis. Población, número de sacerdotes y proporción de sacerdotes por 10, 000 habitantes. 1960-2005 | 169 |
| PANORAMA CUANTITATIVO DE LA SITUACIÓN VOCACIONAL EN MÉXICO | 170 |
| PANORAMA CUANTITATIVO DE LA SITUACIÓN VOCACIONAL EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO | 187 |
| La composición del clero en la Arquidiócesis de México | 187 |
| El clero extranjero | 195 |
| Origen según entidad del clero de la Arquidiócesis de México | 196 |
| 2005. Análisis retrospectivo | 198 |
| Identificación y características generales de tres grupos de sacerdotes | 206 |
| Resumen y conclusiones | 208 |
| TERCERA PARTE | |
| DISCURSOS SOBRE LA VOCACIÓN SACERDOTAL I. HISTORIA Y MITO | 214 |
| La vocación como vínculo y relato | 214 |
| Los dos componentes de los relatos de vocación sacerdotal | 219 |
| Metodología del análisis de los relatos de vocación sacerdotal | 229 |
| DISCURSOS SOBRE LA VOCACIÓN SACERDOTAL II. HISTORIA, ACLARACIONES SOBRE EL MÉTODO | 232 |
| La reconstrucción de la historia | 232 |
| La obtención del relato | 234 |
| Transcripción | 237 |
| LA VOCACIÓN COMO HISTORIA (<i>STORY</i>): PRINCIPALES ETAPAS IDENTIFICADAS | 249 |
| Influencia religiosa temprana | 252 |
| Grupo A | 254 |
| Grupo B | 259 |
| Grupo C | 270 |
| Interpelación (factor precipitante) y decisión | 276 |

| | |
|---|-----|
| Grupo A | 278 |
| Grupo B | 291 |
| Grupo C | 300 |
| Observaciones complementarias sobre la decisión | 318 |
| Grupo A | 318 |
| Grupo B | 322 |
| Grupo C | 323 |
| Comunicación y reacciones de oposición o apoyo | 325 |
| Grupo A | 326 |
| Grupo B | 331 |
| Grupo C | 338 |
| Búsqueda de orientación | 346 |
| Grupo A | 346 |
| Grupo B | 350 |
| Grupo C | 352 |
| Crisis, superación y ordenación | 358 |
| Grupo A | 359 |
| Grupo B | 364 |
| Grupo C | 372 |
| Resumen y conclusiones | 382 |
| | |
| LA VOCACIÓN COMO INCRUSTACIÓN DEL INDIVIDUO EN EL MITO | 388 |
| Grupo A | 401 |
| Grupo B | 423 |
| Grupo C | 461 |
| | |
| CONCLUSIONES | 489 |

CUARTA PARTE

| | |
|---|-----|
| APROXIMACIÓN A UNA UBICACIÓN SOCIOLOGICA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES | 507 |
| Introducción. ¿Por qué estudiar los Ejercicios espirituales? | 507 |
| Max Weber: Los Ejercicios espirituales en la secuencia evolutiva de las técnicas de renacimiento | 510 |
| Los Ejercicios espirituales, primera aproximación | 517 |
| Testimonios sobre la eficacia de los ejercicios espirituales para causar, despertar o confirmar vocaciones | 521 |
| | |
| LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO DE LOYOLA | 526 |
| Definición de los ejercicios espirituales | 527 |
| Los ejercicios espirituales | 530 |
| El programa de las cuatro semanas | 532 |
| El proceso | 534 |

| | |
|---|------------|
| Estructura de los ejercicios espirituales | 537 |
| El “principio y fundamento” | 538 |
| Primera semana | 541 |
| Exámenes | 541 |
| Examen particular | 542 |
| Examen general de conciencia | 543 |
| Confesión general | 545 |
| Ejercicios propiamente dichos de la Primera Semana | 545 |
| Segunda semana | 554 |
| Tercera semana | 564 |
| Cuarta semana | 566 |
| Conclusiones | 570 |
| | |
| APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES | 575 |
| Desarrollo de los ejercicios | 582 |
| Desarrollo temático de las conferencias | 585 |
| Preparación | 585 |
| El objetivo de los Ejercicios espirituales | 586 |
| La Virgen María | 587 |
| Principio y fundamento | 588 |
| El pecado | 589 |
| Examen de conciencia y confesión | 593 |
| La vida de Jesús | 594 |
| La Pasión | 596 |
| Ayuno | 598 |
| Resurrección | 599 |
| Reforma de vida | 603 |
| | |
| CONCLUSIONES GENERALES | 610 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA | 627 |

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar aquí mi gratitud a distintas personas e instituciones con cuya ayuda tuve la suerte de contar a lo largo de esta investigación.

En primer lugar, a los profesores del CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS de EL COLEGIO DE MÉXICO, que me aceptaron como estudiante del programa de Doctorado en Ciencias Sociales en la promoción 1997-2000. Durante ese tiempo, conté con una beca del CONACYT para estudios de posgrado y, cuando ésta concluyó, con el apoyo económico del COLMEX. Asimismo, disfruté por un año de una beca para la conclusión de la tesis proporcionada por el Programa para el Mejoramiento del Profesorado, PROMEP, en la etapa final de redacción del trabajo, gracias a las gestiones de la doctora Gabriela Castañón y de la licenciada Luisa Elena Noriega, de la DIRECCIÓN DE INTERCAMBIO ACADÉMICO de la UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO, a cuyo INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES, en el ÁREA ACADÉMICA DE SOCIOLOGÍA Y DEMOGRAFÍA, estuve adscrito de 2003 a 2007.

El doctor Rodolfo Stavenhagen dirigió los pasos iniciales de esta investigación y leyó y comentó el primer borrador de la misma. Posteriormente, el doctor Roberto Blancarte se hizo cargo de la dirección de la tesis. Encontré en él una persona generosa, preocupada por propiciar espacios adecuados en los que sus tesisas tuviéramos oportunidad de exponer e intercambiar ideas. Los doctores Fernando M. González, Gustavo Verduzco y Guillermo Zermeño aceptaron amablemente participar como lectores de la tesis. A todos ellos mi agradecimiento.

Monseñor Pedro Agustín Rivera, entonces responsable de la DIRECCIÓN DE PROMOCIÓN VOCACIONAL DE LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO fue, si se me permite un lenguaje metafórico, la primera y principal puerta que la Iglesia católica abrió para que yo pudiera introducirme en este campo de investigación; su apoyo incondicional jamás coartó

ni cuestionó mis objetivos, intereses y metodología, sin que esto quiera decir que él los compartiera. El Pbro. Víctor Cano, de la Prelatura del Opus Dei, y el Pbro. Fray David Corrales, de la Orden de Predicadores, que al inicio de la investigación era maestro de novicios en Aguaviva, me concedieron numerosas entrevistas en las que me explicaron y aclararon muchos puntos relacionados con el tema de la tesis. Fernando Falcó, Misionero del Espíritu Santo, y Vladimiro Valdés, de la Sociedad de Jesús, quienes además de ser sacerdotes realizaban estudios de posgrado en sociología, fueron interlocutores abiertos y comprensivos. Juan Carreón y José Arturo Padilla, también Misioneros del Espíritu Santo, junto con María Eugenia Covarrubias Lonngi, me permitieron asistir al diplomado de promoción vocacional que imparten a los promotores vocacionales de diversas congregaciones religiosas. Asimismo, agradezco al Pbro. Licenciado Gustavo Watson, Director del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México, y, de éste mismo, a la maestra Berenice Bravo Rubio y al maestro Marco Antonio Pérez Iturbe, su gran amabilidad y disposición para facilitarme y ayudarme a localizar las fuentes de información que requería. El Pbro. Miguel Ángel Saloma, Subdirector para el Área de Sistemas de la Arquidiócesis de México, me permitió consultar información estadística de gran importancia para esta investigación. El maestro José Félix Paisano fue un gran apoyo en partes fundamentales del análisis estadístico de los datos.

Quiero, por supuesto, expresar mi agradecimiento a todos los sacerdotes que en el proceso de la investigación aceptaron ser entrevistados y relatarme la historia de su vocación sacerdotal. Lo hago en términos generales ya que sus nombres deben permanecer en el anonimato por las características propias de la investigación social.

Y finalmente, mi agradecimiento más importante para mi esposa, Beatriz Zúñiga, por haber hecho que en estos once años todo fuera posible.

INTRODUCCIÓN

El estudio del sacerdocio y de los sacerdotes no ha sido un tema recurrente de la sociología de la religión, y particularmente no lo ha sido en México. En todo caso, en nuestro país se ha privilegiado el estudio del papel político de la Iglesia católica, y son relativamente frecuentes también los estudios sobre la religiosidad popular, los procesos de conversión al protestantismo y la importancia creciente de los grupos evangélicos y de los llamados paraprotestantes o religiones bíblicas no evangélicas.¹ Por el contrario, se le ha dado poca atención al paso del individuo laico a un grupo y un modo de vida tan peculiar como es el de los sacerdotes diocesanos o religiosos.

El objetivo de esta investigación es el estudio sociológico del proceso de reclutamiento de sacerdotes en la Iglesia católica en su doble faceta: institucional y subjetiva, a partir del estudio de las vocaciones sacerdotales en la Arquidiócesis de México.

Desde el punto de vista de mis intereses de investigación, al abordar esta problemática he intentado, en primer lugar, profundizar en el tema de la relación entre institución y carisma; en segundo lugar, he pretendido contribuir a la etnografía del pensamiento del sacerdocio católico desde una postura cercana a la propuesta de Clifford Geertz para realizar estudios etnográficos de los grupos que constituyen, o surgen en, las sociedades modernas;² finalmente, he querido contribuir en la elaboración de una teoría que permita comprender y explicar las conductas sociales a partir del compromiso moral y de las visiones del mundo cuyo modelo es la adhesión a un credo religioso y que sea aplicable a otros ámbitos, en particular el de los movimientos sociales (por ejemplo el ecologismo, los movimientos étnicos, los movimientos a favor de los derechos humanos y la democracia) y el de la militancia en las organizaciones políticas.

¹ Es decir, los Testigos de Jehová, los Adventistas del Séptimo Día y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones).

² Cfr. Clifford Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 173 ss.

JUSTIFICACIÓN

Luego del descuido con el que se le trató entre 1940 y 1970 —propiciado en buena medida por las tesis secularistas que suponían la disminución progresiva de las creencias y las prácticas religiosas—, la Iglesia católica ha llegado a ser en México, a partir de los años ochenta, objeto de gran interés para los científicos sociales.³ Pero este interés se ha manifestado predominantemente en el estudio de la misma en cuanto actor político. Pueden aducirse al menos dos razones para explicar esta situación: la primera, que explica también el renovado interés por el estudio de la Iglesia, está ligada con el papel político que ésta ha jugado en la historia de México y, en los últimos decenios, con el proceso que condujo a la modificación de su estatus jurídico a principios de los años noventa;⁴ la segunda es más general, y tiene que ver con la politización característica de las ciencias sociales en México y, en general, en América Latina, y que apunta seguramente a causas más profundas.⁵

La investigación que aquí se presenta pretende, más bien, abordar su estudio desde el punto de vista de la sociología de la religión y de la sociología de las instituciones, y se interesa sobre todo en profundizar en el vínculo afectivo entre un individuo y una institución, grupo o movimiento del cual el sacerdocio es un ejemplo.

Se abordará este vínculo a través de un caso ejemplar, es decir a través del estudio de los procesos de reclutamiento de los sacerdotes. Un estudio de esta naturaleza, hasta donde tengo noticia, no se ha realizado en México.⁶

³ Véase la revisión bibliográfica hecha por Manuel Ceballos, “Iglesia Católica, Estado y Sociedad en México: Tres etapas de estudios e investigación”, *Frontera Norte*, Núm. 15, enero-junio 1996.

⁴ De la Rosa y Reilly *Religión y política en México*. México, Siglo XXI, 1985; Martínez Assad *Religiosidad y política en México*. México, UIA, 1992; Ceballos Ramírez, *op. cit.* 1996. Sobre las reformas jurídicas, véase Roberto Blancarte, “Las reformas de 1992 a la ley mexicana sobre religión: perspectivas de la relación cambiante entre el Estado y la Iglesia”, en Riordan Roett (comp.), *El desafío de la reforma institucional en México*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 130-152.

⁵ Como indicadores de esta politización, véanse las ponencias presentadas en el simposio promovido por la UNESCO y organizado por la FLACSO en la ciudad de Lima al inicio de la década de los setenta y recogidas por la *Revista mexicana de sociología* (vol. 35, número 1, enero-marzo, 1973).

⁶ Roderic Ai Camp señala que, “aunque parezca extraordinario, los temas menos examinados del catolicismo en América Latina son los que conciernen a las filas de las bases de la Iglesia católica: sus sacerdotes. La mayor parte de lo que se puede saber acerca de los sacerdotes tiene que hacerse a través de entrevistas del investigador esforzado.” Camp. *Cruce de espadas. Religión y política en México*. México, Siglo XXI, 1998: 486.

Su principal aportación tiene que ver con la perspectiva teórica elegida. En este sentido, la investigación espera resultar en una contribución a la sociología de las instituciones, y en particular a la sociología de las instituciones carismáticas.

La capacidad de la Iglesia para constituir vínculos que implican una dedicación casi absoluta al ministerio puede funcionar como ejemplificación magnificada de la lealtad que las instituciones reclaman del individuo,⁷ al mismo tiempo que serviría de contrapunto para la comprensión de las instituciones modernas caracterizadas por la constante renovación y movilidad de sus miembros.

Asimismo, dado el renacimiento de los sentimientos religiosos y la aparición de nuevas formas de religiosidad en el mundo moderno –que desde el punto de vista de las teorías de la secularización son fenómenos un tanto desconcertantes–, este trabajo puede contribuir también a una mejor comprensión de dichos fenómenos a partir del estudio de un caso particular y bien perfilado.

Ciertamente, en la teoría sociológica se ha considerado que lo característico de las instituciones modernas es su burocratización. Y la Iglesia católica no escapa a este proceso. Sin embargo, como intentaré demostrar, la burocratización de la Iglesia no es tanto una *etapa* como una *dimensión* creciente, pero que no termina por subsumir el vínculo carismático. Para decirlo de otro modo: los *funcionarios* de la Iglesia católica son efectivamente parte de una estructura burocrática, y su relación con el cargo es similar a la de cualquier otro funcionario. Sin embargo, es un error reducir el sacerdocio a esta sola dimensión. El sacerdote es un individuo con vocación, aunque pueda participar también en la burocracia eclesiástica. Asimismo, la jerarquía eclesiástica no coincide absolutamente con el aparato burocrático de la Iglesia. La jerarquía eclesiástica se concibe en el catolicismo como un medio de comunicación con lo sagrado, con la fuente del carisma. Al mismo tiempo, toda institución requiere de un aparato administrativo, también ordenado jerárquicamente. En la Iglesia católica ambas estructuras tienden a traslaparse: el obispo es el principal portador del carisma en la diócesis y es al mismo tiempo su más alta autoridad administrativa. Pero es necesario distinguir estas dos dimensiones si se quiere entender el vínculo personal del sacerdote con la Iglesia. Este vínculo se concibe, en la Iglesia católica, como *vocación*, es decir, de manera carismática. Ésta es la dimensión que se estudiará en la

⁷ Véase el trabajo de L. A. Coser. *Las instituciones voraces. Visión general*. México, FCE, 1978.

tesis, y que puede servir como base para el estudio de adhesiones semejantes como las mencionadas (la del militante político o la de los miembros del ejército, entre otras).

Finalmente, este estudio puede colaborar en la comprensión del papel social y político de la Iglesia abordando su estudio desde una perspectiva diferente. Generalmente este papel ha sido un tema de interés primario, pero se ha tendido a pasar por alto lo que de peculiar tiene este grupo al nivelársele con otros actores políticos. Una comprensión más profunda requiere entender las peculiaridades del grupo sacerdotal, sus valores, su modo de vida, su cosmovisión y su forma de vinculación con la Iglesia. El clero incorpora un fundamento moral y espiritual más fuerte que otros grupos debido a la misión religiosa que se atribuye.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

He definido como objeto de la investigación el reclutamiento de sacerdotes, poniendo especial atención a sus aspectos o dimensiones subjetiva e ideológica, esto es a lo que en la Iglesia católica se llama la “vocación” sacerdotal. El principal problema metodológico que debe resolverse es el de cómo estudiar, desde las ciencias sociales, un tema como la vocación religiosa, la cual es entendida por la Iglesia católica como una llamada hecha por Dios a un individuo para que éste acepte una función y un modo de vida, y que por lo tanto aparece, a primera vista, como algo metafísico, subjetivo y, en el mejor de los casos, como algo psicológico.

Cuando aquí se hable de vocación sacerdotal o de vocación religiosa, sólo se tratará de la existencia de semejante idea o categoría en cuanto aceptada consensualmente por un grupo o por una institución, sin entrar en la discusión de si tal idea es verdadera o falsa, es decir de si designa un “objeto” o una “sustancia” realmente existente. Una idea puede llegar a ser socialmente objetiva si es compartida por un grupo o pretendidamente ostentada por una institución. Así, pues, lo que a esta investigación interesa no es si efectivamente existe una vocación, un llamado de Dios, sino el hecho de que una institución –la Iglesia católica– considera que efectivamente existe.

Esta forma de considerar a la vocación sacerdotal difiere de la manera en que lo han hecho la mayor parte de los trabajos previos sobre el tema.

1. Los primeros estudios sociológicos sobre la vocación sacerdotal se hicieron a finales de la década de 1950 y principios de la de 1960.⁸ Fueron elaborados por sociólogos que, frecuentemente, eran a la vez sacerdotes; y el motivo más aparente para llevarlos a cabo fue la caída en el número de aspirantes al sacerdocio que tuvo lugar en esos años en todo el mundo, que se agudizó en la década de 1970 y continuó hasta mediados de los noventa. Se trata, sobre todo, de estudios estadísticos que indagaban sobre el origen social y familiar de los seminaristas, o sobre las causas de su salida del seminario, pero que en muy escasa medida problematizaban el concepto de vocación sacerdotal. Consideraban que quienes ingresaban al sacerdocio tenían vocación, y esta consideración les permitía operacionalizar el concepto con fines de conteo estadístico.
2. Otro tipo de estudios eran más bien psicológicos.⁹ En ellos se trataban de determinar los criterios psicológicos que permitieran a los encargados del reclutamiento y de la formación en los seminarios medir o determinar lo más “objetivamente” posible si los candidatos tenían efectivamente o no vocación, o bien recurrían parcialmente a la psicología para mejorar los resultados de la pastoral vocacional. El problema que buscaban atacar este otro tipo de estudios era generalmente el de la deserción. Se abocaron para

⁸ *Vocation de la Sociologie Religieuse. Sociologie des vocations*. V Conférence Internationale de Sociologie Religieuse, Louvain, 1956 / Casterman, 1958; Osmund Schreuder, “Le caractère professionnel du sacerdoce”, *Social Compass*, 1965, núm. 12, pp. 5-19; José María Díaz Mozaz, “Les vocations en Espagne”, *Social Compass*, 1965, núm. 12, pp. 303-311; Jos J. Poiesz, “The Priests in the Dutch Church Province, Number and Functions”, *Social Compass*, 1967, núm. 14, pp. 233-25; Witold Zdaniwicz, “Le problème des vocations religieuses en Pologne”, *Social Compass*, 1968, núm. 15, pp. 209-234; Piotr Taras y J. C. Parzyszek, “Conditionnements sociaux des vocations sacerdotales en Pologne”, *Social Compass*, 1970, núm. 17, pp. 545-552; Hervieu Carrier, *La vocación. Dinámicas psico-sociológicas*, Bilbao, Mensajero, 1970; Gerardo Pastor, CMF, *Análisis de contenido en los casos de abandono de la vida religiosa*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1974; Julián Nebreda, *O renacer, o morir: una reflexión socio-religiosa sobre la crisis vocacional*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1974. En América Latina o sobre esta región se escribieron entre otros los siguientes: F. Houtart, *La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio*, Madrid, FERES, 1962; Gustavo Pérez Ramírez e Iván Labelle, *El problema sacerdotal en América Latina*, FERES-Friburgo y CIS-Bogotá, 1964; Francisco E. Tamayo, *Crisis sacerdotal en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1967.

⁹ Por ejemplo: vv. AA., *Psico-pedagogía vocacional religiosa*, Madrid, Razón y Fe, 1963; Anne-Marie Le Leannec, *La vocación religiosa femenina. Psicopatología y criterios de admisión*, Madrid, Ediciones Fax, 1967; Roberto Zavalloni, *Psicopedagogía de las vocaciones*, Barcelona, Herder, 1969; Luigi M. Rulla, *Psicología profunda y vocación*, 2 Volúmenes (Vol. I: “Las personas”. Vol. II: “Las instituciones”), Madrid, Ed. Atenas, 1971.

ello a adaptar instrumentos psicológicos, por ejemplo algunas pruebas o ciertas variedades del psicoanálisis.

3. Son destacables también los estudios históricos sobre la evolución del concepto de vocación en la Iglesia católica, particularmente en el siglo XX, y de las polémicas que se dieron en torno a ella.¹⁰
4. Finalmente, se debe mencionar la imponente cantidad de tratados y artículos sobre la teología de la vocación, así como los documentos oficiales, encíclicas, cartas pastorales y decretos en los que el magisterio desarrolló este tema.¹¹

Estos estudios fueron mi punto de partida y me abrieron una puerta al tema dado que llamaron mi atención sobre lo que después llamé el dispositivo vocacional de la iglesia católica que opera en el despertar, discernimiento, consolidación y autentificación de las vocaciones religiosas y sacerdotales. Esto es, que la vocación no es meramente un concepto que se ha desarrollado mediante la elaboración de una doctrina, sino que ésta es parte de un aparato más amplio que despierta, discierne y autentifica a la vocación, y en este proceso transforma y estandariza a los individuos que han sentido una inclinación al sacerdocio. Este dispositivo¹² es el objeto central de mi investigación.

Para estudiarlo ha sido necesario separarlo en los siguientes elementos: Primero, *la doctrina de la Iglesia católica sobre la vocación*. Lo más interesante aquí es que por tratarse de una institución religiosa, carismática, se da una tensión a su interior: el carisma es generalmente entendido como algo eminentemente personal, pero cuando trata de perpetuarse después de desaparecido el portador original se rutiniza y, en última instancia,

¹⁰ Destaca entre ellos el de Enrique de la Lama. *La vocación sacerdotal. Cien años de clarificación*. Madrid, Palabra, 1994. Véase también, vv. AA., *Estudios sobre la vocación*, Salamanca, Sígueme, 1962.

¹¹ Recopilaciones representativas son, por ejemplo, Gerardo Escudero y José María Mesa (eds.), *Formación de los religiosos. Selección de textos pontificios sobre formación religiosa y sacerdotal*, Madrid, Cocala, 1969; Juan Esquerda Bifet (ed.), *El sacerdocio hoy. Documentos del Magisterio eclesiástico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985; Conrado Serrano E. (ed.), *Sacerdocio y Ministerios. Doctrina actual de la Iglesia*, México, Ediciones Paulinas, 1994.

¹² Dispositivo, de acuerdo con el *Pequeño Larousse*, se define como sigue: “1. Que dispone [pone en orden, prepara, delibera, manda lo que se ha de hacer]. 2. *Conjunto de piezas que constituyen un aparato o una máquina, o el mismo aparato*. 3. Despliegue de los medios de una formación terrestre, naval o aérea adoptados para la ejecución de una misión.”

tiende a objetivarse en el cargo.¹³ Al principio, el individuo carismático recluta a otros en función de su calificación para evaluar el carisma de esos otros. Después este papel lo asume la institución. La tensión se establece porque no queda perfectamente claro si la institución reconoce un carisma personal previo, o si ella es la depositaria absoluta del mismo y se lo trasfiere a quienes elige. En la Iglesia católica la discusión sobre el tema se ha enfocado en esclarecer dónde acontece el *llamado* y por tanto la comunicación (o el encuentro) con lo sagrado; esto es, dónde ocurre el proceso vocacional: ¿En la conciencia del individuo o en el acto del obispo, como representante de la institución, al invitar y ordenar a un individuo como sacerdote? El problema es, pues, a través de qué medio tiene lugar la comunicación con la fuente del carisma: a través de la conciencia del individuo, lo que supondría una vivencia íntima de Dios que llamaría directamente al individuo, o, por el contrario, a través de la institución, y principalmente de sus representantes jerárquicos que elegirían y llamarían a algunos individuos a partir de haber observado en ellos ciertas características que a sus ojos los hacen idóneos, o, como lo consideran otros, a través del pueblo reunido que elegiría a sus ministros. Ésta es la tensión principal que se da junto con la institucionalización del carisma y que en la Iglesia católica se ha problematizado sobre todo a partir de la Reforma.

Esta doctrina, que cambia a lo largo de la historia, se expresa a su vez en lo que se llama la *Pastoral Vocacional*, que es el segundo elemento que distinguimos en el “dispositivo vocacional” de la Iglesia católica.¹⁴ Los procedimientos que siga dependen mucho de la doctrina sobre la vocación que esté vigente en la Iglesia y de qué aspecto predomine en la misma: si el llamado eclesiástico o la idea del llamado íntimo. En el primer caso, los agentes eclesiásticos asumen un papel más activo en el reclutamiento, y el llamado toma la forma de una invitación al candidato, generalmente en su infancia o adolescencia; en el segundo caso, se espera una iniciativa del candidato, y entonces el papel de los agentes de pastoral es sobre todo la de evaluar al candidato y dirigir su proceso de discernimiento. En el desarrollo de la tesis se verá que el proceso es más complicado, pero éste es el punto de partida.

¹³ Este tema es desarrollado por Max Weber como la “institucionalización [u objetivación] del carisma”. *Economía y sociedad. Ensayo de sociología comprensiva*. México, FCE, 1964, pp. 199 ss. y 852 ss.

¹⁴ Es decir, aquellas acciones y procedimientos mediante las cuales la Iglesia católica procura atraerse nuevos sacerdotes.

Un tercer elemento se refiere a algunas técnicas que inducen cambios en la conciencia, tales como los *Ejercicios espirituales*, particularmente los inspirados en el método de San Ignacio. Sacerdotes y religiosas frecuentemente aluden a que decidieron entrar a la vida religiosa después de asistir a un retiro o a unos ejercicios espirituales. Considero a los ejercicios espirituales como un modelo que presenta de una manera muy pura y concentrada el mecanismo de conversión y de despertar de la vocación, y que por tanto se les puede estudiar como paradigma de este proceso. Además, tienen la ventaja de que se les puede estudiar mediante técnicas etnográficas como la observación directa y participante.

La *dirección espiritual* es otro elemento que puede distinguirse. Esta tiende a tomar la forma de una relación entre dos personas –el director y el dirigido–, cuyo objetivo es “discernir” o “purificar” la experiencia que se encuentra en el origen de la inclinación del dirigido al sacerdocio.¹⁵ El proceso de discernimiento es la dilucidación –mediante una especie de hermenéutica de ciertos signos– de la voluntad de Dios respecto de un individuo determinado. Si en estos casos se logran re-interpretar dichos signos como expresión de una experiencia religiosa, puede decirse que el proceso fue exitoso.

La contraparte subjetiva se refiere a cómo ha vivido el individuo este proceso. Para analizar este aspecto se entrevistaron sacerdotes de la Arquidiócesis de México. La parte central de las entrevistas realizadas consistió en la recolección de lo que podemos llamar testimonios vocacionales, es decir la respuesta a la pregunta por la historia de su vocación, la historia de su llamado, la historia de cómo ellos entendieron ciertos signos y los interpretaron como expresiones del llamado de Cristo a seguirlo, o simplemente cómo llegaron a ser sacerdotes, y las vicisitudes por las que atravesaron. Es a través de estos discursos autobiográficos como intentaremos captar y reconstruir conceptualmente el dispositivo vocacional, con excepción de los ejercicios espirituales, a los que se dedicará la cuarta parte de la tesis. La importancia de éstos para comprender los procesos vocacionales y el porqué se les trata de manera separada se comprenderá mejor al llegar a esa última

¹⁵ Sobre la historia de la dirección espiritual en el cristianismo, véanse los artículos de Roberto Rodríguez Covarrubias, MSpS, en *Kyrios. Revista de investigación y entrenamiento en pastoral*, núms. 1-4, así como su artículo “Dirección espiritual y psicología”, en *Kyrios. Revista de investigación y entrenamiento en pastoral*, núm. 5, julio 1998. Véase también María del Carmen Haro Barrios, “El acompañamiento vocacional según la espiritualidad ignaciana”, *Kyrios. Revista de investigación y entrenamiento en pastoral*, núm. 7, julio 1999; Guillermo Ameche, SJ. *Cómo escuchar al espíritu. Un método de discernimiento*. México, Buena Prensa, 2000.

parte de la investigación, pero podemos adelantar que en ellos se concentra lo que sucede de manera difusa en la vida de la Iglesia.

ESTRUCTURA DE LA TESIS

Los resultados de la investigación se dividirán en cuatro partes:

En la primera, se intentará elaborar un concepto *sociológico* de la vocación sacerdotal en la Iglesia católica, siguiendo la sugerencia de Clifford Geertz acerca de la comprensión a partir de la “dialéctica” entre *conceptos cercanos* (propios del sujeto-objeto observado) y *conceptos lejanos* (propios del sociólogo o antropólogo observador). Es decir, a través de un concepto de vocación proveniente de la teoría social (en particular de Max Weber) se *leerá*, es decir se intentará comprender el concepto de “vocación sacerdotal” característico de la Iglesia católica tal y cómo ha sido dilucidado en debates teológicos y se le encuentra en escritos doctrinarios (por ejemplo encíclicas, cartas pastorales y catecismos entre otros documentos).

Aquí se debe tener en cuenta que Max Weber se encuentra influido por el teólogo protestante Rudolf Sohm. A principios del siglo XX, Sohm participó en una polémica teológica acerca de la relación entre el carisma y la iglesia. La postura de Sohm parte del principio de que la Iglesia de Cristo es una entidad religiosa y pneumática, incompatible con una estructura jurídica y constitucional. La verdadera Iglesia de Cristo es fundamentalmente invisible, y sólo accesible a la fe; la iglesia institucional, sociológica y jurídicamente observable, no es la Iglesia verdadera, sino sólo una manifestación de aquella a la que acaba contraponiéndose. La tesis de Sohm opuso radicalmente carisma e institución, y consideró la identificación entre ambas una perversión característicamente católica y explicada por “intereses de poder” de la jerarquía. Este concepto de carisma e institución es el que adoptará Max Weber, de acuerdo con su propio testimonio. De hecho, el ejemplo más acabado de carisma institucional, el ejemplo que implicaría la más radical distinción entre la persona y el carisma del cargo, es, en su tipología, el del sacerdote católico. Empero, ésta es la idea de algunos teólogos protestantes –no de todos– y, por supuesto, no es la postura de los teólogos católicos. En la doctrina católica encontramos una

variedad de posturas, desde la más radicalmente “institucional” (J. Lahitton¹⁶ estaría muy cerca de esta postura) hasta la más subjetiva-pneumática (por ejemplo los jansenistas, o así se podrían encuadrar también las experiencias místicas). Pero lo que prevalece es un cierto equilibrio inestable, que mantiene una cierta tensión entre carisma –y por tanto vivencia, conversión, subjetividad– e institución –y por tanto disciplina, formalismo, primacía de la jerarquía.

De cualquier modo, aunque Max Weber planteó que la disociación entre carisma institucional y personalidad se encontraba de la manera más pura en el sacerdocio católico, de acuerdo con la metodología del tipo ideal –que es un concepto heurístico, es decir un concepto que permite captar lo real– es necesario recurrir a su concepción del carisma si se quiere poner en relieve la dimensión carismática de la personalidad y observar cómo ésta se construye en el caso de los sacerdotes católicos.

En concreto, mediante el análisis de “testimonios sacerdotales de vocación” –esto es, aquellos discursos mediante los cuales los sacerdotes narran el proceso de su vocación– se busca mostrar de manera concreta cómo opera aquel “concepto institucional” de vocación en la autocomprensión que de sí mismos tienen los sacerdotes. En esta parte se propone una definición de estos discursos como pertenecientes a un género particular y se intenta dilucidar su función mediante dos tipos de análisis: uno formal, inspirado en la narratología, y otro sustantivo, que indaga el significado de los mismos.

En la segunda parte empezará nuestra investigación propiamente dicha. Ya que el estudio se basa en el análisis de los discursos autobiográficos de vocación de una muestra de sacerdotes de la Arquidiócesis de México, fue necesario insertar a los sacerdotes seleccionados en el conjunto de la población sacerdotal de la arquidiócesis. El panorama estadístico presentado cumple esta función. La manera en que se distribuyó a la población de sacerdotes fue en grupos de edad, ya que esto nos permitiría introducir el tiempo en el análisis; es decir, nos permitiría observar la evolución de los discursos de los sacerdotes, desde los más ancianos hasta los más jóvenes.

El análisis de los discursos autobiográficos de vocación sacerdotal colectados se presenta en la tercera parte de la tesis. Este análisis se llevó a cabo en dos niveles: uno,

¹⁶ Joseph Lahitton. *La vocation sacerdotale. Traité théorique et pratique à l'usage des séminaires et des recruteurs de pretres*. Paris, 1909. (Existe traducción al español: Madrid, 1911).

relativo a la dimensión histórica del relato, la *story*, de acuerdo con la terminología del análisis de narraciones; en nuestro caso, ésta es la dimensión que trata de los acontecimientos, el contexto y las etapas por las que suelen atravesar quienes han adoptado el sacerdocio como destino; el otro nivel del análisis tiene que ver con la manera en que a esta historia se superpone un significado carismático: los sacerdotes de la muestra consideran que en la sucesión de acontecimientos relatados se revela la voluntad de Dios; esta dimensión implica –como se verá en su momento– la manera en que los sacerdotes adhieren a su biografía una dimensión carismática a través de un procedimiento característico: conciben que se insertan, que participan, en el mito fundamental del cristianismo, al que en el trabajo se ha denominado el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación.

Esta segunda dimensión de los relatos de vocación sacerdotal supone la autocomprensión de los sacerdotes como sujetos *llamados*, lo que plantea la pregunta por cómo la institución y el individuo realizan este logro. Esto se realiza a través de los procedimientos de dirección espiritual y discernimiento. En la última parte de la tesis se estudia el mecanismo sociopsicológico que subyace a este logro tal como puede observarse en un caso particularmente claro y puro y frecuentemente referido por los sacerdotes como un factor desencadenante o que consolida su vocación: los Ejercicios Espirituales inspirados por San Ignacio de Loyola.

En resumen, se trata de abarcar tanto el aspecto institucional como el aspecto subjetivo del *carisma institucional*.

PRIMERA PARTE

SOCIOLOGÍA DE LA VOCACIÓN

EL CARISMA Y LA VOCACIÓN SEGÚN MAX WEBER

El vínculo carismático

El tema de la vocación encuentra, en la teoría sociológica de Max Weber, un lugar importante tanto cualitativa como cuantitativamente. Cualitativamente, porque lo asocia de manera estrecha con el tema del carisma, que es fundamental en su obra; cuantitativamente, por la cantidad de páginas en que desarrolla el tema. Weber habla de *vocación* en *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*, en *Economía y sociedad*, en sus *Ensayos de sociología de la Religión* y en sus conferencias de 1919 sobre *La ciencia como vocación* y *La política como vocación*. En ellos generalmente trata de la vocación subsumiéndola en el tema más general del carisma: “el carisma puro –dice– constituye, donde aparece, una vocación en el sentido enfático del término: como ‘misión’ o como ‘tarea’ íntima”.¹ En particular, es relevante para el estudio de la vocación sacerdotal su análisis del *carisma (o gracia) institucional*. Efectivamente, según la tipología weberiana, el sacerdote se distingue del mago y del profeta porque *la legitimidad* de su función le viene dada no por su carisma personal, sino por el carisma vinculado a su cargo.² Nos interesa pues distinguir uno y otro, el carisma personal y el carisma institucional, y el carácter específico de la vocación que cada uno de éstos constituye.

Weber define el *carisma* como

la cualidad que pasa por extraordinaria [...] de una personalidad, en virtud de la cual se la considera *en posesión* de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas –o por lo menos específicamente extraordinarias y no asequibles a cualquier otro–, o como

¹ Weber, Max, *Economía y sociedad. Ensayo de sociología comprensiva*. México, FCE, 1964.

² *Ibid.*, p. 356.

enviado del dios, o como *ejemplar* y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder.³

Tenemos entonces:

1. El carisma es una cualidad *que pasa por extraordinaria*.
2. En virtud de esta cualidad, su portador es considerado:
 - i. poseedor de fuerzas sobrenaturales, o sobrehumanas o, por lo menos, extraordinarias, o
 - ii. enviado del Dios, o
 - iii. ejemplar
3. Y, en consecuencia,
 - i. Jefe
 - ii. Caudillo
 - iii. Guía, o
 - iv. Líder

Como podemos observar, en su concepto de carisma incluye Weber tanto la representación de un individuo que posee fuerzas extraordinarias, como la del enviado por Dios, como la del individuo ejemplar. Es decir que, de acuerdo con su concepción, el rasgo visible del individuo carismático no es necesariamente que en su biografía haya un encuentro o un envío. Esto es característico en algunos casos (podemos suponerla, por ejemplo, en el “enviado de Dios”), pero no es una regla general. El rasgo visible del individuo carismáticamente dotado es su posición de liderazgo. Weber generalmente se refiere al individuo carismático (por ejemplo a un profeta, pero sobre todo a un hechicero) como “portador original del carisma”. Sin embargo, esta concepción no es la única o la predominante en su obra. Como veremos, oscila entre el punto de vista reseñado y la idea – a veces metafórica– de que hay una instancia trascendente que comisiona, que envía.⁴

³ *Ibid.*, p. 193

⁴ “Debemos ponernos a trabajar y satisfacer las ‘exigencias del momento’, en las relaciones humanas así como en nuestra vocación. Ello, empero, resulta simple y sencillo si uno descubre y obedece el demonio que sostiene los hilos de su propia vida.” Max Weber, “La ciencia como vocación”, en *Ensayos de sociología contemporánea I*, México, Ediciones Martínez Roca, 1986, p. 114.

El *fundamento* de la dominación carismática es la creencia, la fe: la propia fe del portador del carisma y la fe de los carismáticamente dominados:

Como es natural –dice Max Weber–, toda magia reclama ya la creencia en el poder mágico del mago. En primer lugar su propia fe en sí mismo y en su poder. Esto se aplica a toda religiosidad, incluso a la cristiana primitiva. Porque los discípulos dudaban de su propio poder, no podían (así lo enseña Jesús) curar a un poseso. Por el contrario, quien esté completamente convencido de poder hacer un milagro, su fe hará mover las montañas. Por otra parte, también la magia necesita –todavía hoy– la fe de aquellos que piden el prodigio mágico. En su tierra natal y eventualmente en otras ciudades, Jesús no pudo hacer ningún milagro y se “asombra de su incredulidad”. Como explicó repetidas veces, Jesús curó a posesos y tullidos porque creían en él y en su poder. Esto fue sublimado, de una parte, hacia el lado ético. Porque la adúltera cree en su poder de perdonar los pecados, puede él perdonárselos.⁵

Otro elemento importante en el vínculo carismático es el reconocimiento. El portador del carisma exige obediencia y adhesión en virtud de su misión; los seguidores se lo otorgan en función del éxito.

El portador del carisma abraza el cometido que le ha sido asignado y exige obediencia y adhesión en virtud de su misión. El éxito decide sobre ello. Si las personas entre las cuales se siente enviado no reconocen su misión, su exigencia se malogra.⁶

Así, el vínculo carismático quedaría caracterizado entonces por los siguientes elementos:

1. El carisma en sí mismo se funda en la convicción de su portador de estar destinado a una misión, o de ser un enviado, y por ello exige obediencia y adhesión.
2. Pero la *validez* del carisma, y por tanto su *eficacia social*, depende de su *reconocimiento* por parte de los dominados. En consecuencia, el carisma es susceptible de análisis sociológico no por lo que pueda ser en sí mismo (“energía”, “magnetismo”), sino por lo que puede tener de eficacia gracias al

⁵ *Id.*, *Economía y sociedad*, p. 443.

⁶ *Ibid.*, p. 848.

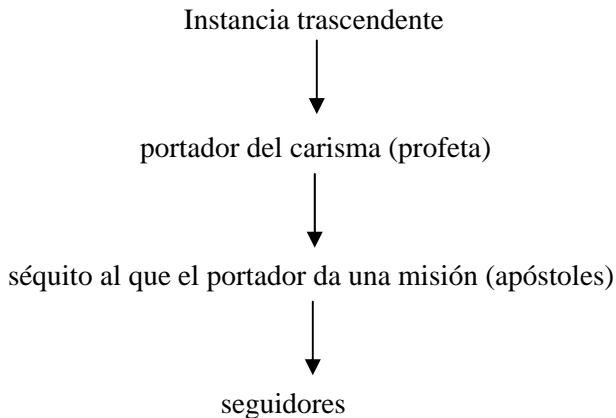
reconocimiento colectivo. Este reconocimiento de los dominados al sujeto carismáticamente dotado es, psicológicamente, una entrega plenamente personal y llena de fe; la dominación carismática supone, pues, un proceso de *comunización* (es decir, un sentimiento de pertenencia a un todo) de carácter emotivo.

3. El *reclutamiento* se realiza a su vez por cualidades carismáticas: “No hay ninguna ‘colocación’ ni ‘destitución’, ninguna ‘carrera’ ni ‘ascenso’, sino sólo llamamiento por el señor según su propia inspiración fundada en la cualificación carismática del vocado.”⁷ Aunque Weber se refiere al reclutamiento del “séquito” o “cuadro administrativo” debe decirse que en realidad el propio portador del carisma (el profeta, o el mago, o el líder) ha sido “elegido” de la misma manera: no por sus seguidores, sino por la instancia trascendente que se representa como fuente última del carisma.

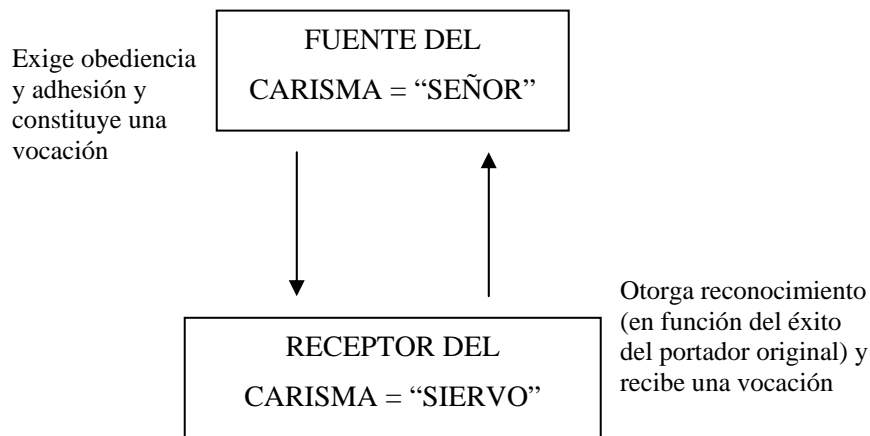
Estos tres aspectos caracterizan al vínculo carismático tal y como lo define Weber. Podemos observar que distingue [1] un “fundamento” (psicológico) en la convicción de parte del portador del carisma de estar destinado a una misión, [2] la relación (sociológica) de “reconocimiento” que se establece sobre aquel “fundamento” (psicológico) y en la “entrega personal llena de fe” (también considerada por Weber como psicológica) de parte de los dominados y [3] el reclutamiento por llamamiento según la propia “inspiración” (psicológica) del portador del carisma, fundada en la cualificación carismática del vocado.

Empero, ya desde aquí podemos observar que la relación carismática se puede representar así:

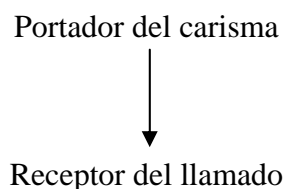
⁷ *Ibid.*: p. 194.



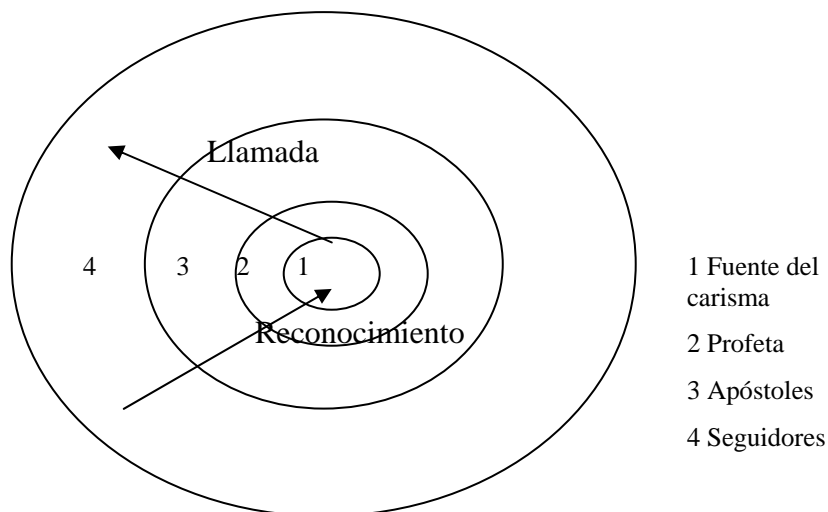
Es como una cadena cada uno de cuyos eslabones tiene, formalmente, la misma estructura: hay una instancia que otorga el carisma y la misión y que reclama obediencia y adhesión, y una instancia receptora que reconoce a aquella, y que, a su vez, comisiona a otros. El vínculo carismático se caracteriza entonces porque, por un lado, la instancia otorgante del carisma exige obediencia y adhesión, y la instancia receptora reconoce a aquella. Gráficamente esto puede representarse como sigue:



O, quizá, si consideramos que es un proceso que se eslabona repitiendo la misma estructura



puede representarse como una serie de círculos concéntricos en cuyo centro se representa la fuente del carisma, que *exige adhesión y obediencia y que llama*, y en la periferia los receptores del carisma, que responden al llamado mediante el *reconocimiento*. La proximidad al centro implica proximidad a la fuente del carisma:



Si llamamos “señor” al portador del carisma y “siervo” a quien obedece la exigencia de adherirse y obedecer, podemos decir entonces que el señor es quien llama, y que su llamada es o implica una exigencia de obediencia y adhesión; y que el siervo es llamado y comisionado a una tarea íntima o misión cuya aceptación lo hace partícipe del carisma. Y por tanto, que el vínculo carismático consiste precisamente en una vocación o llamada; o bien que se funda en que se atribuye carisma (un don extraordinario) a aquello (objeto o persona) cuyo contacto es vivenciado como llamada y que obliga a su reconocimiento.

Si nos detenemos en esta caracterización observamos que toda ella es atravesada por la categoría de *vocación*: la “tarea íntima” del portador del carisma, la “entrega llena de fe” de los carismáticamente dominados, la forma del reclutamiento por *llamamiento* (es decir, por *vocación*). Observamos también que Weber distingue dos puntos de vista desde los cuales se puede considerar a la vocación: un punto de vista psicológico (desde el que se observa la “convicción”, la “entrega llena de fe”, la “inspiración”) y otro punto de vista al que debe considerarse sociológico y desde el cual se observa a la relación carismática como consistente en un *juicio*, por ejemplo cuando habla de la evaluación de la “cualificación”

carismática que hace el portador del carisma en el reclutamiento y del “reconocimiento” de los dominados hacia aquél: en el primer caso dicho juicio implica *elegir y llamar*, y, en el segundo caso, *reconocer y responder al llamado*. Pero en ambos casos hay un juicio que califica las cualidades carismáticas. Sobre esto volveremos más adelante.

Hemos señalado que en la concepción weberiana del carisma se pueden distinguir dos puntos de vista sobre el mismo: uno que hemos considerado el propiamente sociológico y que se fija fundamentalmente en un juicio que implica, ya elección del séquito, ya adhesión y obediencia, y otro que el mismo Weber considera psicológico y que atiende, en el caso del señor, a su convicción de ser el depositario de una misión, o de haber sido elegido, y en el caso de los siervos, a su “entrega personal, plena de fe” a aquél. Nos ha parecido importante subrayar este doble punto de vista pues nos hemos propuesto destacar de la manera más pura posible el aspecto *sociológico* de la vocación sacerdotal en la Iglesia católica, lo cual implica responder a la pregunta de en qué consiste el aspecto sociológico de la vocación en general y de la vocación sacerdotal en particular.

Por el momento nos parece que hemos encontrado que *el punto de vista weberiano ve a la vocación como la forma en que se representa la contraparte subjetiva de una relación carismática de dominio*. Precisamente lo característico de la representación del carisma es que haya una subjetividad que ha sido transformada. Max Weber lo explica de la siguiente manera al comparar las transformaciones introducidas por la racionalización burocrática y el carisma:

La racionalización burocrática puede ser y ha sido con frecuencia un poder revolucionario de primera fila contra la tradición. Pero esta racionalización introduce una revolución por medios técnicos. Lo hace en principio “desde fuera”. Transforma primero las cosas y las organizaciones; luego, los hombres. La transformación de estos últimos se efectúa en el sentido del desplazamiento de sus condiciones de adaptación y eventualmente en el sentido de la elevación de sus posibilidades de adaptación al mundo externo por el establecimiento de medios y fines racionales.

En cambio el poder del carisma se basa en la creencia en la revelación y en los héroes, en la convicción emotiva de la importancia y del valor poseídos por una manifestación de tipo religioso, ético, artístico, científico, político o de otra especie, del heroísmo –tanto guerrero como ascético–, de la sabiduría judicial, de los dones mágicos o de cualquier otra clase. *Esta creencia transforma “desde dentro” a los hombres* e intenta conformar las cosas y las organizaciones de acuerdo con su voluntad revolucionaria. [...]

La oposición debe entenderse con justeza. En general, [...] la diferencia [entre racionalización y carisma] [...] radica [...] en la forma en que son interiormente “apropiadas” o “vivas” por los dominados o seguidores. La racionalización se efectúa de tal suerte que la gran masa de los secuaces se apropia exclusivamente las resultantes externas, técnicas, prácticas para sus propios intereses, o se adapta a ellas (del mismo modo que nosotros “aprendemos” la tabla de multiplicar y muchos juristas la técnica del derecho), en tanto que el contenido en “ideas” de su creador es para ella algo de poca importancia. Esto quiere decir que la racionalización y la “organización” racional introducen una revolución “desde fuera” en tanto que el carisma, cuando ejerce en general sus funciones específicas, manifiesta su poder revolucionario desde dentro, desde una “metanoia” [“conversión”] central del carácter de los dominados.⁸

El carisma se experimenta, pues, como un poder que exige adhesión y obediencia, y que constituye una vocación, como llamado, como misión íntima de origen trascendente. Por tanto el carisma puede ser definido como aquella cualidad que se supone posee un individuo, una idea o un objeto cuya presencia interpela y exige y obtiene adhesión y obediencia no en virtud de un reglamento ni en virtud de la tradición, sino en virtud de su convicción de haber sido elegido y de que despierta una convicción semejante en los dominados. A la relación carismática la subyace un juicio que lleva, de parte del portador originario del carisma, a la *elección* (del profeta, de su séquito, de sus apóstoles, etcétera),⁹ y, de parte de los carismáticamente dominados, de los siervos, al *reconocimiento* del carácter extraordinario de las cualidades del señor, y por tanto su adhesión y obediencia, su respuesta a la llamada, a la vocación, que es la forma de experimentar el carisma y de hacerse copartícipes del mismo.¹⁰

⁸ *Ibid.*, pp. 852-853.

⁹ Esto es particularmente claro, por ejemplo, en el profeta Jeremías (1, 5): “Antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes de que nacieses, te tenía consagrado; yo profeta de las naciones te constituí.” Y en el *Nuevo testamento*: “No me han elegido ustedes a mí, sino que yo los elegí a vosotros.”

¹⁰ Como ejemplo podemos recurrir otra vez al *Nuevo testamento*, Mt 16, 13-20: Pregunta Jesús a sus discípulos: “¿Quién dicen los hombres que es el hijo del hombre? Ellos le dijeron: Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías o uno de los profetas. Díceles: Y vosotros: ¿quién decís vosotros que soy yo? Simón Pedro le contestó: Tú eres el Cristo, el hijo de Dios vivo. Tomando entonces la palabra Jesús le respondió: Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella. A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos.” Lo que se escenifica aquí es el reconocimiento de uno de los apóstoles hacia el portador del carisma y el efecto que dicho reconocimiento implica: ser destinatario, a su vez, de una misión y, por tanto, portador también del carisma.

La fuente del carisma

Hay otro aspecto del carisma que ya hemos rozado pero que nos interesa tratar con más detenimiento: el origen o la fuente del carisma. Dice Max Weber:

El carisma puede ser –y sólo en este caso merece tal nombre con pleno sentido– un don que el objeto o la persona poseen por naturaleza y que no puede alcanzarse con nada. O puede y debe crearse artificialmente en el objeto o en la persona mediante cualquier medio extraordinario. El paso de un caso a otro lo facilita el supuesto de que ni en nada ni en nadie pueden desenvolverse las facultades carismáticas si no se las posee en germen, pero que este germen permanece oculto si no se desarrolla, si no se “despierta” el carisma –por ejemplo, por “ascetismo”.¹¹

Max Weber distingue, pues, tres modos de ser del carisma que pueden ser ordenados como sigue: [1] el carisma que un objeto o una persona poseen por naturaleza, que es el carisma en sentido estricto, por así decir; [2] el carisma que se supone en germen, y que por tanto debe ser despertado (por ejemplo mediante el ascetismo), y [3] el carisma que es creado artificialmente mediante un medio extraordinario. La sociología weberiana se interesaría por entender estas diferentes creencias como motivos de acciones sociológicamente diversas. En un capítulo posterior veremos que aun la concepción católica se debate entre estas mismas variantes. Lo que aquí debemos hacer es conectar esta idea con la institucionalización del carisma, que se vincula directamente con el tipo [3]. Pero antes de pasar a este punto debemos observar lo siguiente: En realidad, el carisma suele asociarse con una fuente originaria externa, aun en el caso de que se considere poseído naturalmente por el individuo (como parece considerar Weber en el caso [1]). Así, el mismo Weber dice que este carisma es un *don*, lo cual implica que hay un donante y un donatario; debe de referirse entonces a una cualidad cuyo origen es ese ámbito separado que suele denominarse sagrado o divino y que aquí hemos denominado “instancia trascendente”. Cabe por lo menos esta posibilidad: el carisma que se considera poseído naturalmente no deja de implicar la representación de una donación primitiva que implica, a su vez, una vocación, una tarea ordenada por una instancia trascendente, por ejemplo un dios. De hecho esta distinción funciona también –en la sociología weberiana de la religión– para diferenciar la actitud religiosa y la mágica: tanto el profeta como el sacerdote, en el

¹¹ *Ibid.*, pp. 328-329.

primer caso, se conciben a final de cuentas como servidores, como “siervos”; por el contrario, el mago pretende dominar, en virtud de su carisma, a las potencias sobrenaturales. Hemos revisado algunos estudios sobre la vocación chamánica (véase el capítulo siguiente), y no nos parece que coincidan plenamente con el planteamiento de Max Weber. De cualquier manera, aquí debe quedar clara cierta ambigüedad o indefinición en la concepción weberiana del vínculo carismático: por un lado, parece consistir éste en un eslabonamiento que tiende a replicarse entre un señor y un siervo: el señor es siervo de otro, que es señor para él, y el siervo es señor de otro, que es su siervo, y así sucesivamente; por otro lado, parece que Weber considera posible representarse a un señor que es portador sin haber sido antes destinatario o destinatario del carisma, caso que se ejemplificaría –en su sociología de la religión– con el caso del mago o hechicero.

Si esto que señalamos es correcto, entonces la diferencia entre los tres tipos de carisma (el que “se posee naturalmente”, el que “está en germen y debe ser despertado” y el que “es creado por medios extraordinarios”) no parece ser tan relevante. Las diferencias importantes parecen ser: [1] si el carisma es *reconocido* o *donado*; si es reconocido, implica que su portador ocupara el lugar del señor frente a quien lo reconoce, y si es donado, entonces quien lo recibe ocupará el lugar del siervo; [2] si el portador del carisma cree efectivamente que le han sido donadas ciertas cualidades extraordinarias que implican para él una misión, o no, independientemente del proceso por el cual las recibió; y [3] si quienes ocupan el lugar de siervos respecto a dicho portador del carisma creen efectivamente en éstos dones, o no, independientemente del proceso mediante el cual se transmitieron.

Pasemos ahora a revisar la idea weberiana de la rutinización del carisma y en especial de su objetivación o institucionalización.

La rutinización del carisma

Dentro de la sociología weberiana lo característico del carisma en sentido estricto es su carácter *puramente personal*, y por tanto *anti-institucional* y *anti-cotidiano*. El carisma, así definido, es inseparable de una persona, sea un profeta (Jesús, Buda, Mahoma), un líder político (Napoleón o Cromwell), un hechicero, y de la relación personal que mantiene con sus prosélitos. Sin embargo, y tal vez por esto mismo, Max Weber señala que todo carisma,

si ha de perdurar, debe despersonalizarse, y por tanto rutinizarse. Este proceso de rutinización se plantea a raíz de la muerte del portador originario del carisma.

Weber distinguió seis tipos puros de solución al problema de la preservación del carisma y su legitimación en el proceso de su rutinización: [1] Por la *búsqueda* de señales de calificación carismática (ejemplo: búsqueda del nuevo Dalai Lama). [2] Por *revelación* de acuerdo con un oráculo, sorteo, juicio de Dios u otra técnica de selección. [3] Por *designación* del sucesor hecha por el portador actual del carisma. [4] Por *designación a cargo del cuadro administrativo* carismáticamente calificado y reconocimiento por la comunidad; en su forma más genuina no se trata de una elección por mayoría, sino de selección justa, de selección del auténtico y real portador del carisma (ejemplo: designación del Papa). [5] Por *herencia*, es decir por la idea de que el carisma es una cualidad de la sangre y que por tanto inhiere al linaje y en particular a los parientes más próximos. [6] Por la idea de que el carisma es una cualidad que por medios hierúrgicos (mágicos) puede ser transmitida o producida en otro; esto es, por la *objetivación (institucionalización)* del carisma; en particular, por la creencia en el carisma del cargo y de la institución (ejemplo: el carisma sacerdotal, transmitido por la imposición de las manos en la ceremonia de ordenación).

En la secuencia seguida por Weber y en los comentarios que introduce en su texto a cada uno de estos *tipos* de solución al problema de la rutinización del carisma, se observa un paulatino *retroceso del elemento puramente personal del carisma*. Así, la última de las soluciones típicas listada por Weber, la *objetivación o institucionalización* del carisma, implica la más radical separación entre carisma y persona, y, por tanto –concluimos nosotros–, implica la inexistencia de una vocación entendida como *misión o tarea íntima*.

Sin embargo, debe señalarse que en el último caso reseñado existen diferencias respecto a los otros cinco; diferencias que no son analizadas por Max Weber. Por ejemplo, que en todos los otros casos se trata de la *selección* del sustituto del líder de la asociación carismática (el Dalai Lama, el Papa, el Príncipe heredero), y no del mero *reclutamiento* de un prosélito, como puede considerarse el caso de un sacerdote católico. En los primeros cinco casos se trata ante todo de un *reconocimiento* más o menos implícito de las cualidades carismáticas, lo que es siempre un deber de los dominados. Por el contrario, en el sexto caso, tal como es descrito por Weber, se trata de una *elección*: el portador del

carisma (en este caso la institución o su representante, el obispo) ha elegido a una persona y le ha transmitido un carisma y, con él, una vocación.

Por otro lado, en este punto Weber es ambiguo: ¿el carisma depende de una cualidad extraordinaria *real* o depende de la autorrepresentación de su portador y de la representación que de él se hagan los dominados? Ambos puntos de vista aparecen en los escritos de Max Weber. Tal vez la forma de conciliar ambas tesis sea decir que la cualidad extraordinaria es la propia fe del individuo carismático y una peculiar capacidad para comunicarla. Max Weber indica que es una mezcla de fe en la propia misión y éxito ante los dominados. El individuo que recibe de esta manera un carisma y una vocación, ¿cree o no cree en el carisma y la vocación recibida? ¿cómo se representa su vocación? Si el fundamento último del carisma es la fe, tanto del portador actual del carisma como de quienes lo siguen, ¿cuál otra puede ser la cualidad extraordinaria y personal que esté ausente aquí? ¿No se refería a eso mismo cuando parafrasea a Jesús que llama la atención de los apóstoles: “quien esté completamente convencido de poder hacer un milagro, su fe hará mover las montañas”?¹² Ciertamente, el proceso sociopsicológico que lleva a la fe en uno mismo (al tipo de fe a la que se refiere Jesús) puede ser más complicado que la simple declaración externa, y debe recordarse que los apóstoles sólo pudieron hacer milagros después de que el Espíritu Santo descendiera sobre ellos el día de Pentecostés. Parece necesaria una experiencia extática. Pero el carisma se funda en esta convicción íntima. Al interior de un grupo o comunidad se puede no estar de acuerdo con lo que se llama el carisma institucional. Pero la discusión de fondo tiene que ver con la fe: ¿cuál es el medio de comunicación del carisma? ¿cómo se desarrolla la fe?

Cuando analicemos la noción católica sobre la vocación sacerdotal –así como las polémicas en las que dicha noción se ha visto envuelta–, podremos profundizar en estos puntos. Por el momento preferimos detener momentáneamente aquí esta discusión para analizar ahora el concepto de vocación que puede ser discernido en los trabajos de otro clásico de la sociología: Emile Durkheim. Antes de hacerlo repetiremos cuál es, a grandes rasgos, la relación entre carisma y vocación según Max Weber: la vocación alude al lado subjetivo del carisma, a las vivencias o a la expresión de éstas por su portador. El carisma

¹² *Ibid.*, p. 443.

en este sentido alude a una relación de sujeción, de dominación, que es vivida interiormente por el individuo como un llamado que implica obediencia y adhesión.

LA SOCIOLOGÍA DE ÉMILE DURKHEIM Y LA VOCACIÓN

Durkheim utilizó a la religión y a las nociones religiosas no sólo como una fuente de ideas y metáforas para su explicación sociológica,¹³ sino que consideró al hecho religioso el prototipo del hecho social, a los símbolos sagrados como símbolos hipostasiados de la sociedad, al lenguaje religioso como una expresión mistificada pero verdadera en sus intuiciones. Sin embargo, no hay en su obra una referencia sistemática y directa al problema de la vocación religiosa; hay tan sólo referencias parciales, y la estudia con detalle sólo en el aspecto más primitivo y elemental de la misma que consiste en el acto de *nombrar*.

El tema del *nombre* y del *nombrar* –una de las facetas, tal vez la más elemental, del tema de la vocación en la tradición judeo-cristiana–¹⁴ aparece en el Capítulo I del Libro Segundo de su obra sobre *Las formas elementales de la vida religiosa*.¹⁵

Ahí, Durkheim señala que el *tótem* es un nombre y un emblema; en ambos casos, la representación material (fonética y/o visual [figurativa]) de una entidad o principio suprasensible. En especial en el caso del nombre –que aquí nos interesa– éste supone entre quienes lo comparten la existencia de un parentesco que no es necesariamente ni consanguíneo ni territorial. En la base del sistema religioso totémico se encuentra el clan totémico. El clan es, en términos generales, un grupo familiar en el que el parentesco resulta exclusivamente de la comunidad de nombre. Así pasa con la *gens* romana, el *gens* griego y el clan totémico. Pero lo característico de este último "es que el nombre del clan es también el de una especie determinada de *cosas materiales* con las que se cree que mantienen [...] relaciones de parentesco" (Durkheim, 1982: 94 [el subrayado es mío]). Este nombre del clan es el nombre común de cada uno de sus miembros. Así, pues, el clan

¹³ Recuérdese la frase que gustaba repetir: "La sociedad forma al hombre a su imagen y semejanza"

¹⁴ VV. AA., *Estudios sobre la vocación*, Salamanca, Sígueme, 1962, pp. 17-18.

¹⁵ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, 1982.

totémico es un grupo familiar cuyo parentesco proviene de la comunidad de nombre, nombre que es el de una cosa material (casi siempre una animal o una planta, a veces un fenómeno cosmológico) con el cual se sienten emparentados los miembros de ese grupo. El tótem en cuanto nombre y emblema expresa este nexo; pero, más importante aún, es que lo produce. Es un elemento que constituye al grupo. Más adelante Durkheim dirá aun que una sociedad no está constituida sólo por la masa de individuos que la componen, "sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma" (*Ibid.*: 394), y que esta idea de sí sólo la alcanza mediante su representación tangible. La idea, por tanto, constituye al grupo. Sociológicamente, pues, nombrar y representar son funciones constituyentes. Este es, sin duda, el aspecto idealista de la sociología Durkheimiana. La vida social se caracteriza, según Durkheim, por el papel fundante de la idea (en el sentido de ideación colectiva): "Hay un dominio de la naturaleza –dice– en el que las tesis del idealismo se aplican casi literalmente: es el dominio social. En él, la idea es constructiva mucho más que en cualquier otro" (*Ibid.*: 214).

Aunque Durkheim no lo señala explícitamente, las funciones del tótem en cuanto nombre y emblema son idénticas: apuntan a constituir la identidad del individuo con aquél. Así por ejemplo, dice del emblema totémico que lo más frecuente es imprimirlo sobre el cuerpo del individuo, o bien realizar sobre éste deformaciones (incisiones, mutilaciones) cuyo objetivo es darle el aspecto de aquél. Por su parte, la identidad de nombre implica una identidad de naturaleza, pues "el nombre, para el primitivo, no es tan sólo una palabra, una combinación de sonidos; es algo del propio ser, e incluso algo esencial" (*Ibid.*: 125).

La otra función relevante del nombrar se relaciona con la clasificación, y por tanto la ordenación, del universo (*Ibid.*: 131 ss). Los diferentes clanes pertenecen a una de las dos patrías que suelen constituir una tribu. Entre ellos se distribuyen todos los seres del mundo, seleccionándolos de una forma un tanto oscura, pero que tiene que ver con la semejanza o desemejanza que se atribuya a cada cosa en relación con el tótem. Así, a un tótem se atribuirán los objetos oscuros, a otro los claros, etcétera. De esta forma, el carácter sacro se expande a todos los objetos, aunque lo haga con diferente intensidad.

Para Durkheim, esta asociación de seres diversos –animales, hombres, dibujos, objetos– supone postular la existencia de un principio que les es común. Es este principio el que se expresa en el tótem, en el nombre, en sus representaciones figurativas, en los objetos

que se cree que le pertenecen o que están asociados con él, y el que está supuesto en su parentesco. Y, por tanto, es ese principio el verdadero objeto del culto totémico:

El culto se dirige, en realidad, a ese principio común. En otros términos, el totemismo es la religión, no de determinados animales u hombres o imágenes, sino de una especie de fuerza anónima e impersonal que se encuentra en cada uno de esos seres sin que sin embargo se confunda con ninguno de ellos. (*Ibid.*: 178)

Esta fuerza espiritual de carácter psíquico existe en la conciencia de los hombres, pero sólo cobra conciencia de sí representándose en un objeto sensible externo. "Es en esto en lo que consiste realmente el tótem: no es más que la forma material por medio de la cual la imaginación se representa esta sustancia inmaterial." (*Loc. cit.*) Es sabido que Durkheim identificó el origen de esta fuerza en el grupo, y consideró también que era ella la que, al penetrar las conciencias individuales, constituía el ser social del hombre, y que éste era el aspecto compartido por los miembros de un grupo, lo que constituía a cada uno como persona. Así, lo que el culto expresa es el *reconocimiento* de esta esencia que se ha materializado en un objeto. Pero en cuanto que todos ellos son individuos diferentes, Durkheim consideró que debía existir un principio individualizador que creyó encontrar en el cuerpo. Es decir, que dicha individualización era posible porque, si bien cada uno es un reflejo de la sociedad, estos reflejos difieren por las diferencias fisiológicas y por la diferente ubicación de cada individuo en las coordenadas sociales. Cada uno refleja –más exactamente: *refracta*– de diversa manera a la sociedad que lo envuelve y de la que forma parte:

Dado que los cuerpos son distintos entre sí, dado que ocupan puntos diferentes en el tiempo y en el espacio, cada uno constituye un medio especial en el que las representaciones colectivas acaban por refractarse y colocarse de manera diferente. (*Ibid.*:252)

El resultado de este proceso de refracción será el "alma" o personalidad, cuya constitución asemejará a la de una "mónada":

Todas las mónadas, en efecto, son conciencias expresivas de un solo e idéntico objeto, el mundo, y como el mundo no es más que un sistema de representaciones, cada conciencia particular no es, en suma, sino un reflejo de la conciencia universal. Sólo que cada uno lo traduce desde su punto de vista y a su manera. [...] La resultante es que, si bien todas las conciencias ligadas a tales cuerpos contemplan un mismo mundo, a saber, el mundo de las ideas y sentimientos que unifican

moralmente al grupo, no lo ven todas desde un mismo ángulo; cada una lo traduce a su manera. (*Ibid.*: 252-253)

La identidad (que supone tanto una parte común, colectiva, representada por el principio totémico, y otra parte individual, diferenciadora) estaría determinada por esta relación sociedad-cuerpo. Durkheim empero, no siguió adelante en su análisis de la función de nombrar y no formuló siquiera la forma de *vocación* o *llamado* que adquiere este en las religiones más evolucionadas. El tema incluso se fue olvidando paulatinamente, y al final de *Las formas elementales* parece ya referirse al tótem sólo en cuanto emblema y símbolo. Ciertamente lo que de este aspecto dice es válido en términos generales para el aspecto nominal del mismo, pero lo que es específico de éste se diluye, su desarrollo queda trunco. Pudiera decirse, entonces, que Durkheim no desarrolló una teoría de la vocación, y aun que este concepto puede estar en la base de una crítica a su teoría por esta carencia. Pero también debe decirse que existen elementos en su teoría que pueden ser desarrollados en esta dirección.

Es aquí donde considero que ahora puede ser retomada la noción judeo-cristiana de vocación con el fin de iluminar los elementos sociológicos de la misma. Esta noción expresa –parafraseando a Durkheim– una experiencia bien fundada pero mistificada: el hombre, frente al símbolo sagrado, se siente interpelado, se identifica. Al ser llamado, y destinado a una tarea o misión, toma conciencia del sentido de su existencia. La individualización empieza, pues, con el *llamado* que el mismo principio sagrado (tótem o Dios) dirige a cada uno poniendo de relieve la identidad entre ambos, y que implica el reconocerse del individuo en esa esencia a la vez que se distingue de dicha esencia y de su entorno.

Así, la noción de llamado, de vocación, que encontramos desarrollada en la tradición judeo-cristiana podría orientar la lectura. Y, efectivamente, este ejercicio nos ha llevado a pasajes en la obra durkheimniana en los que este concepto de vocación se formula, aunque sin que se le nombre. Por ejemplo, en *El suicidio*,¹⁶ dice en un párrafo que está a tono con el conjunto de su obra:

¹⁶ Émile Durkheim, *El suicidio. Estudio de sociología*, Buenos Aires, Lozada, 2004.

Precisamente porque emanan de la colectividad, los fines hacia los cuales se vuelven nuestras actividades sólo pueden ser colectivos. La sociedad tiene sus necesidades, que no son las nuestras. Los actos que nos inspira no son conformes al sentido de nuestras inclinaciones individuales; no tienen por objetivo nuestro propio interés, sino que consisten más bien en sacrificios y en privaciones. Cuando yo ayuno, mortificándome para agradar a la divinidad; cuando, por respeto a una tradición, cuyo sentido y alcance ignoro la mayor parte de las veces, me impongo alguna molestia; cuando pago mis impuestos; cuando ofrezco mi sufrimiento o mi vida al Estado, renuncio a algo de mí mismo; y en la resistencia que nuestro egoísmo opone a esos renunciamentos fácilmente advertimos que nos son exigidos por una potencia a la que estamos sometidos. Aun cuando nos sometamos alegremente a sus órdenes, tenemos conciencia de que nuestra conducta está determinada por un sentimiento de deferencia para algo más grande que nosotros. Cualquiera que sea la espontaneidad con que obedezcamos a *la voz* que nos dicta esta abnegación, sentimos perfectamente que *nos habla* en un tono imperativo que no es el del instinto. Por eso, aunque *se haga oír en el interior de nuestras conciencias*, no podemos, sin contradicción, considerarla como nuestra. Pero nosotros la enajenamos, tal como hacemos con nuestras sensaciones; la proyectamos hacia fuera, la referimos a un ser que concebimos como exterior y superior a nosotros, puesto que nos manda y que nosotros nos sometemos a sus órdenes expresas. [...] Tal es el origen de todas esas ideas de trascendencia que están en la base de las religiones. (*El suicidio*, p. 269; los subrayados son míos, M. P.)

Este texto se refiere, indudablemente, a lo que se llama vocación, y contiene elementos explicativos de la misma en términos de la sociología durkheimniana de la religión. La vocación es esa *voz* que nos *habla*, que *se hace oír en el interior de nuestra conciencia* de modo imperativo y nos comisiona para el cumplimiento de una tarea sentida por nuestro egoísmo como sacrificio, pero a la cual nos entregamos pues nos la representamos como proveniente de un ser exterior y superior a nosotros. Es sabido que Durkheim insiste en que estas representaciones religiosas o morales eran “vulgares”, pero reconocía que en ellas se simbolizaba un proceso real: “si las razones con que se contenta el vulgo son criticables, bastará con transportarlas a otro lenguaje para darles todo su alcance.” (*Ibid.*, p. 270) Este lenguaje, para Durkheim, es el de la sociología:

Queda en pie el hecho de que, en todos esos casos, somos incitados a obrar por una autoridad que nos sobrepasa, es decir, la sociedad, y que los fines a los que nos liga de este modo gozan de verdadera supremacía moral. (*Ibid.*, p. 269)

Ahora bien, Durkheim señala en su obra que la sociedad es tanto un ser que nos atrae al mismo tiempo que un ser que nos regula (o sea: que nos manda y disciplina). Esas son las dos funciones principales de la sociedad: la integración y la regulación.

La sociedad no es solamente un objeto que atrae, hacia sí, con desigual intensidad, los sentimientos y la actividad de los individuos. Es también un poder que los regula. (*Ibid.*, p. 191)

Pero precisamente hemos visto que este mandato y esta atracción aparecen en nuestra conciencia como *vocación* –aunque Durkheim no utilice este término–. En este sentido, debe decirse que una parte considerable de su obra, y en particular *El suicidio*, es susceptible de ser leída como una obra cuyo tema principal es la atracción y el sometimiento a un poder superior; por lo tanto, como una teoría de la vocación. Esa es precisamente mi propuesta: hay en Durkheim una teoría de la vocación que fue desarrollada a lo largo de toda su obra y hay también una metodología para su investigación que utilizó para un estudio de lo que pudiéramos llamar “la cara inversa de la vocación”: el suicidio. Más aún lo que subyace a dicho estudio es una teoría de la acción diferente de la teoría weberiana.

Por otro lado, mucho se ha insistido, al tratar de la obra durkheimniana, que Durkheim ponía el acento en la influencia inconsciente del grupo sobre el individuo: inconsciente porque los individuos experimentan la influencia de la colectividad, pero se la representan confusamente. Sin embargo, Durkheim es también [1] un teórico de las instituciones. De hecho, la influencia de la sociedad la entiende él de dos maneras: como influencia de los contemporáneos, ejercida principalmente a través de la influencia de masa, y la influencia de las generaciones adultas sobre las generaciones más jóvenes, ejercida a través de las instituciones educativas. Es un teórico que insiste en el poder creativo de la sociedad, y en la creación de un nuevo ser, de carácter espiritual, sobre los individuos. Y, finalmente, de la capacidad que tienen los grupos para constituirse, renovarse y regularse a partir de la sacralización de aquellos objetos que le son más importantes. Y [2] es un teórico del actuar moral, cuya cúspide es la autonomía de la voluntad. En el sistema durkheimniano tiene cabida el estudio tanto de las influencias sociales que actúan sobre el individuo a la manera en que lo hacen las corrientes suicidógenas, la constitución del individuo por el grupo a partir de los ideales sacros y su formación moral que evolutivamente se orienta hacia la autonomía.

Veamos cómo estos diferentes aspectos de su teoría pueden apuntalar una teoría sociológica de la vocación.

Mi primer planteamiento en este punto es que, así como Durkheim considera posible explicar las estadísticas criminales y familiares, las formas de pensar, etcétera, a partir del contexto social, considero que las estadísticas de la vocación sacerdotal pueden ser explicadas de la misma manera. En este punto, el suicidio y la vocación religiosa y sacerdotal –más allá de sus diferencias– son fenómenos que pueden ser equiparados: pueden medirse y sus variaciones dependen de factores sociohistóricos que “encarnan” en los individuos que actualizan dichas tendencias. Ahora bien, Durkheim observa que esas fuerzas sociales, originadas en la sociedad, tienen dos elementos básicos: la atracción [integración/cohesión], que a veces denomina solidaridad y a veces altruismo, y la regulación o, en términos del estructural-funcionalismo, el control social:

La sociedad [...] es [, en primer lugar,] un objeto que *atrae* hacia sí, con una intensidad desigual, los sentimientos y la actividad de los individuos. La sociedad es también un poder que los *regula*. (El suicidio, p. 257)

Y dice respecto de la primera: “Cuando el hombre se margina de la sociedad, se mata fácilmente [= suicidio egoísta], pero también cuando está demasiado integrado a ella [= suicidio altruista].” (El suicidio, p. 228)

Y respecto del segundo [es decir, del control, de la regulación]: “Entre la manera en que se ejerce esta acción reguladora y la tasa social de suicidios hay [también] una relación.” (p. 257) A los suicidios que son el resultado de una regulación excesiva les llama suicidios fatalistas; a los que son el resultado de un déficit en la regulación les llama suicidios anómicos.

Ahora bien estas categorías no sólo las aplica Durkheim al suicidio, sino a todas las conductas sociales, así como a los sentimientos e ideas que las acompañan. El suicidio es en realidad un caso extremo que era idóneo para la exposición de su teoría sobre la determinación social de las formas de sentir, actuar y pensar y para su inserción en la problemática inherente a sociedades en transición, pero su esquema teórico rebasa esa particular aplicación y ese contexto histórico. Asimismo, si bien se esfuerza por aislarlas y mostrarlas como fuerzas independientes, entiende que suelen combinarse, de tal manera que no sólo existen estos tipos puros de suicidio, sino combinaciones de éstos, es decir suicidios egoístas-anómicos, altruistas-fatalistas, por ejemplo. Del mismo modo, si bien parece referirse a la sociedad como un todo, en realidad sus tesis son aplicables a los

diferentes grupos sociales como la familia, el grupo religioso y demás, como puede confirmarse en las reglas particulares que va sucesivamente comprobando en el caso del suicidio altruista, antes de llegar a establecer su regla general:

El suicidio varía en razón inversa al grado de cohesión de la sociedad religiosa.

El suicidio varía en razón inversa al grado de cohesión de la sociedad familiar.

El suicidio varía en razón inversa al grado de cohesión de la sociedad política.

Durkheim avanza, en su análisis de los diversos tipos de suicidio (y aquí hemos citado sus comprobaciones en el análisis del suicidio egoísta), de lo particular a lo general. Pero es válido recorrer el camino en sentido inverso. De la tesis general ya establecida (“el suicidio varía en razón inversa al grado de cohesión de la sociedad”) podemos aproximarnos ahora al estudio de un grupo particular: el grupo religioso.

Para un mayor abundamiento en la comprobación de que desde su perspectiva su metodología es aplicable a fenómenos tan diversos como el suicidio o la vocación sacerdotal, remitámonos a lo que explícitamente apunta en su obra, y a partir de la cual – cierto: sin ser ese su objetivo– podemos establecer un paralelo:

En todas partes, sin ninguna excepción, los protestantes aportan mucho más suicidios que los fieles de los demás cultos. [...] Se ha podido comprobar que los protestantes se matan mucho más que los católicos. [...] Estas causas [de la mayor o menor propensión al suicidio] las vamos a encontrar en la propia naturaleza de estos dos sistemas religiosos. No obstante ambos prohíben el suicidio con la misma claridad [...]. Por lo tanto, si el protestantismo favorece el desarrollo del suicidio, no es porque lo considere de un modo distinto a como lo hace el catolicismo. Así que si sobre este particular punto ambas religiones tienen los mismos preceptos, su desigual influencia sobre el suicidio deberá tener como causa alguna de las características más generales por las que se diferencian. Ahora bien, la única diferencia esencial que hay entre el catolicismo y el protestantismo, es que el segundo admite el libre examen en una proporción mayor que el primero. [...] El católico encuentra su fe ya hecha, sin necesidad de examen [...]; el protestante es más autor de su propia creencia. [...] Ahora bien, una congregación religiosa no existe sin un credo colectivo, y cuanto más extendido esté ese credo, más fuerte y extendida estará. [...] [Una congregación] sólo socializa [a los hombres] ligándolos a un mismo cuerpo de doctrinas, y cuanto más vasto y más sólidamente constituido

esté ese cuerpo, más completa será la socialización. Cuantas más maneras haya de actuar y de pensar con un marcado carácter religioso, y sustraídas por consiguiente al libre examen, tanto más presente estará la idea de Dios en todos los momentos de la vida, haciendo que converjan hacia un único y mismo fin todas las voluntades individuales. Inversamente, cuanto más se abandone un grupo confesional al juicio de los particulares, más ausente estará de su vida, y menos cohesión y vitalidad tendrá. Llegamos por tanto a esta conclusión: la superioridad del protestantismo desde el punto de vista del suicidio proviene de que es una Iglesia con menos cohesión [esto es, con menor fuerza de atracción] interna que la Iglesia católica. (pp. 156-157)

Ahora bien, aunque Durkheim desarrolla esta argumentación en su análisis del suicidio egoísta, es decir que lo atribuye a la más alta propensión al suicidio de los protestantes a la menor *integración* que caracteriza a esta confesión, también señala (aunque desarrolla menos esta parte del argumento [porque aún no había diferenciado sus propias categorías de análisis]) que entre el catolicismo y el protestantismo hay un diferente grado de *control* debido a la estructura del culto: *jerárquico* en el caso del catolicismo; más bien *horizontal* en el caso del protestantismo:

La misma estructura del culto reformado hace posible este *individualismo religioso*. En ninguna parte (salvo en Inglaterra) está jerarquizado el clero protestante; el pastor sólo responde de sí mismo y de su conciencia, lo mismo que el feligrés. Es un guía más instruido que la mayoría de los creyentes, pero sin *autoridad* especial para dictar el dogma. (pp. 155-156)

Asimismo, Durkheim establece que una mayor cohesión religiosa es la causa de (Durkheim dice: “hace necesario”) un mayor número de funcionarios que la dirijan (sacerdotes o pastores), y el número de estos posibilita un mejor control (“vigilancia”):

El número de sacerdotes no es ningún detalle insignificante ni una característica superficial que no tenga relación con la naturaleza intrínseca de la religión. La prueba es que en todas partes el clero católico es mucho más considerable que el clero protestante. [...] Y es que el sacerdote es el órgano natural de la fe y de la tradición y, como sucede siempre, el órgano se desarrolla en la misma medida que la función. Cuanto más intensa es la vida religiosa, más hombres hacen falta para dirigirla. Cuantos más dogmas y preceptos hay cuya interpretación no compete a las conciencias particulares, más hacen falta *autoridades competentes* que interpreten su sentido; por otra parte, cuanto más numerosas son esas autoridades, más cerca están del individuo y mejor le vigilan. (159-160)

De acuerdo con este planteamiento, una caída o un ascenso en el número de sacerdotes católicos nos debe llevar a pensar que su causa inmediata es un cambio en la sociedad

religiosa (la Iglesia católica) que ha llevado al debilitamiento, a la pérdida de cohesión y de control, o bien, a la inversa: al fortalecimiento y al aumento de control y cohesión sobre sus miembros.

Ahora bien, la vocación sacerdotal no se agota si se trata de explicar solamente en términos de adhesión y control social. Una peculiaridad suya es que superpone a esa adhesión (determinada por la cohesión y fortaleza jerárquica de la Iglesia) un mito, una ideología: la vocación sacerdotal se representa como un llamado de Dios a un individuo para que adopte un estado y cumpla una función especial, que se consideran sagradas, dignas. Es necesario entonces retomar otro postulado fundamental de la sociología durkheimniana: el mecanismo de sacralización a través del cual los grupos se constituyen y reconstituyen. Durkheim concibe el mundo de la sociedad, entendida ésta en términos amplios, dividido en dos grandes esferas: la religioso-moral (sagrada) y la económica-cotidiana (profana). La primera es el origen del ser social en el sentido más estricto que Durkheim asigna a este término, un sentido que suele excluir al trabajo, a la reproducción económica cotidiana, orientada de manera egoísta, al margen de los acontecimientos rituales y religiosos. En oposición a este campo se habría construido la sociedad en sentido estricto de acuerdo con Durkheim: la que resulta de la efervescencia social y de la elaboración colectiva de ideales y símbolos sacros. Estos símbolos e ideales, colectivamente elaborados, nacidos en épocas de efervescencia social, expresan necesidades sociales. Cualquier objeto o tarea puede convertirse en símbolo sacro, en función de la organización y de las necesidades sociales. En este sentido, aun las funciones económicas, originalmente excluidas de la esfera religiosa, pudieron llegar a adquirir en la época moderna tal importancia que pasaron al primer plano en la conciencia colectiva. En obras como *El suicidio* y *La división del trabajo social*, Durkheim advirtió la importancia creciente que la esfera económica-industrial había adquirido en las sociedades modernas y el peligro que su crecimiento descontrolado e inconsciente implicaba. Desde tal punto de vista, esas obras deben comprenderse por esa preocupación: era necesario reglamentarlas, disciplinarlas. No propone controlarlas de un modo no consensual; por el contrario, considera que debe permitirse su desenvolvimiento. Más bien, debe decirse, a la luz de sus ideas posteriores, que lo que intenta en su obra sobre *La división del trabajo* es promover la moralización y

sacralización del trabajo. Pero debe insistirse en que para Durkheim sacralizar el trabajo no es liberarlo, sino regular las relaciones de los individuos con él, dignificarlo, hacerlo una cosa santa.

Esta perspectiva nos permite, por otro lado, ver bajo una luz diferente el estudio sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Max Weber. A partir de las ideas durkheimnianas, este texto genial de Weber debe interpretarse como un estudio sobre la sacralización del trabajo, que habría pasado de ser una actividad concebida esencialmente profana en la Edad Media, a una *vocación*, es decir a convertirse en una actividad de carácter sagrado, que unificó, orientó y vitalizó las conciencias y las acciones en un sentido particular, con los efectos históricos que ahora conocemos en el desarrollo del capitalismo.

De esta manera, llegamos a descubrir un punto de partida subyacente en las ideas de ambos sociólogos: la idea de vocación se asocia con actividades que los grupos sociales han considerado vitales. No sólo porque *en los hechos*, por así decir, haya aumentado su importancia cuantitativa o funcional, sino porque el grupo le ha dado un estatuto sagrado, asociándola con una mitología sobre su origen y su sentido. Esta última es su cualidad más específica.

Tenemos entonces como un primer resultado que el estudio sociológico de la vocación sacerdotal puede ser abordado desde diversas perspectivas.

Desde un punto de vista cuantitativo (su aumento o disminución a lo largo del tiempo) implica explicar estos cambios como un efecto de los cambios en el contexto social, y de manera inmediata por los cambios en el grado de cohesión interna y control sobre sus miembros del grupo religioso. Como se verá más adelante, el fervor religioso del movimiento cristero se reflejó años más tarde en un importante aumento en el número de vocaciones sacerdotales, en tanto que el debilitamiento de controles institucionales después del Concilio Vaticano II dio lugar a una caída en las mismas.

Desde el punto de vista de la peculiaridad del sacerdocio como vocación, su estudio sociológico implica estudiar las peculiaridades de su representación como oficio o función sagrada, la mitología desarrollado en torno de ella, la manera en que estas representaciones

son apropiadas y expresadas por los individuos que se sienten llamados al sacerdocio, entre otros temas.

Finalmente, no quiere decir lo anterior que sean temas desvinculados. Por ejemplo, los cambios que introdujo el Concilio Vaticano II en relación con el estatuto de los sacerdotes y los religiosos, percibidos en general como una mengua de su carácter sacro, explica en parte el menor atractivo que estas funciones fueron capaces de despertar así como la facilidad creciente con la que se rompía el nexo que con ellas habían establecido hombres y mujeres. Existe, por tanto, un nexo entre la sacralización de una actividad o función social y su importancia funcional o cuantitativa, pero ambos aspectos parecen también irreductibles. El que el protestantismo haya desplazado el concepto de vocación del monasterio al mundo del trabajo, o que el catolicismo del siglo XX haya ampliado el concepto de vocación al estado matrimonial, obedece a las transformaciones sociales experimentadas. Pero este reconocimiento agrega algo específico que se expresa en la asociación de lo que se considera vocación con una mitología. Vamos a ampliar este último tema en el capítulo siguiente.

DEFINICIÓN DE VOCACIÓN

REPRESENTACIONES Y CONCEPTOS

Un punto metodológico fundamental de esta investigación es la *distinción y contrastación* entre la *representación* que la Iglesia católica ha elaborado de la vocación sacerdotal y un *concepto* sociológico de la misma. Esta *distinción* puede considerarse como parte del quehacer característico de las ciencias sociales.¹⁷ Pero en nuestro caso es también necesaria, primero, para captar el lado práctico, eficaz, de la representación católica de la vocación sacerdotal; es decir de la representación con base en la cual los sacerdotes, los formadores del Seminario, el director espiritual, han de decidir sobre la autenticidad de la vocación de los aspirantes al sacerdocio o sobre su idoneidad. Qué signifique para la Iglesia católica la vocación –es decir: cómo se la representa– tiene efectos sobre el reclutamiento y la identidad de los sacerdotes. Y, segundo, porque consideramos que dicha representación es una parte esencial del objeto que nos proponemos estudiar: la *representación* elaborada por la Iglesia católica es parte de la vocación sacerdotal en cuanto objeto de la sociología. La *contrastación* entre la representación católica y el concepto sociológico es particularmente necesaria en el caso de un estudio comprensivo como el que aquí pretende realizarse.

Por *noción o representación* se entenderá en este trabajo la forma en que un objeto es concebido *pragmáticamente* por quienes están vinculados a él afectiva o

¹⁷ E. Durkheim señala como una regla metodológica fundamental la eliminación sistemática de las prenociones y la elaboración de una definición (científica, no afectiva) inicial (*Las reglas del método sociológico*, 1988, pp. 86-101). Max Weber también distingue entre conceptos cotidianos y conceptos sociológicos; sobre Weber, véase Luis F. Aguilar Villanueva *Weber, la idea de ciencia social*, 1989. Asimismo, Theodor Geiger, *Estudios de sociología del Derecho*, México, FCE, 1983, pp. 198-200; Pierre Bordieu *et al.*, *El oficio del sociólogo*, México, Siglo XXI, 1975, pp. 127 ss, 129 ss; Patrick Champagne, *Iniciación a la práctica sociológica*, México, Siglo XXI, 1993, *passim*. Aunque diferentes autores han insistido en el tema, el acuerdo puede no llegar mucho más allá del siguiente precepto metodológico: no tomar acríticamente los conceptos comunes, elaborar conceptos científicos (no valorativos, sin vinculación afectiva).

valorativamente, o por intereses ideales o materiales; una representación, en el sentido que la entenderemos aquí es además necesariamente unilateral respecto al concepto, que la subsumirá como un caso particular. Por *concepto*, en cambio, se entenderá la elaboración intelectual que resulta del desplazamiento de la representación a un plano puramente teórico, no valorativo, y universal. El sociólogo capta el contenido de la representación, pero no porque esté implicado afectivamente con ésta, sino porque la considera significativa para una comunidad. La noción de vocación sacerdotal, por ejemplo, interesa a la sociología porque es parte de la cosmovisión de la Iglesia católica, pero no se interesa en “depurarla” o “corregirla”, como sí lo hacen los teólogos. Éstos, y en general los creyentes y los miembros de una cultura, están implicados con sus representaciones. Esto significa que si bien la “materia prima” con la que ha de elaborarse el concepto sociológico son las representaciones pragmáticas, esta elaboración requiere, en primer lugar, observarlas, por así decir, a distancia; o mejor dicho: observando éstas representaciones y no lo que supuestamente éstas designan en el mundo; no su *referente* supuestamente real, para utilizar el término elaborado por la lingüística.¹⁸ En segundo lugar, es necesario captarlas bajo su aspecto universal, y esto supone una actividad teórica. Por ejemplo, las representaciones pragmáticas sobre el carisma abarcan la noción de *mana* de los polinesios y la del *charisma* de las primitivas comunidades cristianas; éstas nociones son su materia prima. Lo que las caracteriza, si las comparamos con el concepto sociológico de carisma, es que [1] dan por reales el espíritu o las fuerzas sobrenaturales que ellas suponen como subyacentes a los objetos o a las personas, [2] son parte de la esfera de significados en la que los actores viven y [3] por tanto son históricamente unilaterales o particulares. Por el contrario, el concepto sociológico desplaza –por así decir– la observación, y se limita a señalar que *carisma*, en cuanto concepto sociológico, designa una relación social caracterizada porque los actores que la soportan se orientan (o parecen orientarse ya que así puede interpretarse el sentido de sus conductas) por cierto significado, contenido mental o representación –en concreto, porque *se cree* que una persona o un objeto es portador de un poder o una

18 “Referente designa aquello a lo que se remite el signo lingüístico, ya se encuentre en la realidad extralingüística o universo real, ya en un universo imaginario.” Bernard Pottier (dir.), *El lenguaje. Diccionario de lingüística*, Bilbao, Mensajero, s/f, p. 495-496.

cualidad sobrenatural o, por lo menos, no asequible a cualquiera¹⁹– y porque no hace distinciones entre el carisma de un hechicero, un demagogo, un profeta, un líder guerrero o un jefe de una expedición.

Éste es un concepto típico-ideal de una relación carismática. Su importancia para la sociología es que permite captar no sólo los casos puros –más bien extraños en la realidad–, sino también aquellos casos en que una dimensión carismática aparece entremezclada con otras. Dicho de otra manera: una relación carismática *pura* y el tipo ideal del carisma coinciden; en cambio, una relación de dominio cualquiera tendrá –muchas veces– un elemento carismático, pero éste sólo podrá observarse mediante una labor teórica, una labor de abstracción. Y es a partir de que se ha elaborado el tipo puro que es posible destacar este componente. Una función similar debe esperarse de la elaboración de un concepto sociológico de vocación: el permitirnos captar fenómenos vocacionales en los acontecimientos observados y en los que este aspecto puede no ser evidente.

En el proceso de elaboración de este concepto sociológico de la vocación religiosa he avanzado por pasos: primero estudié cómo lo que designa esta noción fue abordado por la sociología clásica, particularmente por Max Weber y Émile Durkheim; en este capítulo elaboraré una definición general de la misma a partir de la observación y análisis de diferentes casos en los que esta noción se usa; un poco, a la manera de la definición inicial de Durkheim.

LA NOCIÓN DE VOCACIÓN

La noción de *vocación*,²⁰ desde el punto de vista en que será considerada en este trabajo, pertenece al campo semántico del carisma y la religión. “El carisma puro –dice Max Weber– constituye, donde aparece, una vocación en el sentido enfático del término: como ‘misión’ o como ‘tarea’ íntima.”²¹ Al igual que la palabra alemana *Beruf* y que la inglesa

¹⁹ Max Weber *Economía y sociedad*, México, FCE, 1964: 193.

²⁰ Del latín *vocare*, llamar; *vocatio*, -ónis, acción de llamar. “La vocación es el resultado de una *vox*, y ésta es la acción y el efecto de un *vocare* o llamar.” José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994.

²¹ Max Weber, *op. cit.*, p. 196.

calling, *vocación* tiene, cuando menos, una reminiscencia religiosa: la idea de una *tarea* dada por Dios (sobre todo en el sentido del protestantismo ascético), pero también la idea de una *interpelación* con la que Dios llama al hombre (que es más característica del catolicismo).²²

Ciertamente, *vocación* designa, hoy en día, la *atracción* o el *impulso* hacia un determinado estado, ocupación, profesión o actividad, o bien el *sentimiento del deber* – asociado a veces, pero no siempre, con una destreza particular– que determina la entrega a una actividad, el cumplimiento de una tarea o la ocupación de un cargo.²³ Designa, pues, la vinculación de un individuo con una actividad o tarea en función ya de la atracción que ejerce, ya de que se la considera un deber, o de una combinación de ambos aspectos. En los dos casos, también, frecuentemente se asocia esta noción con la idea de una especie de destino inexorable que sólo paulatinamente deviene consciente. Aunque no es necesario ni adecuado establecer una contraposición absoluta entre ambos sentidos (la atracción y el deber), esta diferencia existe, y permite distinguir dos elementos que se articulan de diferente manera en las representaciones concretas de la *vocación* religiosa. El sentido de *interpelación* o *atracción* es el que predominantemente se ha conservado cuando se habla, por ejemplo, de *vocación* sacerdotal o religiosa en el catolicismo. El sentido de *deber* u *obligación* es más evidente cuando se dice de alguien que “ha seguido (o no) su *vocación*” o cuando de una actividad se dice que es realizada con una peculiar entrega, como si fuera una *tarea* resultado de una *inspiración*, por así decir, divina. Pero en las representaciones concretas es posible encontrar elementos tanto de *tarea* obligatoria como de *atracción*.

²² Véase Max Weber. “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, en *Ensayos sobre la sociología de la religión*. Vol. I. Madrid, Taurus, 1983. pp. 57-58. El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (DRAE)* da la siguiente definición de *vocación*: “1. Inspiración con que Dios llama a algún estado, especialmente al de religión.”

²³ Es la cuarta acepción del *DRAE*: “4. [Familiar] Inclinación a cualquier estado, profesión o carrera.” En el *Diccionario de filosofía* de N. Abbagnano (México, 1974) se lee: “Originariamente, uno de los conceptos fundamentales del cristianismo paulino: ‘Cada uno permanezca en el estado en que fue llamado’ (1 Corintios 7, 20). La *vocación* es actualmente un concepto pedagógico y significa el llamado a una ocupación, profesión o actividad cualquiera.” Abbagnano considera que este “llamado” es una *atracción* de carácter subjetivo, diferente de la *aptitud*: “La *vocación* es diferente de la *aptitud*, ya que es la *atracción* que el individuo siente por una determinada forma de actividad, para la cual puede ser apto o puede no serlo. Es posible controlar objetivamente la *aptitud*, la *vocación* es subjetiva. Una *vocación*, por lo tanto, puede ser también un callejón sin salida.” Como veremos, el carácter subjetivo u objetivo de la *vocación* es, en realidad, un tema a debate.

Con el término vocación se expresa, pues, la significatividad extraordinaria con la que una persona, un grupo o una institución concibe su vinculación con una actividad, una profesión o un estado por considerarlos originados en una instancia trascendente, ya porque sean el camino hacia ésta instancia, la respuesta al llamado divino (“ven y sígueme” [Mt 19, 21]), ya porque hayan sido ordenados por dicha instancia (y más propiamente estaríamos hablando de la misión, del envío: “Ahora, pues, ve; yo te envío a Faraón, para que saques a mi pueblo de Egipto” [Ex 3, 10]). Lo específico del concepto de vocación no es, entonces, el contenido inmanente de la actividad o del modo de vida en que se realiza o se expresa, sino que sea concebida (por su portador, por un grupo o por una institución) como el resultado de una moción atractiva divina o cuasi divina, o como cumplimiento de un mandato cuyo origen y significado es trascendente. Quien actúa por vocación, vive *para* su tarea, no *de* ésta.

Así, distintas épocas históricas han concebido como vocación –valga decir: han considerado sagrada, o “cargado” de carisma– su representación ya de un oficio específico y extraordinario como el chamanismo (principalmente en algunas sociedades “primitivas”), ya de la misión de un individuo que era considerado portador de un mensaje del dios (por ejemplo los profetas de Israel), ya del impulso al modo de vida ascético de un monje (en el catolicismo, sobre todo en la Edad Media), ya del trabajo cotidiano intramundano considerado como un deber (la “profesión”, entre las sectas protestantes), ya un oficio o un estado en relación con una Iglesia (como en el catolicismo posterior al Concilio Vaticano II, que tiende a incluir el estado matrimonial del laico como una vocación específica, además del propiamente religioso y del sacerdotal). Por extensión, se suele aplicar el mismo término para referirse no sólo a individuos, sino también a grupos o instituciones, particularmente cuando se atribuye a éstos un origen y una función carismáticos.

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

Es necesario insistir una vez más sobre el hecho de que lo que constituye el objeto de estudio de esta investigación es *la representación de la vocación (y del carisma) sacerdotal en la Iglesia católica*, y no lo que la vocación sacerdotal pueda ser desde un punto de vista psicológico, o lo que deba ser considerada “en sí misma”, cuestión esta última que cae dentro del ámbito de la teología. Ni la vocación, ni el carisma, ni lo sagrado son algo que pueda ser estudiado directamente por la sociología, sino sólo a través de las representaciones que sobre estos temas han elaborado las instituciones, los grupos y los individuos. Desde la perspectiva de la sociología, son representaciones que mediatizan el comportamiento recíproco de los actores involucrados en una relación social.²⁴ Este señalamiento nos permite pasar por alto si se trata de una vocación o una fe auténtica, y tratar exclusivamente de dilucidar los elementos constantes que subyacen a dicha representación, así como la lógica que rige su elaboración, cómo inciden algunas condiciones sociales sobre ésta y qué efectos sociales provoca. Dicho de otra manera, la autenticidad de la fe y de la vocación religiosa es una cuestión que deben decidir las instituciones y las autoridades religiosas, y a la sociología le concierne exclusivamente observar cómo dicha autenticidad es determinada. Por tanto, corresponde a la Iglesia católica establecer –a través de su Magisterio, de sus teólogos y de sus sacerdotes– qué es la vocación religiosa o sacerdotal, cómo pretende discernirla, cómo la prueba y la autentifica, y también en qué circunstancias no la reconoce.

VOCACIÓN Y CONVERSIÓN

Antes de seguir adelante, es necesario distinguir los conceptos de vocación y conversión: toda conversión supone una vocación, un llamado; casi toda vocación implica una conversión, sea abrupta o paulatina, absoluta o relativa (por ejemplo una dedicación más intensa). Pero no se refieren estrictamente al mismo fenómeno.

²⁴ “Desde el punto de vista sociológico, siempre partimos de definir a la religión como construcción cultural y social que hace referencia a un ‘sobrenatural’. Ahora bien, este último no es calificado como tal por el sociólogo, sino que éste observa que los grupos sociales hacen referencia a lo que ellos denominan ‘sobrenatural’, un algo que no pertenece a la construcción humana material.” Françoise Houtart, *Sociología de la religión*, México, Plaza y Valdés, 1997, p. 39.

Vocación y conversión son conceptos que, sin coincidir plenamente, se traslapan. Frecuentemente denotan el mismo acontecimiento, pero destacan aspectos diversos. Por dar un ejemplo: se suele decir “la vocación de San Pablo” o “la conversión de Pablo” casi indistintamente para referirse al encuentro de Saulo de Tarso con Jesucristo en el camino a Damasco, su reconocimiento de que Jesucristo era el Mesías y el inicio de sus tareas misioneras. Empero, cuando se utiliza el término conversión se pone mayor énfasis en el cambio: Saulo pasa de perseguidor de los cristianos a propagador del cristianismo. En cambio, con el término vocación se acentúa el aspecto de haber sido objeto de elección y se alude también a la respuesta que un individuo da a dicha elección: “Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación y escogido para el evangelio de Dios...” dice San Pablo para presentarse a sí mismo (Romanos, 1, 1). Por otro lado, conversión y vocación se distinguen en un aspecto que parece fundamental desde un punto de vista fenomenológico y teológico: la conversión supone e implica una ruptura, sea esta abrupta o paulatina:

Al concepto de conversión solemos unir la imagen de una profunda y tajante cesura de la vida [...] ¿Qué hay del momento de la conversión? Aquí se nos ofrecen dos experiencias distintas. El efecto, es decir, la repercusión práctica, permanece la misma en ambos casos, pero el momento en que se produce es dudoso. [...] Hablamos de *la conversión instantánea*, de la que claramente se diferencia otro tipo: *la conversión paulatina*.²⁵

La vocación, por el contrario, se supone *atemporal* (San Pablo cita a Isaías 49: “Me separó desde el seno de mi madre y me *llamó* por su gracia”; es decir, lo eligió desde antes de nacer); o, mejor dicho, la vocación tiene dos dimensiones: una que podemos llamar mítica y atemporal; otra, que depende del reconocimiento social o institucional. La primera determina el ser religioso del individuo; la segunda supone y expresa el reconocimiento de la primera, o bien se le considera como verdaderamente constitutiva y determinante.

Pero, ¿qué significa ser llamado? Es preciso que exista una *llamada*: de alguien, para algo, *dirigida* a alguien y *de modo perceptible*. Se dice, por ejemplo, que a un científico se le llama a la cátedra. La llamada proviene de una estructura social –una universidad o facultad– y se dirige a un hombre que, por sus dotes y su formación, es *llamado* a esa actividad a la que parece llamado: investigación y enseñanza. La llamada se realiza en forma de invitación o por escrito, o expresada verbalmente con una fórmula en uso. He utilizado antes una expresión extraña: “llamado a esa

²⁵ Jürgen Baden, *Literatura y conversión*, Madrid, Guadarrama, pp. 9, 15.

actividad a la que parece llamado”. La llamada de la sociedad humana presupone evidentemente otra llamada que los hombres creen descubrir y de la cual se hacen portavoces: “la vocación por dotes y formación”. En la formación de un hombre contribuye él mismo y otros, de modo más o menos consciente, pero su vocación se construye sobre la base de sus *dotes*, en el sentido amplio de la palabra: todos los dones que él ha recibido con su vida. Por eso, en la *naturaleza de un hombre* está prevista su llamada, su vocación: es decir, la actividad, el trabajo hacia el que está orientado desde lo profundo.²⁶

La conversión es concebida, pues, como una transformación profunda de la persona, como una ruptura; la vocación, como una inclinación o aptitud, venida de lo más profundo del ser, que determina su destino y que se *realiza* –en la doble acepción del término: se consume y se produce– mediante su *reconocimiento* por parte de uno mismo y de los otros. Pero, como se señaló ya, conversión y vocación pueden superponerse, y frecuentemente lo hacen. Ya se ha hecho alusión al caso de San Pablo. Entonces, a partir de casos como el suyo, se puede trazar un continuo: en un extremo, la vocación que se abre paso de manera continua e inexorable, sin solución de continuidad; en el otro extremo, la vocación que se revela más o menos abruptamente, tras una experiencia de choque.

La proximidad de estos conceptos justifica que en un trabajo sobre vocación sacerdotal se dé cabida al tema de la conversión y a los estudios relacionados con ésta. Empero, debemos aclarar que hay en ello también una motivación práctica: mientras que la vocación religiosa ha sido poco estudiada desde una perspectiva sociológica, la conversión en cambio ha sido objeto de una amplia y sofisticada indagación, y lo es cada vez más. Esto es palpable si se cotejan algunas revisiones bibliográficas que sobre sociología de la religión han aparecido en el último medio siglo (Le Bras, 1956; Marsh, 1966; Robbins, 1979; Rambo, 1982; Snow y Machalek, 1984; Robbins, 1988; Rambo, 1993). De las referidas, las cinco últimas tratan específicamente sobre los *nuevos movimientos religiosos* y/o sobre *conversión religiosa*; las dos referencias de Rambo (1982 y 1993) y la de Snow y Machalek (1984) se refieren específicamente a este último tema. La conversión religiosa ha devenido uno de los más importantes objetos de estudio, por lo menos en la producción académica norteamericana.²⁷ No puede decirse lo mismo de la vocación religiosa.

²⁶ Edith Stein, *Obras selectas*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1998, pp. 119-120.

²⁷ Por supuesto, el contexto de dicha producción es la proliferación de sectas y movimientos religiosos.

Empero, al conocer los relatos de vocación, no puede uno sino señalar que existe un vínculo estrecho entre ambas problemáticas. Algunos de los testimonios de vocación sacerdotal que hemos colectado presentan rasgos de conversión; no en el sentido de un cambio de adscripción religiosa, sino en el sentido de que el campo discursivo religioso y las preocupaciones religiosas se volvieron centrales en la conciencia de quienes fueron ordenados sacerdotes, siendo que antes de su decisión vivían un tanto al margen de la esfera religiosa. No hubo un cambio en cuanto al contenido de sus creencias fundamentales, pero sí en la importancia de éstas por el lugar que ocupaban en la conciencia del individuo. Se volvieron centrales. Ahora bien, esta descripción corresponde a una de tantas que se han dado de la conversión religiosa.

La conversión involucra no sólo un cambio en valores, creencias e identidades, sino más fundamental y significativamente el desplazamiento de un universo de discurso por otro, o el ascenso de un universo de discurso anteriormente periférico a la posición de una autoridad primaria. Tal concepción no restringe la conversión sólo a los cambios de una religión a otra, o a la adopción de una cosmovisión religiosa donde previamente no la había. Adicionalmente incluiría a un afiliado nominal de una comunidad religiosa que sostenga antiguas ideas con una intensidad y claridad de visión que no tenía anteriormente. La creencia nominal deviene así creencia “verdadera”, y lo que antes era periférico a la conciencia, deviene central. Así, tanto la consolidación como la regeneración pueden ser construidas como tipos de conversión. *Lo que está en cuestión no es si el universo discursivo es enteramente nuevo, sino si éste ha cambiado de periférico a central.* Cuando un cambio así ocurre, el correspondiente cambio en la conciencia es tan radical en sus efectos como si el universo discursivo fuera enteramente nuevo.²⁸

EL PARADIGMA NARRATIVO DE LA VOCACIÓN

Ahora bien, cuando se estudian las representaciones de vocación (y de conversión) se puede observar que tienen generalmente –y tal vez *esencialmente*– una forma narrativa que da cuenta del carisma –esto es, del carácter extraordinario– de una persona o de su actividad, y tiene por lo tanto un efecto de legitimación. Estas representaciones pueden empezar en un relato biográfico a cargo del propio individuo carismático, de sus contemporáneos o de sus primeros seguidores, pero también puede ser el resultado de una elaboración histórica, a

²⁸ Snow, David A. y Richard Machalek, “The Sociology of Conversion”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 10, 1984, pp. 170-171.

cargo de sucesivos biógrafos, o a cargo de un autor colectivo y anónimo, como ocurre en la cultura popular. El carácter extraordinario que se le reconoce es paralelo a una representación narrativa de su vida que establece un vínculo con lo sagrado, sea por un encuentro, o por la comisión a una tarea o, lo más frecuente, por una combinación de ambos factores. No es necesario establecer si lo extraordinario de su vida o de su misión da lugar a esta peculiaridad del relato, o si el relato es un factor causal en su representación como un ser extraordinario, sino sólo indicar este paralelismo y esta necesidad que anima la construcción biográfica del profeta, del héroe, del fundador o del santo como casos típicos.

Casos paradigmáticos de vocación los encontramos en los relatos proféticos del Antiguo Testamento,²⁹ en los mitos heroicos,³⁰ en los relatos de iniciación chamánica registrados por etnógrafos,³¹ en las leyendas de los magos,³² en los cuentos maravillosos³³ y en las biografías de santos³⁴ y reformadores o innovadores de cualquier ámbito.³⁵ Esta representación puede ser creída como si hubiera ocurrido efectivamente así como se relata, o puede ser entendida como una alegoría que da cuenta del carisma y de la misión de un individuo, de un grupo, o de una institución. Veamos algunos ejemplos que nos permitan, por inducción, pasar a una representación estructural de la misma a partir de su forma narrativa.

²⁹ Del Olmo Lette, *La vocación del líder en el antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1973; Paul Ricoeur, "Le Sujet convoqué: A l'Ecole des récits de vocation prophétique", *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 28 (1988): 83-99. Dennis Bratcher, "The Prophetic 'Call' Narrative: Commissioning into Service" <<http://www.cresourcei.org/propheticall.html>> [c 2000] Página electrónica de *The Christian Resource Institut* [Consulta: Junio 29, 2000]. Carlo María Martín. *La vocación en la Biblia*. Madrid, Sociedad de Educación Atenas 1997.

³⁰ Joseph Campbell. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México, FCE, 1959. *Id.*, *El poder del mito*. Barcelona, Emecé, 1991.

³¹ Mircea Eliade. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, FCE, 1976. *Id.* (1960 [1951]), "Shamanism", *Encyclopædia Británica* <<http://search.eb.com/eb/article?eu=117459>> [Consulta: Mayo 2, 2002].

³² E. M. Butler (1997 [1948]). *El mito del mago*.

³³ Vladimir Propp. *Raíces históricas del cuento*. México, Colofón, 2000.

³⁴ Véanse, por ejemplo, de R. Fülöp-Miller. *Teresa de Ávila. La santa del éxtasis*. Madrid, Espasa-Calpe, 1948. *Id.* *Agustín, el santo del intelecto. Ignacio, el santo de la voluntad de poder*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1960.

³⁵ Como ejemplo de un académico y su relato vocacional, véase la *Autobiografía* de R. Collingwood (México, FCE, 1953 [1939]).

LOS RELATOS DE VOCACIÓN PROFÉTICA

El profetismo pertenece a una categoría de fenómenos muy amplia, que en sus orígenes se mezclaba frecuentemente con la adivinación. Los profetas de la antigüedad –no solamente los profetas bíblicos, sino también los del Antiguo Oriente, Egipto y Grecia– tenían la función de dar a conocer la voluntad y los planes divinos, la cual habían conocido, frecuentemente, durante un trance extático, o en un sueño, o en una visión. La comunicación de estos planes (al pueblo o al rey) era una tarea obligatoria, so pena de hacerse responsables de las desgracias que se seguirían de su eventual silencio (VV. AA. 1997: 5-6). Frecuentemente se habla de los profetas como individuos “con vocación”, y en este marco existen, particularmente en la Biblia, pero no sólo en ella, relatos de vocación.

Hace tiempo que se han estudiado [los relatos de vocación de los profetas de la antigüedad] y podemos resumirlos en la fórmula: “Ve; yo te envío; les dirás...”. Dios es el que envía al profeta, el profeta es el enviado, los destinatarios son el pueblo de Israel, un grupo del mismo o alguno de sus miembros (cfr. Is 6; Jr 1, 4-19; Ez 1, 1-3, 15). Es verdad que la elaboración literaria de las cartas proféticas de Mari [en Mesopotamia, 2700 a. C.] no es la misma que la de los relatos bíblicos de vocación. Pero el núcleo central es semejante [...]. Esto significa que [en la tradición profética en Mari y en la Biblia] el profeta es considerado como un “mensajero” de la divinidad. La fórmula bíblica: “Así habla el Señor”, con todas sus variantes, es conocida por otra parte, justamente, como la “fórmula de mensajero” (cfr. Is 7, 7; 66, 1; Jr 4, 27; 6, 16; Ez 20, 3; Am 1, 3; 5, 4). En efecto, no hace más que recoger la fórmula usual en el mundo político y social. Con frecuencia se ha visto la especificidad del profetismo bíblico en el hecho de que sus representantes no pertenecen al mundo de los funcionarios cultuales, sino que eran profetas por vocación. [...] También en Mari encontramos profetas que no son ni profesionales de la profecía ni funcionarios del culto.³⁶

Sin embargo, los relatos bíblicos, que son el prototipo de los relatos proféticos, y que corresponden mejor al concepto moderno del profeta, están menos relacionados con la astrología y la adivinación, o con la función de informar al rey, y tienen una dimensión pública diferente:

³⁶ VV. AA. *Sobre profetismo*, México, 1997, pp. 75-76.

Su misión es la de ser una conciencia crítica del pueblo y de los que encarnan las diferentes instituciones, entre ellos el rey. Tienen igualmente un doble mensaje: llamar a la conversión y abrir a la esperanza.³⁷

La revelación de Dios a los profetas bíblicos –que es el caso más conocido, pero también el más relevante para nosotros, dada su influencia en la cultura y la religión cristiana– se representa en la forma de un encuentro e implica necesariamente una tarea ordenada por Dios, que debe ser hecha en su nombre y para la cual Él garantiza su asistencia.

En el [individuo] “llamado” la vocación crea una situación de consagración, separación, purificación; se le encarga una misión y se le garantiza una especial asistencia (“estaré contigo”) y corroboración (“no temas”), que le será proporcionada por la fuerza del espíritu.³⁸

Estos relatos, pues, (1) suponen que en algún momento se ha dado el encuentro entre Dios y el profeta; (2) en sí mismos contienen la representación de Dios comisionándolos a una tarea –lo cual implica, sin duda, una función de legitimación de la tarea por referencia a su origen sacro– y (3) la tarea misma se convierte en el componente esencial de la forma en que el profeta se representa a sí mismo y es representado por los autores del relato (generalmente sus seguidores) y por los lectores del mismo.³⁹ De acuerdo con lo dicho arriba, cada uno éstos tres elementos, así como el conjunto que forman, constituyen *la vocación de tal o cual profeta*.⁴⁰

³⁷ *Op. cit.*, p. 126.

³⁸ Del Olmo Lette, *La vocación del líder en el antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1973, p. 26.

³⁹ Hay que entender que aquí nos referimos al profeta en cuanto “personaje” del relato. El aspecto propiamente psicológico queda fuera de nuestras consideraciones, sólo podemos tener la certeza de que en el relato el personaje es descrito así.

⁴⁰ Del Olmo Lette (1973) sugiere considerar como vocación solamente la experiencia concreta del llamado, distinguiéndola de la “conciencia de vocación” y de la “misión” a la cual se entrega el profeta. Siguiendo las convenciones del lenguaje coloquial preferimos no hacer tan tajante esta diferencia. La experiencia concreta del llamado es relatada para legitimar la misión; ésta última es, por tanto, también un determinante de aquélla. En nuestro estudio en particular, especialmente en la tercera parte, donde se estudiarán los relatos sacerdotales de vocación, se verá cómo están involucrados estos aspectos, y la ventaja de ver a la vocación sacerdotal como un proceso, así como la importancia de la conciencia de haber sido llamado. Pero ya en esta parte se empezará a apreciar esto más adelante, al apreciar el ciclo heroico en su conjunto así como la iniciación chamánica.

RELATOS HEROICOS

Joseph Campbell (1959 [1949]), en su análisis del mito del héroe, distinguió las diferentes *jornadas* que componen cada una de las etapas del ciclo heroico. Al acontecimiento o estadio con el que da principio la primera jornada la denominó *la llamada de la aventura*:

Este primer estadio de la jornada mitológica, que hemos designado con el nombre de “la llamada de la aventura”, significa que el destino ha llamado al héroe y ha transformado su centro de gravedad espiritual del seno de su sociedad a una zona desconocida. Esta fatal región de tesoro y peligro puede ser representada en varias formas: como una tierra distante, un bosque, un reino subterráneo, o bajo las aguas, en el cielo, una isla secreta, la áspera cresta de una montaña; o un profundo estado de sueño; pero siempre es un lugar de fluidos extraños y seres polimorfos, tormentos inimaginables, hechos sobrehumanos y deleites imposibles. El héroe puede obedecer a su propia voluntad para llevar a cabo la aventura, como hizo Teseo cuando llegó a la ciudad de su padre, Atenas, y escuchó la horrible historia del Minotauro; o bien puede ser empujado o llevado al extranjero por un agente benigno o maligno, como Odiseo, que fue transportado por el mediterráneo en los vientos del encolerizado dios Poseidón. La aventura puede comenzar como un mero accidente, como la de la princesa del cuento de hadas; o simplemente, en un paseo algún fenómeno llama al ojo ocioso y aparta al paseante de los frecuentados caminos de los hombres.⁴¹ Los ejemplos se multiplican, *ad infinitum*, desde cualquier rincón del mundo.⁴²

Así, podemos observar que en los relatos épicos (sean de héroes históricos, legendarios o míticos) se distingue en el relato una etapa en la que el héroe percibe una llamada. Muchas veces lo hace relatando un *encuentro* o *acontecimiento* que determina el destino de un individuo; frecuentemente, este *encuentro* o *acontecimiento* funciona como una alegoría que permite la presentación narrativa de lo que solemos denominar *inspiración*. Pero también puede ser que *algo ha llamado su atención* al punto que cambia radicalmente su concepción del mundo, o tiene una revelación inesperada (*insight*), o en el caso del cuento y del mito, es transportado a un mundo diferente del cotidiano en el que *debe realizar una tarea o cumplir una misión*. Lo común en todos los casos es que el héroe alcanza este estatuto carismático no sólo por su centralidad en el relato, sino por el relieve

⁴¹ Moisés, por poner un ejemplo tomado de los relatos de vocación profética, fue atraído por una zarza ardiente que no se consumía.

⁴² Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1959, pp. 60-61.

extraordinario de su tarea marcada en su inicio por una llamada, una revelación o una comprensión especial.

RELATOS DE INICIACIÓN CHAMÁNICA

Otro campo más en el que es patente este momento de ruptura que caracteriza al contacto con lo extraordinario y, consecuentemente, la asignación de una tarea, de una vocación, es el caso de la vocación de los chamanes:⁴³

Los chamanes son seres que se singularizan en el seno de sus respectivas sociedades por determinados rasgos que, en las sociedades de la Europa moderna, representan los signos de una “vocación” o, al menos, de una “crisis religiosa”. Los separa del resto de la comunidad la intensidad de su propia experiencia religiosa.⁴⁴

Estas experiencias religiosas pueden tomar diferentes formas: sueños, ataques epilépticos, enfermedades. Lo que en nuestro caso debemos destacar es que este proceso a través del cual el hombre profano deviene chamán es captado –de acuerdo con abundantes registros etnográficos– mediante la misma estructura ya observada en los casos de vocación profética o heroica:

Las enfermedades, los sueños y los éxtasis más o menos patológicos son, como hemos visto, otros tantos medios de acceso a la condición de chamán. En ocasiones estas singulares experiencias no significan otra cosa que una “elección” venida de lo alto y no hacen más que preparar al candidato para nuevas revelaciones. Pero casi siempre, las enfermedades, los sueños y los éxtasis constituyen por sí mismos una iniciación; esto es, consiguen transformar al hombre profano de antes de la “elección” en un técnico de lo sagrado.⁴⁵

LAS BIOGRAFÍAS Y AUTOBIOGRAFÍAS DE LOS SANTOS

Lo más importante en el gran santo es su misión, el nuevo carisma otorgado por el Espíritu a la Iglesia. [...] Lo capital en ellos no es [...] sino la decidida obediencia con que se entregaron de una vez para siempre por esclavos de su misión y que ya

⁴³ Véase: Eliade (1960 [1951]); "Shamanism", Encyclopædia Británica <<http://search.eb.com/eb/article?eu=117459>> [Consulta: Mayo 2, 2002].

⁴⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 45.

no entendieron su existencia entera sino como función y envoltura de esa misión. [...] Muchos han aceptado gozosamente y como de vuelo su misión; otros la han llevado pesadamente, arrastrando y casi contra su voluntad; pero su misión era más fuerte que ellos y los forzó a su servicio. Unos han intentado llenar de sangre y vida la complicada figura geométrica de su misión en todos sus ángulos y ramificaciones; otros se han contentado con cubrir las superficies esenciales, y muchas márgenes quedan vacías. Es que dentro del reino de la santidad hay muchas graduaciones: desde el ínfimo límite de una integridad sustancial de la misión, hasta el supremo de una identificación de misión y persona.⁴⁶

Por lo general, la vida de las personas que han sido canonizadas por la Iglesia católica se relata mediante una técnica similar a la utilizada en los casos anteriores, si bien tiene sus características específicas. Recurrentemente, un segmento del relato hagiográfico se dedica a reseñar la vocación como un momento de inspiración que se resuelve en la claridad de su deseo de seguir a Cristo, de entregar su vida a Dios. Muchas veces este encuentro implica un cambio brusco, por lo que suele hablarse entonces de *conversión*; en ocasiones, por el contrario, el seguimiento es facilitado porque desde niño el futuro santo ha tenido una vida de fe; a veces encontramos que se resiste al llamado; a veces, que lo sigue sin mayor resistencia. Pero lo que nos interesa subrayar es que tales relatos de vida o biografías generalmente dedican algunas páginas a describirnos este proceso vocacional como un segmento imprescindible para comprender su vida, como un momento fundante, como origen y destino. Frecuentemente, la vocación es presentada como una inspiración o como *insight*, como una revelación o comprensión a veces inesperada, o como resultado de un encuentro.

Podemos ejemplificar con el caso de San Agustín.

El proceso de su conversión está descrito en un famoso pasaje del Libro VIII sus *Confesiones*.⁴⁷ Un amigo cristiano le contó la historia de San Antonio, quien, al escuchar una simple cita de la Biblia, se decidió a vender todas sus posesiones terrenas, a reprimir sus apetitos carnales y a seguir una vida de austeridad y renunciación, fiel a Cristo. Y le contó también el impacto que la biografía de San Antonio había tenido sobre dos amigos, dignatarios de la corte, que decidieron renunciar a sus riquezas y seguir el ejemplo de

⁴⁶ Hans Urs Von Balthasar, *Theresa de Lisieux*, Madrid, Herder, 2002, pp. 23-24.

⁴⁷ San Agustín, *Confesiones*, México, Ediciones Paulinas, 1987.

aquél. San Agustín ya había entonces aceptado intelectualmente la verdad de la doctrina cristiana, pero no se decidía a comenzar una vida de acuerdo con ésta. La plática con su amigo lo confundió, y desesperó por su falta de decisión. Cuando el visitante se fue, Agustín se volvió a su amigo Alipio, que lo acompañaba, y exclamó:

¿Qué haremos ahora? El ignorante se levanta precipitadamente y por la fuerza se apodera del cielo, y nosotros, con todo nuestro saber, persistimos en diferir la realización de análoga conquista. Altos dignatarios de la corte dejan todo y comienzan una nueva existencia, pero nosotros nos empeñamos en nuestras vidas de iniquidad e impureza. [...] Oh Señor, ¿por cuánto tiempo? ¿Por cuánto tiempo? ¡Mañana y mañana! ¿Por qué no hoy? ¿Por qué no ahora? ¿Por qué no termina en este momento mi desdicha?

Agustín relata entonces el momento decisivo de su conversión:

Me levanté y salí al jardín, lejos de Alipio, pues me pareció que la soledad era más conveniente para el libre fluir de las lágrimas. [...] Me desplomé, sin saber cómo, bajo una higuera, dando libre curso a mis lágrimas que fluyeron copiosamente –un sacrificio aceptable para ti– de las fuentes de mis ojos.

Estaba yo llorando con amarguísima contrición de mi corazón, cuando he aquí que oí la voz de un muchacho o de una niña –no podía precisar– que cantaba y repetía muchas veces: “Toma y lee, toma y lee.” Mi semblante al punto cambió, y empecé muy seriamente a considerar si era habitual en los niños en cualquier clase de juegos preferir tales palabras; ni podía recordar que nunca hubiera oído algo semejante. De este modo, reprimiendo el torrente de mis lágrimas, *me levanté, interpretando esto no de otro modo que como una orden del Cielo dada a mí para que abriera el libro, y leyese el primer capítulo que habría de iluminarme.* Pues había oído de Antonio, que, al llegar por casualidad a la mitad del Evangelio que estaba siendo leído, recibió el aviso como si lo que leía fuera dirigido a él: “Anda y vende todo lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el Cielo; y después ven y sígueme.” Y por medio de tal oráculo fue convertido sin dilación a Ti. [...] Tomé el libro, lo abrí, y leí en silencio aquel parágrafo sobre el cual se posaron primero mis ojos: “No en los desenfrenos, ni embriagueces, ni en vicios y deshonestidades, no en contiendas y emulaciones, sino revestidos de Nuestro Señor Jesucristo, y no empleéis vuestro cuidado en satisfacer los apetitos del cuerpo.” No quise leer más adelante ni necesité hacerlo, pues *al instante, como la oración se terminara –por una luz, por decirlo así, de certidumbre de mi corazón–, todas las tinieblas de la duda se desvanecieron.* (Los subrayados son míos, M. P.)

El principal obstáculo que había en la conversión emocional –no sólo intelectual– de Agustín, había sido su inclinación a los placeres sensuales. Este acontecimiento marcó una inflexión definitiva de su vida, si bien muchas cosas habían convergido para prepararla. Una simple oración, ¿puede operar estos cambios? Nuevamente, debemos insistir en que no

se trata para nosotros de decidir acerca de la autenticidad o de la sinceridad de una vocación o de una conversión. En el caso de Agustín hay un cierto acuerdo entre sus biógrafos por considerarla auténtica, y dado el cambio radical de su vida nos sentimos inclinados a aceptarla de la misma manera. Pero desde la perspectiva de nuestro trabajo esto no es lo definitivo, sino más bien la necesidad de un evento relatado de manera semejante como constituyente del ser y del destino de una persona que ha devenido una *representación* o un *ícono* de la santidad; la posibilidad de narrarlo y su lugar y funciones similares a las que ha tenido, por ejemplo, la vocación/conversión de los profetas hebreos, y quizá la de los héroes míticos. Es ese acontecimiento, pero no en sí mismo, sino en cuanto componente necesario del relato biográfico, el que reclama nuestro interés. Este acontecimiento ocupa, en la memoria de Agustín, de sus biógrafos, de los creyentes católicos, el lugar en el que tuvo lugar el encuentro con lo sagrado, la revelación fundante, y del que se siguen, en su representación narrativa, los efectos de transformación que caracterizan el contacto con lo sagrado o con la fuente del carisma. En nuestra perspectiva no diremos, pues, que el carisma o lo sagrado tiene un poder de atracción y de transformación, sino que, cuando se dan fenómenos de vocación/conversión –es decir fenómenos de atracción y transformación– se atribuyen a un encuentro de este tipo.

BIOGRAFÍAS INTELECTUALES

La estructura de los relatos de vocación es perfectamente clara en los relatos heroicos o en los proféticos del Antiguo Testamento, por ejemplo. Pero también puede alcanzar al relato vocacional de un filósofo o un reformador social. R. G. Collingwood, por ejemplo, describe en el primer capítulo de su *Autobiografía* (“Despertar de una vocación”) el momento y el entorno especiales con los cuales asocia el instante en que se le anunció su destino, algo que concernía a su yo en tanto posibilidad de un yo futuro:

Mi padre tenía muchos libros y me permitía que los leyera como me viniese en gana. Entre otros había conservado los libros de erudición clásica, historia antigua y filosofía que utilizara en Oxford. Por regla general me abstenía de tocar estos libros; pero un día, a los ocho años de edad, la curiosidad me llevó a tomar un pequeño libro negro que en el lomo tenía la siguiente leyenda: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Era la traducción de Abbott de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; y al empezar a leerlo, incrustado el cuerpo infantil entre el

librero y la mesa, me atacó una extraña sucesión de emociones. Primero, sentí una intensa agitación. Sentí que se decían cosas de la mayor importancia sobre asuntos de la más extremada urgencia; cosas que tenía que entender a cualquier costo. Luego, con una ola de indignación, vino el descubrimiento de que no podía comprenderlas. Era una vergüenza confesarlo, pero ahí estaba un libro en inglés, cuyas frases estaban construidas de acuerdo con la gramática, pero cuyo significado me confundía. Luego, tercera y última, vino la emoción más extraña de todas. Sentí que el contenido de aquel libro aunque no pudiera comprenderlo, me concernía de alguna manera: era una cuestión personal para mí, o más bien para un futuro yo. [...] *Sentí como si se hubiera levantado un velo y se hubiera revelado mi destino.* [...] Después de esto *vino a mí de manera gradual una sensación de cargarme con una tarea* cuya naturaleza no podía definir excepto diciendo “debo pensar”. Sobre qué iba a pensar no lo sabía; y cuando, al *obedecer este mandato*, me sentía silencioso y retraído al estar en compañía o, cuando buscaba soledad a fin de pensar sin interrupción, no podía haber dicho qué era aquello que realmente buscaba. [...] Ahora sé que los problemas de la obra de mi vida estaban tomando su primera forma embriónica, de una manera muy profunda en mí.⁴⁸ (Los subrayados son míos. M. P.)

Se describen aquí los momentos fundamentales de la inspiración vocacional: tiene lugar en un momento del pasado biográfico, pero que está en contacto con lo intemporal (el *instante* de Kierkegaard) de tal modo que revela un destino; el interés despertado; una nueva identidad que se vislumbra; la tarea a realizar sentida como un deber; la obediencia del mandato. En esta perspectiva, *vocación* designa [1] la experiencia concreta del momento de la “revelación” o de la “inspiración”, la cual es descrita a la manera de una hierofanía que lo sobrecoge por la emoción; [2] la “conciencia de misión”, de haber sido “llamado”, y [3] también la tarea misma a la que debe entregarse. La propia identidad de Collingwood está determinada y en una buena medida se confunde con la tarea a la cual acepta como destino.

LOS RITOS DE PASO

Una estructura similar a la de estos relatos existe *institucionalizada* en lo que se ha dado en llamar los *ritos de pasaje o procesos iniciáticos*. Los ritos de pasaje son aquellos procesos que acompañan a los cambios de estatus de los individuos y consisten en tres fases: separación, margen y reintegración. En la primera fase los novicios son separados de su

⁴⁸ R. G. Collingwood. *Autobiografía*. México, FCE, 1974 [1939], pp. 11-12. Cfr. Àgnes Héller, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999. pp. 44 ss.

comunidad; en la segunda, reciben un entrenamiento y enseñanzas en cierta dirección y son sometidos a pruebas para, finalmente, en la tercera fase, ser aceptados en el grupo de los ya iniciados y reintegrados a la comunidad con un estatus diferente. Es decir que dicha estructura puede objetivarse, institucionalizarse, no sólo en la forma de organizar una secuencia de vivencias o un fragmento biográfico, sino también en un conjunto de procedimientos que en general tienen la función o de despertar el carisma, o de institucionalizarlo, además de estructurar y legitimar el cambio de estatus de un individuo o grupo de individuos. Campbell y Eliade han tomado nota de la similitud que tienen tanto los mitos heroicos como los relatos de vocación chamánica con los ritos de iniciación.

Campbell destacó la semejanza entre el ciclo heroico y la *fórmula* que presentan los ritos de iniciación (que identifica como *separación-iniciación-retorno*):

El camino común de la aventura mitológica del héroe es la magnificación de la fórmula representada en los ritos de iniciación: *separación-iniciación-retorno*, que podrían recibir el nombre de unidad nuclear del monomito. [1] El héroe inicia su aventura desde el mundo de todos los días hacia una región de prodigios sobrenaturales, [2] se enfrenta con fuerzas fabulosas y gana una victoria decisiva; [3] el héroe regresa de su misteriosa aventura con la fuerza de otorgar dones a sus hermanos.⁴⁹ (Los corchete son míos.–M. P.)

Por su parte, Eliade señala que

todas las experiencias extáticas que deciden acerca de la vocación del futuro chamán asumen el esquema tradicional de una ceremonia de iniciación: sufrimiento, muerte y resurrección. Desde este punto de vista, nada nos importa cuál sea la “enfermedad-vocación” que desempeña el papel de una iniciación; porque los sufrimientos que provoca corresponden a las torturas iniciáticas; el aislamiento psíquico de un “enfermo escogido” es el paralelo del aislamiento y de la soledad rituales de las ceremonias iniciáticas, la inminencia de la muerte conocida por el enfermo (agonía, inconsciencia, etcétera) evoca la muerte simbólica adoptada en todas las ceremonias de iniciación.⁵⁰

⁴⁹ Joseph Campbell, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁰ M. Eliade, *op. cit.*, p. 45. Por supuesto, también podemos encontrar un esquema similar en la representación social de la muerte. Véase R. Hertz, pp. 91-94: “... la muerte, a los ojos de los primitivos, es una iniciación...” p. 92. (Lo que nos hace pensar en el posible carácter carismático de la muerte. Tal vez en cuanto que se le represente como algo extraordinario en sí mismo, o porque implique un nexo con lo sobrenatural. Pero más bien parece ser paradigmática en cuanto a que implica un radical cambio de estatus social de quien muere.)

Y Vladimir Propp⁵¹ ha señalado que también los cuentos maravillosos tienen una similitud formal con los ritos de pasaje, y atribuye esta semejanza al hecho de que los cuentos maravillosos serían un residuo de aquéllos. Los cuentos maravillosos (aquellos en donde intervienen seres mágicos como las hadas) tendrían su origen en las creencias y las experiencias asociadas con aquellos ritos iniciáticos: los niños “robados” y escondidos por su captor en el bosque, la obtención de poderes por el héroe, etcétera, serían *motivos* narrativos que tienen su referente histórico en lo que efectivamente ocurría en los ritos: la iniciación requería que se llevaran a los novicios a un lugar oculto, generalmente el bosque; en ellos se representa su muerte y renacimiento; el resultado de los mismos es la adquisición de poderes para la caza, por ejemplo.

¿Por qué llega el héroe a las puertas de la muerte? Es desde luego cierto que se halla motivado por la marcha de la acción. El comienzo del cuento maravilloso se nos presenta como nacido sobre la base de las representaciones de la muerte. Pero, con eso, no se resuelve el problema, únicamente se transfiere: ¿por qué el cuento maravilloso refleja en esencia las representaciones de la muerte y no otras? ¿por qué justamente estas representaciones se han mostrado tan tenazmente vitales y susceptibles de elaboración artística? La contestación de esta pregunta nos es dada por el análisis de un fenómeno que no pertenece sólo al ámbito de las creencias, sino también al de la vida social concreta. El cuento maravilloso ha conservado las huellas no sólo de representaciones de la muerte, sino también de un rito que en una época estuvo ampliamente difundido, es decir, del rito de la iniciación de los jóvenes al acaecer la pubertad (*initiation, rites de pasaje, Pubertätsweiche, Reifezeremonien*). Tal rito se halla en relación tan estrecha con las representaciones de la muerte, que no es posible estudiar una cosa sin la otra. Deberemos, por consiguiente, confrontar el cuento maravilloso no sólo con los materiales de las creencias sino también con las correspondientes instituciones sociales.⁵²

Otros autores no subrayan esta primacía del rito sobre el mito y el cuento maravilloso, sino que se limitan a constatar sus nexos y sus semejanzas. Este último es nuestro punto de partida, una premisa de nuestro estudio: lo único que podemos constatar es la analogía estructural entre los diferentes géneros de narraciones y entre éstos y algunos

⁵¹ Vladimir Propp, *Raíces históricas del cuento*. México, Colofón, 2000.

⁵² Propp, *op. cit.*, pp. 52-53.

procesos institucionales, en particular los ritos de pasaje o iniciáticos.⁵³ Es por lo menos innecesario, para los objetivos de nuestra investigación, determinar, si lo hay, el orden de aparición de estos fenómenos, o discutir si uno es una reminiscencia del otro. Más importante y más seguro es que la estructura de unos y otros puede ser captada de manera similar, y que esta similitud implica una relación estrecha entre ellos.

Observamos entonces una semejanza estructural entre (un segmento o una dimensión de) la representación biográfica o autobiográfica de las personas y los procesos institucionalizados de iniciación; representaciones que tienen que ver, ambas, con la dimensión carismática de las personas y de las instituciones: ya sea una representación narrativa, ya sea una representación cuasi-teatral, figurativa.

LA UNIVERSALIDAD DEL CONCEPTO DE VOCACIÓN

Cabría, ciertamente, preguntarse si lo que mienta el concepto mismo de vocación ha tenido siempre, o no, una *expresión terminológica* que le corresponda más o menos unívocamente; o si, por el contrario, sólo se le puede encontrar en la teoría, o en la doctrina de algunas religiones, particularmente en las judeo-cristianas, mientras que pudiera estar ausente en las representaciones habituales de los individuos que han nacido dentro de otras tradiciones religiosas o culturales. Sin embargo, con esta pregunta se estaría pasando por alto que la experiencia a la que se alude puede no haber encontrado una expresión conceptual tan perfilada como la que se encuentra en el concepto judeo-cristiano de vocación, y, pese a ello, existir. Como señalara Marx, una forma de ser no empieza a existir cuando se empieza a hablar de ella;⁵⁴ empero, sólo la aparición de una categoría permite descubrir esa

⁵³ En la cuarta parte de este trabajo, dedicado a los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola como técnica de "renacimiento", se puede observar la relación estrecha entre estos procedimientos –de los cuales, los ritos de iniciación son también un ejemplo, y las representaciones de vocación.

⁵⁴ "Las categorías expresan formas de ser, determinaciones de existencia, y, por lo tanto, aun desde el punto de vista científico, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella como tal." C. Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. T. I. México, Siglo XXI, 1982. pp. 26-27. En un sentido similar, Marcel Mauss señaló: "Para que un fenómeno social exista, no es indispensable que logre su expresión verbal. Lo que una lengua dice en una palabra, otras lo dicen en varias. Aún más: no es absolutamente necesario que lo expresen: en el verbo transitivo, por ejemplo, la noción de causa no aparece explicitada y, sin embargo, se encuentra incluida en él. Para que la existencia de un determinado principio de operaciones mentales esté asegurada, es necesario y

existencia pretérita. De hecho, es sabido que en la Biblia los subtítulos de los relatos de vocación⁵⁵ fueron introducidos tiempo después de que los relatos fueron escritos. Es decir que seguramente el concepto siguió a la experiencia, y su función fue la de destacar un elemento común que emparentaba a este conjunto de relatos. Un concepto unifica, homogeniza, emparenta, lo que otro concepto puede separar, volver heterogéneo. Tal vez, por esta misma razón, deba aceptarse cierta eficacia al acto mismo de nombrar. Por lo menos, el nombrar tiene la virtud de traer a la conciencia y de hacer claro y distinto lo que de otra manera permanecería sólo en el nivel de la intuición o de manera latente, como posibilidad.

La universalidad del concepto no se refiere, por tanto, a que aparezca explícitamente en la narrativa heroica o profética, o que exista en todas las doctrinas o creencias religiosas, sino a que, mediante él, puede captarse una secuencia de acontecimientos y vivencias a las que se imputa un significado y una función similares; es decir, que son captados como el origen y la causa de una tarea valiosa en sí misma, originada en, u ordenada por, una instancia trascendente (un espíritu, dios, una idea), que es sentida como obligatoria y que determina la personalidad de su portador. Este segmento narrativo vocacional puede ser captado en los relatos proféticos y heroicos, en los relatos de iniciación chamánica, en las biografías de los santos y de los reformadores de los diferentes ámbitos sociales. Y, como veremos más adelante se encuentra también –con característica específica– en los modernos relatos de conversión religiosa y de vocación sacerdotal.

LA ESTRUCTURA GENERAL DE LOS RELATOS VOCACIONALES

En un primer momento, puede decirse entonces que el contacto con lo extraordinario, con lo que no es asequible en el mundo de todos los días, produce una transformación en el individuo que debe ahora entregarse a una misión. Sin embargo, esta es una perspectiva

suficiente que estas operaciones sólo se apliquen por sí mismas. Nadie se ha atrevido a discutir la universalidad de la noción de sagrado y, sin embargo, sería sumamente difícil citar en sánscrito o en griego una palabra que corresponda al [sacer] de los latinos. [...]A pesar de esto, ¿acaso los griegos y los hindúes no tuvieron una conciencia absolutamente justa y arraigada de lo sagrado?” Marcel Mauss (1975: 259).

⁵⁵ Por ejemplo, “La vocación de Abraham” (Gn 12) o “Vocación de Moisés” (Ex 2 y Ex 6).

espontánea y, sobre todo, inverificable: ¿Tuvo lugar dicho contacto o acontecimiento? Y si así fue, ¿tuvo tal efecto, o se le atribuyó tal significado desde el principio?

Es necesario hacer, desde la sociología, una inversión en el planteamiento: aquel individuo que reclama para sí, para la tarea a la cual se entrega o para la función que desempeña, un carácter carismático o sagrado suele ser representado –por él mismo, por un biógrafo, por tradiciones populares o por una institución– como si hubiera tenido un encuentro o vivido un acontecimiento extraordinarios, independientemente de que dicho encuentro o acontecimiento hubieran efectivamente tenido lugar, o de que se les haya asignado tal importancia desde el principio. Esta representación tiene un papel legitimante del individuo y de su tarea, como puede comprobarse por el hecho de que tal legitimidad es afectada por el cuestionamiento de la verdad o el significado de tal acontecimiento.

Detengámonos en el hecho de que los relatos enumerados siguen un patrón similar; es decir, que hay una especie de “programa” que subyace al relato profético, al relato chamánico, etcétera, y preguntémosnos qué implica. Hemos visto que en cierto nivel, estos diferentes tipos de relatos (mitos heroicos, vidas de santos, etcétera) tienen una estructura similar; pero es fácil aceptar también que cada una de estas especies está determinada histórica e institucionalmente de manera diversa. Presentan cierto carácter institucional; presuponen algún encuadramiento en patrones típicos determinados por tradiciones particulares. Así, aunque el profeta, el chamán y el héroe son ejemplos de lo que Weber llama el “tipo puro” del individuo carismático, debe observarse que hay presente, ya desde el principio, alguna forma de influencia institucional en cada uno de éstos. Hay, por un lado, tradiciones e instituciones particulares (el profetismo en Israel, el chamanismo en Siberia) y narraciones típicas en las cuales se vierte un fragmento de la biografía del portador de una vocación; especialmente se vierte en esas narraciones un conjunto de vivencias, reales o supuestas, que en su articulación conforman la experiencia del llamado.

Observamos entonces una semejanza estructural en la forma de captar, de representarse, los procesos y las experiencias vocacionales carismáticos. Parecen tener una estructura común de la cual el relato de vocación profética, el mito heroico y la iniciación del chamán son casos particulares. Esta estructura funciona, pues, como una condición de la representación del carisma y de la vocación; es decir, que éstos no pueden captarse/representarse sino en el marco que dicha estructura brinda. Por supuesto que cada

tipo y cada caso tiene características propias. Pero de lo que se trata en este momento es de formular un esquema general de los mismos, a partir del cual será pertinente después generar subtipos o casos particulares que nos permitan compararlos entre sí y captar el sentido de sus cambios y de su evolución general, por ejemplo en el caso que estudiaremos de la representación de la vocación sacerdotal en la Iglesia católica. Lo que hemos de estudiar aquí es cómo ese cosmos que es la Iglesia determina esa particular interpretación o comprensión de sí de algunos individuos como sujetos *llamados*. Su aspecto sociológico es causal. Pero esta causalidad quizá se refiera –y este punto lo estudiaremos en un capítulo próximo– a que ella les propone un modelo y los induce a discernir en sí tal “germen” de carisma en sus vivencias; es decir, a encontrar esa inspiración. No se trataría, empero, de profundizar en el aspecto psicológico de la vocación, sino en su aspecto hermenéutico; es decir en una hermenéutica práctica, similar a la del psicoanálisis, que permite una transformación del sujeto a partir de una re-interpretación de su biografía. O quizá se trate de que la misma institución, a través de la jerarquía eclesiástica, representa a Dios o al fundador, Jesucristo, que llama, a través de sus ministros, al sacerdocio de manera análoga a como Jesucristo llamara a sus apóstoles. Como veremos, ambas posibilidades existen y se verifican en la historia de la Iglesia.

SEGUNDA PARTE

El número de sacerdotes no es ningún detalle insignificante ni una característica superficial que no tenga relación con la naturaleza intrínseca de la religión. La prueba es que en todas partes el clero católico es mucho más considerable que el clero protestante. [...] Y es que el sacerdote es el órgano natural de la fe y de la tradición y, como sucede siempre, el órgano se desarrolla en la misma medida que la función. Cuanto más intensa es la vida religiosa, más hombres hacen falta para dirigirla. Cuantos más dogmas y preceptos hay cuya interpretación no compete a las conciencias particulares, más hacen falta autoridades competentes que interpreten su sentido; por otra parte, cuanto más numerosas son esas autoridades, más cerca están del individuo y mejor le vigilan.

Émile Durkheim, *El suicidio. Estudio de sociología*, pp. 159-160.

NOTA

Aunque la información sobre la evolución cuantitativa del clero en nuestro país y en la Arquidiócesis de México puede tener valor por sí misma, el principal objetivo que se persigue en las páginas siguientes es el de proporcionar un marco de referencia para ubicar una muestra de cuarenta y tres sacerdotes a los que se aplicó un cuestionario semi-estructurado acerca de su *vocación al sacerdocio*. Se ha intentado elaborar este marco de referencia en términos históricos, distribuyendo a la población sacerdotal de la arquidiócesis en grupos de edad y relacionándola con los grupos de edad correspondientes de la población de varones en el Distrito Federal. Esto ha sido así dado que desde 1964 el territorio de la Arquidiócesis de México y el del Distrito Federal coinciden.

La discusión acerca de lo que la Iglesia católica entiende por *vocación sacerdotal*, así como la posibilidad y pertinencia de su estudio sociológico se realizan más adelante. Por lo pronto, aquí se ha seguido el siguiente criterio: tiene vocación sacerdotal quien ha sido legítimamente ordenado sacerdote y persiste en ese estado al momento del estudio.

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE

En este trabajo se considera que el mejor índice de las vocaciones sacerdotales es el número de sacerdotes *nacidos en México* respecto de la población masculina mayor de 25 años, y por tanto se usará preferentemente cuando se cuente con la información requerida.

Ya que el objetivo es estudiar la vocación sacerdotal (en qué condiciones se origina, qué la determina, cómo se la representa) es preferible circunscribirse para su estudio a las vocaciones nativas, pues resulta más fácil controlar los factores que intervienen en su génesis que en el caso de las vocaciones extranjeras. Asimismo, estas vocaciones deben relacionarse con la población que pudo haber llegado a ordenarse, es decir los varones de 25 años o más.¹ En primer lugar, porque es necesario trabajar con la proporción de sacerdotes en la población y no con números absolutos de los mismos, pues estos últimos pueden resultar engañosos si no se toma en cuenta el crecimiento demográfico. En segundo lugar, porque es preferible hacer el cálculo de esta proporción respecto del grupo de la población que pudo o no “escuchar el llamado” al sacerdocio en lugar de considerar al total de la misma, pues lo que interesa es precisamente concentrarse en las condiciones de ese grupo. Además, calcular esta proporción con respecto al total de la población puede implicar un sesgo en condiciones de “explosión demográfica”, como la que experimentó el país en las décadas de 1960 y 1970, o en situaciones en las que por esta u otra razón (por ejemplo la migración hacia las ciudades) haya un aumento de la población más joven en algunas entidades (como fue el caso de algunos municipios conurbados del Estado de México en las últimas décadas del siglo XX). Sin embargo, dada la dificultad de disponer siempre de la información relativa a la distribución de la población en grupos de edad y por género para las diferentes entidades y en los diversos periodos analizados, en algunos casos se calculará la proporción de sacerdotes en relación con la población total, considerando

¹ *Código de Derecho Canónico*, CC. 1024, 1031. El C. 1024 señala: “Sólo el varón bautizado recibe válidamente la sagrada ordenación.” Y el C. 1031 establece que “únicamente debe conferirse el presbiterado a quienes hayan cumplido veinticinco años”.

que ésta es un indicador aproximado de la proporción respecto de la población masculina de 25 de años o más.

Ciertamente, no será éste el único indicador que se utilice para analizar el fenómeno “vocación sacerdotal”. En particular, en algunas partes del análisis se dará información sobre seminaristas. De cualquier modo, *cuando se disponga de la información necesaria, la medición que se usará preferentemente será la de la relación entre sacerdotes y hombres de 25 años y más*. En particular se usa esta medición en el análisis retrospectivo que se realizará con base en los datos del *Directorio de la Arquidiócesis de México* de 2005, en la que los sacerdotes serán distribuidos en grupos de edad y relacionados con la población masculina distribuida en grupos similares.

Aunque la investigación se enfoca en la situación actual de la Arquidiócesis de México, se intenta asimismo mostrar cuál ha sido la evolución de este índice desde 1960 hasta el presente, y no sólo para la arquidiócesis, sino para todo el país. Esto se ha hecho así porque para captar la situación actual de la arquidiócesis es necesario ubicarla tanto en un contexto histórico como nacional. La razón por la cual se ha elegido 1960 como punto de partida tiene que ver con el proceso de creación de nuevas diócesis, que a partir de 1950 experimentó un crecimiento acelerado en nuestro país. Como las nuevas diócesis se crean a partir del “desgajamiento” territorial de otras diócesis, la comparación histórica llega a ser muy compleja. En el caso de la Arquidiócesis de México, los últimos desgajamientos de territorio tuvieron lugar en 1964, pero es relativamente sencillo, gracias a la información que proporcionan los directorios de la arquidiócesis de aquella época, hacer el cálculo de los sacerdotes que pertenecían al territorio del Distrito Federal en 1960 y que permanecieron aquí, diferenciándolos de los que a partir de las pérdidas de territorio pasaron a formar parte de las nuevas diócesis asentadas en los territorios del Estado de México y de Hidalgo.

En esta parte de la investigación, en primer lugar se ubicará a la Arquidiócesis de México en el conjunto de las circunscripciones eclesíásticas en que se divide el país y en la evolución territorial que ha acompañado al proceso de creación de éstas. Esto permitirá distinguir los cambios que dependen de la pérdida de territorio por la formación de nuevas circunscripciones, así como identificar algunas circunscripciones eclesíásticas, o grupos de

circunscripciones eclesiásticas, entre las que se puedan realizar algunas comparaciones con fines analíticos.

En segundo lugar, se realizará un análisis de la situación de las vocaciones en todo el país.

Finalmente, el estudio se centrará en el caso de la Arquidiócesis de México.

Estos análisis proporcionarán el marco a partir del cual se identificarán grupos generacionales de sacerdotes; estos grupos serán a su vez el marco en el que se insertarán las entrevistas realizadas a un total de cuarenta y tres sacerdotes de la Arquidiócesis de México, pertenecientes a los diversos grupos de edad, y a partir de los cuales se intentará mostrar la situación actual en una perspectiva histórica.

SOBRE LAS FUENTES UTILIZADAS

Se utilizaron tres fuentes principales para la descripción cuantitativa: 1. el *Anuario Pontificio*, publicado por el Vaticano; 2. los directorios eclesiásticos de la arquidiócesis; 3. los censos nacionales.

1. El *Anuario Pontificio* se publica desde finales del siglo XIX. Los primeros años su información principal se reducía a un listado de las circunscripciones eclesiásticas y de la jerarquía vaticana y de las iglesias particulares (fecha de erección de la diócesis, nombre del obispo, etcétera).

A partir de la década de 1940, el *Anuario* empezó a incluir información estadística sobre éstas. De 1946 a 1969, las categorías sobre las que brindaba información eran las siguientes:

- Fecha de erección y diócesis de las que se desmembró el territorio
- Iglesias (número de iglesias y capillas abiertas al público)
- Parroquias
- Sacerdotes diocesanos
- Neo-sacerdotes (sacerdotes diocesanos ordenados durante el año)
- Seminaristas (estudiantes de filosofía y teología en el seminario mayor)
- Sacerdotes regulares (residentes en la diócesis)
- Católicos (población católica en la diócesis)
- Habitantes (población total de la diócesis)
- Superficie (en km² de la diócesis)

A partir de 1970, el Anuario proporciona mayor información, incluyendo nuevos rubros o desglosando algunos de los anteriores:

- Fecha de erección y diócesis de las que se desmembró el territorio
- Superficie
- Parroquias
- Cuasiparroquias
- Iglesias
- Casas religiosas de varones
y número de miembros
- Casas religiosas femeninas
y número de miembros
- Institutos de beneficencia
- Institutos de educación
- Sacerdotes diocesanos
- Neo-sacerdotes diocesanos
- Seminaristas
- Sacerdotes regulares
- Neo-sacerdotes regulares
- Diáconos permanentes
- Habitantes
- Católicos
- Bautismos (niños)
- Bautismos (adultos)

La información que se utilizará en esta parte del análisis es principalmente la relativa al número de sacerdotes diocesanos y regulares. Los neo-sacerdotes se han sumado al número de sacerdotes respectivos (diocesanos o religiosos). La información sobre la superficie territorial y el número de parroquias se ha utilizado para detectar desmembramientos territoriales. La información que da esta fuente sobre el número de habitantes y el número de católicos se ha descartado dado que no coincide con la que proporcionan los censos nacionales.

Ahora bien, es frecuente que, al ocurrir desgajamientos para la creación de nuevas diócesis, las diócesis involucradas tarden algunos años en actualizar su información; o, a veces, la diócesis que perdió territorio y sacerdotes actualiza sus datos, pero la nueva diócesis tarda un tiempo en hacerlo, con lo que el resultado es un subregistro que sólo se corrige posteriormente. Por esta razón, cuando la erección

de una nueva diócesis ocurrió alrededor de 1960, que es el punto de partida de la comparación, se han verificado los datos de los años correspondientes. Si ha ocurrido lo anterior, la medición de las tasas se hace a partir de 1965 para evitar sesgos que el retraso en la información pueda haber introducido. Asimismo, suele ocurrir que en algún año específico o en varios de ellos no haya información relativa a una o varias diócesis. Cuando esto ha sucedido, se ha comparado la información en los anuarios inmediatamente anteriores y posteriores; cuando no hay variación, se utiliza ese mismo dato para el año en que falta la información; cuando varía, se ha calculado una media, si se tiene información de los años inmediatos, o una media geométrica si pasaron más años en los que no se registran datos de la diócesis en cuestión.

2. *Directorios eclesiásticos.* Los directorios eclesiásticos editados de manera continua tienen una historia relativamente breve. Hay, efectivamente, antecedentes que se pueden rastrear hasta principios del siglo XIX por lo menos.² Sin embargo se trata de publicaciones irregulares. Tal es la situación, que los jesuitas José A. Romero y Juan Álvarez Mejía pueden declarar, en la “Presentación” de su *Directorio de la Iglesia en México*, de 1952, que “si no es ésta la primera vez que se publica un *Directorio* como éste, porque *nihil novum sub sole*, es el más completo de los que se han publicado”. Cabe señalar que este directorio fue nacional.

Los directorios utilizados principalmente en este trabajo son los que ha editado el arzobispado de México a partir de 1958 –a veces sólo de la Arquidiócesis de México, a veces nacionales–. No han sido completamente regulares en su publicación, pero desde entonces han salido a la luz veinte ediciones. Se dispuso para este trabajo de las ediciones de 1958, 1961, 1966, 1968, 1969, 1971, 1972, 1973-1974, 1990, 1991, 1999, 2004-2006. Esta última edición presenta una peculiaridad: se publicó en la página electrónica del arzobispado,³ en 2004; luego,

² Por ejemplo el *Catálogo de los curatos y misiones que tiene la Nueva España en cada una de sus diócesis*. (Sin otra indicación editorial.) Apud en José A. Romero, S.J. y Juan Álvarez Mejía, S.J., *Directorio de la Iglesia en México*, México, Buena Prensa, 1952.

³ <http://www.arzobispadomexico.org.mx/>

actualizada, se publicó impresa en 2005;⁴ finalmente, se tuvo acceso a la base de datos actualizada para 2006.⁵ Las consultadas son ediciones con datos de la Arquidiócesis de México; algunas otras ediciones han sido nacionales; por ejemplo las de 1961, 1968 y 1995, entre otras. La de 1995 se utilizó para identificar los territorios de las diferentes circunscripciones eclesíásticas del país a partir de la ubicación de las parroquias que allí se indica.

La principal información que estos directorios incluyen se refiere a los sacerdotes: nombre; fecha y lugar de nacimiento; fecha y lugar de ordenación; diócesis, congregación o instituto a que pertenecen; ubicación (diócesis, decanato, parroquia).

Aunque en términos generales las cifras presentadas en ambas fuentes son similares, existen también discrepancias, en ocasiones importantes. En general se ha preferido recurrir a los directorios eclesíásticos que a los anuarios pontificios en lo que respecta a la información para la Arquidiócesis de México, aunque se utilizan aquéllos para el resto de las circunscripciones eclesíásticas. La selección de la muestra de sacerdotes a los que se entrevistó se hizo con base en la edición de 1999. Sin embargo, el registro de sacerdotes en este directorio estaba actualizada en cuanto a los nuevos sacerdotes, pero no en cuanto a aquellos que ya no radicaban en el territorio de la Arquidiócesis, ya porque hubieran fallecido, ya porque se habían trasladado a otra circunscripción eclesíástica. Mostraba, entonces, un sobre-registro, en particular de los sacerdotes extradiocesanos y de los religiosos. Ya avanzada la investigación, apareció la edición XX del *Directorio*, con información más precisa. Por esta razón, para hacer el análisis retrospectivo se utilizó ésta, relacionándola con la información del *II Censo nacional de población y vivienda 2005* para obtener las proporciones de sacerdotes por grupos de edad.

Asimismo, debe señalarse que los directorios eclesíásticos generalmente permiten distinguir entre sacerdotes diocesanos, extradiocesanos y regulares (estos últimos también

⁴ Guillermo Moreno *et al.*, *Directorio eclesíástico. Arquidiócesis Primada de México*, XX edición, 2005.

⁵ Esta versión fue proporcionada por el Área de sistemas de la Dirección de Planificación y Estadística de la Arquidiócesis de México.

llamados *religiosos*), en tanto que los anuarios pontificios sólo distinguen entre sacerdotes diocesanos (entre los que incluye a los extradiocesanos) y regulares.

3. *Censos nacionales*. Se consultaron los doce censos nacionales (1895-2000) y el *II Censo nacional de población y vivienda, 2005*. Este último se utilizó en especial para calcular las proporciones de sacerdotes por grupos de edad en el análisis retrospectivo de la Arquidiócesis de México a partir del Directorio eclesiástico 2004-2006. También se utilizó la *Muestra del cuestionario ampliado del XII Censo nacional de población y vivienda, 2000*, para realizar el análisis retrospectivo nacional de los profesionistas religiosos católicos.

EL CAMBIO RELIGIOSO EN MÉXICO EN EL SIGLO XX. ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN CENSAL

El tratamiento de los problemas cardinales de esta investigación requiere que iniciemos nuestro estudio con una visión general de la evolución cuantitativa de los principales indicadores de vocación: la tasa de seminaristas y de sacerdotes en relación con la población católica, tanto para el conjunto del país como para las unidades eclesiásticas territoriales que definiremos más adelante en el siguiente capítulo. Tal revisión supone, a su vez, el análisis previo de la evolución cuantitativa de la población católica, tanto en números absolutos como relativos, para después ubicar en relación con ella la evolución cuantitativa de los sacerdotes y seminaristas; pero el análisis del cambio en la filiación religiosa de la población es relevante por sí mismo ya que nos proporcionará un marco de referencia más amplio. Disponemos para este análisis, en primer lugar, de la información sobre la población católica proporcionada por los censos nacionales de población, que son la única fuente de datos estadísticos para este tema,⁶ y, en segundo lugar, de la información sobre sacerdotes y seminaristas proporcionada por el *Anuario pontificio* y por los directorios de sacerdotes elaborados por la Arquidiócesis de México.

OBSERVACIONES PRELIMINARES SOBRE LA INFORMACIÓN CENSAL

Respecto de los censos nacionales, cuyo análisis se realizará en primer término, debe señalarse que han presentado pautas constantes en su elaboración a la vez que algunas incoherencias e insuficiencias que es necesario evaluar para tomar algunas decisiones respecto del aprovechamiento más confiable posible de la información que ofrecen. Los

⁶ Véase también una síntesis de la información censal disponible en INEGI, *La diversidad religiosa en México*, INEGI, Aguascalientes, 2005.

censos se preocuparon a lo largo del siglo XX por distinguir a la población de acuerdo con su credo religioso, y las publicaciones oficiales correspondientes han mantenido más o menos constantes una serie de categorías clasificatorias que hacen posible las comparaciones intercensales. Estas categorías son seis: “católica”, “protestante o evangélica”, “judaica”, “otra”, “no especificada” y “sin religión”. Sin embargo, dichas categorías no fueron aplicadas en todos los casos. En particular ha sido inconsistente la utilización de la categoría “no especificada”: en el censo de 1921 aparece como “religión desconocida”, en el de 1960 como “[credo religioso] no indicado” y en otros censos aparece como “[credo] no especificado”. Pero más grave resulta que esta categoría fuera suprimida en los censos de 1900, 1950 y 1970. De igual manera, en el censo de 1921 no se incluyó la categoría de religión “judaica”, y en el de 1950 fue eliminada la categoría “sin religión”. Estas inconsistencias introducen un problema en la continuidad de las mediciones, dado que en todos los casos se clasificó al total de la población en las categorías disponibles: la población censada optó por adscribirse –o fue adscrita a partir de la codificación de sus respuestas– en uno de los rubros disponibles en cada caso.

Otra cuestión problemática a la que es necesario referirse es el carácter poco refinado de las clasificaciones religiosas que orientaron el registro de la información en la mayoría de los censos:

Sobre las religiones no católicas, los censos de población han distinguido sistemáticamente a protestantes y judaicos. [Sin embargo,] otras denominaciones se identificaron en los primeros censos; la mayor variedad corresponde a los dos primeros ejercicios estadísticos, pues además de las iglesias mencionadas se registraron mormones, islámicos, budistas y miembros de la Iglesia ortodoxa.⁷

Sólo hasta el XII censo nacional, realizado en el año 2000, se ha llegado a una clasificación más precisa gracias a un cambio en el procedimiento de registro: se utilizó una pregunta abierta para captar la información relativa a las religiones distintas de la católica, y las respuestas fueron codificadas posteriormente.⁸ El *Catálogo de religiones* de ese año

⁷ *La diversidad religiosa en México*, p. 7.

⁸ *Ibid.*, p. 6.

clasifica a las religiones en diez grupos, trece subgrupos y 107 denominaciones, además de incluir las opciones “ninguna religión” e “insuficientemente especificada”.

ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN CENSAL, 1895-2000

Aunque como ya se ha señalado, los primeros censos y el último, realizado en 2000, registraron con mayor precisión las religiones a las que se adherido la población en México, en los tabulados básicos publicados aparecen las seis categorías a las que se ha hecho referencia como más o menos constantes en los registros censales, lo que permite un análisis histórico. Aun así, es necesario tener en mente las inconsistencias señaladas al hacer tales comparaciones o al observar las secuencias temporales de alguna de estas categorías. Aunque la serie de datos censales mantiene algunos agrupamientos constantes que hacen posible diversas comparaciones históricas, una de las publicaciones del INEGI sobre el tema sugiere agrupar la información religiosa de los censos en sólo tres rubros al hacer comparaciones intercensales: población católica, creyente no católica y no creyente, pues considera que están poco o mal definidos los otros agrupamientos. “No obstante que algunos censos publican hasta cinco categorías de respuesta, la comparabilidad sólo debe establecerse en un nivel general; por ello, si se compara históricamente, se recomienda diferenciar sólo: creyentes católicos, creyentes no católicos y no creyentes.”⁹

A continuación se procederá al análisis de las cifras censales con la finalidad de tener un panorama amplio de los cambios por los que ha atravesado el catolicismo en nuestro país desde este punto de vista a lo largo del siglo XX. El objetivo principal del análisis de los datos censales es captar algunas pautas de la evolución religiosa en nuestro país.

La Tabla I, al final del capítulo, es un resumen elaborado a partir de la información censal de 1895 a 2000. Dicha información será analizada sistemáticamente a continuación, comparando dos registros censales continuos. Se agrega al análisis una comparación respecto al crecimiento absoluto y porcentual así como la tasa de crecimiento de cada variable en el periodo considerado.

⁹ *La diversidad religiosa en México*, INEGI, Aguascalientes, 2005, p. 6.

1895-1900

| | Población total | Católica | Protestante o evangélica | Judaica | Otra | No especificada | Ninguna |
|---------------|-----------------|---------------|--------------------------|---------------|---------------|-----------------|---------------|
| 1895 | 12,700,294 | 12,584,955 | 41,502 | 26 | 2,304 | 9,016 | 62,491 |
| % | 100.00 | 99.09 | 0.33 | 0.00 | 0.02 | 0.07 | 0.49 |
| 1900 | 13,607,259 | 13,533,013 | 51,795 | 145 | 3,665 | | 18,640 |
| % | 100.00 | 99.45 | 0.38 | 0.00 | 0.03 | | 0.14 |
| Δ abs. | 906,965 | 948,058 | 10,293 | 119 | 1,361 | -9,016 | -43,851 |
| Δ % | | + 0.36 | + 0.05 | + 0.00 | + 0.01 | -0.07 | -0.35 |
| Tasa Δ | 7.14% | 7.5% | 24.8% | 457.7% | 59.07% | | -70.2% |

Δ abs. = Crecimiento absoluto de la población.
 Δ % = Cambio (positivo o negativo) en la proporción porcentual respecto de la población total.
 Tasa de Δ = Tasa de crecimiento (positivo o negativo) de la población en el periodo: [(Población final / población inicial) – 1] x 100.

En el censo de 1900 no existe la opción “[religión] no especificada”. Las personas que hubieran cabido dentro de esta clasificación tuvieron que elegir, o fueron asignadas, a alguna de las opciones restantes. Evidentemente, el conjunto de estas personas no eligieron la opción “ninguna”, pues quienes fueron clasificados de esta última manera disminuyeron considerablemente entre 1895 y 1900 (al pasar de 62,491 a 18,640) a pesar de que la población había crecido en 7.14%. Por su parte, la opción “otra” aumentó de manera significativa, creciendo en 59.07%. Pero en términos absolutos sólo creció en 1,361 personas, mientras que en 1895 eran 9,106 las que no especificaron su religión. Los “protestantes o evangélicos” crecieron 24.8% al pasar de 41,502 a 51,795 personas; esto es, un aumento absoluto de 10,293 individuos; pareciera, entonces, que la población que en 1895 aparecía como practicante de una religión no especificada se adhirió efectivamente o simplemente se declaró “protestante o evangélico”. Pero antes de concluir tal cosa deben hacerse dos observaciones: en primer lugar, los protestantes seguirán creciendo. Aunque no tenemos datos anteriores a 1895, sabemos que desde entonces han crecido inexorablemente; en segundo lugar, en este periodo (1895-1900) se observa un crecimiento absoluto y

relativo de la población católica; es decir un crecimiento superior a lo esperado si tan sólo hubiera conservado en 1900 una participación porcentual igual a la que tenía en 1895. Es decir que la población católica no aumentó sólo debido al crecimiento demográfico, sino que algunas personas se clasificaron así después de que lo habían hecho de otra manera: la población católica aumentó tanto en términos relativos como absolutos al pasar de 12,584,955 de católicos (99.09% de la población) a 13,533,013 (99.45%); esto da un crecimiento de 7.53%, superior al crecimiento de 7.14% de la población total. Por tanto, quienes en el censo de 1895 se declararon ateos o sin una religión especificada, en una medida considerable debieron de declararse “católicos” en el censo de 1900, y probablemente algunos se declararon “protestantes”, pero esto en menor magnitud.

Así, la diferencia que las cifras censales de 1895 y 1900 parecen expresar es un incremento en el control psíquico hierocrático sobre la población; en primer lugar, por parte de la Iglesia católica; pero, en segundo lugar, y en términos más generales, por parte del aparato institucional tanto sobre los creyentes libres (o “no especificados”) como sobre los declaradamente ateos: la suma de “ninguna” y “no especificada” da un total de 71,507 personas en 1895 y de 18,640 en 1900, es decir una diferencia de 52,867, sin considerar el aumento esperado debido al crecimiento poblacional; si consideramos el aumento poblacional, que fue de 7.14% en esa década, y suponemos que las condiciones se hubieran mantenido las mismas, era de esperarse que la suma de ateos y de creyentes no especificados fuera aproximadamente 56,642; sin embargo, sólo aparecen 18,640 personas sin religión. Por tanto, lo más probable es que los creyentes no específicos no optaron por declararse ateos, sino por declararse católicos; y los ateos, por su parte, disminuyen en términos absolutos y relativos.

En conclusión, entre 1895 y 1900, se fortalece el control psíquico sobre la población por parte de las iglesias instituidas, principalmente por la Iglesia católica; este mayor control se expresa no sólo y no tanto en el aumento de la población católica y protestante, sino en la combinación de tal aumento con la disminución de la población sin religión (y que tenía oportunidad de expresar su ateísmo, a diferencia de los creyentes no específicos).

1900-1910

| | Población total | Católica | Protestante o evangélica | Judaica | Otra | No especificada | Ninguna |
|---------------|-----------------|---------------|--------------------------|-------------|---------------|-----------------|--------------|
| 1900 | 13,607,259 | 13,533,013 | 51,795 | 145 | 3,665 | n. a. | 18,640 |
| % | 100.00 | 99.45 | 0.38 | 0.00 | 0.03 | | 0.14 |
| 1910 | 15,160,369 | 15,033,176 | 68,839 | | 13,328 | 20,015 | 25,011 |
| % | 100.00 | 99.16 | 0.45 | 0.00 | 0.09 | 0.13 | 0.16 |
| Δ abs. | 1,553,110 | 1,500,163 | 17,044 | - 145 | 9,663 | 20,015 | 6,371 |
| Δ % | | - 0.29 | + 0.07 | | + 0.06 | + 0.13 | + 0.02 |
| Tasa Δ | 11.4% | 11.1%% | 32.9% | | 263.7% | % | 34.2% |

Δ abs. = Crecimiento absoluto de la población.
 Δ % = Cambio (positivo o negativo) en la proporción porcentual respecto de la población total.
 Tasa de Δ = Tasa de crecimiento (positivo o negativo) de la población en el periodo: [(Población final / población inicial) – 1] x 100.

Entre los censos de 1900 y 1910 el tamaño relativo de la población católica empieza a disminuir (y ésta será la tendencia más visible de su desarrollo a lo largo del siglo XX, si bien en este momento la disminución es casi insensible); la población protestante crece más del 30%, y su importancia relativa aumenta al pasar de representar el 0.38% de la población total en 1900 a 0.45% en 1910. Por otra parte, hay un incremento moderado, en términos absolutos y relativos, de las personas que declaran estar adscritos a otra religión, a una no suficientemente especificada y a ninguna. Quienes declaran estar adscritos a “otra” religión habían crecido casi 60% entre 1895 y 1900; entre este último año y 1910 crecieron 263.7%. Los ateos, luego de haber descendido de manera importante su número entre 1895 y 1900, aumentan de 18,640 en este último año a 25,011 en 1910. Y una tendencia, en el mismo sentido, se puede observar en las personas que no especifican su credo religioso: luego de no aparecer en el censo de 1900, el rubro aparece nuevamente en 1910, con 20 mil personas (en 1895 fueron 9,016 las personas clasificadas bajo este rubro).

Así, si en el periodo anterior había habido un incremento en el control de la población por parte de la Iglesia católica, en este periodo dicha tendencia se detiene y hay

un crecimiento leve de la expresión menos institucionalizada de la vida religiosa: las creencias no especificadas, y asimismo hay un crecimiento del ateísmo.

1910-1921

| | Población total | Católica | Protestante o evangélica | Judaica | Otra | No especificada | Ninguna |
|---------------|-----------------|---------------|--------------------------|-------------|---------------|-----------------|---------------|
| 1910 | 15,160,369 | 15,033,176 | 68,839 | | 13,328 | 20,015 | 25,011 |
| % | 100.00 | 99.16 | 0.45 | 0.00 | 0.09 | 0.13 | 0.16 |
| 1921 | 14,334,780 | 13,921,226 | 73,951 | n. a. | 22,718 | 208,836 | 108,049 |
| % | 100.00 | 97.12 | 0.51 | | 0.16 | 1.46 | 0.75 |
| Δ abs. | -825,589 | -1,111,950 | 5,112 | | 9,390 | 188,821 | 83,038 |
| Δ % | | - 2.04 | + 0.06 | | + 0.07 | + 1.33 | + 0.59 |
| Tasa Δ | -5.5% | -7.4% | 7.4% | | 70.5% | 943.4% | 332% |

Δ abs. = Crecimiento absoluto de la población.
 Δ % = Cambio (positivo o negativo) en la proporción porcentual respecto de la población total.
 Tasa de Δ = Tasa de crecimiento (positivo o negativo) de la población en el periodo: [(Población final / población inicial) – 1] x 100.

Un aspecto peculiar del periodo 1910-1921 es la disminución de 5.5% de la población; esto es, casi un millón de habitantes. Pero el descenso relativo de la población católica es aun mayor: 7.4%. Por el contrario, los otros rubros presentan todos –con excepción de los judíos, que no son registrados en este censo– un aumento absoluto y relativo. En particular sobresale el ascenso de los creyentes no especificados y de los no creyentes. Los primeros aumentan 332%; los segundos, 934%. Los protestantes o evangélicos y los que declaran otra religión crecen, pero a tasas más bajas que en el periodo anterior: unos crecen 7.4% frente a 32.9% del periodo anterior; otros, 70.5% frente a 263.7%; es decir que ambos reducen su tasa de crecimiento a una cuarta parte de la que experimentaron en el periodo 1900-1910. Esto es, que en este periodo las formas menos institucionalizadas (el ateísmo y las religiones no especificadas) fueron alternativas efectivas a, o de, la vida religiosa. En parte esto debe de explicarse por las dificultades para el control institucional sobre los

individuos, en particular por parte de la Iglesia católica, en el contexto de la revolución mexicana. Pero también porque seguramente el movimiento revolucionario pudo satisfacer muchas de las necesidades espirituales de la gente: el altruismo, la adhesión a un ideal. Fue, en alguna medida, un sustituto secular de la religión. Si observamos la tabla correspondiente al periodo 1921-1930, en la que aumenta el número de ateos, pero disminuye el número de creyentes indeterminados al mismo tiempo que nuevamente aumenta absoluta y relativamente la población católica, podemos plantear, como hipótesis, que la falta de control de la Iglesia católica se expresa en el aumento de creyentes sin una religión específica (creen en Dios, pero no se adhieren a una institución), mientras que la existencia de una alternativa secular a la religión se refleja en el incremento de personas que se declaran ateas (aunque entre las causas del ateísmo puede existir otra componente relacionada más bien con el desencantamiento del mundo que, de acuerdo con Max Weber, acompaña al desarrollo tecnológico).

1921-1930

| | Población total | Católica | Protestante o evangélica | Judaica | Otra | No especificada | Ninguna |
|---------------|-----------------|---------------|--------------------------|-------------|---------------|-----------------|---------------|
| 1921 | 14,334,780 | 13,921,226 | 73,951 | n. a. | 22,718 | 208,836 | 108,049 |
| % | 100.00 | 97.12 | 0.51 | | 0.16 | 1.46 | 0.75 |
| 1930 | 16,552,722 | 16,179,667 | 130,322 | 9,072 | 56,696 | 1,785 | 175,180 |
| % | 100.00 | 97.75 | 0.79 | 0.05 | 0.34 | 0.01 | 1.06 |
| Δ abs. | 2,217,942 | 2,258,441 | 56,371 | 9,072 | 33,978 | -207,051 | 67,131 |
| Δ % | | + 0.63 | + 0.28 | | + 0.18 | - 1.45 | + 0.31 |
| Tasa Δ | 15.5% | 16.2% | 76.2% | | 150% | - 99.1% | 62.1% |

Δ abs. = Crecimiento absoluto de la población.
 Δ % = Cambio (positivo o negativo) en la proporción porcentual respecto de la población total.
 Tasa de Δ = Tasa de crecimiento (positivo o negativo) de la población en el periodo: [(Población final / población inicial) - 1] x 100.

Entre 1921 y 1930, hay un aumento en el control religioso institucional sobre la población: prácticamente todos los rubros religiosos experimentan un crecimiento con excepción de quienes practican o declaran una creencia no especificada. En particular, esta ganancia de control se debe apreciar en el caso de la Iglesia católica: los católicos pasan de 97.12% a 97.75% de la población total. Dado que el resto de las categorías aumentan, aumenta la probabilidad de que el crecimiento católico¹⁰ se haya debido a una “transferencia” de los creyentes no especificados hacia los católicos, aunque esto no se pueda probar con los datos que proporcionan los tabulados censales. Sin embargo, es probable. Al parecer, el conflicto cristero agudizó la definición de un sector ateo de la población y otro de población creyente que durante el movimiento revolucionario pudo separarse del control institucional de la Iglesia católica, pero que permanecía culturalmente católico. De cualquier modo que haya sido, es necesario subrayar que la población creyente indeterminada, bajo ciertas condiciones, parece retornar a la religión católica mayoritaria.

1930-1940

| | Población total | Católica | Protestante o evangélica | Judaica | Otra | No especificada | Ninguna |
|---------------|-----------------|---------------|--------------------------|---------------|---------------|-----------------|---------------|
| 1930 | 16,552,722 | 16,179,667 | 130,322 | 9,072 | 56,696 | 1,785 | 175,180 |
| % | 100.00 | 97.75 | 0.79 | 0.05 | 0.34 | 0.01 | 1.06 |
| 1940 | 19,653,552 | 18,977,585 | 177,954 | 14,167 | 35,758 | 4,417 | 443,671 |
| % | 100.00 | 96.56 | 0.91 | 0.07 | 0.18 | 0.02 | 2.26 |
| Δ abs. | 3,100,830 | 2,797,918 | 47,632 | 5,095 | -20,938 | 2,632 | 268,491 |
| Δ % | | - 1.19 | + 0.12 | + 0.02 | - 0.16 | + 0.01 | + 1.20 |
| Tasa Δ | 18.7% | 17.3% | 36.6% | 56.2% | - 37% | 147.5% | 153.3% |

Δ abs. = Crecimiento absoluto de la población.
 Δ % = Cambio (positivo o negativo) en la proporción porcentual respecto de la población total.
 Tasa de Δ = Tasa de crecimiento (positivo o negativo) de la población en el periodo: [(Población final / población inicial) - 1] x 100.

¹⁰ El crecimiento relativo, es decir su participación en el total de la población, pues el crecimiento absoluto se debe principalmente al crecimiento demográfico.

En este periodo, las tendencias más claras son las siguientes: la población católica desciende en su proporción relativa 1.19%; la población protestante sigue creciendo, pero a un ritmo más lento: su tasa de crecimiento es la mitad de la del periodo anterior. La población que declara tener “otra” religión, que había aumentado constantemente desde 1895 hasta 1930, disminuye. Los creyentes no especificados tienen un aumento poco significativo en términos absolutos, aunque importante por su tasa de crecimiento respecto de 1930. Pero lo más destacable es el impresionante aumento de los ateos; su aumento indica una notable pérdida de control psíquico religioso en el periodo de 1930 a 1940. Con excepción de los judíos, las confesiones religiosas especificadas ralentizan o detienen su crecimiento. Los creyentes no especificados aumentan, pero en términos absolutos su crecimiento es poco importante. Por el contrario, el crecimiento de los que se declaran ateos se acelera. Conviene recordar que esto ocurre después del movimiento cristero y que entre 1926 y 1935 el gobierno expulsó a los ministros de culto extranjeros, tanto católicos como de otros cultos, y esta medida afectó también a las religiones “bíblicas no evangélicas”.¹¹ De cualquier modo, sea o no por la falta de ministros, los controles institucionales se relajan, y el crecimiento de la década anterior se detiene, se ralentiza o, en el peor de los casos, se invierte.

Aunque en diferente proporción, las variaciones de los ateos son inversas a las que se observan entre quienes declaran “otra” religión: éstos aumentan hacia 1930 y luego descienden en 1940. Se puede observar mejor este contraste en las variaciones de las tasas de crecimiento.

¹¹ Sobre cómo esta medida afectó a los ministros mormones, véase Amelia Domínguez Mendoza, “Los mormones: surgimiento, expansión, crisis y asentamiento en México”, *Graffilya. Revista de la facultad de filosofía y letras*. Puebla, BUAP, año 1, número 2, verano de 2003, p. 136.

1940-1950

| | Población total | Católica | Protestante o evangélica | Judaica | Otra | No especificada | Ninguna |
|---------------|-----------------|--------------|--------------------------|-------------|---------------|-----------------|-------------|
| 1940 | 19,653,552 | 18,977,585 | 177,954 | 14,167 | 35,758 | 4,417 | 443,671 |
| % | 100.00 | 96.56 | 0.91 | 0.07 | 0.18 | 0.02 | 2.26 |
| 1950 | 25,791,017 | 25,329,498 | 330,111 | 17,574 | 113,834 | n. a. | n. a. |
| % | 100.00 | 98.21 | 1.28 | 0.07 | 0.44 | | |
| Δ abs. | 6,137,465 | 6,351,913 | 152,157 | 3,407 | 78,076 | -4,417 | -443,671 |
| Δ % | | + 1.65 | + 0.37 | + 0.00 | + 0.26 | - 0.02 | - 2.26 |
| Tasa Δ | 31.2% | 33.5% | 85.5% | 24% | 218.3% | % | % |

Δ abs. = Crecimiento absoluto de la población.
 Δ % = Cambio (positivo o negativo) en la proporción porcentual respecto de la población total.
 Tasa de Δ = Tasa de crecimiento (positivo o negativo) de la población en el periodo: [(Población final / población inicial) – 1] x 100.

En este periodo de 1940 a 1950, el crecimiento de la población se acelera considerablemente. La máxima tasa alcanzada hasta entonces, la del decenio anterior, había sido de 18.7%. En éste alcanza 31.2%. Aun en estas condiciones de crecimiento demográfico, la población católica crece tanto en términos absolutos como relativos, alcanzando una tasa de 33.5%. En términos relativos, la población católica llega a representar 98.21% de la población total en 1950. Sin embargo, en alguna medida la explicación de este hecho se debe a los rubros preseleccionados para el registro de la información.

El censo de 1950 presenta la mayor incoherencia de todas: no contempla siquiera la posibilidad de que las personas se declaren ateas o que tengan una religión no especificada. Mientras que en 1940, 2.28% de la población censada contestó que no tenía religión o no la especificó suficientemente, en 1950 estos rubros no existieron. ¿Cómo respondió esta parte de la población? De acuerdo con el estudio de síntesis elaborado por el INEGI sobre *La diversidad religiosa de México*, en dicho censo “quienes no tenían religión quedaron

incluidos como población no católica.”¹² Sin embargo, es posible inferir que el grueso de este sector de la población quedó registrado en el censo de 1950 mayoritariamente como “católico”. En primer lugar se debe observar que “católica”, “evangélica o protestante” y “otra” aumentaron su porcentaje, mientras que el de los judíos permaneció constante: los católicos aumentaron en 1.65, los protestantes o evangélicos en 0.37 y los clasificados en la categoría “otra”, en 0.26. Ahora bien, para responder a la pregunta formulada debemos observar que los “protestantes o evangélicos” habían crecido constantemente en el periodo anterior y que seguirán haciéndolo a lo largo del siglo XX; por ende, su aumento se explica por lo menos en parte de manera independiente por esa misma tendencia preexistente. Por el contrario, los católicos habían disminuido su proporción respecto de la población total, y también habían disminuido en el periodo anterior (1930 a 1940) quienes declaraban “otra” religión. Sin embargo, ambos grupos crecieron en el periodo 1940-1950. Por tanto, es de imaginarse que quienes en 1950 habrían contestado “ninguna” o “no especificada” si hubieran existido esos rubros, declararon que eran “católicos” o que pertenecían a “otra” religión. Obsérvese además que en ese decenio hubo un crecimiento de la población de 6,137,465 de habitantes, es decir de 31.23%, y que la población católica tuvo un incremento mayor que el de la población total: 6,351,913, esto es 33.47%. En términos absolutos, la población “protestante o evangélica” aumentó en 152,157; y la de “otra” religión, en 78,076 (en total, $152,157 + 78,076 = 230,233$). Aunque el aumento de estas dos últimas se debiera a una transferencia de la población atea, restarían ($448,090 - 230,233 =$) 217,857 que eran ateos y no específicos en 1940 y ahora sólo podrían aparecer como católicos. Pero, como hemos dicho, la tendencia al crecimiento de los “protestantes o evangélicos” hace pensar en que su aumento es independiente de esta posible transferencia. Por el contrario, el hecho de que la tendencia católica sea a disminuir, pero que en 1950 aumente tanto relativa como absolutamente, más bien indica que ésta fue la población más favorecida por el cambio en la codificación censal. Si su incremento se debiera a otra razón, habría afectado necesariamente la tendencia de los protestantes a crecer. Así, pues, parece

¹² INEGI, *La diversidad religiosa en México*, op. cit., p. 7.

confirmarse la suposición de que la población “atea” y “no especificada” es “culturalmente” católica, de manera que, al no tener opción, retoma esta identidad.¹³

1950-1960

| | Población total | Católica | Protestante o evangélica | Judaica | Otra | No especificada | Ninguna |
|---------------|-----------------|--------------|--------------------------|---------------|--------------|-----------------|-------------|
| 1950 | 25,791,017 | 25,329,498 | 330,111 | 17,574 | 113,834 | n. a. | n. a. |
| % | 100.00 | 98.21 | 1.28 | 0.07 | 0.44 | | |
| 1960 | 34,923,129 | 33,692,503 | 578,515 | 100,750 | 137,208 | 221,190 | 192,963 |
| % | 100.00 | 96.48 | 1.66 | 0.29 | 0.39 | 0.63 | 0.55 |
| Δ abs. | 9,132,112 | 8,363,005 | 248,404 | 83,176 | 23,374 | 221,190 | 192,963 |
| Δ % | | - 1.73 | + 0.38 | + 0.22 | - 0.05 | | |
| Tasa Δ | 35.4% | 33% | 75.2% | 473.3% | 20.5% | % | % |

Δ abs. = Crecimiento absoluto de la población.
 Δ % = Cambio (positivo o negativo) en la proporción porcentual respecto de la población total.
 Tasa de Δ = Tasa de crecimiento (positivo o negativo) de la población en el periodo: [(Población final / población inicial) – 1] x 100.

La tasa de crecimiento demográfico en este periodo es aún más alta que en el periodo anterior. Llega a 35.4 %. La población católica crece a una tasa cercana a la del total de la población; sin embargo, retoma su caída relativa, es decir en cuanto parte del total, que ya no se revertirá. La población “protestante o evangélica” sigue aumentando en términos semejantes a como lo había hecho en el periodo de 1940 a 1950: aunque su tasa de crecimiento es 10% menor que en el decenio anterior (pasa de 85.5 a 75.2%), su crecimiento relativo en el conjunto de la población se mantiene prácticamente la misma:

¹³ Sobra señalar que las cosas pueden ser diferentes a lo que aquí se propone, pero la interpretación dada está de acuerdo con la evidencia disponible. Por ejemplo, el señalamiento de que los creyentes no especificados fueron registrados como no católicos no toma en cuenta que los católicos crecieron en términos relativos y que esto sólo pudo ocurrir por un cambio en la adscripción religiosa.

0.37% en 1940-1950, y 0.38% en 1950-1960. El rubro “otra” religión decreció relativamente y su tasa de crecimiento está por debajo de la tasa demográfica.

En el censo de 1960 se vuelven a incluir las categorías de “ninguna” religión y de religión “no especificada”. Es notable que haya un aumento considerable de quienes se clasifican como creyentes no especificados: de 4,417 registrados en 1940 (no se registran en 1950), se pasa a 221,190 en 1960. El número de personas sin religión, por el contrario, disminuye en el mismo periodo: 443,671 en 1940 (no son registradas en 1950) y 192,963 en 1960; porcentualmente, se reducen a una cuarta parte: de 2.26 a 0.55 del total.

Así, el verdadero contraste con el periodo anterior es el que aparece en el rubro de las personas que se declaran ateas, que disminuye, y en el de las que profesan una religión no especificada, que aumentan. Si seguimos el razonamiento propuesto arriba, es decir que el número de personas con religión no especificada depende del mayor o menor control de las religiones institucionalizadas (bajo el supuesto de que en su mayoría debe de tratarse de creyentes que no se adhieren a un culto institucionalizado), y que el número de ateos depende de esta falta de control, pero sobre todo de la existencia de ideales secularizados alternativos a las creencias religiosas, debemos decir que en este decenio, más que ideales alternativos que hayan atraído a la población, hubo un cierto relajamiento en el control institucional, tanto de la Iglesia católica, de las protestantes o evangélicas y de las “otras” confesiones religiosas, pues éstas, en general, vieron ralentizada su tasa de crecimiento, al mismo tiempo que aumentó considerablemente el número de creyentes no especificados. La única excepción fue la religión judía, que aumentó considerablemente, a diferencia de lo que se observa en cualquier otro periodo.

1960-1970

| | Población total | Católica | Protestante o evangélica | Judaica | Otra | No especificada | Ninguna |
|---------------|-----------------|--------------|--------------------------|----------------|-------------|-----------------|---------------|
| 1960 | 34,923,129 | 33,692,503 | 578,515 | 100,750 | 137,208 | 221,190 | 192,963 |
| % | 100.00 | 96.48 | 1.66 | 0.29 | 0.39 | 0.63 | 0.55 |
| 1970 | 48,225,238 | 46,380,401 | 876,879 | 49,181 | 150,329 | n. a. | 768,448 |
| % | 100.00 | 96.17 | 1.82 | 0.10 | 0.31 | | 1.59 |
| Δ abs. | 13,302,109 | 12,687,898 | 298,364 | -51,569 | 13,121 | -221,190 | 575,485 |
| Δ % | | - 0.31 | + 0.16 | - 0.19 | - 0.08 | - 0.63 | + 1.04 |
| Tasa Δ | 38.1% | 37.7% | 51.6% | - 51.2% | 9.6% | % | 298.2% |

Δ abs. = Crecimiento absoluto de la población.
 Δ % = Cambio (positivo o negativo) en la proporción porcentual respecto de la población total.
 Tasa de Δ = Tasa de crecimiento (positivo o negativo) de la población en el periodo: [(Población final / población inicial) - 1] x 100.

En este periodo, la población crece 38.1%. Los católicos continúan disminuyendo relativamente, pero esta disminución se desacelera; en el decenio anterior había alcanzado 1.73 puntos porcentuales del total; en éste es de 0.31. Para explicar esta desaceleración debe tomarse en cuenta que en el censo de 1970 no aparece la opción “no especificada”, y como se ha observado, una tendencia bastante probable es que en estas condiciones los creyentes no especificados se declaren católicos. Sin embargo, en esta coyuntura, el crecimiento de las personas sin religión (que pasan de 0.59 a 1.59% de la población) puede indicar que también se desplazaron hacia este rubro. Difícilmente lo hicieron hacia los “protestantes o evangélicos”, que experimentan una desaceleración en su crecimiento (de 75.2 a 51.6), o hacia “otra” religión, rubro que experimenta un retroceso aun mayor (su crecimiento es la mitad del que experimentara el decenio anterior, y disminuye su importancia relativa). Así, pues, lo más probable es que en el censo de 1970 los creyentes no especificados se declararan en parte católicos y en parte ateos. Esta inclinación al ateísmo debe explicarse, por lo menos en parte, y de acuerdo con nuestras consideraciones hipotéticas anteriores, por la aparición de un fenómeno carismático, alternativo a las

religiones instituidas. Al mismo tiempo, este fenómeno debió entrar en conflicto con éstas, pero en particular con la católica, pues se observa que ésta mejora su control sobre la población respecto de la década anterior al disminuir su reducción relativa; en general, en épocas de conflicto se refuerza el control psíquico sobre la población. Tal fenómeno carismático parece relacionarse con los movimientos de liberación nacional en América Latina

1970-1980

| | Población total | Católica | Protestante o evangélica | Judaica | Otra | No especificada | Ninguna |
|---------------|-----------------|---------------|--------------------------|---------------|---------------|-----------------|---------------|
| 1970 | 48,225,238 | 46,380,401 | 876,879 | 49,181 | 150,329 | n. a. | 768,448 |
| % | 100.00 | 96.17 | 1.82 | 0.10 | 0.31 | | 1.59 |
| 1980 | 66,846,833 | 61,916,757 | 2,201,609 | 61,790 | 578,138 | 86 | 2,088,453 |
| % | 100.00 | 92.62 | 3.29 | 0.09 | 0.86 | 0.00 | 3.12 |
| Δ abs. | 18,621,595 | 15,536,356 | 1,324,730 | 12,609 | 427,809 | 86 | 1,320,005 |
| Δ % | | - 3.55 | + 1.79 | - 0.01 | + 0.55 | | + 1.53 |
| Tasa Δ | 38.6% | 33.5% | 151.1% | 25.6% | 284.6% | % | 298.2% |

Δ abs. = Crecimiento absoluto de la población.
 Δ % = Cambio (positivo o negativo) en la proporción porcentual respecto de la población total.
 Tasa de Δ = Tasa de crecimiento (positivo o negativo) de la población en el periodo: [(Población final / población inicial) - 1] x 100.

A partir de 1970 se observa un verdadero aceleramiento de tendencias como la caída relativa de la población católica, se acelera el crecimiento de la protestante o evangélica, del rubro “otra” y de la población sin religión. 1970 es, al parecer, un punto de inflexión. Todavía en el censo de este año no se manifiesta una aceleración brusca respecto a 1960 aparte de la que se observa en el aumento del ateísmo. La proporción de católicos casi se mantiene estable respecto de 1960, la proporción de protestantes aumenta moderadamente, la población con otra religión incluso disminuye en términos relativos. Por el contrario, la proporción de ateos casi se triplica: pasa del 0.55% al 1.59%. Si bien el censo de 1970 no

permite detectar a los creyentes que no se adhieren a ningún culto establecido o especificado, el incremento del número de ateos manifiesta un debilitamiento del control psíquico hierocrático, y dado que el culto protestante y el implícito en la categoría de “otra” aumentan, este debilitamiento parece serlo ante todo de la Iglesia católica; sin embargo, no es sólo de ella, pues a pesar de aumentar, estos otros cultos lo hacen con una velocidad menor a la que habían presentado en el decenio anterior.

Veamos: los ateos pasan de 192,963 en 1960 a 768,448 en 1970, un incremento de casi 400%. En efecto, en esta cifra podrían haberse insertado quienes, en caso de existir la categoría, habrían sido clasificados como creyentes no especificados. Sin embargo, habíamos visto que en el censo de 1900 una situación parecida había llevado a un registro mayor de católicos. Es notable que, en contraste, en 1970 haya un incremento considerable en el número de ateos. En términos absolutos este rubro aumenta en 575,485, mientras que los protestantes sólo aumentan en 298,364, y los de otra religión, apenas en 13,121. Todo esto indica que la pérdida de control psíquico en la década de 1960 a 1970 fue experimentada por las diversas confesiones (incluida la judía, a la que hemos mantenido prácticamente al margen de nuestro análisis), lo que lleva a reforzar la hipótesis de que un fenómeno de tipo carismático tuvo éxito en esos años.

En la década de 1970 a 1980, por el contrario, es la Iglesia católica la principal afectada, mientras que las otras categorías religiosas se recuperan: se observa la mayor caída del siglo en la proporción de los católicos respecto de la población total (pierde 3.5 puntos porcentuales). Al mismo tiempo, se acelera el crecimiento relativo de los protestantes y evangélicos (181%) y de los de otra religión (169%); por su parte, los ateos continúan creciendo, pero a una tasa que es la mitad del decenio anterior (196%).

Así, pues, mientras que en la década de 1960 a 1970 el control psíquico religioso general retrocede, en la de 1970 a 1980 es la Iglesia católica la principal afectada.

1980-1990

| | Población total | Católica | Protestante o evangélica | Judaica | Otra | No especificada | Ninguna |
|---------------|-----------------|---------------|--------------------------|---------------|---------------|------------------|---------------|
| 1980 | 66,846,833 | 61,916,757 | 2,201,609 | 61,790 | 578,138 | 86 | 2,088,453 |
| % | 100.00 | 92.62 | 3.29 | 0.09 | 0.86 | 0.00 | 3.12 |
| 1990 | 81,249,645 | 72,870,260 | 3,969,671 | 66,690 | 1,176,017 | 532,194 | 2,634,813 |
| % | 100.00 | 89.69 | 4.89 | 0.08 | 1.45 | 0.66 | 3.24 |
| Δ abs. | 14,402,812 | 10,953,503 | 1,768,062 | 4,900 | 597,879 | 532,108 | 546,360 |
| Δ % | | - 2.93 | + 1.6 | - 0.01 | + 0.59 | + 0.66 | + 0.12 |
| Tasa Δ | 21.5% | 17.7% | 80.3% | 8.0% | 103.4% | 618,730.2 | 26.2% |
| | | | | | | % | |

Δ abs. = Crecimiento absoluto de la población.
 Δ % = Cambio (positivo o negativo) en la proporción porcentual respecto de la población total.
 Tasa de Δ = Tasa de crecimiento (positivo o negativo) de la población en el periodo: [(Población final / población inicial) - 1] x 100.

En esta década, el crecimiento demográfico se desacelera, y dicho desaceleramiento impacta en la tasa de crecimiento absoluto de las diversas confesiones religiosas; sin embargo, tendencias como la caída en la proporción relativa de la población católica, el crecimiento relativo de los protestantes o evangélicos, de los creyentes en otra religión, de los ateos y de los creyentes no especificados, continúan en el periodo 1980-1990, aunque casi todas ellas –con excepción de las que se refieren al crecimiento de los creyentes en otra religión y de los creyentes no especificados– se ven atenuadas: la Iglesia católica pierde 2.93 puntos porcentuales, en tanto que los protestantes aumentan 1.6% y los ateos 0.12%, mientras que las cifras respectivas del decenio anterior habían sido 3.55, 1.79 y 1.53. Los creyentes en otra religión aumentan su participación relativa en 0.59% (frente a 0.55% del decenio anterior), y la de los creyentes no especificados llega a 0.66% luego de que no habían sido codificados en el censo de 1970 y en el de 1980 apenas sumaron 86 personas; en 1990 fueron registrados 532,108 individuos. Así, mientras que el crecimiento de los ateos parece detenerse –en la década de 1970 a 1980 prácticamente duplicaron su participación relativa al pasar de 1.59% a 3.12% de la población, pero en el decenio de

1980 a 1990 apenas crecieron lo suficiente para alcanzar el 3.24% del total de la población. El índice de ateísmo se mantuvo estable. Por el contrario, los creyentes no especificados crecieron de modo considerable al pasar de 86 a 532,194 entre 1980 y 1990. Como hemos visto, en México, las personas que declaran no profesar ninguna religión, los ateos, aumentan cuando existe un fenómeno carismático de tipo secular; por el contrario, los creyentes no especificados más bien indican la pérdida de control de las confesiones institucionalizadas, en particular de la Iglesia católica. Aunque el índice de crecimiento del ateísmo (26.2%) es superior al del crecimiento demográfico (21.5%), es considerablemente inferior al que había alcanzado la década anterior (de 298.2%). Por ende, los ideales carismáticos que aparecieron en la década de 1970 a 1980 (en particular los movimientos socialistas revolucionarios) habrían perdido parte de su poder de atracción en la década siguiente. Al mismo tiempo, los adeptos de estos fenómenos no habrían regresado al seno de las iglesias, sino que se habrían adherido a cultos desconocidos o se habrían mantenido como creyentes en Dios, pero independientes de las diferentes iglesias: *creo, pero no pertenezco a ninguna religión...* Si consideramos que son los creyentes no especificados el único rubro que crece de manera considerable, éste parece ser el carácter específico de la década de 1980-1990. Nos indica también que las personas, aun las que siguen declarándose católicas, tendían a una mayor libertad en la elaboración de sus creencias religiosas: no se adhieren a otros cultos, no hay focos alternativos de atracción carismática, sino más bien tendencias a una privatización de las mismas, a la pérdida de control institucional.

1990-2000

| | Población total | Católica | Protestante o evangélica | Judaica | Otra | No especificada | Ninguna | Bíblica no evangélica |
|---------------|-----------------|--------------|--------------------------|--------------|----------------|-----------------|--------------|-----------------------|
| 1990 | 81,249,645 | 72,870,260 | 3,969,671 | 66,690 | 1,176,017 | 532,194 | 2,634,813 | |
| % | 100.00 | 89.69 | 4.89 | 0.08 | 1.45 | 0.66 | 3.24 | 0.00 |
| 2000 | 97,483,412 | 85,777,646 | 5,067,812 | 52,033 | 300,279 | 842,263 | 3,429,306 | 2,014,072 |
| % | 100.00 | 87.99 | 5.20 | 0.05 | 0.31 | 0.86 | 3.52 | 2.07 |
| Δ abs. | 16,233,767 | 12,907,386 | 1,098,141 | - 14,657 | - 875,738 | 310,069 | 794,493 | 2,014,072 |
| Δ % | | - 1.7 | + 0.31 | - 0.03 | - 1.14 | + 0.20 | + 0.28 | + 2.07 |
| Tasa Δ | 20% | 17.7% | 27.7% | - 22% | - 74.5% | 58.3% | 30.2% | |

Δ abs. = Crecimiento absoluto de la población.

Δ % = Cambio (positivo o negativo) en la proporción porcentual respecto de la población total.

Tasa de Δ = Tasa de crecimiento (positivo o negativo) de la población en el periodo: [(Población final / población inicial) - 1] x 100.

La tasa de crecimiento poblacional en esta década es de 20%, frente a 21.5% de la década anterior y 38.6% de la de 1970-1980.

En el caso de la población católica, la tendencia a su disminución en el total de la población disminuye a 1.7% en estos diez años. Si bien continúa disminuyendo su participación en el total, su caída es menos abrupta. En los términos que hemos utilizado en este trabajo, mejora el control de la Iglesia católica sobre las conciencias.¹⁴

¹⁴ Sin embargo, la situación podría ser muy diferente dada una incoherencia en los registros censales. Para los años 1990 y 2000, el censo sólo registra la adscripción religiosa de las personas de cinco años ó más. Sin embargo, al sumar el total de éstas en los tabulados de religión, resulta que hay subregistro al comparar la cifra con el total de personas de cinco años y más. En el censo de 1990 el total de la población censada es 81,249,645; el grupo de edad de 0 a 4 años comprende 10,195,178 individuos, y la población de 5 años ó más abarca (81,249,645 - 10,195,178 =) 71,054,467. Sin embargo, cuando se observa el total de las personas clasificadas en alguna de las categorías del rubro “religión”, estas sólo suman 70,562,202. La diferencia es de 492,265 de 5 años ó más que no fueron clasificadas, ni siquiera como de “religión no especificada” en el censo de 1990. En el caso del censo de 2000, este subregistro es de 2,053,801 personas de 5 años ó más a las que no se les adscribió a ninguna de las categorías religiosas. Si el cálculo del porcentaje de la población católica se hiciera incluyendo esta última cifra en la población total de 5 años ó más, el resultado sería 86% en vez de 88%, y la caída habría sido de 3.7 puntos porcentuales entre 1990 y 2000 en lugar del 1.7% que se ha calculado, en el supuesto de que las personas no registradas no se definieran como católicas.

Pero el aspecto más característico de este periodo es la aparición por primera vez del registro de un nuevo grupo: la religión “bíblica no evangélica”, que incluye a los mormones, los adventistas del séptimo día y los testigos de Jehová. Juntos representan 2.07% de la población.

Esto nos lleva a otro punto: la diferenciación de estos rubros en la clasificación y su creciente importancia ha llevado a los investigadores a preguntarse por su evolución, y dada la falta de antecedentes, a tratar de inferirla a partir de los datos disponibles. Por ejemplo, algunos autores han considerado¹⁵ que antes de que apareciera el rubro “religiones bíblicas no evangélicas” sus miembros se registraban como “protestantes o evangélicos”. El análisis de las cifras censales apunta en la dirección de que por lo menos en el censo de 1990 efectivamente en su mayor parte fueron registrados como “protestantes o evangélicos”. Sin embargo, una parte al parecer fue registrada bajo el rubro “otra” religión. Los “protestantes o evangélicos” crecieron en este periodo a una tasa considerablemente inferior a la del decenio pasado, a pesar de que la tasa de crecimiento demográfico se mantuvo casi igual. Aunque su participación relativa aumenta, lo hace sólo en 0.31%, cuando en el decenio 1970-1980 había aumentado 1.79%, y, en 1980-1990, 1.6%. Por ende, es muy probable que una parte del crecimiento esperado que no se observa se deba a que la población correspondiente aparece en el nuevo rubro. Ahora bien, el rubro de religión “bíblica no evangélica” representa, en 2000, 2.07% de la población, cantidad 20% mayor que la esperada si sólo fuera una transferencia del rubro “protestantes o evangélicos” y éstos hubieran aumentado a una tasa aproximada de 70% (es decir, la tasa esperada para estos grupos en el decenio 1990-2000 tomando como base el crecimiento demográfico y el crecimiento de estas confesiones en los decenios anteriores).

Ahora bien, la población que es registrada bajo el rubro “otra religión” disminuye de manera importante entre 1990 y 2000 al pasar de 1.45% a 0.31% de la población total. El aumento o disminución de este rubro puede reflejar, respectivamente, el debilitamiento o el

¹⁵ Véase Renée de la Torre *et al.*, “Perfiles socio-demográficos del cambio religioso en México”, *Enlace. Expresiones de la sociedad civil. Revista digital para la atención de las organizaciones sociales*. Abril-junio de 2006. En este artículo se señala que en censos anteriores al de 2000 “estas tres iglesias [Testigos de Jehová, Mormones y Adventistas] se desdibujaban como una más de las protestantes evangélicas”. Sin embargo, como se desprende del análisis de las cifras censales, por lo menos en el censo de 1990 sus miembros fueron parcialmente registrados en el rubro de “otras” religiones. Véase también INEGI, *La diversidad religiosa en México, op. cit.*

fortalecimiento del control que las iglesias, y sobre todo la Iglesia católica, ejercen sobre la población. De ser cierto que en este periodo la población católica detiene su caída, lo anterior indicaría que efectivamente en este decenio se fortaleció el control psíquico ejercido por la Iglesia católica. Pero al mismo tiempo se observa un aumento tanto absoluto como relativo de lo que hemos llamado las expresiones menos institucionalizadas: el ateísmo (que expresa tanto el proceso de desencantamiento como la aparición de ideales secularizados) y las creencias no especificadas.

Por otro lado, queda sin explicarse un fenómeno paradójico: ¿por qué baja la opción “otra” justo en el censo en que más opciones se abren para registrar con precisión la confesión religiosa de la población? Precisamente por esta razón se esperaría que aumentara este registro. Sin embargo, lo que sucede es lo contrario: se reduce. Una explicación tentativa es que la gente prefirió declararse católica en lugar de, por ejemplo, seguidora de la cienciología o de la meditación trascendental. Hay algunas creencias new age a las que se puede adherir la gente sin dejar de ser católica. O tal vez algunas creencias, como las de los pentecosteses, o los cristianos, quedaron registradas con mayor precisión. Pero si hubiera sido así, habrían aumentado los “protestantes o evangélicos”. Así, pues, es más probable que los que declararon “otra” religión en 1990, se declararon en 2000 en parte católicos, en parte como miembros de las iglesias identificadas como “bíblicas no evangélicas”.

Por esta razón, aunque el censo de 2000 los distingue, hemos mantenido juntos a los protestantes y evangélicos y a los registrados como fieles de las religiones bíblicas no evangélicas para los fines de nuestra comparación intercensal. En este sentido, la tabla correspondiente al decenio 1990-2000 es la siguiente:

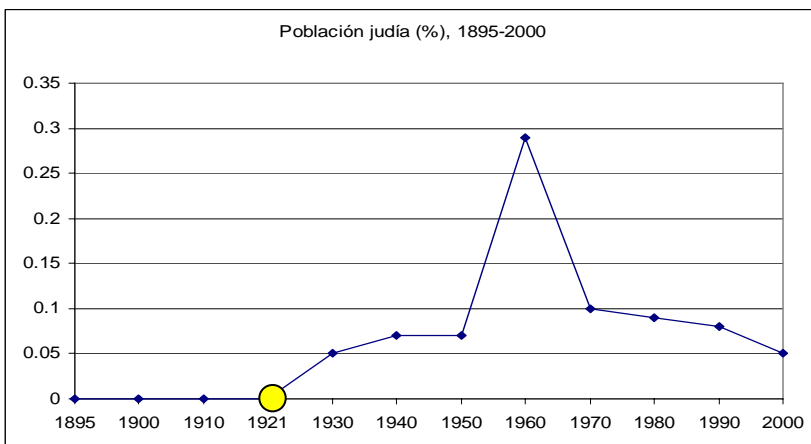
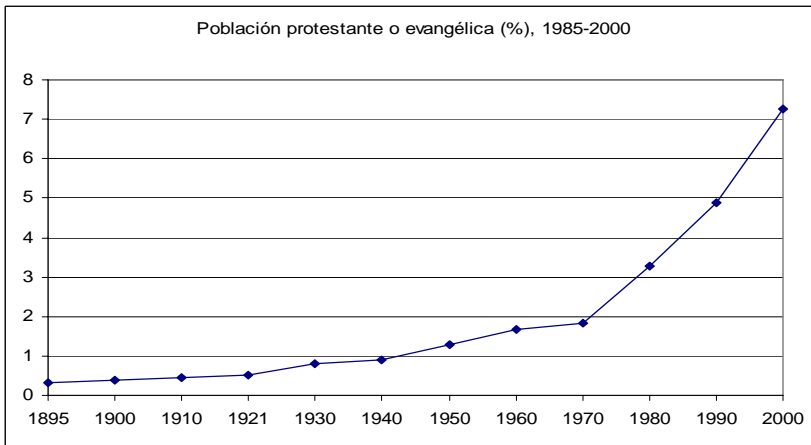
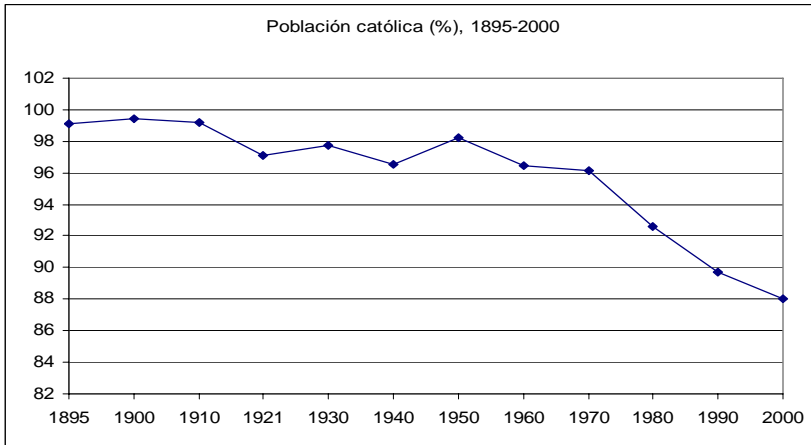
| | Población total | Católica | Protestante o evangélica ¹ | Judaica | Otra | No especificada | Ninguna |
|---------------|-----------------|--------------|---------------------------------------|--------------|----------------|-----------------|--------------|
| 1990 | 81,249,645 | 72,870,260 | 3,969,671 | 66,690 | 1,176,017 | 532,194 | 2,634,813 |
| % | 100.00 | 89.69 | 4.89 | 0.08 | 1.45 | 0.66 | 3.24 |
| 2000 | 97,483,412 | 85,777,646 | 7,081,884 | 52,033 | 300,279 | 842,263 | 3,429,306 |
| % | 100.00 | 87.99 | 7.27 | 0.05 | 0.31 | 0.86 | 3.52 |
| Δ abs. | 16,233,767 | 12,907,386 | 3,112,213 | - 14,657 | - 875,738 | 310,069 | 794,493 |
| Δ % | | - 1.7 | + 2.38 | - 0.03 | - 1.14 | + 0.20 | + 0.28 |
| Tasa Δ | 20% | 17.7% | 78.4% | - 22% | - 74.5% | 58.3% | 30.2% |

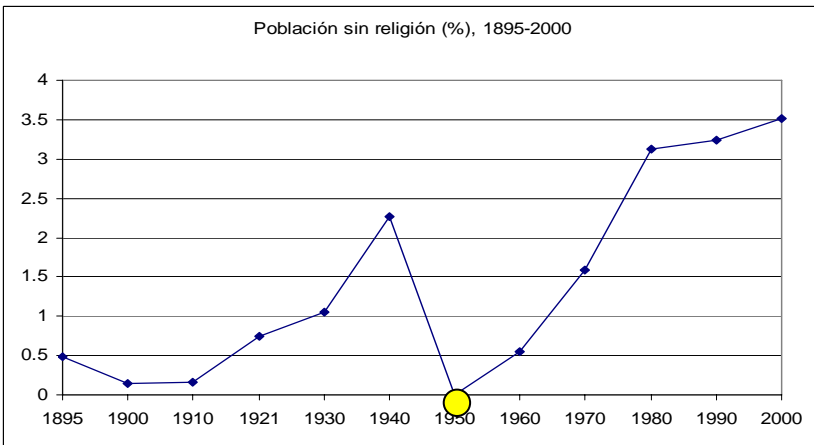
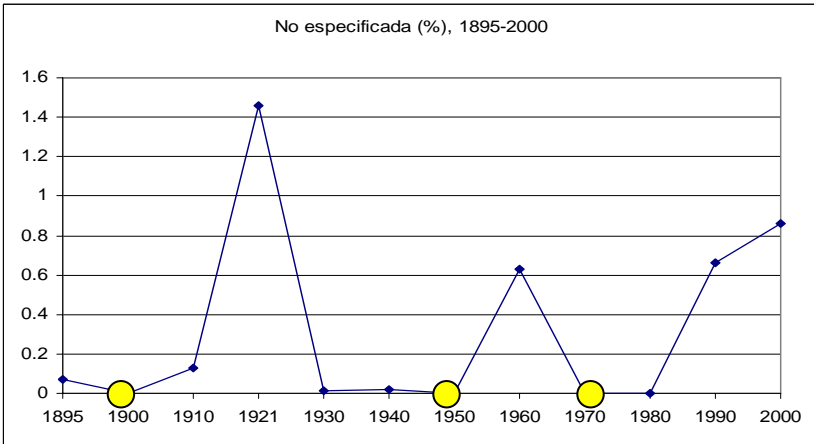
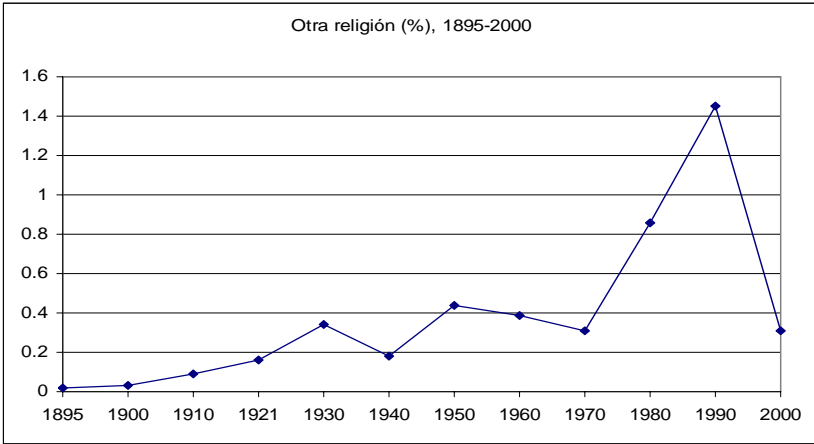
Δ abs. = Crecimiento absoluto de la población.
Δ % = Cambio (positivo o negativo) en la proporción porcentual respecto de la población total.
Tasa de Δ = Tasa de crecimiento (positivo o negativo) de la población en el periodo: [(Población final / población inicial) - 1] x 100.
¹ Incluye a las 2,014,072 personas que fueron registrados bajo la categoría "religiones bíblicas no evangélicas".

REPRESENTACIÓN GRÁFICA DEL CAMBIO RELIGIOSO

Observar las gráficas siguientes puede hacer más fácil apreciar tanto la evolución de cada uno de los rubros en que se ha dividido el registro censal, como la comparación entre ellos. A continuación, las gráficas se presentan de una manera que facilita su comparación, pero deben tenerse en cuenta las diferencias cuantitativas, sobre todo entre la población católica y el resto de las categorías. Las gráficas indican la forma en que la importancia relativa de cada categoría religiosas ha variado en el tiempo, entre 1895 y 2000.

● Indica que en ese año no hay registro de la categoría representada en la gráfica.





CONCLUSIONES

1) Los censos de población indican que en el siglo XX se inició y consolidó un cambio en la composición religiosa de la población nacional. En los primeros tres censos nacionales, realizados en 1895, 1900 y 1910, un porcentaje superior al 99% de la población se declaró católica. Hasta 1950, tal porcentaje había descendido menos de dos puntos porcentuales. En la segunda mitad del siglo XX, el porcentaje de la población católica nacional experimentó una reducción cinco veces mayor; pero es después de 1970 cuando el descenso adquiere sus rasgos más acusados. En el año 2000 la población continúa siendo mayoritariamente católica; sin embargo, el campo religioso se ha diversificado: existen, al lado del católico, otros credos que han consolidado su presencia; los “creyentes no especificados” han aumentado; asimismo, se ha incrementado, en términos relativos y absolutos, la parte de la población que no profesa ninguna religión.

2) Hay una tendencia secular, ocasionalmente revertida, a la disminución del porcentaje de la población católica. Esta tendencia alcanza su máximo en el decenio 1970-1980. Dos de los tres periodos en que se revierte esta tendencia son, precisamente, aquellos en que los censos no registraron a las personas “sin religión” y o a las que no especificaron su religión, esto es en los censos de 1900 y 1950. En el caso del censo de 1970, en que no se incluyó la categoría de “religión no especificada”, el porcentaje de población católica ciertamente no aumenta a pesar de que no se incluye este rubro, pero se posterga el descenso relativamente importante (de 3.55%) que se observa después entre 1970 y 1980. Así, pues, en los tres casos en los que las personas “creyentes no especificados” se vieron obligadas a declararse adscritos a una religión “especificada” (1900, 1950 y 1970), parecen haber optado por declararse adscritos a la religión católica. El otro periodo en el que la población católica aumenta en términos relativos, es decir en 1930, si bien se incluye la categoría de “religión no especificada”, ésta observa un descenso considerable, al pasar de 208, 836 personas en 1921 a 1,785 en 1930, y de 1.46% de la población a 0.01%. Por tanto, aquí también se observa una correlación inversa entre las categorías “católica” y “no especificada”. Hay, pues, una oscilación entre creyentes católicos y creyentes no especificados: al parecer, cuando la Iglesia católica pierde control psíquico sobre sus creyentes, estos se declaran

como creyentes no especificados, pero puede ser que, bajo ciertas circunstancias, vuelven a declararse católicos.

3) Si ahora comparamos los resultados de los censos por categoría, y en particular la evolución de la participación relativa de los protestantes, observamos que hay una tendencia de crecimiento sostenido (absoluto y relativo) de la población “protestante o evangélica”. Las categorías más sensibles al contexto, y que parecen oscilar erráticamente, son los no especificados y los ateos. Los protestantes mantienen un crecimiento constante a lo largo del siglo, y los católicos van a la baja. Ambas tendencias son constantes. No así los no especificados y los ateos, que oscilan determinados por el contexto.

4) Los creyentes no especificados parecen indicar un relajamiento en el control institucional de las iglesias, en particular de la Iglesia católica.

5) Los ateos también, pero además parecen aumentar cuando hay un ideal o movimiento social secular que puede reemplazar a la religión en cuanto motivo de adhesión. Por ejemplo la revolución mexicana o los movimientos revolucionarios de las décadas de 1960 y 1970. Generalmente se piensa que el ateísmo principalmente expresa una tendencia que remite al proceso de secularización; esto es, a lo que Max Weber llamaba el desencantamiento del mundo que acompaña al desarrollo tecnológico y a la tecnificación de los diferentes ámbitos de la vida. Sin embargo, esta tendencia no aparece libre de oscilaciones (aunque la más importante se relaciona con el hecho de que este rubro no apareció en el censo de 1950). Aunque no se la puede considerar plenamente confirmada en el caso del cambio religioso en México en el siglo XX, es indudable que existe una tendencia secular de crecimiento del ateísmo.

6) Al parecer, la Iglesia católica pierde adherentes por diferentes razones: a) porque pierde *control* sobre sus fieles; b) porque deja de ser un objeto de *atracción* para los creyentes; c) porque aparecen otras fuerzas de atracción carismática; d) por los efectos del proceso de desencantamiento del mundo. El planteamiento podría ser expresado en los siguientes términos: El campo religioso es un campo de fuerzas. Para que estas fuerzas se

experimenten es necesario que haya ciertas condiciones que son socavadas por las fuerzas del desencantamiento del mundo. Así que ésta es una condición que mina las bases mismas de toda religiosidad. A ello se agrega el hecho de que hay competencia entre las religiones y otras fuerzas carismáticas, por ejemplo entre la adhesión a una Iglesia y la adhesión a los movimientos nacionalistas o socialistas-revolucionarios; a ésta se le podría considerar como competencia inter-específica. Finalmente, existe también la competencia intra-específica, es decir entre los diferentes credos propiamente religiosos. Este planteamiento implica que el cambio religioso, expresado en el cambio cuantitativo de la afiliación religiosa, debe explicarse, entre otros, por los siguientes factores: [1] por las tendencias secularizadoras originadas en el desarrollo tecnológico; [2] por la pérdida o la ganancia de la cohesión interna y de la capacidad de control y disciplinamiento de los diferentes grupos religiosos; [3] por la competencia entre las diferentes ofertas religiosas, [4] por la competencia entre el conjunto de esta oferta y la oferta de otros fenómenos carismáticos.

Tabla 1. Evolución absoluta y porcentual de la población del país de acuerdo con su adscripción religiosa, 1895-2000¹

| | Población total | Católica | Protestante o evangélica | Judaica | Otra | No especificada | Ninguna |
|-------------|-----------------|--------------|--------------------------|-------------|-------------|-----------------|-------------|
| 1895 | 12,700,294 | 12,584,955 | 41,502 | 26 | 2,304 | 9,016 | 62,491 |
| % | 100.00 | 99.09 | 0.33 | 0.00 | 0.02 | 0.07 | 0.49 |
| 1900 | 13,607,259 | 13,533,013 | 51,795 | 145 | 3,665 | n. a. | 18,640 |
| % | 100.00 | 99.45 | 0.38 | 0.00 | 0.03 | | 0.14 |
| 1910 | 15,160,369 | 15,033,176 | 68,839 | | 13,328 | 20,015 | 25,011 |
| % | 100.00 | 99.16 | 0.45 | 0.00 | 0.09 | 0.13 | 0.16 |
| 1921 | 14,334,780 | 13,921,226 | 73,951 | n. a. | 22,718 | 208,836 | 108,049 |
| % | 100.00 | 97.12 | 0.51 | | 0.16 | 1.46 | 0.75 |
| 1930 | 16,552,722 | 16,179,667 | 130,322 | 9,072 | 56,696 | 1,785 | 175,180 |
| % | 100.00 | 97.75 | 0.79 | 0.05 | 0.34 | 0.01 | 1.06 |
| 1940 | 19,653,552 | 18,977,585 | 177,954 | 14,167 | 35,758 | 4,417 | 443,671 |
| % | 100.00 | 96.56 | 0.91 | 0.07 | 0.18 | 0.02 | 2.26 |
| 1950 | 25,791,017 | 25,329,498 | 330,111 | 17,574 | 113,834 | n. a. | n. a. |
| % | 100.00 | 98.21 | 1.28 | 0.07 | 0.44 | | |
| 1960 | 34,923,129 | 33,692,503 | 578,515 | 100,750 | 137,208 | 221,190 | 192,963 |
| % | 100.00 | 96.48 | 1.66 | 0.29 | 0.39 | 0.63 | 0.55 |
| 1970 | 48,225,238 | 46,380,401 | 876,879 | 49,181 | 150,329 | n. a. | 768,448 |
| % | 100.00 | 96.17 | 1.82 | 0.10 | 0.31 | | 1.59 |
| 1980 | 66,846,833 | 61,916,757 | 2,201,609 | 61,790 | 578,138 | 86 | 2,088,453 |
| % | 100.00 | 92.62 | 3.29 | 0.09 | 0.86 | 0.00 | 3.12 |
| 1990 | 81,249,645 | 72,870,260 | 3,969,671 | 66,690 | 1,176,017 | 532,194 | 2,634,813 |
| % | 100.00 | 89.69 | 4.89 | 0.08 | 1.45 | 0.66 | 3.24 |
| 2000 | 97,483,412 | 85,777,646 | 7,081,884 ² | 52,033 | 300,279 | 842,263 | 3,429,306 |
| % | 100.00 | 87.99 | 7.27 | 0.05 | 0.31 | 0.86 | 3.52 |

Fuente:

INEGI, Censos de población de 1895 a 2000.

n. a. = La categoría no fue aplicada en el censo correspondiente.

¹ De 1895 a 1970, los censos atribuyen una clasificación por credo religioso al total de la población. En los censos de 1990 y 2000, sólo consideran en este aspecto a la población de 5 y más años. Por razones de coherencia en la comparación, hemos incluido a la población de 0 a 4 años, distribuyéndola de manera similar a la población mayor de 5 años. Esto afecta a las cifras absolutas de creyentes, pero mantiene inalterados a los porcentajes respecto de la población total.

² Incluye 2,014,072 personas que fueron registradas bajo la categoría de “religiones bíblicas no evangélicas”.

LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO EN EL CONJUNTO DE LAS CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIAÍSTICAS DEL PAÍS

BREVE HISTORIA DE LAS CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIAÍSTICAS EN MÉXICO

Dado que esta investigación se centrará en la Arquidiócesis de México, conviene empezar por ubicar a ésta en el conjunto de las circunscripciones eclesiásticas del país.

La Iglesia católica organiza su territorio en circunscripciones eclesiásticas, principalmente en diócesis. Éstas son definidas por el *Código de derecho canónico* como “una porción del pueblo de Dios cuyo cuidado pastoral se encomienda al Obispo con la cooperación del presbiterio, de manera que, unida a su pastor y congregada por él en el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular”.¹⁶ En términos prácticos, la diócesis puede ser definida como el territorio en que tiene y ejerce jurisdicción un obispo.

A las diócesis generalmente se asimilan la prelatura territorial o abadía territorial, el vicariato apostólico o prefectura apostólica y la administración apostólica. Son estas entidades muy semejantes en su definición a las diócesis, pero el *Código de derecho canónico* señala que, “por especiales circunstancias”, no se encomiendan a un obispo diocesano, sino a un Prelado o a un Abad, a un Vicario apostólico o a un Prefecto apostólico, y a un Administrador apostólico, respectivamente, y no son nombradas diócesis. Son similares a ésta, pero no iguales. En esta investigación se les considerará a todas ellas, de manera general, como *circunscripciones eclesiásticas*. Características importantes de estas circunscripciones eclesiásticas es que “deben quedar circunscritas dentro de un

¹⁶ C. 369.

territorio determinado, de manera que comprenda a todos los fieles que habitan en él”¹⁷ y que deben dividirse, a su vez, en “partes diferentes” o “parroquias”,¹⁸ las cuales son consideradas como “la célula básica de la vida católica”.¹⁹

Las diócesis se forman ya sobre territorios nuevos, por ejemplo en el caso de descubrimientos y colonización, o ya mediante la subdivisión de un territorio eclesiástico cuya complejidad geográfica o densidad demográfica dificultan el trabajo pastoral del obispo y hacen necesario erigir una nueva diócesis. Estrictamente hablando, la *creación* de una diócesis sólo puede tener lugar en territorios de misión; en los otros casos es más correcto hablar de *modificación* de diócesis, que puede ser por división (desmembración), unión o cambio de límites.²⁰ En estos términos estrictos, en México, la creación de diócesis tuvo lugar después de la conquista; posteriormente las diócesis han sido erigidas a partir de desmembramientos; sin embargo, por comodidad se utilizará aquí generalmente la palabra “creación”, aunque a veces sea imprecisa.

Por otra parte, cuando varias diócesis se coordinan, por motivos pastorales o de otra índole, a este conjunto de diócesis se le llama provincia eclesiástica, a la diócesis que encabeza al grupo así formado se le denomina arquidiócesis, y a su obispo, arzobispo o metropolitano.²¹

La historia de la Iglesia católica en México y en Hispanoamérica empieza con la conquista. La primera diócesis en territorio mexicano fue la Carolense,²² que originalmente se pretendía erigir en el territorio de lo que hoy es Yucatán; sin embargo, la bula expedida

¹⁷ C. 372.

¹⁸ C. 374.

¹⁹ Josep M. Barnadas, “La Iglesia católica en Hispanoamérica colonial”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, Vol. 2, Barcelona, Grijalbo, 1990, p. 191. El *Código de derecho canónico* define a la parroquia como “una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio”. C. 515. El *Catecismo de la Iglesia católica* agrega: “Es el lugar donde todos los fieles pueden reunirse para la celebración dominical de la Eucaristía. La parroquia inicia al pueblo cristiano en la expresión ordinaria de la vida litúrgica, le congrega en esta celebración; le enseña la doctrina salvífica de Cristo.” [2179]

²⁰ A. Van Hove, Transcribed by Douglas J. Potter. “Diocese”, *The Catholic Encyclopedia*, Volume V. Published 1909. New York: Robert Appleton Company. Nihil Obstat, May 1, 1909. Remy Lafort, Censor. Imprimatur. +John M. Farley, Archbishop of New Cork, Edición on-line, <http://www.newadvent.org/cathen/05001a.htm>.

²¹ CC. 431 y ss.

²² Llamada así en honor al emperador Carlos V. Véase Bernardo Martínez, “La creación de Nueva España”, en *Historia general de México. Versión 2000*. México, El Colegio de México, 2000.

por el papa León X en 1518 determinando la erección de la misma quedó sin efecto dado que los españoles no habían en realidad tomado aún control alguno sobre el territorio ni realizado la fundación de ningún pueblo. Tiempo después, cuando Hernán Cortés llegó a la Ciudad de Tenochtitlán, por petición suya al emperador la diócesis Carolense se extendió hasta Tenochtitlán y su sede se estableció en Tlaxcala en 1525, denominándose entonces diócesis de Tlaxcala-Puebla. José Gutiérrez Casillas, SJ, en su *Historia de la Iglesia en México*, explica este suceso de la siguiente manera:

Cuando Cortés pudo internarse hasta el centro de México y llegar a la ciudad de Tenochtitlán, pidió al emperador Carlos V que los límites del Obispado Carolense se extendieran hasta la dicha ciudad de Tenochtitlán. Por Cédula fechada en Granada el 19 de septiembre de 1525, se extendió el obispado de Yucatán o Carolense hasta comprender todo Tlaxcala, Veracruz, Tabasco y gran parte de Chiapas, y la sede de la Diócesis se fijó en Tlaxcala, en premio de la lealtad con que habían servido los tlaxcaltecas a los españoles.²³

En 1545, a causa de las dificultades para construir una Iglesia definitiva, y de los problemas que implicaba su sostenimiento y el del cabildo eclesiástico, se determinó que la sede de la diócesis se trasladara a la ciudad de Puebla.²⁴ Sin embargo se le siguió denominando Tlaxcala-Puebla hasta 1640, en que el obispo Juan de Palafox y Mendoza comenzó a llamarla Puebla.²⁵

A grandes rasgos, con estos hechos empieza el proceso de apropiación y subdivisión del territorio mexicano en entidades eclesiásticas.

Al término de la conquista, la ciudad de México-Tenochtitlán había resultado ser la más importante de las posesiones recién adquiridas, por lo que el emperador se mostró resuelto a fundar otra diócesis que tuviera ahí su sede.²⁶ La diócesis de México se asentó sobre territorio desprendido de la diócesis de Tlaxcala-Puebla, de acuerdo con la bula papal de 1530, y abarcaba en ese entonces los territorios que actualmente forman el Distrito Federal, el Estado de México, Hidalgo, Michoacán, Querétaro, Morelos, y parte del de los

²³ José Gutiérrez Casilla, SJ, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1974, p. 49.

²⁴ Por esta razón, se considera que la diócesis de Puebla (Arquidiócesis desde 1903) es la circunscripción eclesiástica más antigua del país. La diócesis de Tlaxcala que existe en la actualidad se creó hasta 1959.

²⁵ Efraín Castro, "Puebla. Historia religiosa", en *Enciclopedia de México*, vol. 11, p. 6683.

²⁶ "Arquidiócesis de México", en *Enciclopedia de México*, vol. 9, p. 5239.

actuales estados de San Luis Potosí, Veracruz, Guanajuato y Guerrero.²⁷ En 1543, se constituyó la provincia eclesiástica de México y la diócesis de México fue elevada a archidiócesis, siendo la primera del país en alcanzar esta jerarquía.

Oaxaca –en ese tiempo llamada Antequera– fue el tercer obispado. Fue erigido en 1535. Se forma a partir de territorio de la diócesis de Tlaxcala-Puebla. Antequera comprendía el actual estado de Oaxaca, parte de los de Puebla, Guerrero y Veracruz. En 1891 fue elevado a archidiócesis.²⁸ El cuarto obispado fue el de Michoacán (actualmente archidiócesis de Morelia), que fue erigido en 1536 sobre territorio de la diócesis de México. Su sede originalmente se asentó en Tzintzuntzan, que había sido la capital del imperio puerépecha; luego se trasladó a Pátzcuaro y finalmente se estableció en Valladolid.²⁹ Comprendía el actual estado de Michoacán, casi todo el de Guanajuato, parte del estado de Jalisco y del de San Luis Potosí.³⁰ El quinto obispado fue el de Chiapas, erigido en 1539 con territorio desgajado de la diócesis de Antequera/Oaxaca. Los límites del mismo fueron los que hoy tiene el estado de Chiapas.³¹ El sexto obispado erigido en territorio nacional fue Guadalajara, en 1548, sobre territorio desgajado de la diócesis de Michoacán. Se extendía sobre el territorio de los actuales estados de Jalisco, Nayarit, Aguascalientes, Zacatecas y parte de San Luis Potosí. Cuando se extendió la conquista al territorio de la Nueva Vizcaya, se le integraron los territorios de los actuales estados del noroeste. El séptimo obispado de esta primera etapa fue el de Yucatán, erigido en 1561. Ocupaba los territorios de los actuales estados de Yucatán, Quintana Roo, Campeche y Tabasco.

El siguiente esquema resume el proceso de creación de diócesis en el territorio nacional en el siglo XVI:

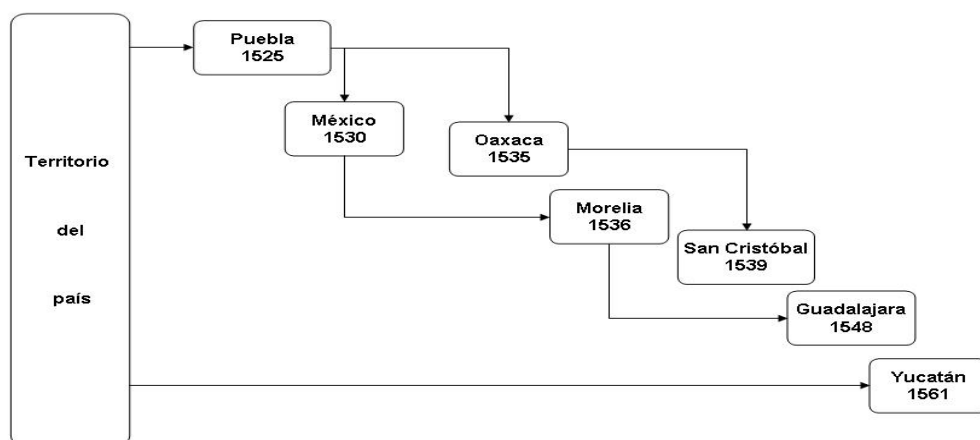
²⁷ José Gutiérrez Casilla, *op. cit.*, p. 50.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ <http://www.arquimorelia.org.mx/historia1.htm> (Consulta: 8 de marzo de 2007.)

³⁰ José Gutiérrez Casilla, *op. cit.*, p. 50-51.

³¹ *Ibid.*, p. 51.



Esquema 1. Circunscripciones eclesiásticas en el siglo XVI

Luego de la creación de las primeras siete diócesis en el siglo XVI y de la consolidación de la conquista española, hubo pocas modificaciones en las circunscripciones eclesiásticas hasta la segunda mitad del siglo XIX: sólo se erigieron una diócesis en el siglo XVII, la de Durango en 1620, y dos en el último cuarto del XVIII: la de Monterrey en 1777 y la de Hermosillo en 1779. Este patrón temporal fue característico en toda Hispanoamérica. Josep M. Barnadas señala que la mitad de las diócesis de la colonia se habían establecido en el siglo XVI, y que “no sólo se establecieron relativamente pocas diócesis después de 1600, sino que ninguna constituyó un centro principal de la organización eclesiástica. La única excepción, relativa, fue Buenos Aires, sede fundada en 1620”.³²

En la primera parte del siglo XIX no se erigen nuevas diócesis en México, pero en su segunda mitad, el proceso de subdivisión de los territorios eclesiásticos experimentó un aceleramiento: se crearon veinte nuevas circunscripciones.

De esas 20 circunscripciones eclesiásticas, siete se crearon en 1863, y diez, durante el porfiriato. Muy próxima a éstas, una más se fundó, ya iniciado el siglo XX, en 1902. El contexto político en el que acontece la creación de esta última es también el Porfiriato, y por esta razón se vincula con el periodo final de creación de diócesis del siglo XIX. Si bien José Bravo Ugarte señala que este periodo de la historia nacional representó la continuidad

³² Josep M. Barnadas, “La Iglesia católica en Hispanoamérica colonial”, *op. cit.*, p. 190.

de las medidas liberales para separar la Iglesia y el Estado, Luis Ramos hace ver que durante el mismo se dio una recuperación de la Iglesia respecto del periodo anterior:

Porfirio Díaz siguió una política conciliatoria, con lo que las diócesis pudieron ser multiplicadas y los cultos restaurados. Doña Carmelita Romero Rubio, esposa del dictador, favoreció de muchas maneras a la Iglesia, por lo que ésta recuperó parte de su propiedad, y todas las diócesis pudieron construir su seminario. Se reunieron entonces muchos concilios y sínodos que fomentaron la vida de la Iglesia.³³

Y Jean Meyer explica el crecimiento de las estructuras eclesiásticas en el Porfiriato como resultado de una política de conciliación entre el Estado y la Iglesia a la que denominó “pax porfiriana”:

La “pax porfiriana” fue provechosa para la Iglesia, que efectuó en aquella época una verdadera reconquista: reforma interior, reorganización administrativa, (13 nuevas diócesis fundadas entre 1867 y 1917 [sic]), mejor formación de sacerdotes más numerosos (10 seminarios en 1851 y 29 en 1914, 3,232 sacerdotes en 1851 y 4,461 en 1910), encuadramiento de los seglares, progreso de la enseñanza dada por los religiosos, progreso de la prensa católica.³⁴

Entre 1902, año en que se erige la diócesis de Huajuapán de León, en Oaxaca, y 1949, sólo se crearon dos nuevos obispados. Pero evidentemente los periodos revolucionario y posrevolucionario no fueron políticamente favorables a la Iglesia católica. Sólo con Manuel Ávila Camacho, que se declaró públicamente creyente, y su sucesor Miguel Alemán Valdés, se suavizan las relaciones Iglesia-Estado.³⁵

En general, el proceso de erección de nuevas circunscripciones eclesiásticas parece ser sensible no sólo a las necesidades internas de la Iglesia y sus tareas pastorales, sino también al contexto político.

³³ Luis Ramos Gómez-Pérez, “Las relaciones Iglesia-Estado en México durante el siglo [sic] XIX y XX”, en *Las relaciones Iglesia Estado en México*. México, Espacio de laicos-CAM-CEE-CENCOS-CRT Editores, 1991, p. 34.

³⁴ Jean Meyer, *La Cristiada*. t. 2, “El conflicto entre la iglesia y el estado, 1926-1929”, México, Siglo XXI, p. 45.

³⁵ *Op. cit.*, p. 39.

En la segunda mitad del siglo XX se asiste al periodo cuantitativamente más importante en lo que a creación de circunscripciones eclesiásticas se refiere: mientras que entre 1900 y 1949 se crearon cuatro, a partir de entonces y hasta comienzos del siglo XXI se crearon 54 nuevas, de tal suerte que se alcanzaron las 88 circunscripciones³⁶ en el año 2006, las cuales se distribuyen de la siguiente manera:

- 18 arquidiócesis
- 65 diócesis
- 5 prelaturas territoriales

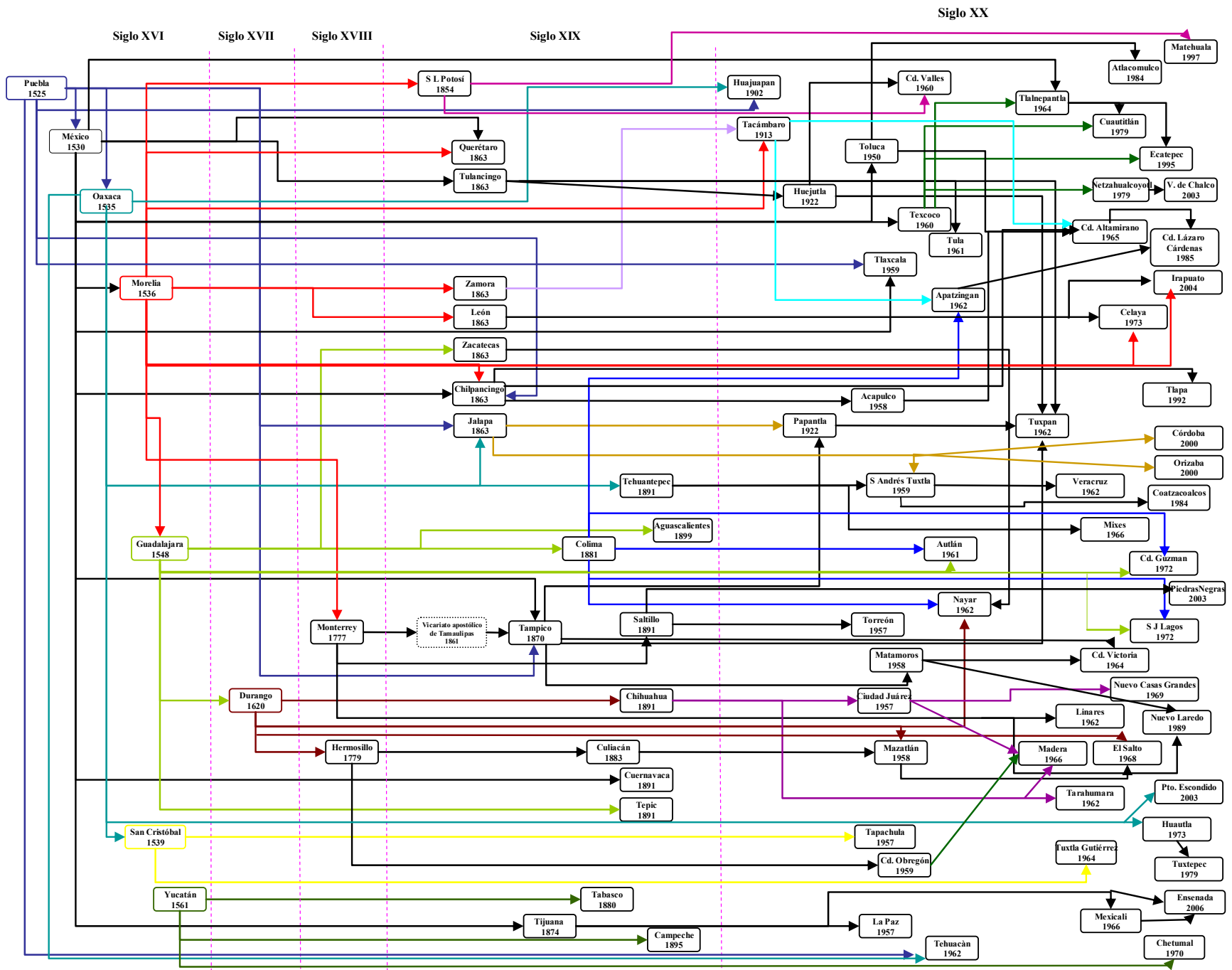
Esta multiplicación de las circunscripciones eclesiásticas en México sólo puede explicarse en relación con el crecimiento demográfico, la urbanización y el desarrollo económico que el país experimentó a partir de aquel año. El cuadro, el esquema y la gráfica siguientes dan una idea de la complejidad del proceso y de la estructura de la Iglesia católica mexicana en el momento actual. Todas las circunscripciones eclesiásticas señaladas en el esquema existen hoy en día; además, el mismo intenta presentarlas en un orden que dé idea de la antigüedad de cada una y de qué desgajamientos han surgido.³⁷ La gráfica muestra el promedio de diócesis creadas por año.

TABLA I
CREACIÓN DE CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIASTICAS. SIGLOS XVI-XXI

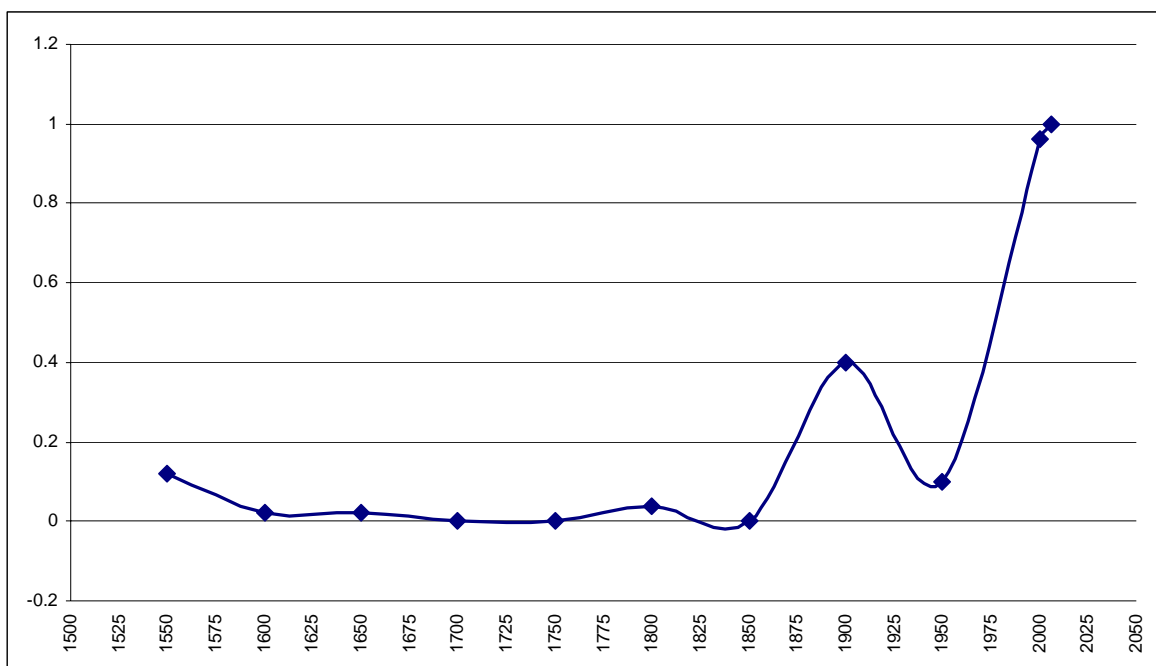
| Siglo | | | | | | | | Total |
|-------|------|-------|-----------|-----------|-----------|-----------|------------|-------|
| XVI | XVII | XVIII | XIX | | XX | | XXI | |
| | | | 1800-1849 | 1850-1899 | 1900-1949 | 1950-1999 | 2000-20006 | |
| 7 | 1 | 2 | 0 | 20 | 4 | 47 | 7 | 88 |

³⁶ No incluimos la prelatura personal del Opus Dei ni las eparquías maronita y greco-melquita dado que no cuentan con un territorio.

³⁷ El esquema, y la tabla del Anexo 1 de este capítulo, se han elaborado a partir de la información contenida en los *Anuario Pontificio* (1946-2004), de la información de la página electrónica de la Conferencia del Episcopado Mexicano (<http://www.cem.org.mx/>), de *The Hierarchy of the Catholic Church. Current and Historical Information about its Bishops and Dioceses* (<http://www.catholic-hierarchy.org/>), y de Jorge Durán Piñeyro (ed.), *Directorio eclesiástico de toda la República mexicana*, XVIII edición, Tomo I, 1995.



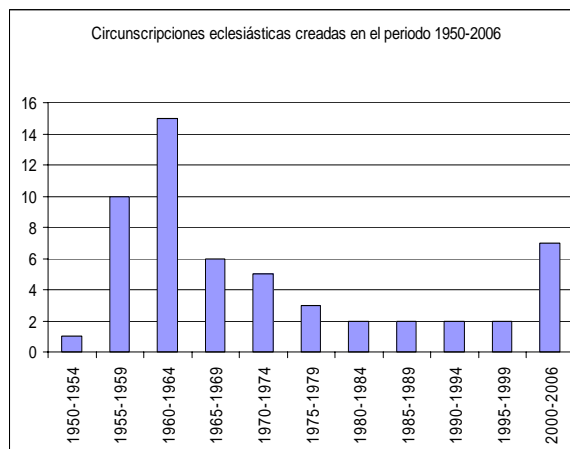
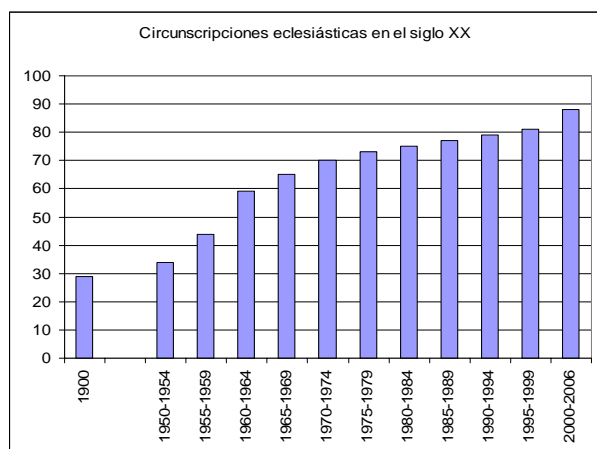
PROMEDIO ANUAL DE CREACIÓN DE CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIASTICAS



PROBLEMAS QUE IMPLICA LA CREACIÓN DE DIÓCESIS MEDIANTE EL DESGAJAMIENTO DE TERRITORIOS PARA EL ANÁLISIS COMPARATIVO E HISTÓRICO

Una vez identificadas las circunscripciones eclesiásticas existentes, es necesario llamar la atención sobre las dificultades que su proceso de creación implica para tomarlas como objeto inmediato de la observación.

Si bien no resultaría difícil el tratamiento de las estadísticas históricas sacerdotales considerando al conjunto del país, la cuestión se torna problemática al intentar estudiar una circunscripción eclesiástica particular –por ejemplo, la Arquidiócesis de México– dada la considerable subdivisión que ha tenido lugar a lo largo del tiempo, y en especial a partir de 1950. Como se ha señalado, en ese año se agudizan los procesos de subdivisión y creación de nuevas circunscripciones eclesiásticas en el país. En un poco más de 50 años, de 1950 a 2006, se crearon más circunscripciones eclesiásticas que en los cuatro siglos anteriores, al pasar de 34 a 88.

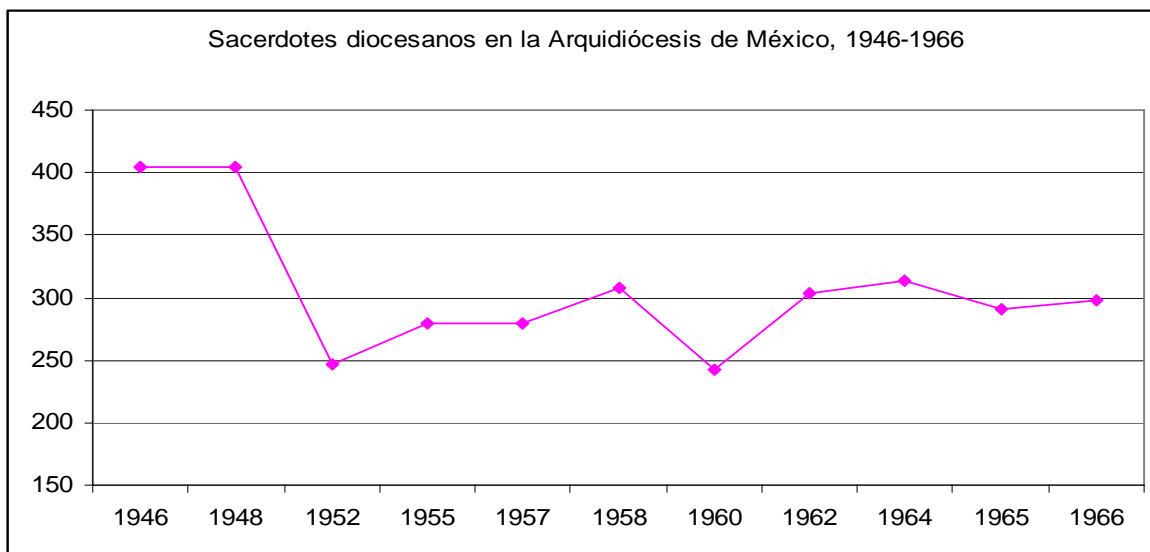


Esta subdivisión es paralela al incremento de la población; y factores como el mejoramiento de las vías de comunicación y de las condiciones económicas, sociales y políticas, la han promovido y hecho posible. A su vez, ha implicado efectos al interior de la Iglesia, por ejemplo el necesario nombramiento de nuevos arzobispos, obispos diocesanos, titulares, auxiliares y vicarios episcopales, un aumento en la densidad de sus relaciones, la creación de nuevas instancias de representación y la creación de nuevos seminarios.

Analizar la evolución de las estadísticas sacerdotales vinculadas con los cambios demográficos y sociales desde 1950 sería lo más idóneo. Sin embargo, la complejidad de los cambios de las circunscripciones eclesiásticas que han tenido lugar a partir de esa fecha, y el hecho de que los límites territoriales de la mayoría de ellas no coinciden con los correspondientes límites de las entidades federativas, hace, si no imposible, sí muy difícil el seguimiento de las diferentes circunscripciones eclesiásticas. La Arquidiócesis de México, para poner un ejemplo, ha experimentado cinco “desgajamientos” después de 1950, cediendo territorios para la fundación de las diócesis de Toluca, Tlaxcala, Texcoco, Tula y Tlalnepantla, esta última erigida en 1964. Esto significa que hasta esos años el territorio de la Arquidiócesis de México incluía, además del Distrito Federal, parte de los estados de México, Hidalgo y Tlaxcala, y junto con el territorio, la población y los sacerdotes que allí residían. Sólo después de 1964 se estabilizó el territorio de la arquidiócesis de México, que a partir de entonces coincide con el de la entidad federativa que ha sido su principal asiento, es decir el Distrito Federal. Al mismo tiempo, estos desgajamientos dieron lugar a un efecto semejante para el conjunto de las diócesis del Estado de México y para la diócesis de Tlaxcala en relación con el territorio de los estados en los que se asientan.

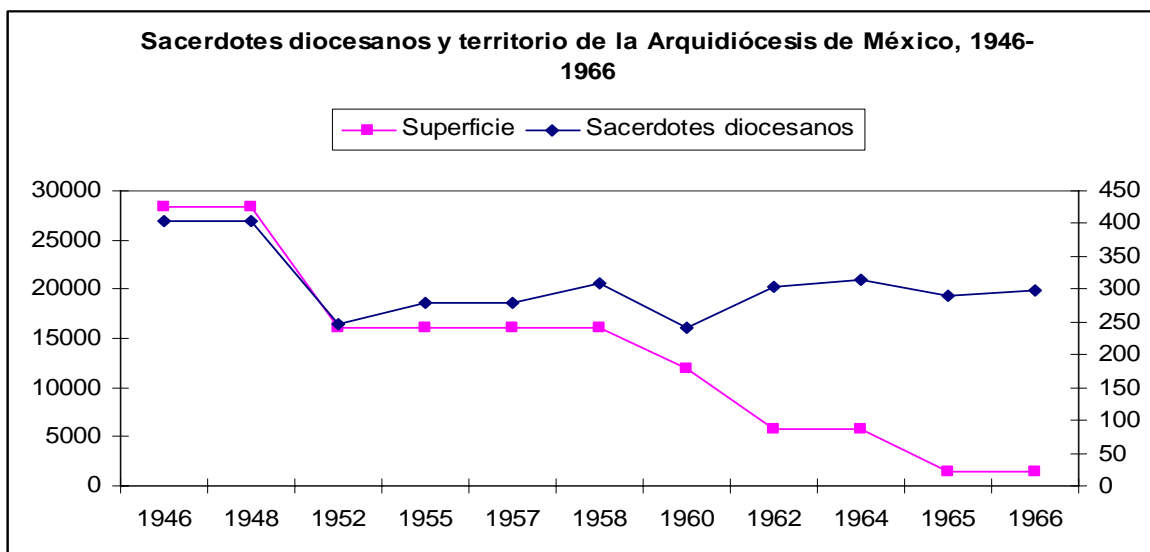
Es necesario insistir en que con los desprendimientos se pierde no sólo el territorio, sino también las personas, es decir sacerdotes y feligreses. Por poner un ejemplo que aclare el sentido de esta preocupación, es necesario revisar nuevamente el caso que más interesa aquí: el de la Arquidiócesis de México.

La gráfica siguiente muestra la serie histórica del número de sacerdotes diocesanos en la Arquidiócesis de México entre 1946 y 1966. Analizada por sí sola indica que hubo una disminución considerable en su número entre 1948 y 1952, y luego un nuevo descenso, menos pronunciado, entre 1958 y 1960, una recuperación hacia 1962 y luego un periodo en el que su número parece oscilar alrededor de los 300 sacerdotes pero sin estabilizarse.



Ahora bien, la razón principal de los descensos que ocurren entre 1948 y 1952 y en menor medida entre 1958 y 1960 se comprenden fácilmente si se superponen las curvas del número de sacerdotes y de los cambios en la superficie territorial de la Arquidiócesis de México como efecto de los desgajamientos para la erección de las diócesis de Toluca, en 1950, y de Tlaxcala, Texcoco, Tula y Tlalnepantla entre 1959 y 1964. Efectivamente, entre 1946 y 1965, su extensión, registrada en los *Anuario Pontificio* de esos años, pasa de 28,300 km² a 1,479 km², que es la superficie que tiene actualmente. En estos mismos años el número de sacerdotes de la Arquidiócesis varió, principalmente, como resultado de la pérdida de territorio y de las parroquias a su cargo, y, de manera secundaria, como resultado de variaciones en el número de los nuevos sacerdotes ordenados, de sacerdotes

que, perteneciendo a otras diócesis, se incardinaron a la Arquidiócesis, o por el fallecimiento de algunos sacerdotes. Las variaciones se observan en la siguiente gráfica:



Como se puede observar comparando ambas curvas, el desgajamiento de una parte del territorio impacta directamente en el número de sacerdotes en la arquidiócesis, ya que conlleva la pérdida natural de parroquias, y los sacerdotes están, por así decirlo, adheridos a éstas y, por tanto, al territorio que formará parte de la nueva circunscripción eclesiástica.³⁸ Algo similar ocurre en el resto del país. Esta situación hace necesaria la referencia constante al territorio de la circunscripción eclesiástica al hablar sobre su evolución porque de lo contrario –es decir, en el caso en que únicamente se mostrara gráficamente la evolución cuantitativa del número de sacerdotes– se volvería oscura la razón de una parte de los cambios en el número de éstos. En el caso de la Arquidiócesis de México es necesario considerar que su territorio abarcó hasta fines del siglo XIX el territorio del

³⁸ “Todos los sacerdotes que al momento del desgajamiento ejercían el ministerio en el territorio desmembrado pertenecen al clero de la nueva diócesis.” A. Van Hove, Transcribed by Douglas J. Potter. “Diocese”, *The Catholic Encyclopedia*, Volume V. Published 1909. New York: Robert Appleton Company. Nihil Obstat, May 1, 1909. Remy Lafort, Censor. Imprimatur. +John M. Farley, Archbishop of New Cork, Edición on-line, <http://www.newadvent.org/cathen/05001a.htm>.

estado de Morelos, cuando se erigió la diócesis de Cuernavaca, y, durante más de cincuenta años del siglo XX, diferentes porciones del Estado de México, Hidalgo y Tlaxcala.³⁹

CONVERSIÓN DE LAS CIRCUNSCRIPCIONES TERRITORIALES EN UNIDADES DE ANÁLISIS

Para ubicar a la Arquidiócesis de México en el conjunto de las circunscripciones eclesiales que existen en el territorio nacional es necesario compararlas entre sí. Sin embargo, por las razones que se han expuesto acerca de la problemática que introduce la continua división de las circunscripciones eclesiales existentes y la aparición de otras nuevas, así como el hecho de que la mayoría de ellas no coinciden con los territorios estatales (lo que dificulta el uso de la información censal), no es práctico considerarlas de manera inmediata como unidades de comparación. Hacer esto implicaría distinguir los municipios que abarca el territorio de las diócesis, a veces en más de un estado, y seguir la evolución demográfica del conjunto de tales municipios consultando los registros censales correspondientes.

Por el contrario, aquí se propone un criterio que facilite dicha comparación y que procura conservar el máximo posible de especificidad. El criterio principal que se propone para definir cuáles serán estas unidades es territorial. Ya sea una sola circunscripción o varias, es importante que sus límites concuerden con los límites de uno o más estados. Asimismo, es necesario que esta concordancia exista o pueda ser establecida alrededor de 1960 (ya que es alrededor de este año en que la Arquidiócesis de México adquiere sus actuales dimensiones). Finalmente, en algunos casos, si se considera necesario, dado el posible hecho de que las unidades así establecidas no sean completamente satisfactorias, se podrá elegir alguna diócesis como unidad de comparación aunque no satisfaga el criterio de coincidir con los límites territoriales estatales. Como se ha dicho, el criterio se ha

³⁹ Las circunscripciones eclesiales *tienden* en los tiempos recientes a hacer coincidir sus límites con los límites político-administrativos de los estados. Estos últimos han llegado a ser una realidad que debe ser tomada en cuenta por la Iglesia. Hay incluso en su interior una presión para que dichos límites coincidan. Un caso interesante en sentido contrario es el de los municipios del sur del Estado de México, que pertenecen a la diócesis de Ciudad Altamirano, cuya parte principal se asienta en el estado de Guerrero. En tal caso, el factor determinante es que cultural y ecológicamente (el clima, el suelo, modo de vida y de ser de la población) dichos municipios se parecen más a los de Guerrero; pero las otras transformaciones observadas en el resto de los territorios eclesiales del Estado de México apuntan a tomar en cuenta los límites políticos.

determinado para economizar el trabajo; es un criterio que tiene límites, que no debe ser un obstáculo y que debe subordinarse a los objetivos de la investigación

Ciertamente, las diócesis de la Iglesia católica se agrupan en unidades denominadas *provincias eclesiásticas*, y, paralela a esta estructura, hay otra en base a *regiones pastorales*. Podría pensarse en utilizar estas agrupaciones como unidades de análisis. Sin embargo, se ha descartado tomarlas como base a partir de los criterios para economizar el trabajo de investigación que se han señalado.⁴⁰ Las provincias eclesiásticas agrupan a las diócesis de acuerdo con su proximidad y condiciones de lugar y tiempo, bajo la autoridad del metropolitano.⁴¹ Las regiones pastorales congregan a las diócesis de acuerdo con su proximidad geográfica y sus condiciones sociorreligiosas.⁴² Sin embargo, para facilitar el uso de la información censal es necesario que las agrupaciones de estas circunscripciones eclesiásticas coincidan en lo posible con las entidades en las que está dividida políticamente la República mexicana y, para los fines de esta investigación, que mantengan una cierta coherencia en el territorio que han ocupado desde 1960 o, por lo menos, desde 1965. Ni las provincias eclesiásticas ni las regiones pastorales fueron organizadas siguiendo este criterio y por tanto rara vez coincidirán con las unidades que se propondrán en este trabajo; más aún, hay veces en que su clasificación dificulta las posibles comparaciones.

⁴⁰ Sobre el origen y las características de esta estructura organizativa, véase Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, FCE-El Colegio Mexiquense, 1992, pp. 381 y ss. La primera estructura está determinada por el *Código de derecho canónico*; la segunda, de acuerdo con este autor, denota la intención de permitir la expresión de la Iglesia en las cuestiones sociales y políticas así como una apertura al entorno social. “La política de coordinación entre diócesis de una misma zona geográfica permitió una mayor comprensión de ciertos fenómenos sociales regionales. Además de que esto significaba un diálogo más intenso entre obispos de una misma área acerca de los problemas que los aquejaban, a mediano plazo la nueva organización supuso una mayor consideración del entorno social en que la jerarquía católica estaba inmersa y por lo mismo una mayor influencia del mundo secular, de sus demandas sociales y políticas, que tendieron a confundirse crecientemente con las tradicionales demandas eclesiales. Así, por ejemplo, mientras que los obispos de la Región Norte comenzaron a insistir en las peticiones democráticas, de tipo electoral, características de las demandas ciudadanas de los habitantes del área, los de la Región Pacífico-Sur hicieron hincapié en los problemas de justicia social de esa zona.” *Ibíd.*, p. 382.

⁴¹ “Para promover una acción pastoral común en varias diócesis vecinas según las circunstancias de las personas y de los lugares, y para que se fomenten de manera más adecuada las recíprocas relaciones entre los Obispos diocesanos, las Iglesias particulares se agruparan en provincias eclesiásticas delimitadas territorialmente.” *Código de derecho canónico*, C. 431, 1, y C. 435. El metropolitano es el obispo de la diócesis que encabeza la provincia eclesiástica y que se denomina, por esta razón, *arquidiócesis*. El metropolitano es, por ende, un arzobispo.

⁴² “A fin de lograr una mayor eficacia en su labor pastoral y manifestar un efectivo interés por las iglesias hermanas, los miembros de la CEM se integran en Regiones Pastorales, que agrupan a las diócesis según la situación socio-religiosa y geográfica del país.” *Estatutos de la CEM*, art. 5. (Cit. en <http://www.cem.org.mx/diocesis/regiones.htm>. Consulta: 24/09/2006)

Así, la diócesis de Cuernavaca, por poner un ejemplo, que pertenece a la Provincia Eclesiástica de México, y a la Región Pastoral Metropolitana Circundante, tiene un territorio que coincide, desde su fundación en 1891, con el del estado de Morelos, por lo que resulta conveniente considerarla como una unidad independiente (pues esta situación facilita el uso de las estadísticas oficiales de dicho estado al estudiar la diócesis).

Es necesario enfrentarse al hecho de que la mayoría de las diócesis no coinciden territorialmente con los límites estatales. Pero, al mismo tiempo, en otras partes del país, hay casos en los que ha existido una correspondencia desde tiempo atrás entre territorios eclesiásticos y territorios estatales. Además de Morelos, Yucatán, Tabasco, Campeche y Chiapas son los mejores ejemplos.

En contraparte, existen casos en los que los territorios eclesiásticos y estatales se entreveran, de tal manera que algunas diócesis tienen parroquias en dos o tres estados. Por citar algunos ejemplos: la arquidiócesis de Guadalajara tiene parroquias en el territorio de los estados de Jalisco, Nayarit y Zacatecas; la diócesis de Aguascalientes, en el estado del mismo nombre, en Jalisco y en Zacatecas, y así en otros casos. Y esto sobre todo ocurre, de acuerdo con las estadísticas censales y eclesiásticas, en la región con la más alta proporción de católicos respecto de la población total y reconocida por la Iglesia católica como semillero de vocaciones religiosas y sacerdotales; es decir en los estados de Guanajuato, Aguascalientes, Jalisco, Querétaro, Zacatecas y Michoacán.

Pero hay situaciones diferentes; por decir así, intermedias entre los casos simples, en que el territorio de una diócesis coincide con el de una entidad federativa, y los más complejos en que varias diócesis se distribuyen cada una por más de un estado y sólo se pueden conjuntar en una unidad como las que aquí se pretende reuniendo varias de ellas con varios estados.

En ocasiones, dos o más diócesis abarcan la totalidad del territorio de una entidad estatal; tal es el caso de las diócesis de Mazatlán y Culiacán, cuya superficie territorial coincide exactamente con la del estado de Sinaloa. Hasta 2006, ambas diócesis pertenecían a la Provincia Eclesiástica de Durango, pero en diciembre del mismo año Culiacán pasó a formar parte de la Provincia Eclesiástica de Hermosillo mientras que Mazatlán permaneció en la de Durango. En casos como éste, lo ideal sería considerar al conjunto formado por esas dos diócesis como una unidad, sin importar que pertenezcan a dos Provincias

diferentes. Sin embargo, ambas diócesis pertenecen a la Región Pastoral Vizcaya Pacífico, junto con la arquidiócesis de Durango y la diócesis de El Salto –éstas situadas en los límites del Estado de Durango–; y las cuatro están vinculadas entre sí, históricamente, por el hecho de que se han formado a partir de desgajamientos de sus territorios. Veamos con más detalle a qué nos referimos analizando lo que sucedió en el siglo XX: en 1958, a partir de territorio de la arquidiócesis de Durango y de la diócesis de Sinaloa (Culiacán), se formó la diócesis de Mazatlán. En 1962, con territorio de las diócesis de Colima y Zacatecas y de la arquidiócesis de Durango, se formó la Prelatura de Jesús María del Nayar. Finalmente, en 1968, con territorio de la arquidiócesis de Durango y de la diócesis de Mazatlán se formó la Prelatura territorial de El Salto (en el estado de Durango). Por tanto sólo desde 1968 las diócesis del estado de Sinaloa existen de manera separada. Y si las consideramos junto con las de Durango como una unidad, sólo pueden ser tal después de 1962, cuando la arquidiócesis de Durango deja de tener territorio en Nayarit. Sin embargo, todavía hoy la arquidiócesis de Durango se extiende en parte del estado de Zacatecas. Y Zacatecas, a su vez, tiende a vincularse territorial e históricamente con las diócesis del estado de Jalisco, como veremos más adelante.

Otro ejemplo en el que el territorio de varias diócesis coincide con el territorio del estado que les da asiento es el de las diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Tuxtla Gutiérrez y Tapachula, en Chiapas. Pero este caso es diferente al anterior. La diócesis más antigua es la de San Cristóbal de las Casas, y de ella se han desprendido Tapachula en 1957 y Tuxtla Gutiérrez en 1964. Pero desde un principio, sus límites han coincidido con los del estado.

Detengámonos ahora en los casos más complejos. Por ejemplo, cuando el territorio de tres o más diócesis abarca el de dos o más estados, y una o más de las diócesis involucradas tienen parroquias en más de un estado. Uno de los casos más extremos es el de las nueve diócesis (Morelia, Apatzingán, Tacámbaro, Zamora, Ciudad Lázaro Cárdenas, León, Celaya, Irapuato y Querétaro) cuyo territorio abarca los estados de Michoacán, Guanajuato, Querétaro y una parte de Guerrero: hasta 2004, una cuarta parte de la arquidiócesis de Morelia se adentraba en territorio de Guanajuato, año en que se erigió la diócesis de Irapuato con parte del territorio de la arquidiócesis de Morelia en Guanajuato; pero aún así, esta última mantiene numerosas parroquias en territorio guanajuatense. Algo

similar ocurre con la diócesis de Querétaro, cuya parte más importante se asienta en el estado de Querétaro, pero que también tiene una porción de parroquias en Guanajuato. En este caso, podría pensarse en formar una unidad con estas nueve diócesis y esas tres entidades federativas. Pero este caso resulta aún más problemático porque la diócesis de Lázaro Cárdenas se extiende por algunos municipios de Guerrero, y la diócesis de Ciudad Altamirano, mayoritariamente asentada en territorio guerrerense, se extiende por dos municipios del estado de Michoacán. Además, la diócesis de Apatzingán se formó en 1962 con territorio de la diócesis de Tacámbaro (diócesis michoacana) y de la de Colima, lo cual podría en sí no ser un problema mayor; pero la diócesis de Lázaro Cárdenas se forma en 1985 a partir de territorio de la de Apatzingán (cuyo territorio es michoacano) y Ciudad Altamirano (cuyo territorio restante está sobre todo en Guerrero). Así, una posible unidad coherente, en términos de territorio y de nexos históricos, tendría que extenderse al estado de Guerrero. Pero este estado es muy diferente, desde un punto de vista cultural y religioso, a los otros implicados. Por ende, en este caso una unidad eclesiástica (por diócesis) y política-administrativa (por estados) es inconveniente y casi imposible.

Un caso parecido lo constituyen los territorios de las once circunscripciones eclesiásticas que se extienden por los estados de Jalisco, Aguascalientes, Colima, Nayarit, Zacatecas y Durango. En la siguiente tabla se indica el número de parroquias que cada una de estas diócesis tiene en diferentes entidades federativas (de acuerdo con el *Directorio eclesiástico de toda la República mexicana*, 1995):

| CIRCUNSCRIPCIÓN ECLESIASTICA | NÚMERO DE PARROQUIAS POR ESTADO |
|------------------------------------|--|
| Aguascalientes | Aguascalientes (51), Jalisco (13), Zacatecas (5) |
| Colima | Colima (41), Jalisco (11) |
| Guadalajara | Jalisco (300), Nayarit (5), Zacatecas (10) |
| Autlán | Jalisco (59) |
| Ciudad Guzmán | Jalisco (46) |
| San Juan de los Lagos | Jalisco (52), Guanajuato (1) |
| Tepic | Nayarit (84), Jalisco (14) |
| Jesús María del Nayar Prelatura | Jalisco (3), Zacatecas (1), Durango (4) |
| Zacatecas | Zacatecas (86) y Jalisco (7) |
| Durango | Durango (86), Zacatecas (15) |
| El Salto | Durango (11) |

Por las mismas razones, se les puede considerar en su conjunto como una unidad. Sin embargo, si bien tal procedimiento puede justificarse, implica que se perderá en especificidad al realizar comparaciones con la Arquidiócesis de México. Seguramente que no es lo mismo Guadalajara o Autlán que El Nayar o El Salto. Por otro lado, parece conveniente perder un poco de precisión excluyendo de esta unidad a las diócesis de Durango, pues sólo una de ellas, Durango, se relaciona con Zacatecas. Además, si se le incluye, deben incluirse también las diócesis de Sinaloa.

El caso de las diócesis de Puebla es también problemático. En el territorio de esta entidad intervienen siete diócesis. Sólo dos están íntegramente en el estado: las de Puebla y Tehuacan. Aparte, 38 municipios poblanos tienen parroquias que forman parte de diócesis asentadas principalmente en otros estados: la diócesis de Huajuapán de León (16 municipios), Tulancingo (14 municipios), Tuxpan (4 municipios), Papantla (3 municipios) y Xalapa (1 municipio). En estos municipios radicaba 11.9% de la población del estado de Puebla en 2005. Mientras que Puebla resulta afectada de manera importante por esta situación, no puede decirse lo mismo de Oaxaca, Hidalgo y Veracruz. Por esta razón, considerar a las diócesis de Puebla y Tehuacán como una unidad que coincide territorialmente con el estado de Puebla, inducirá distorsiones.

Las diócesis asentadas en el Estado de México, por el contrario, desde 1964 pueden ser consideradas como una unidad. Aunque ha experimentado la división de su territorio desde el punto de vista eclesiástico, estas subdivisiones y la creación de nuevas diócesis han ocurrido en territorio mexiquense, con excepción de siete municipios que pertenecen a la diócesis de Ciudad Altamirano, cuya mayor parte se ubica en el estado de Guerrero. Sin embargo, los 197,858 habitantes de estos municipios en 2005 equivalen a 1.4% de los 14,007,495 habitantes de la entidad. Por ende, parece factible considerar al conjunto de estas diócesis como una unidad asentada en el territorio del Estado de México y pasar por alto la parte del estado que pertenece la diócesis de Ciudad Altamirano y a la población que allí reside.

Asimismo, es preferible considerar como una unidad a las ocho diócesis que se asientan en Veracruz. Aunque algunas de éstas (Jalapa, Papantla y Tuxpan) tienen parroquias en territorio poblano, la conveniencia de considerarlas como una unidad

compensa ampliamente cualquier sesgo que se pueda introducir; sesgo que, por lo demás, no puede ser demasiado importante.

Al formar las unidades de análisis se ha procurado que, aunque haya subdivisiones, el conjunto mantenga el mismo territorio por lo menos desde 1965; por ejemplo, en el caso de las diócesis que abarcan los territorios de los estados de Michoacán, Guanajuato y Querétaro se ha formado en este periodo la diócesis de Celaya (1973) y la de Irapuato (2004), pero ambas han sido el resultado de una subdivisión dentro de los límites establecidos para estas diócesis, por lo que no afecta la posible definición de un conjunto.

Las unidades definidas a las que se recurrirá en esta parte del trabajo y con las que ocasionalmente se harán comparaciones serán definidas en el apartado siguiente tomando en cuenta la problemática descrita, y orientándose por el criterio pragmático sugerido más arriba: coincidencia entre la unidad definida (que puede abarcar una o más diócesis) con el territorio de uno o más estados por lo menos desde 1960 o 1965. La principal dificultad con este criterio es que en algunos casos habrá que optar entre ganar precisión al calcular la proporción de sacerdotes (anexando otra entidad que mejore las coincidencias territoriales eclesiásticas y político-administrativas) o ganar especificidad manteniendo separadas entidades con tradiciones culturales y religiones muy diferentes. En particular este dilema será claro al definir si Guerrero y Michoacán deben pertenecer o no a la misma unidad.

IDENTIFICACIÓN DE LAS UNIDADES ECLESIASTICAS DE ANÁLISIS

Las 88 circunscripciones eclesiásticas en que se distribuye el territorio nacional no existían todas, evidentemente, desde 1960, sino que se ha llegado a dicho número a través de sucesivas divisiones y nuevas agrupaciones. Intentar mostrar un panorama de su evolución a lo largo de este periodo requiere reunir las circunscripciones eclesiásticas actuales en unidades más amplias que sea posible observar desde 1960. Asimismo, es necesario, para poder aprovechar la información censal, que los límites de las unidades así elaboradas coincidan con los límites de los estados, ya sea de uno o de varios de ellos. Entre menos extensas, las unidades construidas darán información más precisa, pero a veces será necesario crear unidades que no sólo abarquen varias diócesis, sino también dos o más entidades estatales.

Será necesario avanzar entidad por entidad, a partir del Distrito Federal, en que se asienta nuestro principal referente, la Arquidiócesis de México; distinguir las diócesis que se asientan en ellas, detectar si se extienden hacia otros estados, y buscar las agrupaciones más pequeñas posibles pero que a la vez coincidan, ya agrupadas, con los límites de uno o más estados.

La arquidiócesis de México y el Distrito Federal

El territorio de la Arquidiócesis de México –que es, por otro lado, el principal referente de este trabajo– coincide, desde principios de 1964, con el territorio del Distrito Federal. Si bien ha sufrido numerosos desgajamientos de su territorio desde 1536, y principalmente en los siglos XIX y XX, el territorio de la Arquidiócesis de México no ha cambiado desde 1964, año en que se erigió la diócesis de Tlalnepantla

En el cuadro siguiente se resume el proceso de subdivisiones de la que es resultado la entidad actual.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS ⁴³ | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|------------|--|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| | | | Michoacán | 1536 |
| | | | Querétaro | 1863 |
| | | | Tulancingo | 1863 |
| | | | Chilapa | 1863 |
| | | | Ciudad Victoria | 1870 |
| Puebla | México Todas sus parroquias en el Distrito Federal | 1530 | Tijuana | 1874 |
| | | | Cuernavaca | 1891 |
| | | | Toluca | 1950 |
| | | | Tlaxcala | 1959 |
| | | | Texcoco | 1960 |
| | | | Tula | 1961 |
| | | | Tlalnepantla | 1964 |

Ya se ha hecho referencia a la problemática que implica el considerar el periodo anterior al momento a partir del cual coincide con el territorio de la entidad en la que se asienta. Sin

⁴³ La información respecto del número de parroquias y su ubicación está tomada del *Directorio eclesiástico de toda la República mexicana*, 1995. Tomo I.

embargo, en aras de aprovechar la información del censo de 1960 y hacer más extensa la observación, es posible introducir una modificación a los datos eclesiológicos recurriendo al *Directorio eclesiológico de la Arquidiócesis de México*, segunda edición, publicado en abril de 1961 y con datos de 1960. Esto es posible porque en este directorio se distinguen a los sacerdotes del Distrito Federal de los sacerdotes residentes en los territorios del Estado de México y de Hidalgo y que poco tiempo después formarían parte de las diócesis de Tula y Tlalnepantla. Por ende, se dispondrá de información específica desde 1960 para el territorio del Distrito Federal.

Las diócesis del Estado de México

En el territorio del Estado de México se encuentran las siguientes diócesis, las cuales se listan con sus antecedentes y desgajamientos:

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|----------------|---|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| México | Toluca Todas sus parroquias en el Estado de México | 1950 | Cd. Altamirano | 1964 |
| | | | Atlaconomulco | 1984 |
| México | Texcoco Todas sus parroquias en el Estado de México | 1960 | Tlalnepantla | 1964 |
| | | | Cuautitlán | 1979 |
| | | | Nezahualcoyotl | 1979 |
| | | | Ecatepec | 1995 |
| México | Tlalnepantla Todas sus parroquias en el Estado de México | 1964 | Cuautitlán | 1979 |
| Texcoco | | | Ecatepec | 1995 |
| Texcoco | Ciudad Nezahualcoyotl Todas sus parroquias en el Estado de México | 1979 | Valle de Chalco | 2003 |
| Tlalnepantla | Cuautitlán Todas sus parroquias en el Estado de México | 1979 | | |
| Texcoco | | | | |
| Toluca | Atlaconomulco Todas sus parroquias en el Estado de México | 1984 | | |
| Texcoco | Ecatepec Todas sus parroquias en el Estado de México | 1995 | | |
| Tlalnepantla | | | | |
| Nezahualcoyotl | Valle de Chalco Todas sus parroquias en el Estado de México | 2003 | | |

Las diócesis del Estado de México prácticamente forman una unidad con el territorio de la entidad, con excepción de siete municipios que, como se dijo más arriba, pertenecen a la diócesis de Ciudad Altamirano –diócesis ésta cuya mayor parte se ubica en el estado de Guerrero– y que fueron parte del territorio cedido por la diócesis Toluca en 1964. Por las razones expuestas antes es factible considerar al conjunto de sus diócesis como una unidad asentada en el territorio del Estado de México a partir de 1964, y por tanto los cálculos y comparaciones se pueden realizar a partir de 1965.

El estado de Morelos y la diócesis de Cuernavaca

La diócesis de Cuernavaca se fundó en 1891. Fue el producto de un desgajamiento de la Arquidiócesis de México y no ha sufrido cambios en su territorio. Ha comprendido desde entonces el territorio del estado de Morelos, por lo que no hay problema en considerarla como unidad desde esa fecha.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|------------|--|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| México | Cuernavaca Todas sus parroquias en Morelos | 1891 | | |

Las diócesis de los estados de Puebla, Hidalgo y Tlaxcala

La arquidiócesis de Puebla es la más antigua de las circunscripciones eclesiásticas del país. Sufrió numerosos desgajamientos, en particular en el siglo XIX. Los desgajamientos que interesan a esta investigación ocurrieron en 1959 y 1962, con la formación de las diócesis de Tlaxcala y Tehuacan. La primera se formó también con parte del territorio de la Arquidiócesis de México y en la actualidad su extensión coincide con la del estado del mismo nombre; la segunda se asienta íntegramente en el estado de Puebla. Dado el retraso con que las nuevas diócesis envían información al *Anuario Pontificio*, la relativa a la

diócesis de Tehuacan sólo aparece en 1964; pero cómo afectó este desprendimiento a los datos de la arquidiócesis de Puebla sólo se refleja a partir del Anuario de 1965. Por tanto, a partir de este año se le podría considerar como una unidad para los fines de la investigación.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|------------------|---|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| | | | México | 1530 |
| | | | Oaxaca | 1535 |
| | | | Tampico | 1861 |
| | Puebla | | Chilapa | 1863 |
| | Todas sus parroquias en Puebla | 1525 | Xalapa | 1863 |
| | | | Mixtecas | 1902 |
| | | | Tlaxcala | 1959 |
| | | | Tehuacán | 1962 |
| Puebla Oaxaca | Tehuacan Todas sus parroquias en Puebla | 1962 | | |

Sin embargo, otras diócesis se extienden parcialmente sobre territorio poblano. Por ejemplo, la diócesis de Tulancingo tiene dieciséis parroquias distribuidas en catorce municipios poblanos; Jalapa tiene una parroquia en un municipio poblano; Papantla, cinco parroquias en tres municipios; Tuxpan, cuatro en cuatro municipios, y Huajuapán, dieciocho en quince municipios.⁴⁴

Por tanto, las diócesis propiamente poblanas no pueden por sí mismas constituir una unidad de análisis conveniente para nuestros propósitos. Su historia y territorio aún en la historia reciente se traslapan con el de diócesis asentadas en otros estados, principalmente con las de Hidalgo, Oaxaca y Veracruz. Pero los casos de Veracruz y Oaxaca tienen características que hacen preferible considerarlos de manera autónoma: Veracruz se extiende en un territorio muy amplio y culturalmente diverso, por lo que se perdería en especificidad sin ganar demasiado en coherencia territorial si se formara una sola unidad con otros estados, y Oaxaca no presenta otros traslapamientos aparte del de la diócesis de

⁴⁴ En éste y los demás casos, los datos son de 1995.

Huejutla, que se asienta sobre territorio de Oaxaca (principalmente) y Puebla. Por tanto, lo más conveniente es formar una unidad entre Hidalgo, Puebla y Tlaxcala, y considerar de manera independiente a Oaxaca y Veracruz.

En el estado de Hidalgo se asientan en la actualidad tres diócesis: Tulancingo, erigida en 1863; Huejutla, en 1922; y Tula, en 1961. En el siguiente cuadro se resume el proceso histórico de su erección y desgajamientos, así como las entidades federativas por las que cada una se extiende:

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|----------------------|---|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| México | Tulancingo Parroquias en Hidalgo (53), Puebla (16), Veracruz (2) | 1863 | Huejutla | 1922 |
| | | | Tuxpan | 1962 |
| Tulancingo | Huejutla Todas sus parroquias en Hidalgo | 1922 | Ciudad Valles | 1960 |
| | | | Tuxpan | 1962 |
| México Tulancingo | Tula Todas sus parroquias en Hidalgo | 1961 | | |

Este territorio era parte de la Arquidiócesis de México y se fue separando gradualmente. Al principio, la diócesis de Tulancingo compartía territorio del estado de Hidalgo con la arquidiócesis de México. Por otro lado, se extendía hacia Veracruz, Puebla y San Luis Potosí. Huejutla, al Norte de Hidalgo, se quedó con esa parte de San Luis Potosí que después cedió para la formación de la diócesis de Ciudad Valles. Con la formación de Tula, el territorio del estado de Hidalgo que pertenecía a la Arquidiócesis de México pasó a esta nueva diócesis hidalguense. Con esto, ya no hay diócesis no hidalguenses que tengan territorio en Hidalgo. Sin embargo, todavía la diócesis de Tulancingo se extiende a otros estados: en primer lugar Puebla, con 16 parroquias en catorce municipios poblanos que representan el 5.94% de la población de este estado; y, en segundo lugar, Veracruz, con dos parroquias en dos municipios.

Aunque se está llegando a cierta coincidencia territorial entre estas tres circunscripciones eclesiásticas hidalguenses y el estado de Hidalgo, por lo señalado arriba

respecto del estado de Puebla se les considerará de manera conjunta con éste y con el estado de Tlaxcala, con el que comparten nexos históricos y rasgos culturales.

El territorio de la diócesis de Tlaxcala coincide con el del estado del mismo nombre. Se formó en 1959 a partir de territorio de la Arquidiócesis de México y de la arquidiócesis de Puebla y no ha sufrido desgajamientos.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|------------------|---|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| México Puebla | Tlaxcala Todas sus parroquias en Tlaxcala | 1959 | | |

Como puede observarse, su formación coincide con el punto de partida del periodo en el que se centrará el análisis: 1960. Sin embargo, en los anuarios pontificios, la información pertinente (número de sacerdotes, etcétera) sólo aparece a partir de 1962. Ya que se integrará a la unidad formada con Puebla e Hidalgo, que experimentaron cambios en esos mismos años, los cálculos correspondientes a ésta unidad se harán a partir de 1965.

Las diócesis del estado de Oaxaca

El territorio de las diócesis de Oaxaca se encuentra en su mayor parte dentro de ese mismo estado, con excepción de una parte de la diócesis de Huajuapán que se ha extendido al territorio de Puebla desde su origen y aún en la actualidad.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|-------------|---|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| | | | San Cristóbal de las Casas | 1539 |
| | | | Xalapa | 1863 |
| | | | Tehuantepec | 1891 |
| Puebla | Oaxaca Todas sus parroquias en Oaxaca | 1535 | Mixtecas | 1902 |
| | | | Tehuacán | 1962 |
| | | | Huautla | 1972 |
| | | | Puerto Escondido | 2003 |
| Oaxaca | Tehuantepec Todas sus parroquias en Oaxaca | 1891 | San Andrés Tuxtla | 1959 |
| | | | Mixes | 1964 |
| Oaxaca | Huajuapán Tiene parroquias en Oaxaca (45) y Puebla (18) | 1902 | | |
| Puebla | | | | |
| Tehuantepec | Mixes Todas sus parroquias en Oaxaca | 1966 | | |
| Oaxaca | Huautla Todas sus parroquias en Oaxaca | 1973 | Tuxtepec | 1979 |
| Huautla | Tuxtepec Todas sus parroquias en Oaxaca | 1979 | | |
| Oaxaca | Puerto Escondido Todas sus parroquias en Oaxaca | 2004 | | |

En 1962, la mayor parte de este territorio invasivo sirvió de base para la erección de la diócesis poblana de Tehuacan. Sin embargo, la diócesis de Huajuapán de León, cuyo territorio está en su mayor parte dentro de los límites de Oaxaca, mantiene 18 parroquias en territorio poblano. La alternativa de considerar como unidad a las diócesis del estado de Oaxaca (Oaxaca, Tehuantepec, Huajuapán, Tuxtepec, Puerto Escondido y las prelaturas de Mixes y Huautla) junto con las asentadas en Puebla ha sido descartada ya. Se les considerará, por tanto, como una unidad por sí mismas a partir de 1965.

Las diócesis del estado de Veracruz

Las circunscripciones eclesíásticas que pueden ser consideradas veracruzanas son, en orden de antigüedad, Jalapa, Papantla, San Andrés Tuxtla, Tuxpan, Veracruz, Coatzacoalcos, Córdoba y Orizaba.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS ⁴⁵ | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|---|---|--------------------|--|--------------------------------------|
| Oaxaca Puebla | Jalapa Tiene parroquias en Veracruz (127) y Puebla (1) [antes de la separación de Córdoba y Orizaba] | 1863 | Papantla | 1922 |
| | | | San Andrés Tuxtla | 1959 |
| | | | Veracruz | 1962 |
| | | | Córdoba | 2000 |
| | | | Orizaba | 2000 |
| Tampico Jalapa | Papantla Tiene parroquias en Veracruz (38) y Puebla (5) | 1922 | Tuxpan | 1962 |
| Tehuantepec Jalapa | San Andrés Tuxtla Todas sus parroquias en Veracruz | 1959 | Veracruz Coatzacoalcos | 1962 1984 |
| Huejutla Papantla Tulancingo Tampico | Tuxpan Tiene parroquias en Veracruz (37) y en Puebla (4) | 1962 | | |
| San Andrés Tuxtla | Veracruz Todas sus parroquias en Veracruz | 1962 | | |
| San Andrés Tuxtla | Coatzacoalcos Todas sus parroquias en Veracruz | 1984 | | |
| Jalapa | Córdoba Todas sus parroquias en Veracruz | 2000 | | |
| Jalapa | Orizaba Todas sus parroquias en Veracruz | 2000 | | |

Tuxpan, Papantla y Jalapa, que son las diócesis septentrionales del estado, se introducen en territorio poblano: Tuxpan tiene cuatro parroquias en cuatro municipios poblanos; Papantla,

⁴⁵ La información respecto del número de parroquias y su ubicación está tomada del *Directorio eclesíástico de toda la República mexicana*, 1995. Tomo I.

cinco parroquias en tres municipios; y Jalapa, una en un municipio. En conjunto, diez parroquias en ocho municipios. Por otra parte, Tulancingo, que es una diócesis del estado de Hidalgo, tiene presencia en dos municipios de Veracruz, con dos parroquias.

Esta es la situación desde 1962, en que la diócesis de Huejutla dejó el territorio veracruzano que ocupaba a la diócesis de Tuxpan.

Posteriormente hubo otras divisiones para la creación de nuevas diócesis, y aunque éstas fueron divisiones intraestatales, el retraso con que la información de las nuevas diócesis se refleja en el anuario implica que aparezcan sub-registros, que en el caso de las diócesis asentadas en Veracruz son frecuentes. Se les considerará como una unidad a partir de 1965.

Las diócesis del estado de Chiapas

En el estado de Chiapas se asientan las diócesis de San Cristóbal de las Casas, Tapachula y Tuxtla Gutiérrez.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS ⁴⁶ | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|---------------|--|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| Oaxaca | San Cristóbal de las Casas | 1539 | Tapachula | 1957 |
| | Todas sus parroquias en Chiapas | | Tuxtla Gutiérrez | 1964 |
| San Cristóbal | Tapachula Todas sus parroquias en Chiapas | 1957 | | |
| San Cristóbal | Tuxtla Gutiérrez Todas sus parroquias en Chiapas | 1964 | | |

⁴⁶ La información respecto del número de parroquias y su ubicación está tomada del *Directorio eclesiástico de toda la República mexicana*, 1995. Tomo I.

El estado de Chiapas puede ser considerado como una unidad desde 1539, pues los desgajamientos eclesiásticos han ocurrido dentro del mismo territorio estatal y no presenta, en este sentido, mayor problema.

Las diócesis de los estados de Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo

En 1561 se erigió la diócesis de Yucatán. De ella se han desprendido Tabasco (1880), Campeche (1895) y Chetumal (1970).

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|------------|--------------------------------------|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| | Yucatán | | Tabasco | 1880 |
| | Todas sus parroquias en Yucatán | 1561 | Campeche | 1895 |
| | | | Chetumal | 1970 |
| Yucatán | Tabasco | | | |
| | Todas sus parroquias en Tabasco | 1880 | | |
| Yucatán | Campeche | | | |
| | Todas sus parroquias en Campeche | 1895 | | |
| Yucatán | Chetumal | | | |
| | Todas sus parroquias en Quintana Roo | 1970 | | |

El territorio de cada una de estas circunscripciones coincide con una entidad federativa. Dado lo tardío del desprendimiento de la prelatura de Chetumal, es conveniente mantenerla junto con Yucatán. En los casos de Tabasco y Campeche, se les puede considerar a cada uno por separado como unidades de análisis.

Las diócesis del estado de Guerrero

Como se puede observar, una de las diócesis guerrerenses excede los límites del estado, pero las otras tres se asientan completamente en Guerrero:

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|--------------|-------------------------------|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| Morelia | Chilpancingo | | Acapulco | 1958 |
| México | Todas sus parroquias en | 1863 | Ciudad Altamirano | 1964 |
| Puebla | Guerrero | | Tlapa | 1992 |
| Chilpancingo | Acapulco | | | |
| | Todas sus parroquias en | 1958 | Ciudad Altamirano | 1964 |
| Acapulco | Ciudad Altamirano | | | |
| Chilpancingo | Tiene parroquias en | | | |
| Tacámbaro | Guerrero (16), Estado de | 1964 | Ciudad Lázaro Cárdenas | 1985 |
| Toluca | México (9) y Michoacán (2) | | | |
| Chilpancingo | Tlapa | | | |
| | Todas sus parroquias en | 1992 | | |
| | Guerrero | | | |

La diócesis de Ciudad Altamirano tiene nueve parroquias en siete municipios del sur del Estado de México y dos en dos municipios del Estado de Michoacán. Al mismo tiempo, tres municipios de Guerrero son parte de la diócesis michoacana de Ciudad Lázaro Cárdenas (formada en 1985 con territorio de diócesis de Guerrero, Michoacán y del Estado de México), en los que tiene registradas seis parroquias. El municipio de Zihuatanejo, de Guerrero, y con una población relativamente alta (171,100 habitantes en 2000), pertenece a esta diócesis. Así, pues, hay una considerable imbricación entre el suroeste de Michoacán y Guerrero. Sin embargo, la parte oriental de Michoacán, a su vez, tiende a formar una unidad diferente con Guanajuato y, a través de éste, con Querétaro. Para reducir la heterogeneidad cultural es preferible, entonces, considerar a Guerrero de manera independiente y formar una unidad con Michoacán, Guanajuato y Querétaro.

Las diócesis de los estados de Michoacán, Guanajuato y Querétaro

En conjunto, el estado de Michoacán presenta inconvenientes para ser considerado como una unidad.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|------------------------------|--|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| México | Morelia Parroquias en Michoacán (165) y Guanajuato (64) | 1536 | Guadalajara | 1548 |
| | | | Monterrey | 1777 |
| | | | San Luis Potosí | 1854 |
| | | | León | 1863 |
| | | | Querétaro | 1863 |
| | | | Zamora | 1863 |
| | | | Chilapa | 1863 |
| | | | Tacámbaro | 1913 |
| | | | Celaya | 1973 |
| | | | Irapuato | 2004 |
| Morelia | Zamora Todas sus parroquias en en Michoacán | 1863 | Tacámbaro | 1913 |
| Morelia Zamora | Tacámbaro Todas sus parroquias en Michoacán | 1913 | Apatzingan Cd. Altamirano | 1962 1964 |
| Colima Tacámbaro | Apatzingan Tiene parroquias en Michoacán (23) y Jalisco (1) | 1962 | Cd. Lázaro Cárdenas | 1985 |
| Apatzingán Cd. Altamirano | Ciudad Lázaro Cárdenas Tiene parroquias en Michoacán (12) y Guerrero (6) | 1985 | | |

En primer lugar, que el territorio de tres de las diócesis que pueden ser consideradas michoacanas (Morelia, Apatzingán y Lázaro Cárdenas) rebasan los límites territoriales de la entidad. En segundo lugar, la diócesis de Ciudad Altamirano, que se asienta en el estado de Guerrero, extiende su territorio sobre dos municipios michoacanos.

La diócesis de Morelia ha perdido territorio en Guanajuato en 1973 y 2004 para la formación de las diócesis de Celaya e Irapuato, respectivamente, pero conserva aún algunos municipios guanajuatenses. Esto implica que la modificación de su territorio no es

intraestatal, sino interestatal, lo que vuelve más complejo su seguimiento. Se tendría que considerar, entonces, a las diócesis de Michoacán junto con las de Guanajuato como una unidad. Pero el estado de Guanajuato también se vincula con la diócesis de Querétaro. Por tanto, en cierto sentido, la unidad formada debería incluir a los estados de Michoacán, Guanajuato, Querétaro y Guerrero, pues la diócesis de Lázaro Cárdenas, que se asienta parcialmente sobre territorio de este último, es una formación más o menos reciente (1985). Sin embargo, como se ha señalado ya, en lo posible conviene distinguir diócesis que incluso a simple vista son tan diferentes como las de Guanajuato o Zamora con las de Apatzingán, Lázaro Cárdenas o Acapulco. Sin embargo, dado que las dos primeras pertenecen a Michoacán, no se les puede separar. La mejor solución, sin ser la óptima, es considerar a las diócesis del estado de Guerrero de manera independiente y a partir de 1965, y crear una unidad con Michoacán, Guanajuato y Querétaro.

Muy vinculado por sus circunscripciones eclesiásticas con el estado de Michoacán se encuentra el estado de Guanajuato. Las diócesis que tienen territorio en este último estado son, por lo menos en parte, desgajamientos de la diócesis de Morelia, y aun ésta conserva territorio en Guanajuato.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|-------------------|--|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| Morelia | León Tiene parroquias en Guanajuato (94) y Jalisco (1) | 1863 | Celaya | 1973 |
| | | | Irapuato | 2004 |
| Morelia México | Querétaro Tiene parroquias en Querétaro (73) y Guanajuato (8) | 1863 | | |
| León Morelia | Celaya Tiene parroquias en Guanajuato (53) y San Luis Potosí (1) | 1973 | | |
| León Morelia | Irapuato Todas sus parroquias en Guanajuato | 2004 | | |

La diócesis de León, a su vez, se introduce con una parroquia en el estado de Jalisco. Lo mismo ocurre con la diócesis de Celaya que tiene una parroquia en San Luis Potosí.

Por otro lado, diócesis de otros estados penetran en Guanajuato. Morelia conserva parroquias en once municipios guanajuatenses. Querétaro, en siete. Y la diócesis de San Juan de los Lagos tiene una parroquia en el poniente del estado.

La diócesis de Querétaro, aunque se asiente principalmente en el territorio del estado del mismo nombre, se extiende en siete municipios del nororiente de Guanajuato.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|------------|---|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| Morelia | Querétaro | | | |
| México | Tiene parroquias en Querétaro (73) y Guanajuato (8) | 1863 | | |

Por estas razones, y porque tienen una mayor coherencia cultural, a pesar de que las diócesis de Michoacán y Guerrero tienen cierto traslapamiento, se considerará como una unidad sólo a las diócesis de los estados de Michoacán, Guanajuato y Querétaro

Las diócesis de los estados de Jalisco, Nayarit, Colima, Zacatecas y Aguascalientes

El estado de Jalisco es quizá el más complejo. Su territorio se lo distribuyen once diócesis: Guadalajara, Colima, Autlán, Ciudad Guzmán, San Juan de los Lagos, Tepic, Jesús María del Nayar, Zacatecas, Aguascalientes, León y Apatzingán, que en conjunto involucran a siete estados. Sin embargo, las dos últimas, León (Guanajuato) y Apatzingán (Michoacán) sólo tienen una parroquia en Jalisco, por tanto no afectan de manera significativa y es más conveniente separarlas. Autlán, erigida en 1961, y Ciudad Guzmán, fundada en 1972, se insertan completamente en territorio jalisciense. Las otras diócesis son de Jalisco y se extienden por otros estados, o bien son de otro estado y tienen parroquias en Jalisco. Las diócesis que no son propiamente del estado de Jalisco, tienen 44 parroquias en él, casi las mismas que tiene la diócesis de Ciudad Guzmán. Dado este entreveramiento de territorios, las diócesis de Jalisco no serán tomadas como una unidad, sino que se les considerará junto con las de Nayarit, Colima, Aguascalientes y Zacatecas. Con excepción de El Nayar, asentada en territorio nayarita y que tiene una importante concentración de población indígena, las otras diócesis se caracterizan por el alto número de sacerdotes que producen.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|-------------|---|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| | | | Durango | 1620 |
| | | | Zacatecas | 1863 |
| | Guadalajara | | Colima | 1881 |
| Morelia | Parroquias en Jalisco (300), Nayarit (5) y Zacatecas (10) | 1548 | Tepic | 1891 |
| | | | Aguascalientes | 1899 |
| | | | Autlán | 1961 |
| | | | Cd. Guzmán | 1972 |
| | | | San Juan de los Lagos | 1972 |
| | Zacatecas | | | |
| Guadalajara | Tiene parroquias en Zacatecas (86) y Jalisco (7) | 1863 | El Nayar | 1962 |
| | | | Autlán | 1961 |
| | Colima | | El Nayar | 1962 |
| Guadalajara | Tiene parroquias en Colima (41) y Jalisco (11) | 1881 | Apatzingan | 1962 |
| | | | Cd. Guzmán | 1972 |
| | | | San Juan de los Lagos | 1972 |
| | Tepic | | | |
| Guadalajara | Tiene sus parroquias en Nayarit (84) y Jalisco (14) | 1891 | | |
| | Aguascalientes | | | |
| Guadalajara | Tiene parroquias en Aguascalientes (51), Jalisco (13) y Zacatecas (5) | 1899 | | |
| | Autlán | | | |
| Colima | Todas sus parroquias en Jalisco | 1961 | | |
| Guadalajara | | | | |
| | El Nayar | | | |
| Colima | Tiene parroquias en Nayarit (8), Jalisco (3), Zacatecas (1) y Durango (4) | 1962 | | |
| Durango | | | | |
| Zacatecas | | | | |
| | Ciudad Guzmán | | | |
| Guadalajara | Todas sus parroquias en Jalisco | 1972 | | |
| Colima | | | | |
| | San Juan de los Lagos | | | |
| Guadalajara | Tiene parroquias en Jalisco (52) y Guanajuato (1) | 1972 | | |
| Colima | | | | |

La diócesis de Colima, creada en 1881 como un desgajamiento de Guadalajara, ha tenido a su vez cinco desprendimientos desde 1961 hasta 1972. Su territorio actual se encuentra principalmente en el estado de Colima. No obstante, sigue conservando territorio en siete municipios del Estado de Jalisco. Históricamente, y aún hoy territorialmente, la diócesis de Colima está muy ligada al estado de Jalisco, por lo que sería necesario considerarlos como partes de la misma unidad.

Las diócesis de Nayarit –Tepic y El Nayar– creadas en 1899 y 1962, no presentan condiciones para configurar por sí mismas una unidad. Tienen territorio en Nayarit, Jalisco, Zacatecas y Durango. Por otro lado, parece conveniente perder un poco de precisión excluyendo de esta unidad a las diócesis de Durango, pues además de con El Nayar sólo se relaciona con Zacatecas. Además, si se le incluye, deben incluirse también las diócesis de Sinaloa.

En el estado de Zacatecas hay cinco circunscripciones eclesiales: prácticamente toda la diócesis de Zacatecas, parte de las diócesis de Durango, Guadalajara, Aguascalientes y de la prelatura de El Nayar. Por otro lado, la diócesis de Zacatecas se introduce en el estado de Jalisco (con siete parroquias). La diócesis de Zacatecas fue erigida en 1863, con territorio de la diócesis de Guadalajara, y sólo en 1962 cedió territorio para la prelatura de El Nayar. Las numerosas divisiones del estado de Zacatecas no facilitan el uso de la información censal. Por tanto no será considerada por sí misma como unidad de análisis. Tiene que considerarse en vinculación con Jalisco, Aguascalientes y los otros estados aquí mencionados, con excepción de Durango por la razón ya expuesta: lo que se ganara en precisión se perdería en especificidad, pues implicaría después agregar también a las diócesis de Sinaloa.

La diócesis de Aguascalientes fue creada en 1889 con territorio de la diócesis de Guadalajara y desde su origen no ha tenido desprendimientos de su territorio. Además de cubrir todo el territorio del estado del mismo nombre, se extiende hacia Zacatecas (cinco parroquias en tres municipios) y hacia Jalisco (trece parroquias en cinco municipios). Por estas razones no será considerada por sí misma como una unidad de comparación. Pero será incorporada a la unidad que integran las diócesis de los estados de Jalisco, Colima, Nayarit y Zacatecas. Dado que la Prelatura de El Nayar reporta con irregularidad sus datos al

Anuario Pontificio, cuando no hay datos en los anuarios de 1965, 1970, 1980, etcétera, se utilizaron los datos de los años más próximos.

Las diócesis de los estados de Durango y Sinaloa

El territorio del estado de Durango alberga dos circunscripciones eclesiósticas: la diócesis de Durango y la prelatura de El Salto. La complejidad en este caso se deriva de que la diócesis de Durango se extiende a territorio zacatecano y de que la prelatura de El Salto fue formada en 1968 con territorio de las diócesis de Durango y Mazatlán. En este caso, sería necesario analizar las circunscripciones eclesiósticas del estado de Durango, pero sólo a partir de 1968, junto con las que se encuentran en el Estado de Zacatecas; pero ya se ha visto la complejidad que presenta este último y la extensión que se crearía así llevaría a perder especificidad. Los ocho municipios zacatecanos que pertenecen a la diócesis de Durango representaban en 2005 el 15.4% de la población zacatecana, cantidad significativa respecto del estado de Zacatecas. Pero ya que la unidad a considerar no es Zacatecas por sí solo, sino con Jalisco, Colima, Aguascalientes y Nayarit, esa parte de población pierde significatividad. Por ende, en todo caso, lo más conveniente será considerar a Durango y Sinaloa como una unidad, separada de los otros estados mencionados.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|-------------|---|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| | | | Sonora | 1779 |
| | Durango | | Chihuahua | 1891 |
| Guadalajara | Parroquias en Durango (86) y Zacatecas (15) | 1620 | Mazatlán | 1958 |
| | | | El Nayar | 1962 |
| | | | El Salto | 1968 |
| Colima | El Nayar | | | |
| Durango | Tiene parroquias en Nayarit (8), Jalisco (3), Zacatecas (1) y Durango (4) | 1962 | | |
| Zacatecas | | | | |
| Durango | El Salto | | | |
| Mazatlán | Todas sus parroquias en Durango (11) | 1968 | | |

En el estado de Sinaloa hay dos diócesis: Culiacán (erigida en 1883) y Mazatlán (erigida en 1958). Apparently no habría inconveniente en considerarlas como una unidad. Sin embargo, esto sólo sería posible después de 1968, en que de la diócesis de Mazatlán se desgajó la parte de su territorio que se extendía por el estado de Durango para formar la prelatura de El Salto. En conclusión, sólo se les podría considerar a las diócesis de Culiacán y Mazatlán como una unidad de análisis a partir de 1968. O bien, considerar como una unidad a las diócesis de Sinaloa y Durango desde 1965, que es la alternativa por la que se ha optado aquí.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|---------------------|--|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| Hermosillo | Culiacán Todas sus parroquias en Sinaloa | 1883 | Mazatlán | 1958 |
| Durango Culiacán | Mazatlán Desde 1968, todas sus parroquias en Sinaloa | 1958 | El Salto | 1968 |

Las diócesis del estado de San Luis Potosí

Desde 1960, las tres circunscripciones eclesíásticas que se asientan en territorio potosino – la arquidiócesis de San Luis Potosí, la diócesis de Ciudad Valles y la diócesis de Matehuala– coinciden con el territorio del estado. Por tanto, se adecua a las condiciones para ser considerada como una unidad en las comparaciones que se lleven a cabo.

De estas circunscripciones eclesíásticas, la más antigua es la de San Luis Potosí, que se desprendió de la de Morelia en 1854. Sólo una pequeña parte del sur del estado pertenecía a Tulancingo y después a Huejutla, pero en 1960 Huejutla la cedió para la formación de la diócesis de Ciudad Valles que se formó, en su mayor parte, con territorio de la diócesis de San Luis Potosí. Finalmente, Matehuala se formó en 1997 al norte del estado, con territorio de la diócesis de San Luis Potosí y un municipio que pertenecía a la diócesis de Ciudad Valles. Fue por tanto una división intraestatal que no cambia la unidad territorial definida.

Por tanto, las diócesis del estado de San Luis Potosí pueden ser tratadas como una unidad desde 1960. Sin embargo, dado el retraso con que aparece información de la

diócesis de Ciudad Valles en los anuarios pontificios, se presentará su información sobre tasas de sacerdotes desde 1965.

Las diócesis de los estados de Nuevo León y Tamaulipas

En Nuevo León se asientan las circunscripciones eclesiásticas de Monterrey, erigida en 1777; Linares, fundada en 1962, como resultado de un desgajamiento de Monterrey; y parte de la diócesis de Nuevo Laredo, que fue erigida en 1989 con territorio desgajado de Monterrey y Matamoros. A su vez, en Tamaulipas, se asientan las diócesis de Tampico, fundada en 1861; Matamoros, erigida en 1958 por una subdivisión de la diócesis de Tampico; Ciudad Victoria, fundada en 1964, con territorio desgajado de las circunscripciones eclesiásticas de Tampico y Matamoros; finalmente, parte de la diócesis de Nuevo Laredo. Es decir, que la diócesis de Nuevo Laredo ocupa territorio de Nuevo León y de Tamaulipas. Esto implica que el conjunto de las circunscripciones eclesiásticas de ambos estados deben unirse para formar una unidad de comparación.

El orden de formación de las mismas se muestra en el siguiente cuadro:

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|------------------------|--|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| Morelia | Monterrey Todas sus parroquias en Nuevo León | 1777 | Tampico | 1861 |
| | | | Saltillo | 1891 |
| | | | Linares | 1962 |
| | | | Nuevo Laredo | 1989 |
| Monterrey | Tampico Todas sus parroquias en Tamaulipas | 1861 | Papantla | 1922 |
| | | | Matamoros | 1958 |
| | | | Tuxpan | 1962 |
| | | | Cd. Victoria | 1964 |
| Tampico | Matamoros Todas sus parroquias en Tamaulipas | 1958 | Cd. Victoria | 1964 |
| | | | Nuevo Laredo | 1989 |
| Monterrey | Linares Todas sus parroquias en Nuevo León | 1962 | | |
| Matamoros Tampico | Ciudad Victoria Todas sus parroquias en Tamaulipas | 1964 | | |
| Matamoros Monterrey | Nuevo Laredo Tiene parroquias en Tamaulipas (22) y en Nuevo León (6) | 1989 | | |

Como puede deducirse de la tabla, en 1962, en que se forma la diócesis de Tuxpan con territorio de la diócesis de Tampico, el conjunto de las circunscripciones eclesiásticas asentadas en Monterrey y Tamaulipas coincide en su extensión con el territorio de estos estados. Por ende, a partir de 1965 se les puede considerar como una unidad.

Las diócesis del Estado de Coahuila

Tres circunscripciones eclesiásticas encuentran su asiento en el estado de Coahuila. Saltillo, cuyo territorio se desprendiera de Monterrey en 1891, fue la circunscripción originaria, en el sentido de que sus límites coincidían con los de la entidad federativa y que de ella se formarían las otras diócesis del estado. La diócesis de Torreón, erigida en 1957, y la de Piedras Negras, en 2003, son desprendimientos de aquella circunscripción primera.

Por tanto, estas tres circunscripciones eclesiásticas pueden ser consideradas como una unidad de comparación, coincidente en su territorio con el del estado de Coahuila.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|------------|----------------------------------|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| Monterrey | Todas sus parroquias en Coahuila | 1891 | Torreón | 1957 |
| | | | Piedras Negras | 2003 |
| Saltillo | Todas sus parroquias en Coahuila | 1957 | | |
| Saltillo | Todas sus parroquias en Coahuila | 2003 | | |

Las circunscripciones eclesiásticas del estado de Chihuahua

En el estado encuentran asiento seis circunscripciones eclesiásticas. El proceso de su formación se observa en la tabla siguiente:

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|--|---|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| Durango | Chihuahua Todas sus parroquias en Chihuahua | 1891 | Tarahumara | 1950 |
| | | | Cd. Juárez | 1957 |
| | | | Madera | 1966 |
| | | | Parral | 1992 |
| Chihuahua | Ciudad Juárez Todas sus parroquias en Chihuahua | 1957 | Madera | 1966 |
| | | | Nuevo Casas Grandes | 1977 |
| Chihuahua | Tarahumara Todas sus parroquias en Chihuahua | 1962 | | |
| Chihuahua Ciudad Juárez Ciudad Obregón | Madera Todas sus parroquias en Chihuahua | 1966 | | |
| Ciudad Juárez | Nuevo Casas Grandes Todas sus parroquias en Chihuahua | 1969 | | |
| Chihuahua | Parral Todas sus parroquias en Chihuahua | 1992 | | |

Desde 1891, el territorio de las circunscripciones eclesiásticas chihuahuenses coincide con el del estado. La única excepción es un municipio de Chihuahua que perteneció a la diócesis de Ciudad Obregón hasta 1966 en que ésta lo cedió a la diócesis de Cuauhtémoc Madera que se erigió en ese año. En 2000, tal municipio representaba menos del 1% de la población del estado de Chihuahua. Por tanto, no afecta significativamente las estadísticas.

Las diócesis del estado de Sonora, Baja California y baja California Sur

Estos tres estados abarcan un territorio extremadamente amplio, pero al mismo tiempo las diócesis que se asientan en él (Hermosillo, Ciudad Obregón, Mexicali, Tijuana, Ensenada y La Paz) han mantenido vínculos a lo largo del tiempo.

| FORMADO DE | ARQUIDIÓCESIS O DIÓCESIS | AÑO DE ERECCIÓN | CEDIÓ TERRITORIO PARA LA FORMACIÓN DE | AÑO EN QUE CEDIÓ EL TERRITORIO |
|---------------------|--|-----------------|---------------------------------------|--------------------------------|
| Durango | Hermosillo Todas sus parroquias en Sonora | 1779 | Sinaloa | 1883 |
| | | | Cd. Obregón | 1959 |
| México | Tijuana Todas sus parroquias en Baja California Norte | 1874 | La Paz | 1957 |
| | | | Mexicali | 1963 |
| | | | Ensenada | 2006 |
| Tijuana | La Paz Todas sus parroquias en Baja California Sur | 1957 | | |
| Hermosillo | Ciudad Obregón Todas sus parroquias en Sonora | 1959 | Madera | 1966 |
| Tijuana | Mexicali Tiene parroquias en Baja California Norte (34) y Sonora (4) | 1966 | Ensenada | 2006 |
| Tijuana Mexicali | Ensenada Todas sus parroquias en Baja California Norte | 2006 | | |

Ciertamente, la diócesis de La Paz, desprendida de Tijuana en 1957, coincide con el territorio de Baja California Sur. Por lo tanto, es viable de ser considerada en sí misma como una unidad de análisis. Es necesario señalar, sin embargo, que no aparecen sus datos en los anuarios sino a partir de 1966 (por esta razón, para 1965 se utilizan los datos reportados en 1966; asimismo, en 1970 no aparecen datos de sacerdotes regulares, por lo que se utilizó el promedio de los que se reportan en 1969 y 1971).

En cuanto a las circunscripciones eclesiológicas de Baja California y Sonora, éstas se traslapan porque parte de la diócesis de Mexicali se asienta en Baja California y parte en Sonora. Además, en el territorio de Sonora se localizan la arquidiócesis de Hermosillo y la diócesis de Ciudad Obregón; y en el de Baja California, las diócesis de Tijuana y, desde finales de 2006, Ensenada. La mayor parte de la población de la diócesis de Mexicali se encuentra en el municipio del mismo nombre en Baja California: casi el 80%. Sin embargo, lo mejor es, en todo caso, considerar a las diócesis de ambos estados de manera conjunta.

Por ende, se podrían distinguir dos unidades de análisis: la compuesta por Baja California y Sonora, y la que por sí sola constituye Baja California Sur. Esta última a partir de 1965, ya que no se reportan datos completos en los anuarios antes de esta fecha.

A MANERA DE RESUMEN: LA UBICACIÓN DE LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO EN EL CONTEXTO DE LAS CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIAÍSTICAS

En la tabla siguiente se muestran los resultados del análisis anterior en cuanto a la identificación de las unidades eclesiásticas desde la perspectiva propuesta. Éstas mantienen la mayor coherencia posible –en cuanto a características culturales, traslapamientos territoriales y coincidencia con territorios estatales (para facilitar el uso de los datos censales)–. Para cada una se muestra la evolución de las proporciones de sacerdotes por diez mil habitantes a partir de 1960 (en algunos casos, de 1965) y hasta 2005. Con la proporción de 2005 se elaboró el mapa.

TABLA 2
UNIDADES ECLESIAÍSTICAS Y TASAS DE SACERDOTES, 1960-2005.

| Territorio | Circunscripciones eclesiásticas | Sacerdotes por 10,000 habitantes | | | | | | |
|------------------------------|-----------------------------------|----------------------------------|------|------|------|------|------|------|
| | | 1960 | 1965 | 1970 | 1980 | 1990 | 2000 | 2005 |
| Nacional | | 1.90 | 1.91 | 1.87 | 1.49 | 1.30 | 1.45 | 1.45 |
| Distrito Federal | Arquidiócesis de México | 2.09 | 2.22 | 2.26 | 1.87 | 1.79 | 2.39 | 1.72 |
| | Arquidiócesis de Tlalnepantla | | | | | | | |
| | Diócesis de Atlacomulco | | | | | | | |
| | Diócesis de Cuautitlán | | | | | | | |
| | Diócesis de Ecatepec | | | | | | | |
| | Diócesis de Texcoco | | 1.45 | 1.26 | 1.05 | 0.94 | 1.01 | 1.07 |
| | Diócesis de Ciudad Nezahualcoyotl | | | | | | | |
| | Diócesis de Valle de Chalco | | | | | | | |
| Morelos | Diócesis de Toluca | | | | | | | |
| | Diócesis de Cuernavaca | 1.94 | 2.11 | 1.85 | 1.26 | 1.15 | 1.23 | 1.11 |
| Puebla, Hidalgo, Tlaxcala | Arquidiócesis de Puebla | | | | | | | |
| | Diócesis de Tehuacan | | | | | | | |
| | Arquidiócesis de Tulancingo | | 1.82 | 2.32 | 1.47 | 1.29 | 1.32 | 1.26 |
| | Diócesis de Tula | | | | | | | |
| | Diócesis de Huejutla | | | | | | | |
| Oaxaca | Diócesis de Tlaxcala | | | | | | | |
| | Arquidiócesis de Oaxaca | | | | | | | |
| | Diócesis de Tehuantepec | | | | | | | |
| | Diócesis de Huajuapán | | | | | | | |
| | Prelatura de Mixes | | 1.55 | 1.50 | 1.59 | 1.33 | 1.25 | 1.49 |
| | Prelatura de Huautla | | | | | | | |
| Diócesis de Tuxtepec | | | | | | | | |
| Diócesis de Puerto Escondido | | | | | | | | |

| Territorio | Circunscripciones eclesíásticas | Sacerdotes por 10,000 habitantes | | | | | | |
|--|--|----------------------------------|------|------|------|------|------|------|
| | | 1960 | 1965 | 1970 | 1980 | 1990 | 2000 | 2005 |
| Veracruz | Arquidiócesis de Jalapa | | | | | | | |
| | Diócesis de Papantla | | | | | | | |
| | Diócesis de San Andrés Tuxtla | | | | | | | |
| | Diócesis de Tuxpan | | | | | | | |
| | Diócesis de Veracruz | | 0.93 | 1.00 | .79 | 0.78 | 0.98 | 1.03 |
| | Diócesis de Coatzacoalcos | | | | | | | |
| | Diócesis de Córdoba | | | | | | | |
| Chiapas | Diócesis de Orizaba | | | | | | | |
| | Arquidiócesis de Tuxtla Gutiérrez | | | | | | | |
| | Diócesis de San Cristóbal de las Casas | 0.43 | 0.63 | 0.90 | 0.72 | 0.53 | 0.57 | 0.66 |
| Tabasco | Diócesis de Tapachula | | | | | | | |
| | Diócesis de Tabasco | 0.77 | 0.79 | 0.69 | 0.56 | 0.51 | 0.50 | 0.60 |
| Campeche | Diócesis de Campeche | 2.20 | 2.09 | 1.55 | 0.83 | 0.75 | 0.97 | 0.74 |
| Yucatán, Quintana Roo | Arquidiócesis de Yucatán | | | | | | | |
| | Prelatura de Cancún-Chetumal | 2.17 | 2.03 | 2.45 | 1.26 | 1.09 | 0.99 | 0.94 |
| Guerrero | Arquidiócesis de Acapulco | | | | | | | |
| | Diócesis de Chilpancingo-Chilapa | | 1.46 | 1.24 | 1.13 | 0.93 | 0.89 | 1.43 |
| | Diócesis de Tlapa* | | | | | | | |
| | Diócesis de Ciudad Altamirano | | | | | | | |
| Michoacán, Guanajuato, Querétaro | Arquidiócesis de Morelia | | | | | | | |
| | Diócesis de Zamora | | | | | | | |
| | Diócesis de Tacámbaro | | | | | | | |
| | Diócesis Apatzingán | | | | | | | |
| | Diócesis de Ciudad Lázaro Cárdenas | 2.94 | 3.11 | 2.81 | 2.25 | 1.87 | 1.89 | 2.03 |
| | Arquidiócesis de León | | | | | | | |
| | Diócesis de Celaya | | | | | | | |
| Jalisco, Aguascalientes, Colima, Nayarit, Zacatecas | Diócesis de Irapuato | | | | | | | |
| | Diócesis de Querétaro | | | | | | | |
| Durango, Sinaloa | Arquidiócesis de Guadalajara | | | | | | | |
| | Diócesis de Autlán | | | | | | | |
| | Diócesis de Ciudad Guzmán | | | | | | | |
| | Diócesis de San Juan de los Lagos | | | | | | | |
| | Diócesis de Zacatecas | 3.63 | 3.38 | 3.06 | 2.67 | 2.20 | 2.70 | 2.59 |
| | Diócesis de Tepic | | | | | | | |
| | Diócesis de Colima | | | | | | | |
| | Diócesis de Aguascalientes | | | | | | | |
| Durango, Sinaloa | Prelatura de El Nayar | | | | | | | |
| | Arquidiócesis de Durango | | | | | | | |
| | Prelatura de El Salto | | 1.32 | 1.53 | 1.12 | 1.05 | 1.18 | 1.19 |
| Durango, Sinaloa | Diócesis de Culiacán | | | | | | | |
| | Diócesis de Mazatlán | | | | | | | |

| Territorio | Circunscripciones eclesíásticas | Sacerdotes por 10,000 habitantes | | | | | | |
|----------------------------|----------------------------------|----------------------------------|------|------|------|------|------|------|
| | | 1960 | 1965 | 1970 | 1980 | 1990 | 2000 | 2005 |
| San Luis Potosí | Arquidiócesis de San Luis Potosí | | | | | | | |
| | Diócesis de Ciudad Valles | | 1.71 | 1.90 | 1.45 | 1.39 | 1.54 | 1.53 |
| | Diócesis de Matehuala | | | | | | | |
| Nuevo León, Tamaulipas | Arquidiócesis de Monterrey | | | | | | | |
| | Diócesis de Linares | | | | | | | |
| | Diócesis de Tampico | | 1.21 | 1.09 | 0.99 | 0.95 | 1.14 | 1.30 |
| | Diócesis de Matamoros | | | | | | | |
| | Diócesis de Ciudad Victoria | | | | | | | |
| Coahuila | Diócesis de Nuevo Laredo | | | | | | | |
| | Diócesis de Saltillo | | | | | | | |
| | Diócesis de Torreón | 1.41 | 1.34 | 1.49 | 1.29 | 1.12 | 1.36 | 1.38 |
| Chihuahua | Diócesis de Piedras Negras | | | | | | | |
| | Arquidiócesis de Chihuahua | | | | | | | |
| | Diócesis de Ciudad Juárez | | | | | | | |
| | Diócesis de Tarahumara | 1.06 | 1.21 | 1.27 | 1.05 | 1.13 | 1.07 | 1.47 |
| | Diócesis de Madera | | | | | | | |
| Sonora, Baja California | Diócesis de Nuevo Casas Grandes | | | | | | | |
| | Diócesis de Parral | | | | | | | |
| | Arquidiócesis de Tijuana | | | | | | | |
| | Diócesis de Mexicali | | | | | | | |
| Baja California Sur | Diócesis de Ensenada | 1.34 | 1.10 | 1.12 | 1.09 | 1.10 | 1.22 | 1.36 |
| | Arquidiócesis de Hermosillo | | | | | | | |
| | Diócesis Ciudad Obregón | | | | | | | |
| Baja California Sur | Diócesis de La Paz | | 2.25 | 2.03 | 1.72 | 1.32 | 1.37 | 1.21 |

Fuentes:

Anuario Pontificio, 1960, 1965, 1970, 1980, 1990, 2000.

Directorio eclesíástico de la Arquidiócesis de México, 1961, 2005.

Directorio eclesíástico de toda la república mexicana, tomo 1, 1995.

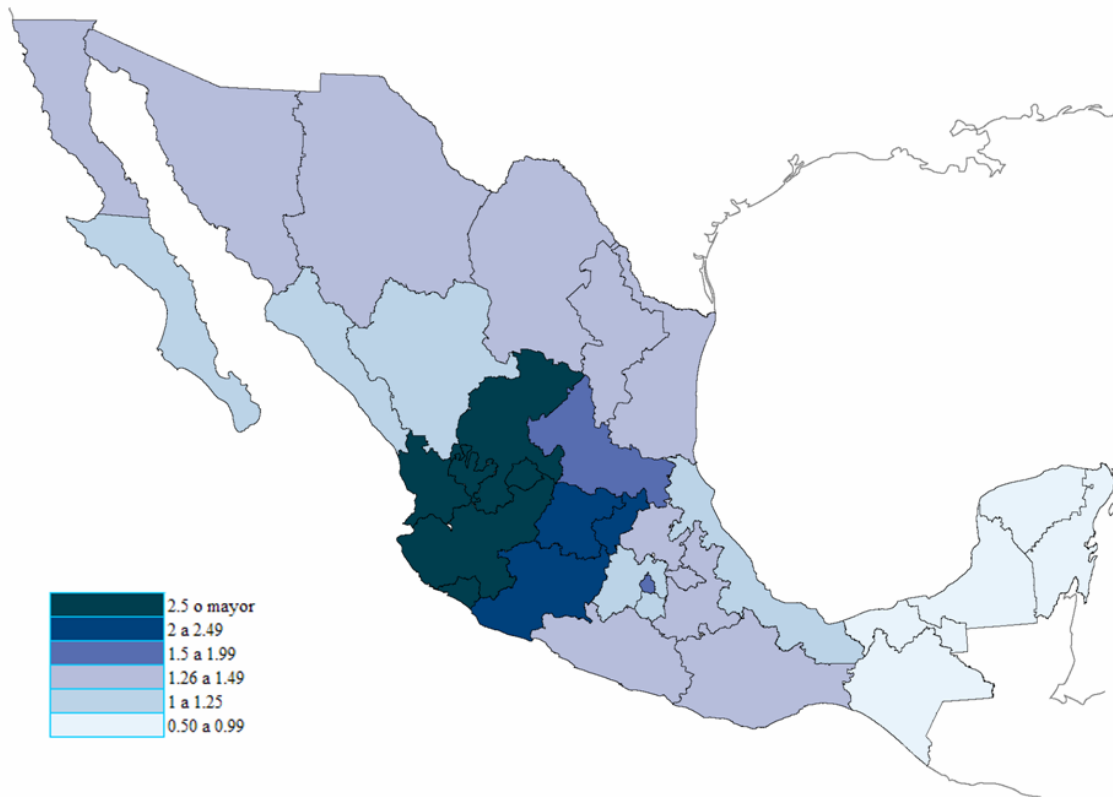
Censos nacionales de población y vivienda, 1960, 1970, 1980, 1990, 2000.

Conferencia del Episcopado Mexicano, <http://cem.org.mx/>

La población de 1965 se calculó como la media geométrica de las poblaciones de 1960 y 1970.

* Hasta 2002, no hay información de la diócesis de Tlapa en los Anuarios. Como fuente para 2005 se utilizó la información citada en la página electrónica <http://www.ewtnkids.net/vnews/getstory.asp?number=77186/>

Tasa de sacerdotes por 10,000 habitantes, 2005

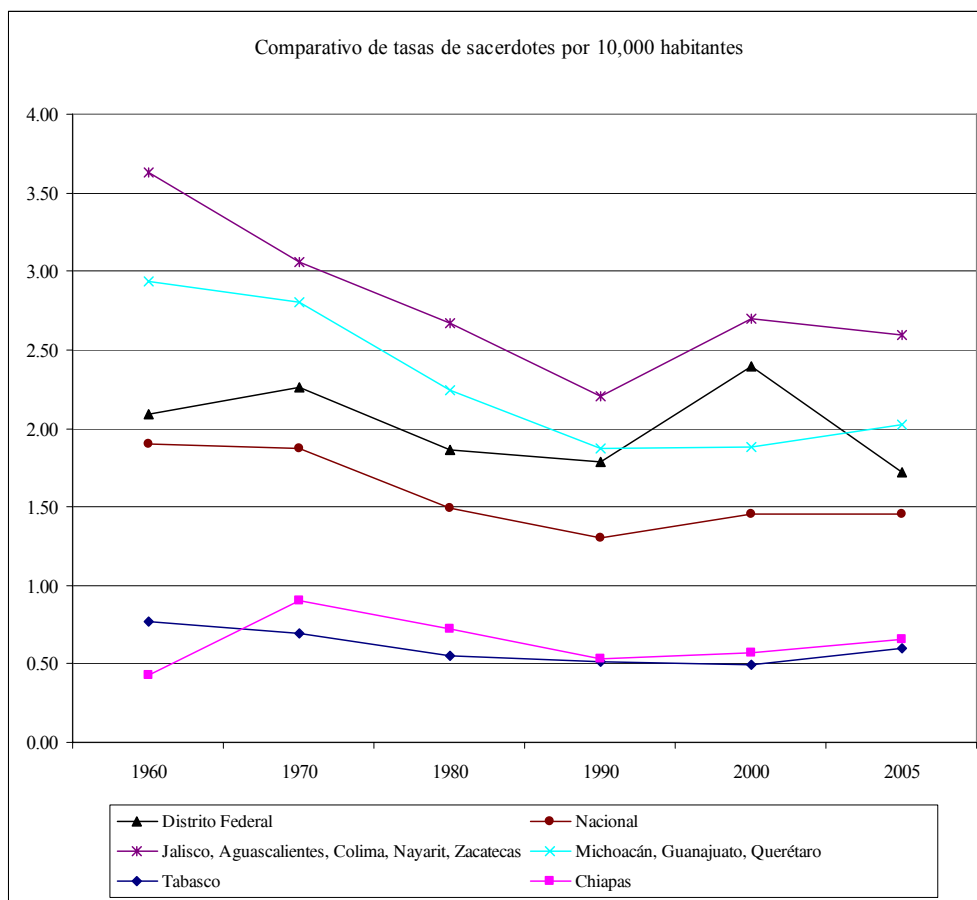


El cuadro muestra la evolución de la proporción de sacerdotes por 10,000 habitantes en las unidades creadas con miras a esta comparación. Para ilustrar cómo se ubica la Arquidiócesis de México en el conjunto de las circunscripciones eclesiásticas que se han construido para esta comparación, este capítulo termina con un mapa que muestra la situación actual y una gráfica que compara la evolución de la Arquidiócesis de México con la de las dos unidades con las tasas sacerdotales más altas, las dos más bajas y la nacional.

En el mapa se puede observar que la unidad de análisis compuesta por las diócesis que ocupan el territorio de Jalisco, Aguascalientes, Colima, Nayarit y Zacatecas es la que presenta la más alta proporción de sacerdotes, con 2.59 sacerdotes por cada 10,000 habitantes. Le sigue la unidad compuesta por las diócesis asentadas en los estados de Michoacán, Guanajuato y Querétaro, que en promedio tienen 2.03 sacerdotes por cada 10,000 habitantes. La Arquidiócesis de México (1.72 sacerdotes por 10,000 habitantes) cuyo territorio coincide con el del Distrito Federal, y las diócesis asentadas en San Luis

Potosí (1.53 sacerdotes por 10,000 habitantes) están ambas en el tercer nivel. Las diócesis con la más pobre proporción de sacerdotes son las asentadas en el territorio de los estados de Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Tabasco y, sobre todo, Chiapas.

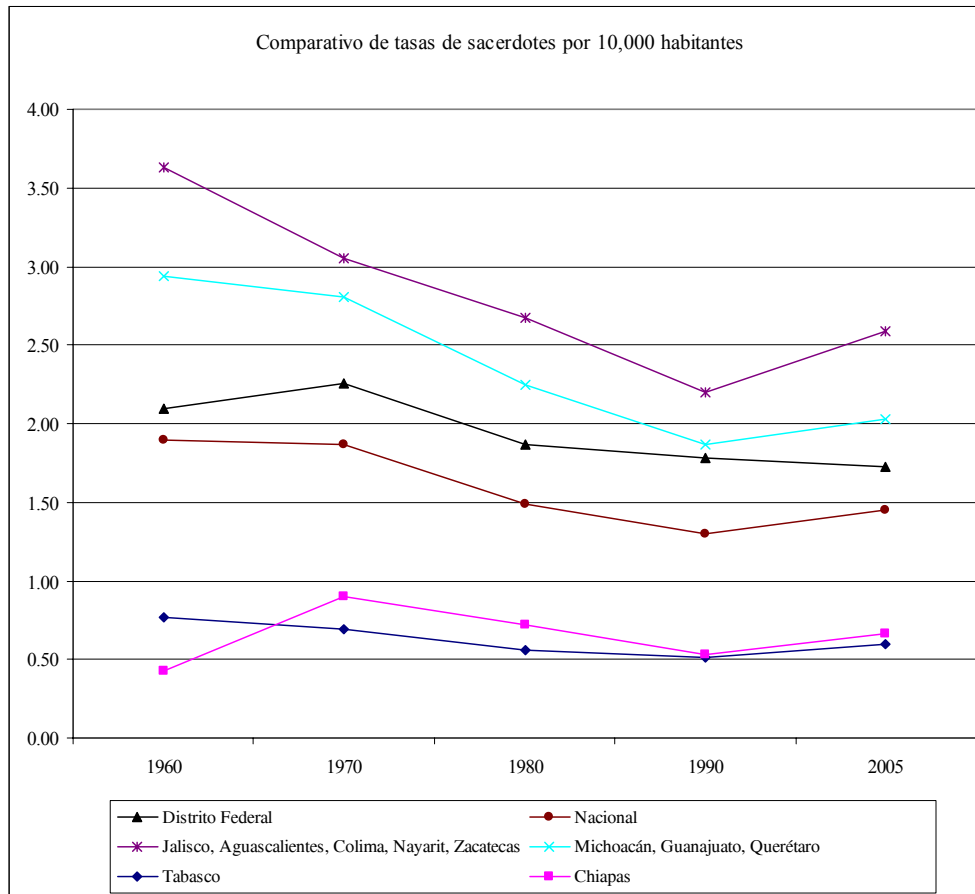
En las gráficas siguientes se muestra la evolución de las unidades con mayor y menor proporción de sacerdotes, así como la nacional y la de la Arquidiócesis de México.



Entre 1960 y 1970 no hay una tendencia homogénea para estas unidades eclesíásticas: algunas están creciendo, otras muestran estabilidad, algunas ya presentan una caída; caso este último muy notorio en el caso de las unidades asentadas en las regiones que han sido bastiones del catolicismo mexicano, es decir las que se encuentran en el centro-occidente del país. La curva nacional se muestra prácticamente estable en esa década. Pero entre 1970 y 1990 el movimiento de las curvas es hacia abajo en todos los casos. Sólo Oaxaca, que no está representada en la gráfica, inicia el descenso hasta la siguiente década. En el período

1990-2000 se detiene esta caída e incluso, en algunos casos, empieza una recuperación. Por su parte, la Arquidiócesis de México observa un comportamiento errático; al igual que el de la unidad conformada por Jalisco, Aguascalientes, Zacatecas, Colima y Nayarit, tiene un ascenso fuerte. Sin embargo, el ascenso en el caso de la Arquidiócesis de México es seguido de un descenso igualmente agudo. En el capítulo siguiente veremos que este ascenso y este descenso agudos se explican en buena parte por la composición del clero de la arquidiócesis, con un fuerte componente de sacerdotes regulares y extradiocesanos, que tienen una mayor movilidad que el clero diocesano y que es probable que hayan dado lugar, además, a un sobre-registro. Es muy probable que efectivamente esto haya ocurrido en el caso de la fuente utilizada para calcular la tasa de sacerdotes de la arquidiócesis en el año 2000. Para ese año se utilizó el *Directorio eclesiástico de la Arquidiócesis de México de 1999* (con datos de 1998).⁴⁷ Por estas razones es razonable repetir esta misma gráfica sin utilizar la información del año 2000, como se hace a continuación:

⁴⁷ Nosotros mismos tuvimos oportunidad de constatar dicho sobre-registro. La muestra de sacerdotes entrevistados se hizo con base en dicho directorio, y, en numerosos casos, al buscar a los sacerdotes seleccionados, resultaba que éstos ya no se encontraban en los lugares que el directorio indicaba; algunos, según se nos decía, ya no estaban ni siquiera en el Distrito Federal. Una situación problemática en este sentido se presentó en más del 30% de los casos y afectaba sobre todo a los sacerdotes religiosos y extradiocesanos. La edición de 2005 del *Directorio* es, en este sentido, sensiblemente más confiable. Sin embargo, en el caso de los sacerdotes diocesanos, los datos del *Directorio* de 1999 se encuentra cerca de la curva y por ende debe decirse que en este punto la información del mismo es más confiable, aunque no estaba actualizada en cuanto a la ubicación de los mismos, lo que dificultó su localización.



Lo que la comparación de estas dos gráficas muestra con claridad es que la caída de la tasa de sacerdotes que empieza entre 1960 y 1970 se detiene y aun empieza a revertirse en 1990 en la mayoría de las unidades eclesiales construidas para esta comparación, incluida la Arquidiócesis de México. Sin embargo, el hecho de que la situación en la Arquidiócesis de México parezca ir un tanto a contracorriente se explica por la alta proporción de sacerdotes religiosos y extradiocesanos que se concentran en ésta y a que éstos tienen una mayor movilidad, de tal manera que parece que lo que ella pierde es ganado por otras circunscripciones, y viceversa. Abordaremos esta composición del clero en la arquidiócesis en un capítulo posterior.

Finalmente, intentaremos dar una visión de más amplio plazo sobre la evolución de la tasa de sacerdotes en todo el país. En concreto, incluyendo la información disponible para 1895, 1900, 1910 y 1946-1955. Esta perspectiva es importante porque nos permitirá ver que si bien han existido caídas en la tasa sacerdotal, y se ha identificado una importante

en 1970, ella se ubica en el curso de una caída secular que tiene su origen o punto de partida en el siglo XIX.

TABLA 3
EVOLUCIÓN EN LA PROPORCIÓN DE SACERDOTES EN MÉXICO

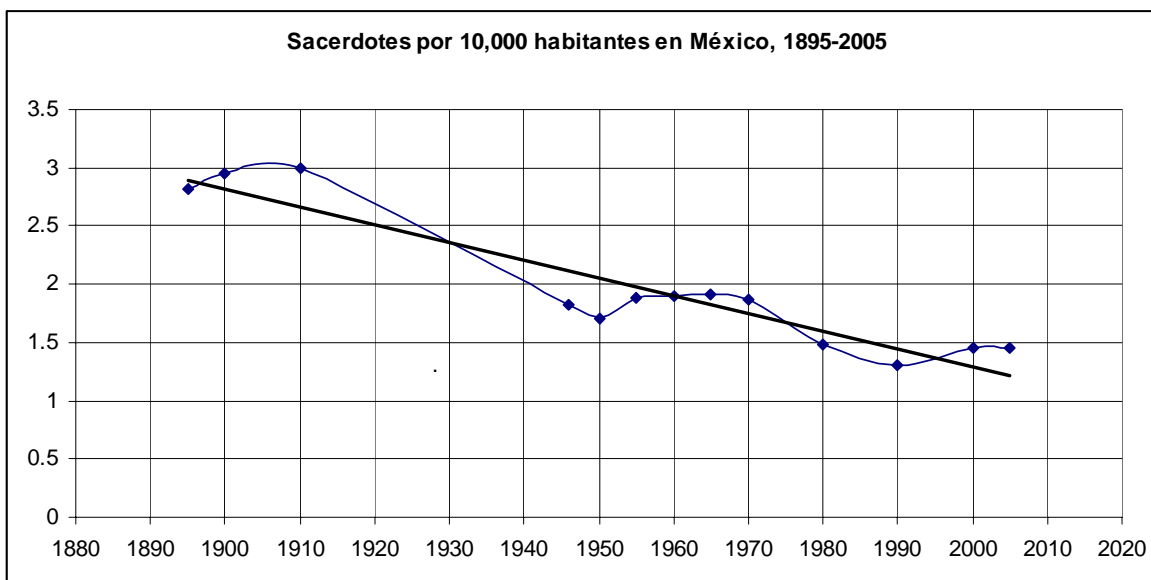
| Año | Sacerdotes por 10,000 habitantes |
|------|----------------------------------|
| 1895 | 2.82 |
| 1900 | 2.95 |
| 1910 | 2.99 |
| 1946 | 1.82 |
| 1950 | 1.71 |
| 1955 | 1.89 |
| 1960 | 1.90 |
| 1965 | 1.91 |
| 1970 | 1.87 |
| 1980 | 1.49 |
| 1990 | 1.30 |
| 2000 | 1.45 |

Fuente:

Anexo 2 de este capítulo

Para 1946, 1950 y 1955, Rutilio Ramos et al. *La Iglesia en México. Estructuras eclesíásticas*, Madrid, FERES, 1963, p. 88.

Para 1895, 1900 y 1910, Carlos Francisco Vera Soto, *La formación del clero diocesano en México, 1910-1940*, México, Universidad Pontificia, 2005, p. 126 ss.



El gráfico se realizó con los datos de la tabla. Se calculó la tendencia (la línea recta) por el método de mínimos cuadrados (o regresión lineal). La ecuación de regresión se muestra a continuación:

$$y = -0.0152 x + 31.723$$

con un coeficiente de determinación (R^2) de 0.8826.

Aunque no se dispuso de la información necesaria sobre el número de sacerdotes entre 1910 y 1945, se puede observar que la tendencia general del periodo fue a la baja. Hacia 1950 empieza un crecimiento. Entre 1955-1970, la proporción de sacerdotes en la población se estabiliza, de tal manera que la curva toma la forma de una meseta en este periodo. Alrededor de 1970 empieza una caída en esta proporción que alcanza su punto más bajo en 1990. A partir de este año hay una recuperación, pero la tendencia secular continúa siendo a la baja.

De continuar esta tendencia, para el año 2010 se esperaría un índice de 1.14 sacerdotes por cada 10, 000 habitantes; y en el año 2020, de 0.99 sacerdotes por cada 10,000 habitantes.

ANEXO 1. PROCESO DE FORMACIÓN DE LAS CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIAÍSTICAS EN MÉXICO.

| <i>Formado de</i> | <i>Arquidiócesis o Diócesis</i> | <i>Año de erección</i> | <i>Cedió territorio para la formación de</i> | <i>Año en que cedió el territorio</i> |
|-------------------|---|------------------------|--|--|
| Siglo XVI | | | | |
| | Puebla Todas sus parroquias en Puebla | 1525 | México Oaxaca Tampico Chilapa Xalapa Mixtecas Tlaxcala Tehuacán | 1530 1535 1861 1863 1863 1902 1959 1962 |
| Puebla | México Todas sus parroquias en el Distrito Federal | 1530 | Morelia Tampico Querétaro Tulancingo Chilapa Tijuana Cuernavaca Toluca Tlaxcala Texcoco Tula Tlalnepantla | 1536 1861 1863 1863 1863 1874 1891 1950 1959 1960 1961 1964 |
| Puebla | Oaxaca Todas sus parroquias en Oaxaca | 1535 | San Cristóbal de las Casas Xalapa Tehuantepec Mixtecas Tehuacán Huatla Puerto Escondido | 1539 1863 1891 1902 1962 1972 2003 |
| México | Morelia Parroquias en Michoacán (165) y Guanajuato (64) | 1536 | Guadalajara Monterrey San Luis Potosí León Querétaro Zamora Chilapa Tacámbaro Celaya Irapuato | 1548 1777 1854 1863 1863 1863 1863 1913 1973 2004 |

| <i>Formado de</i> | <i>Arquidiócesis o Diócesis</i> | <i>Año de erección</i> | <i>Cedió territorio para la formación de</i> | <i>Año en que cedió el territorio</i> |
|-----------------------|---|------------------------|--|---------------------------------------|
| Oaxaca | San Cristóbal de las Casas Todas sus parroquias en Chiapas | 1539 | Tapachula | 1957 |
| | | | Tuxtla Gutiérrez | 1964 |
| Morelia | Guadalajara Parroquias en Jalisco (300), Nayarit (5) y Zacatecas (10) | 1548 | Durango | 1620 |
| | | | Zacatecas | 1863 |
| | | | Colima | 1881 |
| | | | Tepic | 1891 |
| | | | Aguascalientes | 1899 |
| | | | Autlán | 1961 |
| | | | Cd. Guzmán | 1972 |
| San Juan de los Lagos | 1972 | | | |
| | Yucatán Todas sus parroquias en Yucatán | 1561 | Tabasco | 1880 |
| | | | Campeche | 1895 |
| | | | Chetumal | 1970 |
| Siglo XVII | | | | |
| Guadalajara | Durango Parroquias en Durango (86) y Zacatecas (15) | 1620 | Sonora | 1779 |
| | | | Chihuahua | 1891 |
| | | | Mazatlán | 1958 |
| | | | El Nayar | 1962 |
| | | | El Salto | 1968 |
| Siglo XVIII | | | | |
| Morelia | Monterrey Todas sus parroquias en Nuevo León | 1777 | Tampico | 1861 |
| | | | Saltillo | 1891 |
| | | | Linares | 1962 |
| | | | Nuevo Laredo | 1989 |
| Durango | Hermosillo Todas sus parroquias en Sonora | 1779 | Sinaloa | 1883 |
| | | | Cd. Obregón | 1959 |
| Siglo XIX | | | | |
| Morelia | San Luis Potosí Todas sus parroquias en Sonora | 1854 | Cd. Valles | 1960 |
| | | | Matehuala | 1997 |
| Monterrey | Tampico Todas sus parroquias en Tamaulipas | 1861 | Papantla | 1922 |
| | | | Matamoros | 1958 |
| | | | Tuxpan | 1962 |
| | | | Cd. Victoria | 1964 |
| México | Tulancingo Parroquias en Hidalgo (53), Puebla (16), Veracruz (2) | 1863 | Huejutla | 1922 |
| | | | Tuxpan | 1962 |
| Morelia | Zamora Todas sus parroquias en Michoacán | 1863 | Tacámbaro | 1913 |
| Morelia | León Tiene parroquias en Guanajuato (94) y Jalisco (1) | 1863 | Celaya | 1973 |
| | | | Irapuato | 2004 |

| <i>Formado de</i> | <i>Arquidiócesis o Diócesis</i> | <i>Año de erección</i> | <i>Cedió territorio para la formación de</i> | <i>Año en que cedió el territorio</i> |
|-----------------------------|---|------------------------|---|---------------------------------------|
| Morelia México | Querétaro Tiene parroquias en Querétaro (73) y Guanajuato (8) | 1863 | | |
| Guadalajara | Zacatecas Tiene parroquias en Zacatecas (86) y Jalisco (7) | 1863 | El Nayar | 1962 |
| Morelia México Puebla | Chilpancingo-Chilapa Todas sus parroquias en Guerrero | 1863 | Acapulco Ciudad Altamirano Tlapa | 1958 1964 1992 |
| Oaxaca Puebla | Jalapa Tiene parroquias en Veracruz (127) y Puebla (1) | 1863 | Papantla San Andrés Tuxtla Veracruz Córdoba Orizaba | 1922 1959 1962 2000 2000 |
| México | Tijuana Todas sus parroquias en Baja California Norte | 1874 | La Paz Mexicali Ensenada | 1957 1963 2006 |
| Yucatán | Tabasco Todas sus parroquias en Tabasco | 1880 | | |
| Guadalajara | Colima Tiene parroquias en Colima (41) y Jalisco (11) | 1881 | Autlán El Nayar Apatzingan Cd. Guzmán San Juan de los Lagos | 1961 1962 1962 1972 1972 |
| Hermosillo | Culiacán Todas sus parroquias en Sinaloa | 1883 | Mazatlán | 1958 |
| México | Cuernavaca Todas sus parroquias en Morelos | 1891 | | |
| Guadalajara | Tepic Tiene sus parroquias en Nayarit (84) y Jalisco (14) | 1891 | | |
| Monterrey | Saltillo Todas sus parroquias en Coahuila | 1891 | Torreón Piedras Negras | 1957 2003 |
| Durango | Chihuahua Todas sus parroquias en Chihuahua | 1891 | Tarahumara Cd. Juárez Madera Parral | 1950 1957 1966 1992 |
| Oaxaca | Tehuantepec Todas sus parroquias en Oaxaca | 1891 | San Andrés Tuxtla Mixes | 1959 1964 |
| Yucatán | Campeche Todas sus parroquias en Campeche | 1895 | | |

| <i>Formado de</i> | <i>Arquidiócesis o Diócesis</i> | <i>Año de erección</i> | <i>Cedió territorio para la formación de</i> | <i>Año en que cedió el territorio</i> |
|-----------------------|--|------------------------|--|---------------------------------------|
| Guadalajara | Aguascalientes Tiene parroquias en Aguascalientes (51), Jalisco (13) y Zacatecas (5) | 1899 | | |
| Siglo XX | | | | |
| Oaxaca Puebla | Huajuapán Tiene parroquias en Oaxaca (45) y Puebla (18) | 1902 | | |
| Morelia Zamora | Tacámbaro Todas sus parroquias en Michoacán | 1913 | Apatzingán Cd. Altamirano | 1962 1964 |
| Tulancingo | Huejutla Todas sus parroquias en Hidalgo | 1922 | Cd. Valles Tuxpan | 1960 1962 |
| Tampico Jalapa | Papantla Tiene parroquias en Veracruz (38) y Puebla (5) | 1922 | Tuxpan | 1962 |
| México | Toluca Todas sus parroquias en el Estado de México | 1950 | Cd. Altamirano Atzacmulco | 1964 1984 |
| Saltillo | Torreón Todas sus parroquias en Coahuila | 1957 | | |
| Tijuana | La Paz Todas sus parroquias en Baja California Sur | 1957 | | |
| Chihuahua | Ciudad Juárez Todas sus parroquias en Chihuahua | 1957 | Madera Nuevo Casas Grandes | 1966 1977 |
| San Cristóbal | Tapachula Todas sus parroquias en Chiapas | 1957 | | |
| Durango Culiacán | Mazatlán Todas sus parroquias en Sinaloa | 1958 | El Salto | 1968 |
| Chilpancingo-Chilapa | Acapulco Todas sus parroquias en Guerrero | 1958 | Cd. Altamirano | 1964 |
| Tampico | Matamoros Todas sus parroquias en Tamaulipas | 1958 | Cd. Victoria Nuevo Laredo | 1964 1989 |
| México Puebla | Tlaxcala Todas sus parroquias en Tlaxcala | 1959 | | |
| Tehuantepec Jalapa | San Andrés Tuxtla Todas sus parroquias en Veracruz | 1959 | Veracruz Coatzacoalcos | 1962 1984 |
| Hermosillo | Ciudad Obregón Todas sus parroquias en Sonora | 1959 | Madera | 1966 |

| <i>Formado de</i> | <i>Arquidiócesis o Diócesis</i> | <i>Año de erección</i> | <i>Cedió territorio para la formación de</i> | <i>Año en que cedió el territorio</i> |
|---|---|------------------------|--|---------------------------------------|
| México | Texcoco Todas sus parroquias en el Estado de México | 1960 | Tlalnepantla | 1964 |
| | | | Cuautitlán | 1979 |
| | | | Nezahualcoyotl | 1979 |
| | | | Ecatepec | 1995 |
| Huejutla San Luis Potosí | Ciudad Valles Todas sus parroquias en San Luis Potosí | 1960 | Matehuala | 1997 |
| México Tulancingo | Tula Todas sus parroquias en Hidalgo | 1961 | | |
| Colima Guadalajara | Autlán Todas sus parroquias en Jalisco | 1961 | | |
| Puebla Oaxaca | Tehuacan Todas sus parroquias en Puebla | 1962 | | |
| Colima Tacámbaro | Apatzingan Tiene parroquias en Michoacán (23) y Jalisco (1) | 1962 | Cd. Lázaro Cárdenas | 1985 |
| Colima Durango Zacatecas | El Nayar Tiene parroquias en Nayarit (8), Jalisco (3), Zacatecas (1) y Durango (4) | 1962 | | |
| Huejutla Papantla Tulancingo Tampico | Tuxpan Tiene parroquias en Veracruz (37) y en Puebla (4). [En 2006, el directorio de Tuxpan, Internet, informa de 45 parroquias en Veracruz y 5 parroquias en Puebla] | 1962 | | |
| San Andrés Tuxtla | Veracruz Todas sus parroquias en Veracruz | 1962 | | |
| Monterrey | Linares Todas sus parroquias en Nuevo León | 1962 | | |
| Chihuahua | Tarahumara Todas sus parroquias en Chihuahua | 1962 | | |
| México Texcoco | Tlalnepantla Todas sus parroquias en el Estado de México | 1964 | Cuautitlán | 1979 |
| | | | Ecatepec | 1995 |
| Matamoros Tampico | Ciudad Victoria Todas sus parroquias en Tamaulipas | 1964 | | |
| San Cristóbal | Tuxtla Gutiérrez Todas sus parroquias en Chiapas | 1964 | | |

| <i>Formado de</i> | <i>Arquidiócesis o Diócesis</i> | <i>Año de erección</i> | <i>Cedió territorio para la formación de</i> | <i>Año en que cedió el territorio</i> |
|---|---|------------------------|--|---------------------------------------|
| Acapulco Chilpancingo-Chilapa Tacámbaro Toluca | Ciudad Altamirano Tiene parroquias en Guerrero (16), Estado de México (9) y Michoacán (2) | 1964 | Cd. Lázaro Cárdenas | 1985 |
| Tijuana | Mexicali Tiene parroquias en Baja California Norte (34) y Sonora (4) | 1966 | Ensenada | 2006 |
| Chihuahua Cd. Juárez Cd. Obregón | Madera Todas sus parroquias en Chihuahua | 1966 | | |
| Tehuantepec | Mixes Todas sus parroquias en Oaxaca | 1966 | | |
| Durango Mazatlán | El Salto Todas sus parroquias en Durango (11) | 1968 | | |
| Cd. Juárez | Nuevo Casas Grandes Todas sus parroquias en Chihuahua | 1969 | | |
| Yucatán | Chetumal Todas sus parroquias en Quintana Roo | 1970 | | |
| Guadalajara Colima | Ciudad Guzmán Todas sus parroquias en Jalisco | 1972 | | |
| Guadalajara Colima | San Juan de los Lagos Tiene parroquias en Jalisco (52) y Guanajuato (1) | 1972 | | |
| León Morelia | Celaya Tiene parroquias en Guanajuato (53) y San Luis Potosí (1) | 1973 | | |
| Oaxaca | Huautla Todas sus parroquias en Oaxaca | 1973 | Tuxtepec | 1979 |
| Texcoco | Ciudad Nezahualcoyotl Todas sus parroquias en el Estado de México | 1979 | Valle de Chalco | 2003 |
| Tlalnepantla Texcoco | Cuautitlán Todas sus parroquias en el Estado de México | 1979 | | |
| Huautla | Tuxtepec Todas sus parroquias en Oaxaca | 1979 | | |
| Toluca | Atlacomulco Todas sus parroquias en el Estado de México | 1984 | | |
| San Andrés Tuxtla | Coatzacoalcos Todas sus parroquias en Veracruz | 1984 | | |

| <i>Formado de</i> | <i>Arquidiócesis o Diócesis</i> | <i>Año de erección</i> | <i>Cedió territorio para la formación de</i> | <i>Año en que cedió el territorio</i> |
|-------------------------------|--|------------------------|--|---------------------------------------|
| Apatzingán Cd. Altamirano | Ciudad Lázaro Cárdenas Tiene parroquias en Michoacán (12) y Guerrero (6) | 1985 | | |
| Matamoros Monterrey | Nuevo Laredo Tiene parroquias en Tamaulipas (22) y en Nuevo León (6) | 1989 | | |
| Chilpancingo-Chilapa | Tlapa Todas sus parroquias en Guerrero | 1992 | | |
| Chihuahua | Parral Todas sus parroquias en Chihuahua | 1992 | | |
| Texcoco Tlalnepantla | Ecatepec Todas sus parroquias en el Estado de México | 1995 | | |
| San Luis Potosí Cd. Valles | Matehuala Todas sus parroquias en San Luis Potosí | 1997 | | |
| Siglo XXI | | | | |
| Jalapa | Córdoba Todas sus parroquias en Veracruz | 2000 | | |
| Jalapa | Orizaba Todas sus parroquias en Veracruz | 2000 | | |
| Netzahualcoyotl | Valle de Chalco Todas sus parroquias en el Estado de México | 2003 | | |
| Saltillo | Piedras Negras Todas sus parroquias en Coahuila | 2003 | | |
| León Morelia | Irapuato Todas sus parroquias en Guanajuato | 2004 | | |
| Oaxaca | Puerto Escondido Todas sus parroquias en Oaxaca | 2004 | | |
| Tijuana Mexicali | Ensenada Todas sus parroquias en Baja California Norte | 2006 | | |

Fuente:

Página electrónica de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM). <http://www.cem.org.mx/>
Anuario Pontificio. 1946-2004.

Página electrónica: *The Hierarchy of the Catholic Church. Current and historical information about its bishops and dioceses*. <http://www.catholic-hierarchy.org/>

Jorge Durán Piñeyro (ed.), *Directorio eclesiástico de toda la República mexicana*, XVIII edición, Tomo I, 1995.

ANEXO 2. Unidades de análisis. Población, número de sacerdotes y tasa de sacerdotes por 10,000 habitantes. 1960-2000.

| Unidad | Población | | | | | | | Sacerdotes | | | | | Sacerdotes por 10,000 habitantes | | | | | | | | |
|---|------------|------------|------------|------------|------------|------------|-------------|------------|-------|-------|-------|--------|----------------------------------|--------|------|------|------|------|------|------|------|
| | 1960 | 1965 | 1970 | 1980 | 1990 | 2000 | 2005 | 1960 | 1965 | 1970 | 1980 | 1990 | 2000 | 2005 | 1960 | 1965 | 1970 | 1980 | 1990 | 2000 | 2005 |
| Población nacional | 34,923,129 | 41,038,713 | 48,225,238 | 66,846,833 | 81,249,645 | 97,483,412 | 103,263,388 | 6,631 | 7,820 | 9,032 | 9,964 | 10,386 | 14,144 | 15,011 | 1.9 | 1.91 | 1.87 | 1.49 | 1.3 | 1.45 | 1.45 |
| Distrito Federal | 4,870,876 | 5,798,532 | 6,874,165 | 8,831,079 | 8,235,744 | 8,605,239 | 8,720,916 | 1,019 | 1,287 | 1,553 | 1,648 | 1,471 | 2,056 | 1,503 | 2.09 | 2.22 | 2.26 | 1.87 | 1.79 | 2.39 | 1.72 |
| Estado de México | 1,897,851 | 2,702,836 | 3,833,185 | 7,564,335 | 9,815,795 | 13,096,686 | 14,007,495 | 280 | 392 | 483 | 798 | 918 | 1,327 | 1,500 | 1.48 | 1.45 | 1.26 | 1.05 | 0.94 | 1.01 | 1.07 |
| Morales | 386,264 | 488,859 | 616,119 | 947,089 | 1,195,059 | 1,555,296 | 1,612,899 | 75 | 103 | 114 | 119 | 138 | 191 | 179 | 1.94 | 2.11 | 1.85 | 1.26 | 1.15 | 1.23 | 1.11 |
| Puebla, Hidalgo, Tlaxcala | 3,315,134 | 3,704,353 | 4,122,709 | 5,451,775 | 6,775,744 | 8,274,923 | 8,796,854 | 552 | 674 | 956 | 804 | 872 | 1,090 | 1,106 | 1.67 | 1.82 | 2.32 | 1.47 | 1.29 | 1.32 | 1.26 |
| Oaxaca | 1,727,266 | 1,869,697 | 2,015,424 | 2,369,076 | 3,019,560 | 3,438,765 | 3,506,821 | 293 | 290 | 302 | 376 | 401 | 430 | 521 | 1.7 | 1.55 | 1.5 | 1.59 | 1.33 | 1.25 | 1.49 |
| Veracruz | 2,727,899 | 3,232,909 | 3,815,422 | 5,387,680 | 6,228,239 | 6,908,975 | 7,110,214 | 243 | 300 | 381 | 427 | 484 | 677 | 731 | 0.89 | 0.93 | 1 | 0.79 | 0.78 | 0.98 | 1.03 |
| Chiapas | 1,210,870 | 1,381,265 | 1,569,053 | 2,084,717 | 3,210,496 | 3,920,892 | 4,293,459 | 52 | 87 | 141 | 150 | 170 | 225 | 283 | 0.43 | 0.63 | 0.9 | 0.72 | 0.53 | 0.57 | 0.66 |
| Tabasco | 496,340 | 618,831 | 768,327 | 1,062,961 | 1,501,744 | 1,891,829 | 1,989,969 | 38 | 49 | 53 | 59 | 77 | 94 | 119 | 0.77 | 0.79 | 0.69 | 0.56 | 0.51 | 0.5 | 0.60 |
| Campeche | 168,219 | 206,139 | 251,556 | 420,553 | 535,185 | 690,689 | 754,730 | 37 | 43 | 39 | 35 | 40 | 67 | 56 | 2.2 | 2.09 | 1.55 | 0.83 | 0.75 | 0.97 | 0.74 |
| Yucatán, Quintana Roo | 664,218 | 750,442 | 846,505 | 1,289,718 | 1,856,217 | 2,533,173 | 2,954,257 | 144 | 152 | 207 | 162 | 202 | 250 | 279 | 2.17 | 2.03 | 2.45 | 1.26 | 1.09 | 0.99 | 0.94 |
| Guanajuato | 1,186,716 | 1,379,698 | 1,597,360 | 2,109,513 | 2,620,637 | 3,079,649 | 3,115,202 | 202 | 202 | 198 | 238 | 243 | 273 | 447 | 1.7 | 1.46 | 1.24 | 1.13 | 0.93 | 0.89 | 1.43 |
| Michoacán, Guanajuato, Querétaro | 3,942,411 | 4,484,211 | 5,080,119 | 6,614,539 | 8,582,027 | 10,053,005 | 10,458,024 | 1,159 | 1,395 | 1,425 | 1,486 | 1,603 | 1,895 | 2,118 | 2.94 | 3.11 | 2.81 | 2.25 | 1.87 | 1.89 | 2.03 |
| Jalisco, Aguascalientes, Colima, Nayarit, Zacatecas | 4,058,834 | 4,676,509 | 5,371,374 | 7,100,680 | 8,551,824 | 10,082,709 | 10,702,901 | 1,474 | 1,582 | 1,641 | 1,898 | 1,883 | 2,725 | 2,774 | 3.63 | 3.38 | 3.06 | 2.67 | 2.2 | 2.7 | 2.59 |
| Durango, Sinaloa | 1,599,240 | 1,879,728 | 2,205,736 | 3,032,199 | 3,553,432 | 3,985,505 | 4,117,559 | 219 | 248 | 337 | 340 | 373 | 469 | 490 | 1.37 | 1.32 | 1.53 | 1.12 | 1.05 | 1.18 | 1.19 |
| San Luis Potosí | 1,048,297 | 1,161,703 | 1,281,996 | 1,673,893 | 2,003,187 | 2,299,360 | 2,410,414 | 169 | 199 | 243 | 243 | 278 | 353 | 368 | 1.61 | 1.71 | 1.9 | 1.45 | 1.39 | 1.54 | 1.53 |
| Nuevo León, Tamaulipas | 2,103,030 | 2,579,048 | 3,151,547 | 4,437,528 | 5,348,317 | 6,587,363 | 7,223,530 | 223 | 311 | 342 | 439 | 509 | 753 | 939 | 1.06 | 1.21 | 1.09 | 0.99 | 0.95 | 1.14 | 1.30 |
| Cosahuila | 907,734 | 1,008,133 | 1,114,956 | 1,557,265 | 1,972,340 | 2,298,070 | 2,495,200 | 128 | 135 | 166 | 201 | 221 | 312 | 345 | 1.41 | 1.34 | 1.49 | 1.29 | 1.12 | 1.36 | 1.38 |
| Chihuahua | 1,226,793 | 1,409,441 | 1,612,525 | 2,005,477 | 2,441,873 | 3,052,907 | 3,241,444 | 130 | 171 | 205 | 211 | 277 | 327 | 476 | 1.06 | 1.21 | 1.27 | 1.05 | 1.13 | 1.07 | 1.47 |
| Sonora, Baja California | 1,303,543 | 1,603,962 | 1,969,141 | 2,691,617 | 3,484,461 | 4,704,336 | 5,239,330 | 175 | 177 | 220 | 293 | 384 | 572 | 715 | 1.34 | 1.1 | 1.12 | 1.09 | 1.1 | 1.22 | 1.36 |
| Baja California Sur | 81,594 | 102,418 | 128,019 | 215,139 | 317,764 | 424,041 | 512,170 | 19 | 23 | 26 | 37 | 42 | 58 | 62 | 2.33 | 2.25 | 2.03 | 1.72 | 1.32 | 1.37 | 1.21 |

Fuente:

Anuario Población, 1960, 1965, 1970, 1980, 1990, 2000.

Directorio estadístico de la Arquidiócesis de México, 1961, 1999, 2005.

Censos nacionales de población y vivienda, 1960, 1970, 1980, 1990, 2000.

Conferencia del Episcopado Mexicano, <http://cem.org.mx/>

La población de 1965 se calculó como la media geométrica de las poblaciones de 1960 y 1970.

PANORAMA CUANTITATIVO DE LA SITUACIÓN VOCACIONAL EN MÉXICO

En la segunda mitad del siglo XX –y con mayor precisión, el punto de inflexión debe situarse en 1970– México experimentó una notable mutación en el ámbito religioso.

Según el registro censal, el porcentaje de la población católica en el país había descendido de 99% a principios del siglo XX a 96% en 1970. Entre 1970 y 1990, la población católica disminuyó cada diez años en una proporción mayor o igual a la que experimentó en los 70 años anteriores: entre 1970 y 1980 su proporción se vio mermada en 3.5 por ciento; para 1990 había descendido otros 3 puntos porcentuales, y, de acuerdo con el censo de 2000, la caída en el último decenio fue de 1.7 puntos porcentuales. En ese último año, la población que se declaró católica correspondía al 88% del total.⁴⁸ Las pérdidas más importantes del catolicismo habían ocurrido frente a las iglesias protestantes o paraprotestantes, cuyo crecimiento fue constante a lo largo del siglo, pero que vieron acelerar su crecimiento a partir de la década de 1970, y en particular después de 1990, y frente a los no creyentes, que habían experimentado un crecimiento importante en las décadas de 1960 y 1970 y que luego siguieron creciendo pero a una tasa menor que la del conjunto de las iglesias protestantes. Atendiendo a este aspecto meramente cuantitativo que aparece en los censos, cabe decir que en la década de 1960 el principal oponente de la Iglesia católica fue el ateísmo; en la de 1970, el ateísmo y las iglesias protestantes lo fueron en términos similares, pero a partir de 1980, y sobre todo de 1990, la principal competencia de la Iglesia católica la representaron otras iglesias y grupos religiosos de inspiración cristiana, sobre todo los evangélicos, pentecostales y neo-pentecostales.

⁴⁸ Sin embargo, esta cifra podría ser menor dada una incoherencia en los registros censales que ya fue señalada más arriba, al analizar la información censal (véase el párrafo correspondiente al decenio 1990-2000). En el peor de los escenarios para la Iglesia católica, la población que se habría declarado católica en 2000 representaría solamente el 86% de la población nacional (en lugar del 88%), y la caída en su proporción dentro de la población total habría sido de 3.7 puntos porcentuales entre 1990 y 2000 en lugar del 1.7% que se ha calculado.

Este cambio se reflejó también en las estadísticas del clero católico mexicano. Aunque en términos absolutos hay un constante aumento de sus números, medidos en relación con la población masculina de 25 años o más (que es la población susceptible de ser ordenada sacerdote),⁴⁹ se observa una mengua a partir de 1970. Asimismo, la proporción de seminaristas mayores (medida por el número de éstos en relación con el total de los varones entre 20 y 24 años) experimentó un descenso considerable en la década de 1970; y si bien se recupera en los años posteriores, no alcanza el nivel de 1950 y 1960, que se había mantenido más o menos estable, como se muestra en la tabla y las gráficas siguientes.

| Año (a) | Población Nacional (b) | Población masculina de 25 años o más (c) | Total de sacerdotes (diocesanos y regulares) (d) | Sacerdotes por 10,000 hombres de 25 ó más años (e) | Población masculina entre 20 y 24 años (f) | Seminaristas mayores (g) | Seminaristas mayores por 10,000 hombres entre 20 y 24 años (h) |
|------------|------------------------------|--|--|---|--|--------------------------------|--|
| 1950 | 25,791,017 | 4,916,757 | 4,765 | 9.69 | 1,066,764 | 1,682 | 15.77 |
| 1960 | 34,923,129 | 6,394,827 | 6,631 | 10.37 | 1,404,869 | 2,211 | 15.74 |
| 1970 | 48,225,238 | 8,286,906 | 9,032 | 10.90 | 1,930,300 | 3,148 | 16.31 |
| 1980 | 66,846,833 | 11,755,872 | 9,964 | 8.48 | 2,972,174 | 2,070 | 6.96 |
| 1990 | 81,249,645 | 15,667,004 | 10,586 | 6.76 | 3,738,128 | 4,343 | 11.62 |
| 2000 | 97,483,412 | 21,864,251 | 13,580 | 6.21 | 4,303,600 | 5,382 | 12.51 |

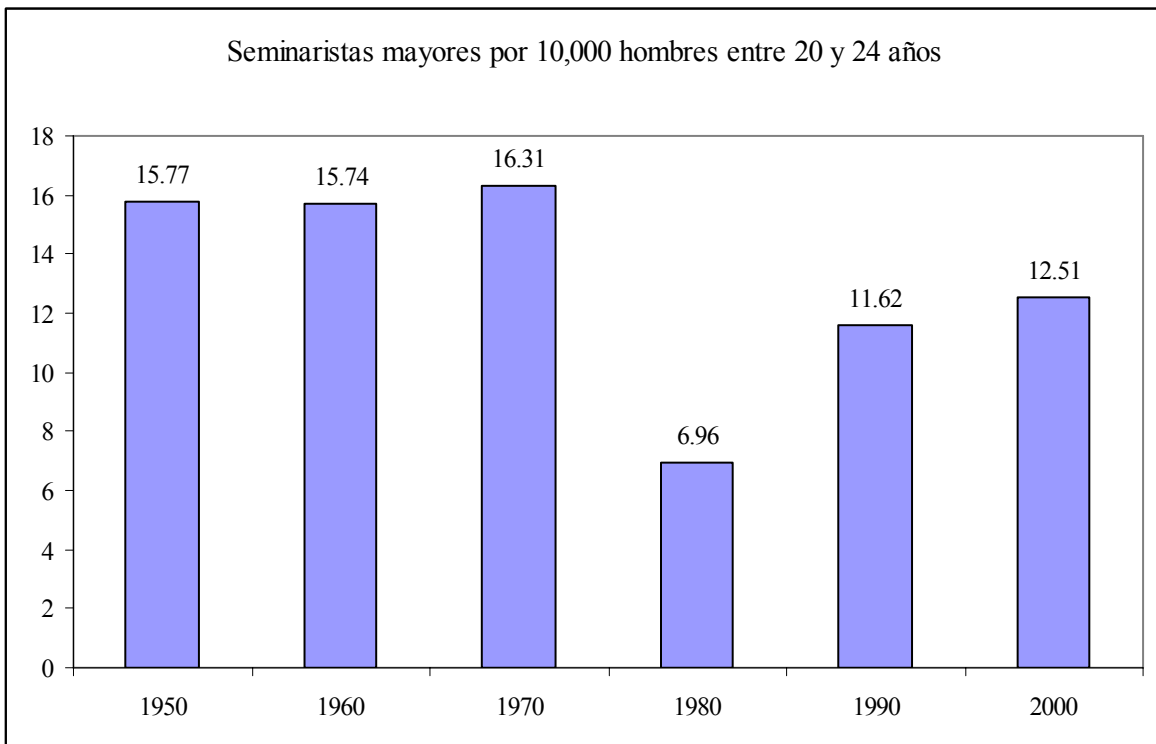
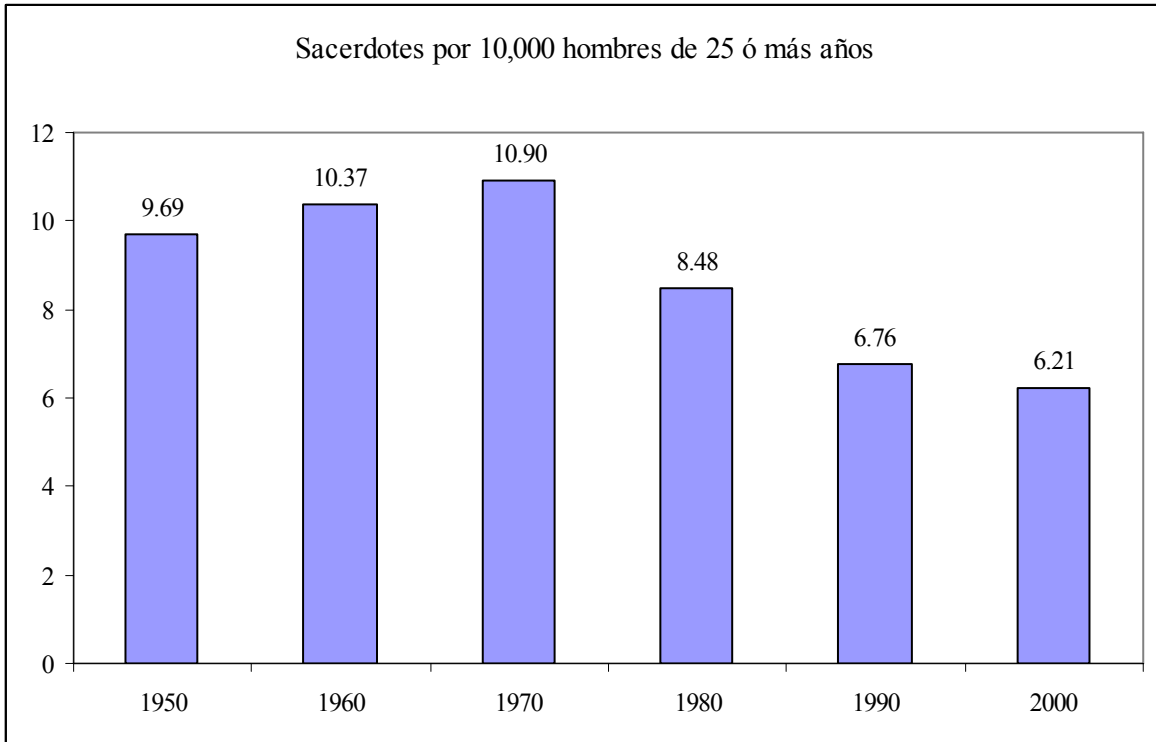
Fuente:

Para (b), (c) y (f) INEGI, *Censos nacionales* 1950, 1960, 1970, 1980, 1990, 2000.

Para (d) y (g) *Anuario Pontificio* 1948, 1952, 1960, 1970, 1980, 1990, 2000.

El total de sacerdotes para 1950 se calculó como un promedio de los registrados en los *Anuario Pontificio* de 1948 y 1952.

⁴⁹ “Únicamente debe conferirse el presbiterado a quienes hayan cumplido veinticinco años.” C. 1031, 1.



Llama la atención que entre 1950 y 1970 existía una tendencia que apuntaba al alza tanto en la proporción de sacerdotes como en la de seminaristas; pero esta tendencia se interrumpe abruptamente más o menos en 1970. En la década de 1970 a 1980 tiene lugar la caída más pronunciada en ambas proporciones. Pero mientras que la de los seminaristas se recupera, la de sacerdotes continúa descendiendo, aunque con menor velocidad. Esto debe de explicarse, por lo menos en parte, por un problema de reemplazo debido a la combinación entre el envejecimiento del clero y el descenso en el número de seminaristas. El descenso en el número de seminaristas en la década de 1970 se reflejará en la de sacerdotes entre dos y diez años después, dado que generalmente hay un lapso entre el momento que terminan sus estudios en el seminario mayor y se ordenan sacerdotes, más los años de formación de los nuevos seminaristas, que son alrededor de siete u ocho: un año de preparación (el llamado “curso introductorio”) si no provienen del seminario menor, tres de filosofía, cuatro de teología, uno para ser ordenados diáconos y otro para presbíteros.

Ahora bien, para avanzar en esta visión de la situación estadística del clero en nuestro país podemos recurrir a otra fuente de información que, aunque tiene severas limitaciones, también presenta algunas ventajas; se trata de la información censal del Censo nacional de población y vivienda de 2000.

El censo nacional de población del año 2000 –en su cuestionario ampliado–, permite identificar a los sacerdotes católicos entre los profesionistas religiosos, definidos por la *Clasificación mexicana de ocupaciones* de la siguiente manera:

Grupo unitario 1180. Religiosos profesionistas.

Los profesionistas clasificados en este grupo unitario son personas con estudios de licenciatura en teología y religión (estos últimos llevados a cabo en seminarios u otras instituciones de educación superior, que para este catálogo son considerados equivalentes a los estudios universitarios) y realizan investigaciones sobre concepciones religiosas, asesoran sobre su aplicación, promueven la fe religiosa y ofician ritos religiosos.

Se excluye al Cardenal, Arzobispo, Obispo y a otros representantes religiosos, ya que son clasificados en el grupo unitario 2133 [Directivos de organizaciones humanitarias, religiosas, asociaciones civiles y ejidales],⁵⁰ porque se da prioridad al

⁵⁰ El grupo unitario 2133 incluye, entre otras, las siguientes categorías: Arzobispo, Cardenal, comisario ejidal, dirigente indígena, Monseñor, Obispo, nuncio apostólico, abad, Presidente de la Sociedad de Padres de Familia, etcétera. V. INEGI, *Clasificación mexicana de ocupaciones*, tomo II, p. 88.

puesto jerárquico que tienen.

También se excluye a las monjas, misioneros y pastores de diferentes religiones que no cuenten con estudios de nivel superior en teología, seminario o equivalente, ya que son clasificados en la clave 1260 [Técnicos en actividades religiosas⁵¹]

Algunas de sus tareas consisten en:

- Estudiar e interpretar concepciones y teorías religiosas.
- Oficiar ritos religiosos.
- Organizar y administrar los templos, conventos y otras instalaciones religiosas (iglesias, sinagogas, templos, etcétera).
- Realizar otras tareas afines⁵²

Este grupo unitario 1180 incluye las siguientes categorías: Archimandrita, arcipreste, bonzo, canónigo, clérigo, cura, fraile, imán, monje, párroco, pastor evangélico, prelado, rabí, rabino, sacerdote, teólogo y vicario.⁵³

Como se puede observar, es una clasificación exhaustiva. Sin embargo, los resultados que arroja la muestra censal dan una apariencia de subrepresentación, pues reporta sólo 6,456 profesionistas religiosos católicos.⁵⁴

El procedimiento que se siguió en esta investigación para llegar a este resultado fue el siguiente: se identificaron, primero, a los profesionistas religiosos registrados de acuerdo con la *Clasificación mexicana de ocupaciones*. Luego, se separó de entre ellos a los católicos, solteros y mayores de 25 años. Esta selección fue necesaria dado que aparecían algunas mujeres, algunos casados y también había algunos menores de dicha edad. Sin embargo, como ya se ha señalado arriba, la Iglesia católica sólo ordena como presbíteros a hombres solteros (o viudos, pero no aparecieron estos casos en la muestra) de por lo menos 25 años de edad. El hecho de que se pueda presumir que el resultado identifica un número

⁵¹ Este grupo unitario 1260 incluye las siguientes categorías: catequista, diácono, empleado de educación religiosa, evangelista, hermano cristiano, hermano de la caridad, miembro de orden religiosa, monja y religioso de caridad. *Ibid.*, p. 66.

⁵² INEGI, *Clasificación mexicana de ocupaciones*, tomo I, p. 32.

⁵³ INEGI, *Clasificación mexicana de ocupaciones*, tomo II, p. 54.

⁵⁴ En contraste, la Dirección General de Asociaciones Religiosas, de la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, tenía registrados a 15,316 ministros de culto católicos en diciembre de 2006. (http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/SDGAR05-Docs/Ministros_credos.pdf Consulta: Abril de 2007.) De acuerdo con la estimación que se ha realizado en el capítulo anterior, el número de sacerdotes católicos en el país en el año 2000 era de 13,580.

menor de sacerdotes católicos al esperado se puede explicar en parte porque al responder por su ocupación principal un número considerable de sacerdotes –en particular quienes no tienen su actividad principal en una parroquia– pudo haber señalado otra, por ejemplo la docencia o el trabajo en organizaciones no gubernamentales. Como quiera que sea, el resultado puede darnos alguna idea de la situación del grupo sacerdotal en nuestro país, en particular en relación con el resto de los varones mayores de 25 años. Eso es lo que se intenta presentar en el siguiente cuadro y en la gráfica que lo acompaña. Dadas las discrepancias cuantitativas que reportan otras fuentes, se ha optado en esta parte del trabajo por referirse al grupo identificado como “profesionistas religiosos católicos” (ya que así se les clasifica en el censo) y no como sacerdotes; sin embargo, son éstos el blanco de las reflexiones vertidas.

| Año de nacimiento | Año de ordenación (aproximado) | Grupo de edad | Población masculina de 25 años y más | Distribución porcentual de la población masculina de 25 años y más | Profesionistas religiosos católicos | Distribución porcentual de los profesionistas religiosos católicos | Proporción de profesionistas religiosos católicos por grupo de edad | Proporción de profesionistas religiosos católicos acumulada |
|-------------------|--------------------------------|---------------|--------------------------------------|--|-------------------------------------|--|---|---|
| Antes de 1921 | Antes de 1945 | 80 y más | 426,984 | 2.05 | 130 | 2.1 | 3.04 | 3.04 |
| 1921-1925 | 1946-1950 | 75-80 | 411,197 | 1.97 | 239 | 3.86 | 5.81 | 4.4 |
| 1926-1930 | 1951-1955 | 70-74 | 589,106 | 2.83 | 401 | 6.48 | 6.81 | 5.39 |
| 1931-1935 | 1956-1960 | 65-69 | 779,666 | 3.74 | 520 | 8.4 | 6.67 | 5.85 |
| 1936-1940 | 1961-1965 | 60-64 | 1,045,404 | 5.02 | 486 | 7.86 | 4.65 | 5.46 |
| 1941-1945 | 1966-1970 | 55-59 | 1,234,072 | 5.92 | 491 | 7.94 | 3.98 | 5.05 |
| 1946-1950 | 1971-1975 | 50-54 | 1,624,033 | 7.8 | 645 | 10.43 | 3.97 | 4.77 |
| 1951-1955 | 1976-1980 | 45-49 | 1,957,177 | 9.4 | 544 | 8.79 | 2.78 | 4.28 |
| 1956-1960 | 1981-1985 | 40-44 | 2,494,771 | 11.98 | 528 | 8.53 | 2.12 | 3.77 |
| 1961-1965 | 1986-1990 | 35-39 | 3,023,328 | 14.51 | 823 | 13.3 | 2.72 | 3.54 |
| 1966-1970 | 1991-1995 | 30-34 | 3,383,356 | 16.24 | 1,055 | 17.05 | 3.12 | 3.45 |
| 1971-1975 | 1996-2000 | 25-29 | 3,861,482 | 18.54 | 325 | 5.25 | 0.84 | 2.97 |
| Subtotal | | | 20,830,576 | 100 | 6,187 | 100 | | |
| No especificado | | | 1,033,675 | | | | | |
| Extranjeros | | | | | 269 | | | |
| Total | | | 21,864,251 | | 6,456 | | | |

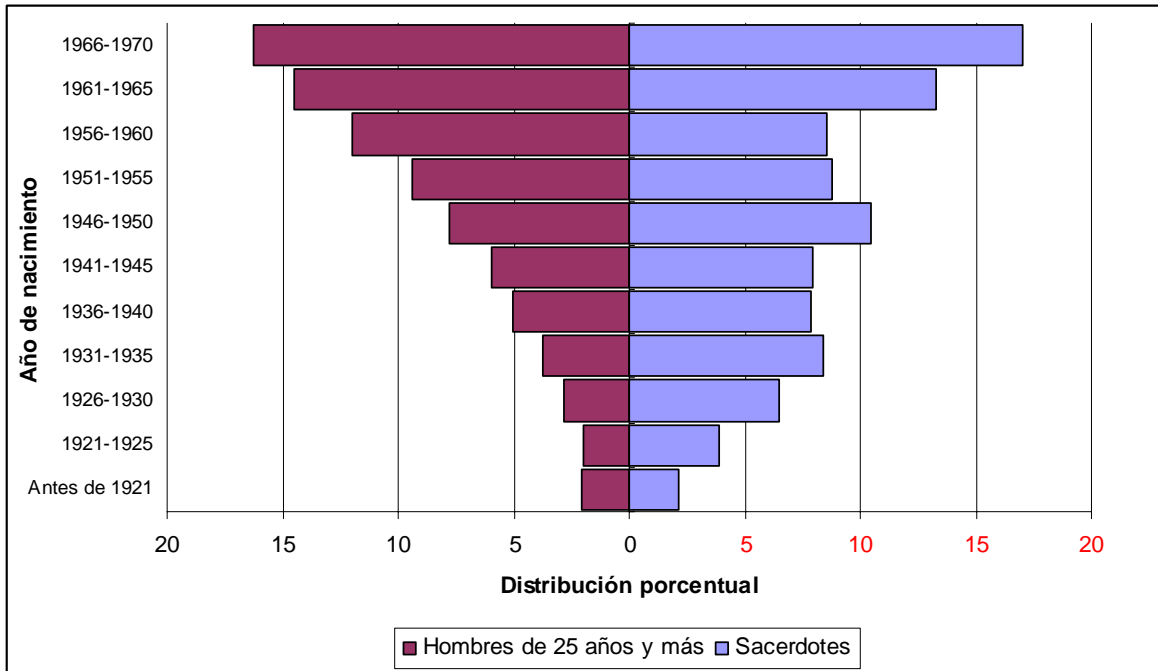
Fuente:

INEGI, *XII Censo nacional de población y vivienda. Muestra censal*. 2000.

INEGI, *XII Censo nacional de población y vivienda*, 2000.

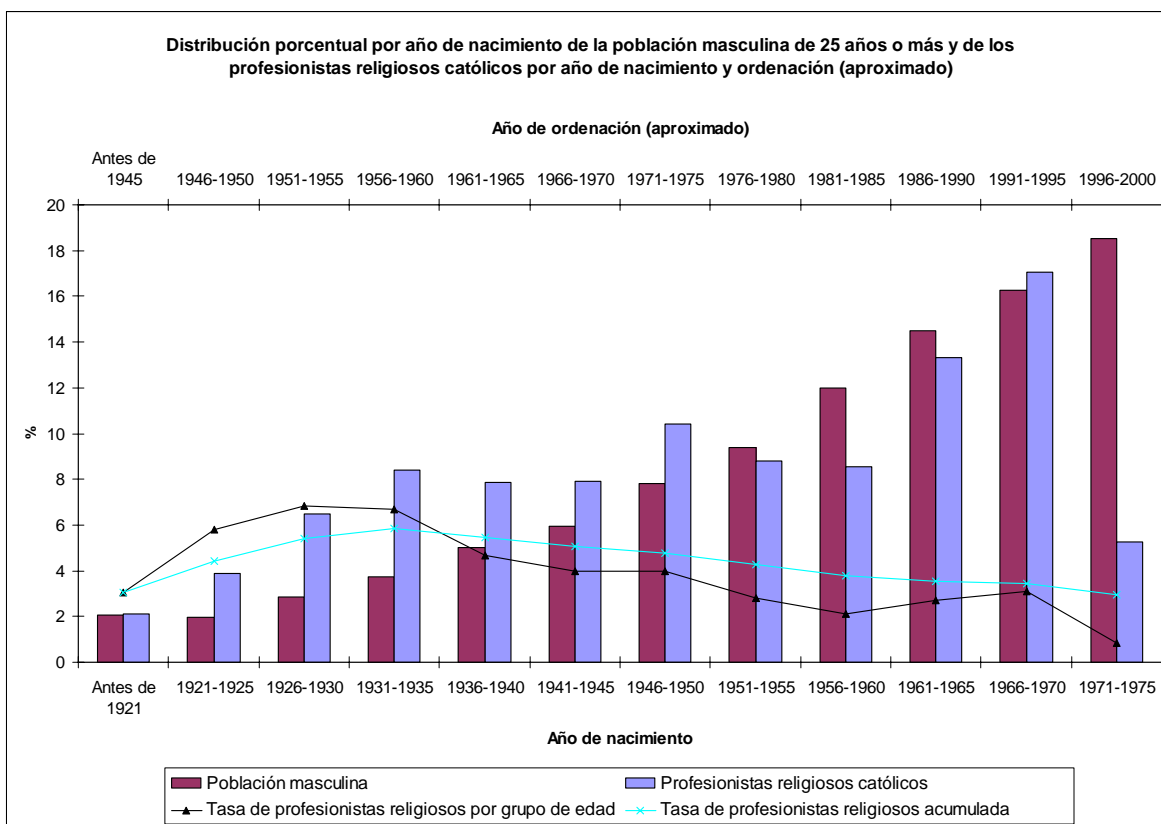
¹El año de ordenación es aproximado. Se calculó considerando la edad de ordenación de los sacerdotes entre los 25 y los 30 años.

²La proporción de profesionistas religiosos católicos y la población masculina mayor de 25 años se calculó por cada 10,000 habitantes varones de 25 años o más como sigue: proporción = (número de profesionistas religiosos católicos x 10,000 / población masculina de 25 años o más).



Si se considera en conjunto la pirámide poblacional, y se realiza una prueba de comparación de medias (T de Student para muestras apareadas), no existe diferencia significativa entre ambos lados de la pirámide. No obstante, si se toman sólo los grupos 1921-1925 a 1946-1950, la misma prueba de comparación de medias arroja que la diferencia entre ambas partes de la pirámide es significativa (Sig=0.001 al 95% de confianza). Proporcionalmente es más grande la participación de estos grupos de edad en la población de sacerdotes.

En la siguiente gráfica, estas mismas distribuciones porcentuales de los grupos de edad en la población masculina mayor de 25 años y en la población sacerdotal se comparan en una perspectiva diferente, intentando poner el acento en el cambio a lo largo del tiempo (se ha incluido al grupo de edad más joven, que en la gráfica anterior se excluyó; considérese que el descenso observado en el número de sacerdotes de este grupo se debe a la edad: una parte de los miembros de este grupo no se han ordenado todavía).



El cuadro y la gráfica muestran la distribución porcentual en grupos de edad de los profesionistas religiosos católicos y de los varones mayores de 25 años *al momento del censo de 2000*. De la información proporcionada se deduce que, mientras que la población masculina de 25 años o más tiene una distribución en la que predominan los grupos más jóvenes, la distribución de los profesionistas religiosos católicos es irregular: es una curva que aumenta hasta los grupos de los nacidos entre 1931 y 1935, luego desciende ligeramente, pero prácticamente tiene un valor similar hasta 1945 y vuelve a ascender en el grupo de los nacidos entre 1946 y 1950. El grupo de los nacidos en la década siguiente presenta un descenso que se revierte para los de la década de 1961-1970. En el último grupo de edad, es decir de los nacidos entre 1971 y 1975 (que tenían entre 25 y 29 años al momento del censo), hay una baja que podría parecer dramática; sin embargo, si bien es parte de la distribución por edades de la población de profesionistas religiosos católicos, para interpretarlo debe considerarse que algunos miembros de este grupo se ordenarán sólo en los años subsecuentes, y por tanto puede todavía presentar un ascenso en un registro posterior.

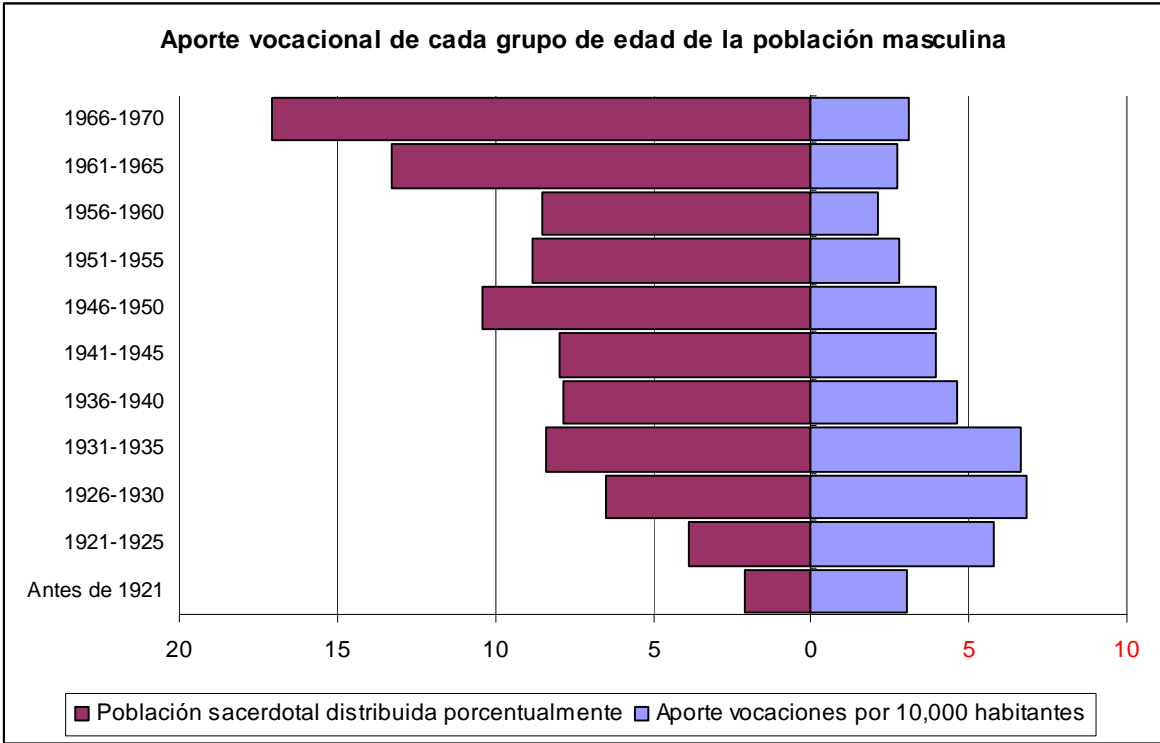
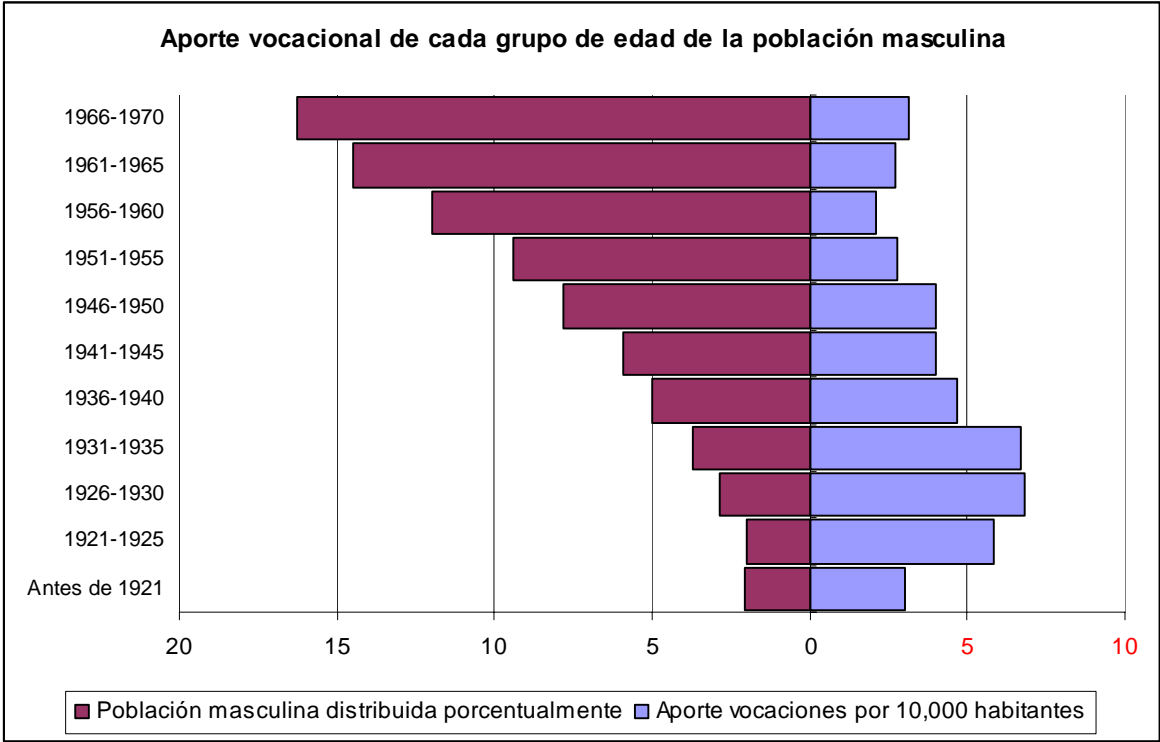
Un aspecto importante es que la población sacerdotal tiende a presentar una distribución más favorable entre los grupos mayores de 50 años. Entre los varones nacidos antes de 1950, los sacerdotes tienen una representación más alta; a partir de ese año (con excepción de los nacidos entre 1966 y 1970) están relativamente sub-representados. Y es de esperarse que, con la desaparición de los miembros de las generaciones más ancianas, la proporción de profesionistas religiosos católicos se vea deteriorada en los años venideros. El promedio de edad entre los profesionistas religiosos católicos es 49.3 años, mientras que entre la población masculina de 25 años o más es de 43.3.

Sin embargo, lo más relevante desde la perspectiva de esta investigación, es que estos datos proporcionan información indirecta de las variaciones históricas en las vocaciones sacerdotales, aunque se debe tener presente que se trata de la población que sobrevivió hasta el momento del registro, en el año 2000. No puede saberse, por ejemplo, si el modo de vida sacerdotal implicó una mayor (o menor) tasa de mortalidad, de tal modo que la gráfica muestre una sub- o sobre-representación para ciertos grupos de edad. Sin embargo, en términos generales se partirá del supuesto, no comprobado, de que ambos grupos tuvieron una tasa de mortalidad similar para cada grupo de edad, de modo tal que representan aproximadamente la proporción que existió entre ellos en el pasado. Si suponemos entonces que esta distribución actual expresa en alguna medida la evolución histórica, debe concluirse que en la población varonil nacida en 1935 o antes había una tendencia mayor a devenir sacerdotes que la tendencia que se observa en las generaciones posteriores. Si *sólo* el tamaño de la población masculina determinara el aumento o disminución del número de las vocaciones sacerdotales (determinación que indudablemente existe) ambas gráficas deberían coincidir; la distribución de los grupos de edad en la población masculina y en los sacerdotes sería la misma. Pero no es así.

Para ubicar los momentos de cambio es necesario observar las proporciones de profesionistas religiosos católicos, que relacionan ambas poblaciones, representadas por las líneas continuas en la misma gráfica. Una es la proporción de profesionistas religiosos católicos de cada grupo de edad. Ésta indica, a partir de las personas que registró el censo, la proporción entre la población que podía haber llegado a ser sacerdote y la que efectivamente llegó a serlo en cada generación; por esta razón es una tasa (aproximada) de ordenaciones para cada grupo de edad en los periodos propuestos; es el aporte de

vocaciones sacerdotales de cada grupo de edad. La otra línea, en cambio, se elaboró a partir de la acumulación de los aportes sacerdotales de cada grupo, y por esta razón indica la evolución de la proporción de sacerdotes a lo largo del periodo 1945-2000.

Si se atiende al *año de nacimiento*, es notorio que las más altas tasas de vocaciones sacerdotales pertenecen a las generaciones que nacieron entre 1920 y 1935; es decir, durante y alrededor de los años en que tuvo lugar el movimiento cristero (1926-1929). Los nacidos entre 1936 y 1950 presentan una tasa menor, pero es necesario observar que aún así la proporción porcentual de sacerdotes en estos grupos es todavía mayor que la proporción porcentual de los no sacerdotes, y que la proporción en los tres grupos de edad que abarca se mantiene más o menos constante. En las generaciones siguientes hay, por el contrario, un cambio en las proporciones: los sacerdotes pertenecientes a estos grupos de edad tienen una representación menor que la que les correspondería dada la importancia de estos grupos de edad en la población masculina, por lo que el descenso en la proporción de sacerdotes que se observa tiene un significado diferente al descenso registrado para los que nacieron entre 1936 y 1950. Las generaciones que nacieron después de 1950 han aportado una cantidad de sacerdotes menor a la que les correspondería dada la importancia de estos grupos de edad en la población masculina total. Pero esta situación es particularmente aguda para los nacidos entre 1951 y 1965, y entre ellos especialmente para los nacidos entre 1956 y 1960. En tanto, las generaciones posteriores presentan un nuevo ascenso en la proporción de sacerdotes que aportan, aunque no alcanzan los niveles de las generaciones nacidas antes de 1950. Las siguientes gráficas muestran este comportamiento (aunque el comportamiento esperado debería ser que todos los grupos tuvieran un aporte similar; es decir que las columnas del lado derecho tuvieran dimensiones iguales). La primera gráfica compara el aporte vocacional de los varones de los diferentes grupos de edad; la segunda, la distribución porcentual en grupos de edad de los sacerdotes de la arquidiócesis con dicho aporte. Lo importante es llamar la atención sobre el hecho de que a pesar de que las generaciones más jóvenes predominan, este predominio no implica que la tendencia vocacional de éstas sea mayor al de generaciones anteriores. Sí hay un ascenso en su tendencia vocacional, pero la tendencia más fuerte hacia el sacerdocio es la que se observa entre los sacerdotes más ancianos, en particular entre los nacidos entre 1921 y 1935.



Si se atiende a los *años de ordenación* (que se han calculado de manera aproximada) se observa que entre 1951 y 1955 se detiene el crecimiento de la década anterior, y entre 1961 y 1965 se verifica un reflujo de la oleada de ordenaciones. Entre 1966 y 1975, la tasa de ordenaciones se estabiliza, pero vuelve a bajar en los diez años siguientes. Este descenso no se detendrá sino hasta la segunda mitad de la década de 1980, y aunque hay un ascenso, no alcanza aún el nivel al que se encontraba en 1975. Por tanto, con los datos censales de 2000, se verifica que una “crisis vocacional” tuvo lugar en este periodo (1976-1985), aunque indique un ajuste aproximado de cinco años respecto de lo inferido a partir de la información de los anuarios pontificios. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que no es algo preciso, pues a esta medición le afecta que los grupos de edad se hayan hecho de cinco años y que el año de ordenación se obtuvo mediante un cálculo aproximado. Es decir que, de acuerdo con estos datos, se debe considerar que la caída de vocaciones empezó entre 1970 y 1975 y se detuvo entre 1985 y 1990.

En resumen, la información censal disponible indica que el grupo de los profesionistas religiosos católicos es relativamente más anciano que la población masculina de 25 años o más. También permite avizorar los periodos de inflexión en las vocaciones sacerdotales a partir del cálculo de la proporción de vocaciones entendida como una relación entre ambas poblaciones. Esta proporción mejora hasta 1955, pero ya a menor ritmo desde 1950, se detiene entre 1955 y 1960, cae abruptamente entre 1960 y 1965, presenta una estabilidad entre 1965 y 1970, vuelve a caer de manera importante entre 1975 y 1985, pero con un significado diferente a la caída anterior, pues muestra un deterioro respecto a la proporción de sacerdotes que estos grupos aportan a las filas sacerdotales, y a partir de entonces y hasta 1995 presenta cierta recuperación en relación al crítico periodo anterior. Después de este año no se puede aún afirmar nada de manera definitiva dado que es posible que haya ordenaciones posteriores del grupo de nacidos entre 1971 y 1975.

Esta imagen coincide en términos generales con la que se había obtenido a partir de la información de los anuarios pontificios, aunque presenta algunas diferencias. De la información de los anuarios se desprende que la proporción de sacerdotes tiene un ascenso de 9.69 a 10.90 sacerdotes por cada 10,000 hombres de 25 años o más entre 1950 y 1970, y luego cae de manera abrupta en la década siguiente, y continúa descendiendo, pero con una pendiente menor, hasta llegar a 6.21 en 2000. Por el contrario, de la información del censo

de 2000 se deduce que hay un ascenso en la proporción de sacerdotes entre 1950 y 1960, y a partir de ese momento hay un descenso continuo y casi lineal hasta 2000, como se ve en la línea que representa la proporción acumulada de profesionistas religiosos católicos. Es decir, que la discrepancia principal es respecto del año 1970. Ahora bien, dado que el censo da información de la población *actual*, que la fecha de ordenación es aproximada y que se ha partido del supuesto que las tasas de mortalidad son las mismas para los sacerdotes y los no sacerdotes, la única explicación que mantiene este supuesto –y que coincide con la información disponible– es que una parte importante de quienes se ordenaron entre 1960 y 1970 ó 1975 (o que nacieron entre 1936 y 1945 ó 1950) abandonaron el sacerdocio, y por tanto estos grupos están sub-representados en la muestra censal. Y de acuerdo con la gráfica elaborada a partir de la información de los anuarios pontificios, debieron de haberlo hecho en la década de 1970 a 1980.

De acuerdo con las cifras de las fuentes estadísticas analizadas, la imagen que debemos formarnos de las etapas por las que atravesó la vocación sacerdotal en el periodo de 1945 a 2000 es la siguiente: de 1945 a 1960 es el periodo de mayor crecimiento, aunque dicho crecimiento presenta signos de agotamiento en 1955-1960. En la década de 1960 y hasta 1970 o 1975, hay una mengua, pero se mantiene un equilibrio. A partir de 1976 se observan problemas no sólo para atraer nuevas vocaciones, sino aun para mantener a quienes ya eran sacerdotes o que todavía no lo eran, pero estaban formándose en el seminario. Este periodo fue de verdadera crisis y se prolonga hasta aproximadamente 1985. Luego de este año se observa una recuperación aunque sin alcanzar los niveles anteriores a 1970, y mucho menos los que había tenido en 1950.

Ahora bien, es necesario tener claro que estas variaciones en la tasa de ordenaciones y del ministerio sacerdotal se dan al interior de lo que la Iglesia percibía, en México y en toda América Latina, como una penuria crónica de sacerdotes desde por lo menos mediados del siglo XIX. Son, dicho con mayor precisión, variaciones dentro de un marco de escasez que tenía raíces que se prolongaban cien o más años atrás.

La “crisis de vocaciones sacerdotales” o la “escasez de sacerdotes” fue uno de los temas que más preocupó a la Iglesia a lo largo del siglo XX, como lo muestran los títulos

de los innumerables trabajos publicados sobre el tema.⁵⁵ La inquietud provenía de la percepción de que la diferencia entre la curva del crecimiento demográfico de la población católica y la curva correspondiente al número de sacerdotes y seminaristas tendía a hacerse más grande. Esta preocupación de la Iglesia por la crisis vocacional fue característica del siglo XX: hay algunos atisbos de la misma ya a fines del siglo XIX,⁵⁶ pero la toma de conciencia de sus proporciones prácticamente pertenece al siglo que acaba de terminar. Al respecto dice, por ejemplo, Francisco Tamayo:

Los documentos oficiales de la Iglesia sólo muy recientemente se han ocupado del problema vocacional. San Pío X apenas manifiesta alguna inquietud en su exhortación *Haerent Animo* (1908), mientras que Pío XI hace un estudio de la situación y pide una acción tendente a llenar el vacío de sacerdote que se va notando cada vez más (Encíclica *Ad Catholici Sacerdoti* [1935]). Pero ha sido Pío XII quien con mayor insistencia ha destacado la trascendencia de este "importantísimo problema que está íntimamente unido al porvenir de la Iglesia". (Estas palabras aparecen en la Exhortación *Menti Nostrae*, n. 74) y a partir de aquel momento (1950) las llamadas angustiosas de los pontífices se vuelven casi rutinarias. Juan XXIII, Pablo VI y el Concilio Vaticano II repiten una y otra vez que se trata de un problema serio, delicado e inclusive dramático.⁵⁷

Sin embargo, en comparación con los países europeos y Estados Unidos, la carencia de sacerdotes había sido una preocupación en América Latina por lo menos desde mediados del siglo XIX. Y si bien como se acaba de ver ya existía alguna preocupación por la situación europea, en Latinoamérica el problema adquiriría proporciones mayores. En 1955, Pío XII en su carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi*, sobre las necesidades de América Latina, se refería a este problema como el más importante de la Iglesia en la región:

⁵⁵ Entre los que son más frecuentemente citados se encuentran: *Vocation de la Sociologie Religieuse. Sociologie des vocations. V Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*, Louvain, 1956; Hervé. Carrier, *La vocación. Dinámicas psico-sociológicas*, Bilbao, Mensajero, 1970. En América Latina o sobre esta región se escribieron entre otros los siguientes: Gustavo Pérez Ramírez e Iván Labelle, *El problema sacerdotal en América Latina*, FERES-Friburgo y CIS_Bogotá, 1964; Francisco E. Tamayo, *Crisis sacerdotal en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1967; F. Houtart, *La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio*, Madrid, FERES, 1962.

⁵⁶ "Ya en 1878, Monseñor Bougard, en un libro famoso, decía que el 'gran peligro de la Iglesia' –la penuria inquietante de sacerdotes– se había convertido en un verdadero azote." J. Delporte. "La liturgia de y las vocaciones sacerdotales". *Revue liturgique et monastique de Maredsous*. Reproducido en R. Beringer. *Repertorio universal del predicador*. Vol. IX: "El sacerdocio. La vocación y el carácter sacerdotal. La vida religiosa". Trad. de Francisco Javier Ysart. Barcelona, Edit. Litúrgica Española, 1932. p. 310. (No se señala el año de la publicación original en francés, pero debió de ser alrededor de 1930.)

⁵⁷ Francisco E. Tamayo, *Crisis sacerdotal en América Latina*. Salamanca, Sígueme, 1967. p. 113.

A esta nuestra consideración va unida incesante una angustiosa congoja, al no ver todavía resueltos los graves y siempre crecientes problemas de la Iglesia en 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. [...] Esta insuficiencia del clero secular y regular, que se nota hoy más aguda y más grave en relación con los tiempos pasados, por la crecida mole actual de los problemas apostólicos de la Iglesia, impide o, al menos, retarda para los pueblos de América Latina, por Nos tan queridos, de aquellos progresos que tan felizmente se realizan en no pocos otros campos.⁵⁸

En consonancia con esta carta apostólica, los jerarcas de la Iglesia en América Latina habían mostrado su preocupación al respecto, y a resultas de ello se había solicitado una reunión para el estudio conjunto de la situación. Esta reunión fue la *I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, que tuvo lugar en Río de Janeiro, Brasil, en ese mismo año de 1955, y que tuvo “como objeto central de su labor el problema fundamental que aflige a nuestras naciones, a saber: *la escasez de sacerdotes*.”⁵⁹

En la declaración final y en las conclusiones de esta primera conferencia de los obispos de América Latina, se puede observar nítidamente una preocupación que parecía adivinar lo que vendría en las décadas posteriores, pero que no preveía que la crisis abarcaría incluso a los países con altas tasas sacerdotales, ya que en lo inmediato contemplaba el envío de sacerdotes de estos lugares a los países latinoamericanos.

En efecto, en lo que se refiere al problema de las vocaciones sacerdotales en estos últimos, las propuestas se orientan al desarrollo y perfeccionamiento de lo que en este trabajo se ha denominado *el dispositivo vocacional* de la Iglesia y a la formación sacerdotal en los seminarios. Pero dado que los resultados no podían ser inmediatos, consideraba insustituible “la cooperación de numerosos sacerdotes [...] de otras naciones” [28] y se dirige a la Santa Sede para que apoye el envío de sacerdotes a América Latina y a los superiores de las órdenes, congregaciones, institutos etcétera, para que contribuyan a aliviar “esta necesidad de clero”. [30, 31]⁶⁰

⁵⁸ Pío XII, *Ad Ecclesiam Christi*, 29 de junio de 1955.

⁵⁹ I Conf. Gral. Del Epsis. Latinoamericano, “Declaración”, p. 8. La carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi* orientó las conclusiones y la declaración final de los obispos.

⁶⁰ Posteriormente, Juan XXIII retomaría esta solicitud. Ya en “El reverso de la caridad”, un “panfleto” escrito en 1967 y publicado después en *Alternativas* (México, 1974), Iván Illich se oponía al envío de misioneros para el desarrollo de América Latina. Comenta allí lo siguiente: “En 1960 el Papa Juan XXIII encargó a todos los superiores religiosos estadounidenses y canadienses que enviaran 10% de sus fuerzas efectivas, entre

La Conferencia también dedicó un espacio al “grave problema que plantean el protestantismo y los varios movimientos acatólicos que se han introducido en las Naciones Latinoamericanas, amenazando su tradicional cultura católica” y a los “problemas sociales” de la región, pero el eslabón al que intentó aferrarse fue mejorar la situación del clero cuantitativa y cualitativamente.

Ahora bien, como se ha visto, la situación parecía estable hacia 1970, año alrededor del cual se acusa un descenso abrupto en la proporción de sacerdotes y seminaristas. Pero como se ha señalado, esta violenta caída era parte de una caída mundial, ya no exclusivamente mexicana ni latinoamericana sino, en primer lugar, europea y norteamericana. En este descenso América Latina seguía con unos pocos años de retraso al que en forma dramática se experimentó en todo el orbe desde mediados de los sesenta. Si en los decenios anteriores podía aún plantearse como solución provisional la migración de sacerdotes europeos y norteamericanos, las nuevas características de la crisis hacían inviable esta práctica.

En este planteamiento del problema hay entonces que destacar dos dimensiones del mismo: una es la evaluación de la situación general en América Latina (y en México) que se considera crónica; la otra, las variaciones que en este marco se observan en las cifras referentes a la vocación sacerdotal: la principal, una tendencia mundial a la baja que prácticamente empieza con el siglo XX y, en segundo lugar, el agudizamiento de tal situación por una caída abrupta de las proporciones de sacerdotes y seminaristas después de 1970 o 1975. El análisis debe tomar en cuenta estas diferencias: mientras que el ascenso vocacional de 1945 a 1960 va a contraflujo de las tendencias internacionales y en particular de la que se observa en América Latina y por ende debe tener sus causas en la situación nacional, el descenso que se observa en las décadas de 1970 y 1980 sigue un movimiento internacional de caída en las vocaciones sacerdotales y abandono del sacerdocio y de la vida consagrada, y por tanto, si bien sus condiciones también se dieron en nuestro país, no son exclusivamente suyas. Ambas observaciones parecen apuntalar lo sugerido anteriormente: el movimiento de ascenso vocacional sería un efecto de la experiencia

sacerdotes y monjas, a América Latina en el curso de los 10 años siguientes. [...] Me opuse a la ejecución de esa orden: estaba convencido de que dañaría seriamente a las personas enviadas, a sus protegidos y a los patrocinadores de los países de origen. Además, serviría inevitablemente a la propagación del desarrollismo.” El programa fue, numéricamente, un fracaso, pues ni siquiera la décima parte del personal esperado se trasladó al sur de sus fronteras. Iván Illich, *Obras reunidas I*, p. 87.

cristera, en tanto que el descenso posterior se relacionaría con los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II. Ciertamente, estos cambios se dieron en un contexto más general de transformaciones sociales de carácter mundial y por ende no excluyen el impacto que estas hayan tenido en el número de sacerdotes; por ejemplo, las relacionadas con los cambios en la estructura de la familia, la liberación de la mujer, los movimientos juveniles y de liberación nacional, etcétera. En un capítulo posterior, dedicado al análisis de los relatos de vocación sacerdotal de los sacerdotes entrevistados, se intentará profundizar en estos aspectos.

PANORAMA CUANTITATIVO DE LA SITUACIÓN VOCACIONAL EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO

La Arquidiócesis de México –el principal objeto de esta investigación– abarca, desde 1964, las mismas dimensiones que el Distrito Federal, es decir 1,479 Km².⁶¹ Por sí sola forma la Región Pastoral Metropolitana y es la arquidiócesis que encabeza la Provincia Eclesiástica de México, que incluye las diócesis de Atlacomulco, Cuernavaca, Toluca, Tula y Tulancingo. Inicialmente, tenía un territorio sumamente extenso del que a lo largo del tiempo se han desmembrado otras diócesis “para gloria, aumento y utilidad de la Iglesia católica”: las de Michoacán (1536), Querétaro, Tulancingo y Chilpancingo-Chilapa (1863), Ciudad Victoria (1870), Tijuana (1874), Cuernavaca (1891), Toluca (1950), Tlaxcala (1959), Texcoco (1960), Tula (1961) y Tlalnepantla (1964). Sólo en 1964, después del desmembramiento del territorio de la hoy arquidiócesis de Tlalnepantla, adquirió sus actuales dimensiones. Afortunadamente, es posible distinguir, en el *Directorio eclesiástico* de 1961, el número de sacerdotes, parroquias y territorio que en 1960 correspondían a lo que se separaría para formar parte de la diócesis de Tula y en 1964 para formar parte de la diócesis de Tlalnepantla. De esta manera, es posible hacer nuestro análisis a partir de 1960, y luego retomar los años subsecuentes para los cuales tenemos información. Esto es importante ya que permite utilizar la información censal a partir de aquel año.

LA COMPOSICIÓN DEL CLERO EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO

Cuando se pasa revista a las estadísticas sacerdotales de la Arquidiócesis de México se pone de relieve una característica que la distingue del resto de las circunscripciones

⁶¹ De acuerdo con el marco geoestadístico 2005.

eclesiásticas del país: es la alta proporción y aun predominio cuantitativo del clero regular en relación con el clero diocesano.⁶² La observación es completamente cierta en el caso de las unidades que en este trabajo se han establecido y que, en la mayoría de los casos, abarcan más de una circunscripción eclesiástica. Si se revisaran, en vez de nuestras unidades, cada una de las circunscripciones, en 2005 sólo tres presentaban una tasa de sacerdotes regulares similar o superior a la del clero secular o diocesano: la diócesis de San Cristóbal de las Casas y las prelaturas de Jesús María del Nayar y de Cancún-Quintana Roo.⁶³ Pero lo que tienen en común estas tres las hace muy diferentes a la Arquidiócesis de México: están en territorio con altas tasas de población indígena; y en particular la última de ellas fue asignada a los Legionarios de Cristo, a los que hemos considerado dentro del clero regular.

Para comprender mejor la situación de la Arquidiócesis de México puede hacerse el siguiente ejercicio: si en el conteo se toma al conjunto de los sacerdotes sin distinguir si se trata de religiosos o diocesanos, la Arquidiócesis de México ocupa de manera sistemática el tercer lugar entre las unidades que hemos elaborado para el análisis comparativo, y en el año 2000 ocupó incluso el segundo lugar, sólo por debajo de la unidad integrada por Jalisco, Aguascalientes, Colima, Nayarit y Zacatecas, aunque este ascenso parece deberse a un sobrerregistro de los sacerdotes regulares en la fuente utilizada. Por el contrario, si se distinguen entre ambos tipos de clero, los lugares que la arquidiócesis ocupa en cada caso son dispares. Contando sólo a los sacerdotes religiosos, la Arquidiócesis de México ocupa el primer lugar en la proporción de sacerdotes por 10,000 habitantes desde 1990, sólo

⁶² En la Iglesia católica se distingue al clero diocesano o secular del clero religioso o regular. Todo sacerdote ha sido necesariamente ordenado presbítero luego de estudiar filosofía y teología. Así se establece una diferencia entre laicos y sacerdotes. Pero los sacerdotes se distinguen entre sí. La diferencia más importante tiene que ver con el hecho de si pertenecen a una orden, congregación o instituto religioso, o si estudiaron en el seminario y se ordenaron para servir en una diócesis bajo las órdenes del obispo. Se llama sacerdote diocesano o secular a los primeros y regulares o religiosos a los segundos. Una implicación secundaria, pero importante en esta investigación, es el hecho de que los sacerdotes religiosos no se encuentran incardinados (es decir, vinculados permanentemente) al territorio de una diócesis, como lo están los diocesanos, de tal manera que tienen una movilidad mayor. Un sacerdote diocesano puede, con las autorizaciones requeridas, cambiar la diócesis a la cual se incardina, o estar por algún tiempo en otra diócesis. En este último caso se les denomina “extradiocesanos”. Sin embargo, este cambio de diócesis no es lo propio de ellos. Debe decirse que además existen algunos casos que no encajan perfectamente en uno u otro, como es el caso de los sacerdotes del *Opus Dei* o de los Operarios Diocesanos; en este trabajo se les incluirá bajo el rubro de sacerdotes religiosos por el hecho de pertenecer a un instituto y no estar directamente bajo las órdenes del obispo; es decir, porque en este aspecto se asemejan más al clero regular.

⁶³ A partir de la información de la *Conferencia del Episcopado Mexicano*, <http://www.cem.org.mx/> (consulta, noviembre 2006).

superada por Baja California Sur en el periodo anterior. Si se considera sólo a los sacerdotes seculares (o diocesanos), la arquidiócesis se encuentra permanentemente debajo de la mitad de la tabla, ocupando entre el doceavo y el dieciseisavo lugar de las veinte que se han identificado. La situación para 2005 haciendo estas distinciones se ilustra en la tabla siguiente.

| 2005 | Proporción de sacerdotes por 10,000 habitantes | | | Lugar que ocupa | | |
|---|--|------------|------------|-----------------|-----------------------|-----------------------|
| | Total | Diocesanos | Religiosos | Lugar total | Lugar sólo diocesanos | Lugar sólo religiosos |
| Jalisco, Aguascalientes, Colima, Nayarit, Zacatecas | 2.59 | 2.19 | 0.40 | 1 | 1 | 3 |
| Michoacán, Guanajuato, Querétaro | 2.03 | 1.51 | 0.52 | 2 | 2 | 2 |
| Distrito Federal | 1.72 | 0.82 | 0.90 | 3 | 16 | 1 |
| San Luis Potosí | 1.53 | 1.24 | 0.28 | 4 | 3 | 13 |
| Oaxaca | 1.49 | 1.20 | 0.29 | 5 | 4 | 12 |
| Chihuahua | 1.47 | 1.14 | 0.33 | 6 | 6 | 8 |
| Nacional | 1.45 | 1.12 | 0.33 | 7 | 7 | 9 |
| Guerrero | 1.43 | 1.19 | 0.25 | 8 | 5 | 14 |
| Coahuila | 1.38 | 1.02 | 0.36 | 9 | 11 | 6 |
| Sonora, Baja California | 1.36 | 1.04 | 0.32 | 10 | 9 | 10 |
| Nuevo León, Tamaulipas | 1.30 | 1.01 | 0.29 | 11 | 12 | 11 |
| Puebla, Hidalgo, Tlaxcala | 1.26 | 1.03 | 0.23 | 12 | 10 | 15 |
| Baja California Sur | 1.21 | 0.84 | 0.37 | 13 | 15 | 5 |
| Durango, Sinaloa | 1.19 | 1.11 | 0.08 | 14 | 8 | 19 |
| Morelos | 1.11 | 0.73 | 0.38 | 15 | 17 | 4 |
| Estado de México | 1.07 | 0.88 | 0.19 | 16 | 14 | 16 |
| Veracruz | 1.03 | 0.96 | 0.07 | 17 | 13 | 21 |
| Yucatán, Quintana Roo | 0.94 | 0.61 | 0.34 | 18 | 19 | 7 |
| Campeche | 0.74 | 0.62 | 0.12 | 19 | 18 | 18 |
| Chiapas | 0.66 | 0.52 | 0.14 | 20 | 21 | 17 |
| Tabasco | 0.60 | 0.52 | 0.08 | 21 | 20 | 20 |

Pero habría que hacer todavía una nueva observación, que tiene que ver con la presencia de un número considerablemente alto de sacerdotes de los llamados extradiocesanos y que en

las fuentes utilizadas no siempre se distinguen sino que se incluyen generalmente entre los sacerdotes diocesanos. Estos son contabilizados en los directorios, pero se señala que pertenecen a otra diócesis. Es decir, que no han sido incardinados a la diócesis donde se les registra, pero por alguna razón radican en su territorio. En el caso de la Arquidiócesis de México el elevado número de sacerdotes que entran en esta categoría se debe a que muchas veces están aquí estudiando, atendiéndose por estar enfermos o cumpliendo alguna tarea que se les ha encomendado (por ejemplo, la de profesores en la Universidad Pontificia). Su estadía debe considerarse, en términos generales, como temporal, aunque algunos de ellos tienen estadías prolongadas.

Sin los datos relativos a otras diócesis sobre sacerdotes extradiocesanos no se puede establecer de manera exacta cuál es la situación relativa de la Arquidiócesis de México en comparación con el resto de circunscripciones eclesiásticas del país. Pero la impresión general que expresan los sacerdotes de la arquidiócesis es que el número de éstos es relativamente elevado en relación con otras circunscripciones. Tal vez haya una situación similar en las arquidiócesis de Guadalajara y Monterrey, pues su presencia parece obedecer principalmente a la centralización de servicios médicos y educativos que caracteriza a las grandes urbes del país y que se refleja también, por lo menos en este punto, en la Iglesia católica.

En la tabla y en las gráficas siguientes se resume la evolución numérica del clero en la Arquidiócesis de México, distinguiendo entre sacerdotes diocesanos, extradiocesanos y regulares en el periodo 1960-2005, así como la proporción de sacerdotes por cada 10,000 habitantes.

| Año | Población total | Sacerdotes diocesanos | Sacerdotes extra-diocesanos | Sacerdotes diocesanos + extradiocesanos | Sacerdotes religiosos | Total de sacerdotes | Habitantes por sacerdote | Sacerdotes por cada 10,000 habitantes | Sacerdotes diocesanos por cada 10,000 habitantes | Sacerdotes extradiocesanos por cada 10,000 habitantes | Sacerdotes religiosos por cada 10,000 habitantes |
|------|-----------------|-----------------------|-----------------------------|---|-----------------------|---------------------|--------------------------|---------------------------------------|--|---|--|
| 1960 | 4,870,876 | 242 | 202 | 444 | 575 | 1,019 | 4,780 | 2.09 | 0.50 | 0.41 | 1.18 |
| 1970 | 6,874,165 | 325 | 265 | 590 | 963 | 1,553 | 4,426 | 2.26 | 0.47 | 0.39 | 1.40 |
| 1976 | 8,006,374 | 349 | 230 | 579 | 986 | 1,565 | 5,116 | 1.95 | 0.44 | 0.29 | 1.23 |
| 1980 | 8,831,079 | s.d. | s.d. | 598 | 1,050 | 1,648 | 5,359 | 1.87 | s.d. | s.d. | 1.19 |
| 1990 | 8,235,744 | 398 | 123 | 521 | 950 | 1,471 | 5,599 | 1.79 | 0.48 | 0.15 | 1.15 |
| 2000 | 8,605,239 | 512 | 280 | 792 | 1264 | 2,056 | 4,185 | 2.39 | 0.59 | 0.33 | 1.47 |
| 2005 | 8,720,916 | 583 | 132 | 715 | 788 | 1,503 | 5,802 | 1.72 | 0.67 | 0.15 | 0.90 |

Fuente:

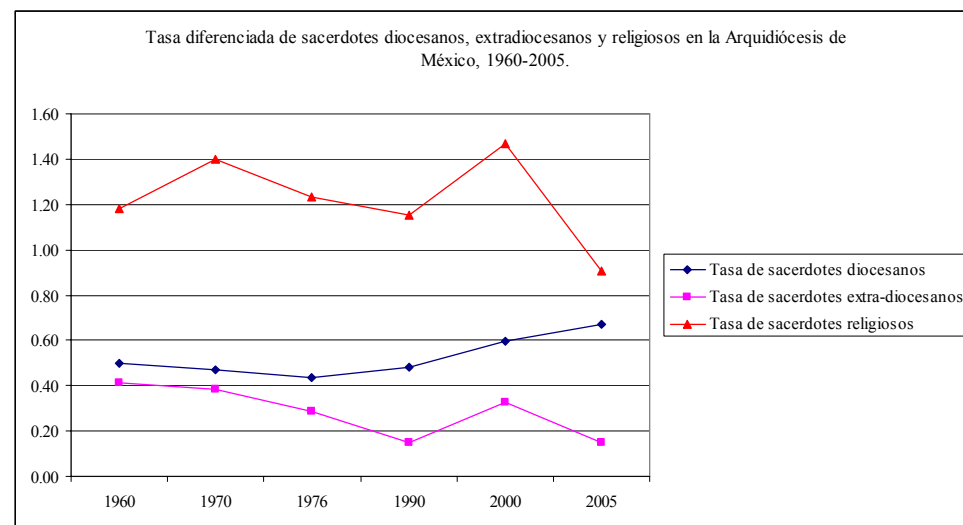
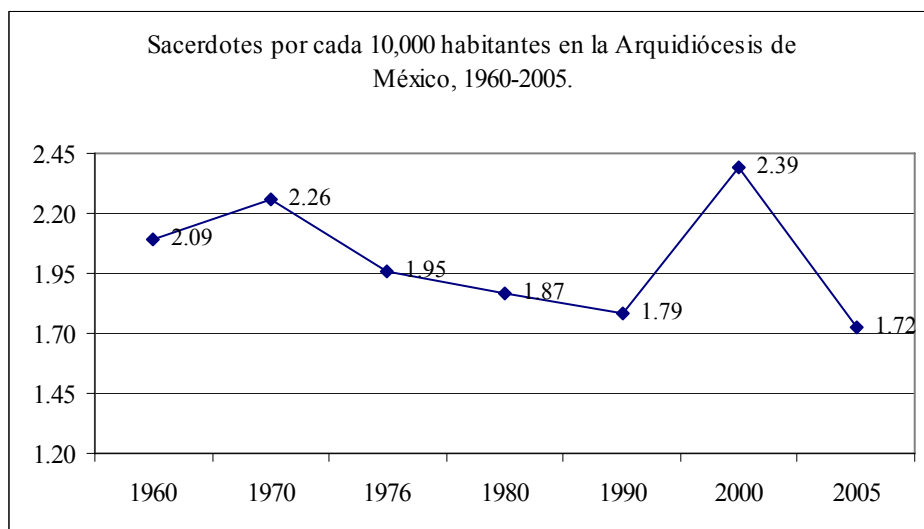
Censos Nacionales de población y vivienda de 1960, 1970, 1980, 1990 y 2000.

II Censo nacional de población y vivienda, 2005.

Directorios eclesiásticos de la Arquidiócesis de México de 1961, 1971, 1977, 1991 y 2006.

Anuario Pontificio, 1981.

La población de 1976 se estimó a partir de las poblaciones de 1970 y 1980.



Como se puede observar, la curva de la proporción del total de sacerdotes de la Arquidiócesis de México es irregular, pero sus irregularidades se deben a las variaciones en los registros de sacerdotes religiosos y extradiocesanos, en tanto que la curva de los sacerdotes diocesanos es mucho más uniforme. Desafortunadamente, la fuente utilizada para el año 1980 no distingue entre sacerdotes diocesanos y extradiocesanos, pero se han incluido los datos del año 1976.⁶⁴ Como puede observarse, las curvas siguen, en términos generales, el comportamiento esperado a partir de las gráficas nacionales: entre 1960 y 1970, la proporción de sacerdotes religiosos crece, en tanto que la de diocesanos y extradiocesanos desciende ligeramente. Entre 1970 y 1976 las tres líneas caen, pero el cambio más evidente ocurre con los sacerdotes regulares. Los diocesanos y los extradiocesanos tienen una cierta aceleración en su caída, pero, sobre todo en el caso de los diocesanos, es menos importante que respecto a lo observado en los religiosos. Luego, los religiosos y los diocesanos empiezan a recuperarse. Pero en tanto que la curva de sacerdotes regulares y extradiocesanos muestra oscilaciones importantes, la de los diocesanos es uniforme y constante en su ascenso, aunque puede distinguirse que el periodo más favorable en este crecimiento ha sido el de 1990-2000.

En este punto debe señalarse que una comparación entre los registros de los directorios de 1999 y 2005⁶⁵ arroja lo siguiente: en el directorio de 1999 se registran 280 sacerdotes extradiocesanos, y en el de 2005, 132. Sin embargo, al cotejar los nombres, sólo repiten de uno a otro directorio 78 sacerdotes. De ellos, 58 aparecen nuevamente como extradiocesanos; 17 (es decir, 20% de quienes permanecieron) aparecen en el directorio de 2005 como diocesanos, y 3, como religiosos. Quizá se deba esto a un error en el registro, pero también es posible que los 17 sacerdotes hayan sido incardinados a la Arquidiócesis de México, lo que mostraría otra fuente de crecimiento además del debido a las ordenaciones de nuevos sacerdotes.

Por otro lado, si bien una característica de la composición de las filas sacerdotales en la arquidiócesis es el predominio cuantitativo de los sacerdotes regulares, debe notarse también la creciente importancia que en términos porcentuales han ido adquiriendo

⁶⁴ De acuerdo con el *Directorio eclesiástico de la Arquidiócesis de México*, 1977.

⁶⁵ Utilizamos la actualización a 2006.

paulatinamente los sacerdotes diocesanos, como lo muestran la siguiente tabla y la gráfica correspondiente.

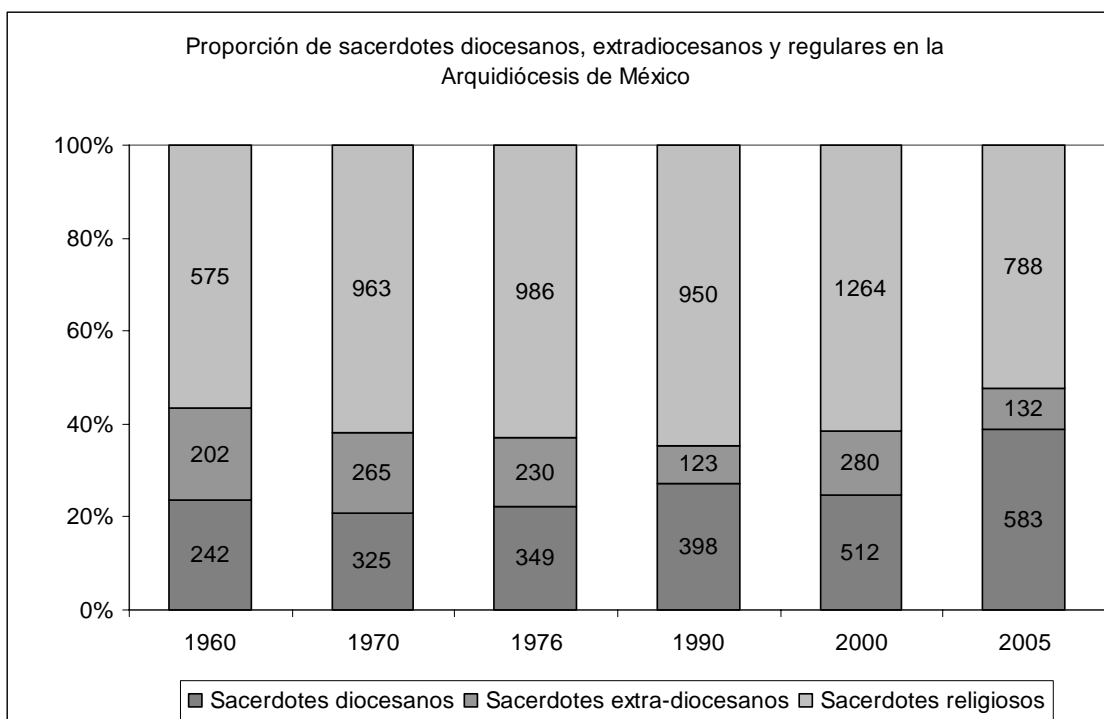
| Año | Sacerdotes diocesanos | Sacerdotes extra-diocesanos | Sacerdotes religiosos | Total de sacerdotes |
|------|-----------------------|-----------------------------|-----------------------|---------------------|
| 1960 | 242 24% | 202 20% | 575 56% | 1,019 100% |
| 1970 | 325 21% | 265 17% | 963 62% | 1,553 100% |
| 1976 | 349 22% | 230 15% | 986 63% | 1565 100% |
| 1980 | 598 36% | | 1050 64% | 1,648 100% |
| 1990 | 398 27% | 123 8% | 950 65% | 1,471 100% |
| 2000 | 512 25% | 280 14% | 1264 61% | 2,056 100% |
| 2005 | 583 39% | 132 9% | 788 52% | 1,503 100% |

Fuente:

DE 1961, 1971, 1977, 1991, 1999 y 2006.

AP 1981.

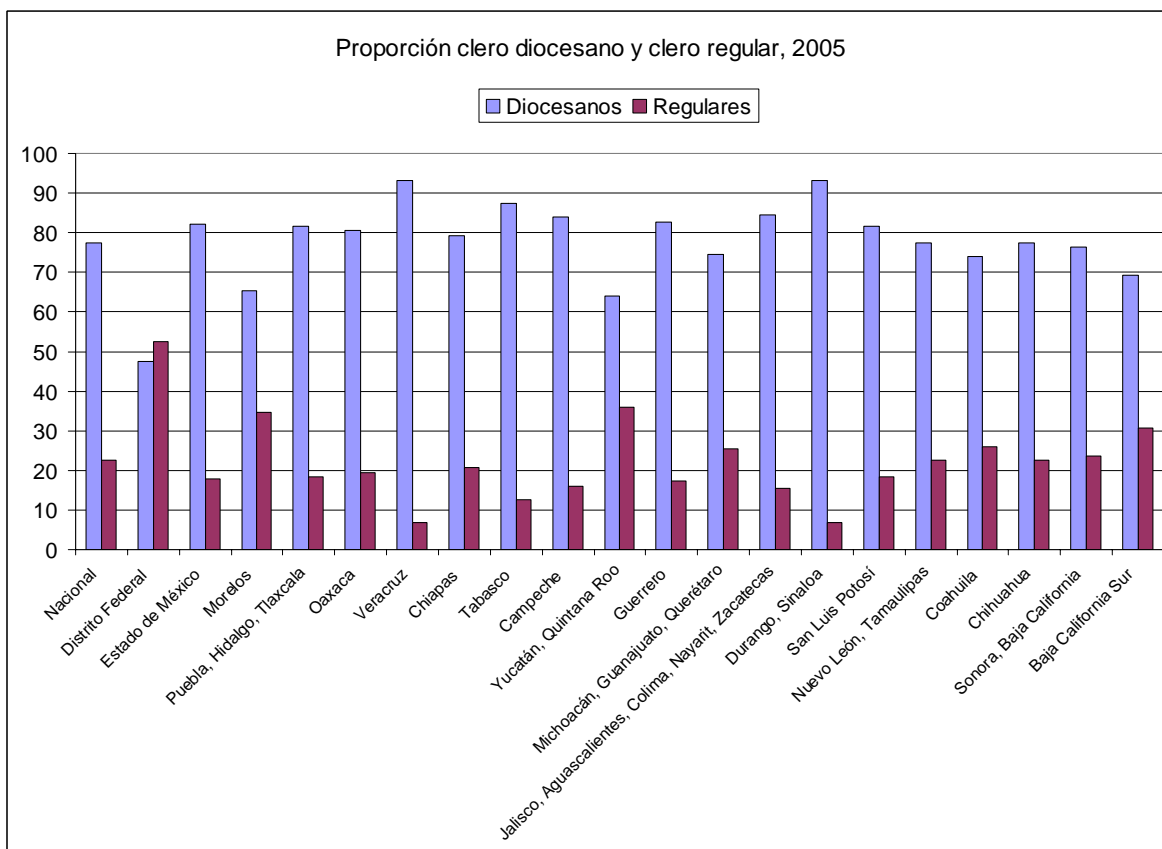
La fuente consultada para 1980, el *Anuario pontificio*, no distingue entre sacerdotes diocesanos y extradiocesanos, sino que clasifica a ambos como “seculares”.



En resumen, la composición sacerdotal de la Arquidiócesis de México muestra un predominio cuantitativo del clero regular sobre el secular, aunque tal preponderancia tiende a disminuir en años recientes. Esta última es una tendencia que ha sido más o menos constante, pero que no depende exclusivamente del crecimiento del clero secular, sino también de la disminución del clero regular; y se ha visto la gran variabilidad de éste, tanto hacia arriba como hacia abajo. El nivel alcanzado por el clero diocesano en 2005, de casi 40% del total, puede, por ende, modificarse en registros futuros, pero en términos generales la proporción de sacerdotes diocesanos ha ido a la alza de manera constante a partir de 1980 aproximadamente. Sin embargo, comparada con el resto de las circunscripciones eclesiales, esta importancia del clero religioso sobre el secular es un rasgo característico de la Arquidiócesis de México, como puede apreciarse en la siguiente gráfica, que compara la proporción entre ambos cleros en las unidades definidas previamente.⁶⁶

⁶⁶ La falta de clero en la Ciudad de México la hace prácticamente un territorio de misión. Un sacerdote marista, cuyo ideal era dedicarse a las misiones en Oceanía, me señalaba lo siguiente: “Mi primer nombramiento fue aquí (en una parroquia del Distrito Federal), como vicario. Y realmente se me hacía pequeño. Pensaba: *No me ordené para tan poquitas gentes...* Hice mi solicitud para las misiones, pero me la bloqueaban. Y ése fue un golpe fuerte porque me quemaban las alas. Pero me hicieron entrar en razón diciéndome: *México tiene más necesidad de sacerdotes que Oceanía.* Entonces le ofrecí eso a Dios, y dije: *La misión está aquí.* Después estuve en la parroquia francesa, y desde entonces digo que lo más lejos que he llegado en las misiones de infieles es la parroquia francesa.” (Sacerdote A-04-R)

Por otro lado, tal importancia cuantitativa de los sacerdotes regulares no deja de plantear un conflicto, pues algunos sacerdotes diocesanos consideran que afecta las posibilidades de reclutamiento por parte del seminario conciliar: “Tenemos la situación (yo le llamo problema) de que más de la mitad de los sacerdotes son religiosos. Más de la mitad de la arquidiócesis la tienen los religiosos. Y ellos ven por su orden, por su congregación, y buscan sus vocaciones; alguna vez legítimamente, y otras, no. Pelean las vocaciones ¡y se las quitan al seminario de México! También hay mucho clero extradiocesano que, algunos, después se incardinan aquí y se hacen de aquí, pero no es lo mismo. Eso quiere decir que no está bien conocido, atendido concretamente el ambiente en todas y cada una de las regiones de la arquidiócesis en este punto de adquirir vocaciones al sacerdocio.” (Sacerdote A-02-D)



Fuente: Anexo 2, capítulo anterior.

El clero extranjero

Es necesario, para los objetivos de esta investigación, distinguir el clero extranjero, con el fin de ubicar mejor la parte del clero sobre la que se profundizará en el análisis. Los 217 sacerdotes extranjeros residentes en el territorio de la Arquidiócesis de México son principalmente miembros del clero regular, aunque también hay algunos seculares, tanto diocesanos como extradiocesanos. En el caso del clero regular, en 2005, 14.4% de sus miembros eran extranjero; 10.6% en el caso de los extradiocesanos y sólo 3.1 % en el de los sacerdotes diocesanos, como se muestra en la tabla siguiente:

| | Mexicanos | Extranjeros | Total |
|------------------------|-------------|-------------|-------------|
| Diocesanos | 565 | 18 | 583 |
| % | 96.9 | 3.1 | 100 |
| Extradiocesanos | 118 | 14 | 132 |
| % | 89.4 | 10.6 | 100 |
| Religiosos | 603 | 185 | 788 |
| % | 76.5 | 23.5 | 100 |
| Total | 1286 | 217 | 1503 |
| % | 85.6 | 14.4 | 100 |

Fuente:

Directorio eclesiástico de la Arquidiócesis de México, 2005

En el análisis que sigue, que hemos denominado retrospectivo, se trabajará con los 1,286 sacerdotes nacidos en México.

Origen según entidad del clero de la Arquidiócesis de México

El análisis de la composición del clero mexicano de la arquidiócesis en cuanto a su lugar de origen revela otra peculiaridad: la mayoría de los sacerdotes nació fuera del Distrito Federal. Los estados que, en este sentido, más sacerdotes aportan a la arquidiócesis, son Guanajuato, Michoacán, Estado de México y Jalisco, como puede observarse en la siguiente tabla.

Estado de nacimiento

| | Total |
|-----------------------|--------------|
| Distrito Federal | 451 |
| Guanajuato | 134 |
| Michoacán | 126 |
| Estado de México | 104 |
| Jalisco | 86 |
| Puebla | 56 |
| Veracruz | 43 |
| Oaxaca | 38 |
| San Luis Potosí | 21 |
| Hidalgo | 17 |
| Querétaro | 17 |
| Tamaulipas | 15 |
| Zacatecas | 13 |
| Durango | 10 |
| Guerrero | 10 |
| Aguascalientes | 9 |
| Colima | 9 |
| Morelos | 9 |
| Coahuila | 8 |
| Tabasco | 8 |
| Chiapas | 7 |
| Tlaxcala | 7 |
| Chihuahua | 6 |
| Nayarit | 6 |
| Nuevo León | 6 |
| Yucatán | 6 |
| Sonora | 4 |
| Baja California Norte | 3 |
| Campeche | 3 |
| Baja California Sur | 1 |
| Sinaloa | 1 |
| Sin datos | 52 |
| Total | 1,286 |

Fuente:

Directorio eclesialístico de la Arquidiócesis de México, 2005.

Del total de sacerdotes, sólo 35% son oriundos del Distrito Federal y 65% provienen del resto de los estados (con excepción de Quintana Roo). Efectivamente, el Distrito Federal se caracteriza por la alta proporción de población inmigrante. Pero si comparamos la población proveniente de otros estados de la República, la relación entre inmigrantes y nacidos en la entidad es muy diferente; de hecho, es prácticamente el opuesto: 67% de la población masculina mayor de 25 años es originaria del Distrito Federal frente a 33% de inmigrantes. Dentro de los estados que más sacerdotes han aportado a la arquidiócesis está el Estado de México; al respecto se debe recordar que una parte considerable del territorio de esta entidad formó parte de la Arquidiócesis de México hasta 1964, y durante mucho

tiempo fue la parte rural de la arquidiócesis y donde reclutaba un buen número de seminaristas. Incluso sus seminarios durante algún tiempo del siglo XX estuvieron allá (en Temascalcingo y Valle de Bravo). Pero la población nacida en el Distrito Federal no parece “producir” los sacerdotes que la arquidiócesis necesita.

Es indudable que algunos elementos del catolicismo, en particular ciertas formas de piedad popular, la presencia de numerosos colegios católicos, conventos, iglesias, etcétera, hablan del gran arraigo del catolicismo en la entidad. Sin embargo, los datos anteriores parecen apuntar en una dirección diferente en el aspecto más propiamente clerical. Si la existencia de un clero diocesano nativo indica el grado de arraigo de la Iglesia católica, el Distrito Federal, o la Ciudad de México, en cuanto formada de la inmigración, con población joven, sensible a las tendencias modernizadoras y a la moda, es un ente producto del siglo XIX y sobre todo del XX, diferente de lo que llegó a ser durante la Colonia. Por otra parte, como veremos más adelante, aun en el marco de los bajos índices vocacionales, se ha de observar que esta composición del clero de la que hemos hablado empieza a modificarse en las generaciones sacerdotales más jóvenes.

2005. ANÁLISIS RETROSPECTIVO

A partir de la información disponible en dos fuentes estadísticas para el año 2005, el *Directorio eclesiástico de la Arquidiócesis de México* y el *II Censo nacional de población y vivienda*, es posible crear una imagen del presente con profundidad histórica. Distribuyendo a los sacerdotes registrados en el directorio y a la población masculina mayor de 25 años registrada por el censo en grupos de edad, será posible observar, hasta cierto punto, la evolución que han seguido las vocaciones sacerdotales en la arquidiócesis. Este procedimiento tiene ciertamente desventajas en cuanto a precisión pues supone que las poblaciones vivas son representativas de las poblaciones que efectivamente han existido. Como se señaló al realizar un análisis similar a nivel nacional hay supuestos implícitos que no se pueden comprobar, en particular que la tasa de mortalidad ha sido la misma en ambos grupos, es decir en los sacerdotes y en la población varonil. Asimismo, existe una diferencia en la probabilidad de aparecer o no en un censo en ambas poblaciones: en el caso de la población general adulta, ésta deja de ser registrada al morir; por el contrario,

entre los sacerdotes esto puede ocurrir por haber muerto o por haber abandonado las filas sacerdotales.

Pero, visto desde una perspectiva diferente, el procedimiento tiene también algunas ventajas. Por un lado, se trata del registro de poblaciones vivas al momento de la investigación, y por tanto es posible ganar en profundidad –por ejemplo mediante entrevistas– lo que se pierde en precisión. Y, por otro lado, a través de este procedimiento en realidad hay una ganancia en precisión en otros aspectos, en particular al relacionar las distribuciones de ambas poblaciones, y no limitarse a presentar la distribución actual por edad de los sacerdotes en números absolutos o porcentuales. Finalmente, este método permite ubicar en un marco generacional e histórico a los sacerdotes entrevistados; un marco que posibilita intentar un análisis comprensivo acentuando el momento histórico-evolutivo.

Al comparar la distribución meramente porcentual de los sacerdotes de la Arquidiócesis de México en grupos de edad con la que resulta cuando se relaciona con la distribución de los mismos grupos de edad de la población masculina se tiene una imagen diferente de la situación de las vocaciones sacerdotales; una imagen que tiene mayor profundidad histórica y que da una idea aproximada de su evolución. Ciertamente la imagen es imprecisa por la movilidad del clero regular y del extradiocesano, y éste es un factor que hay que tomar en cuenta. Pero, al mismo tiempo, dado que esa movilidad es permanente, los sacerdotes que pertenecen a estas variedades del clero pueden considerarse como una muestra, no plenamente representativa, de una componente constante e importante en la arquidiócesis.

Los datos utilizados se resumen en el siguiente cuadro.

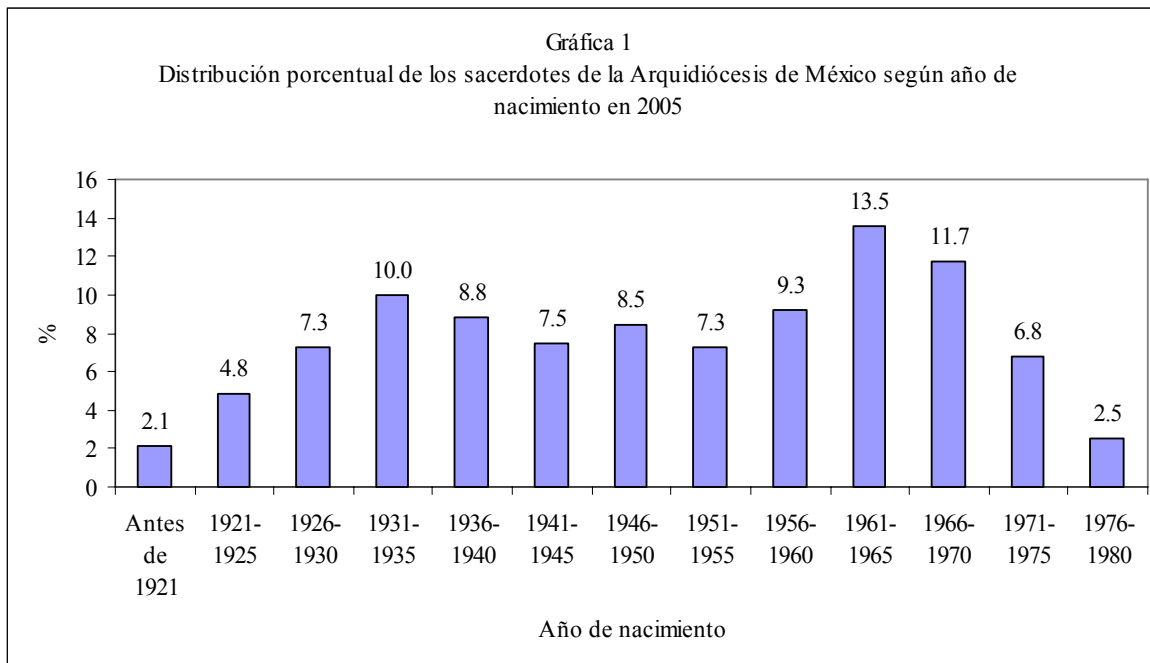
| Año de nacimiento | Grupo de edad | Número de sacerdotes | % | Población masculina de 25 años y más | % | Proporción de sacerdotes por 10,000 habitantes hombres de 25 años y más |
|-------------------|---------------|----------------------|------------|--------------------------------------|------------|---|
| Antes de 1921 | 85 y más | 27 | 2.1 | 25,455 | 1.1 | 10.6 |
| 1921-1925 | 80-84 | 62 | 4.8 | 26,854 | 1.2 | 23.1 |
| 1926-1930 | 75-79 | 94 | 7.3 | 38,882 | 1.7 | 24.2 |
| 1931-1935 | 70-74 | 128 | 10.0 | 67,932 | 3.0 | 18.8 |
| 1936-1940 | 65-69 | 113 | 8.8 | 83,931 | 3.7 | 13.5 |
| 1941-1945 | 60-64 | 96 | 7.5 | 117,398 | 5.2 | 8.2 |
| 1946-1950 | 55-59 | 109 | 8.5 | 150,909 | 6.7 | 7.2 |
| 1951-1955 | 50-54 | 94 | 7.3 | 202,356 | 8.9 | 4.6 |
| 1956-1960 | 45-49 | 119 | 9.3 | 237,757 | 10.5 | 5.0 |
| 1961-1965 | 40-44 | 174 | 13.5 | 278,656 | 12.3 | 6.2 |
| 1966-1970 | 35-39 | 151 | 11.7 | 319,519 | 14.1 | 4.7 |
| 1971-1975 | 30-34 | 87 | 6.8 | 359,952 | 15.9 | 2.4 |
| 1976-1980 | 25-29 | 32 | 2.5 | 353,337 | 15.6 | 0.9 |
| Total | | 1,286 | 100 | 2,262,938 | 100 | 5.7 |

Fuente:

Directorio eclesiástico de la Arquidiócesis de México, 2005.

INEGI, II Conteo nacional de población y vivienda, 2005

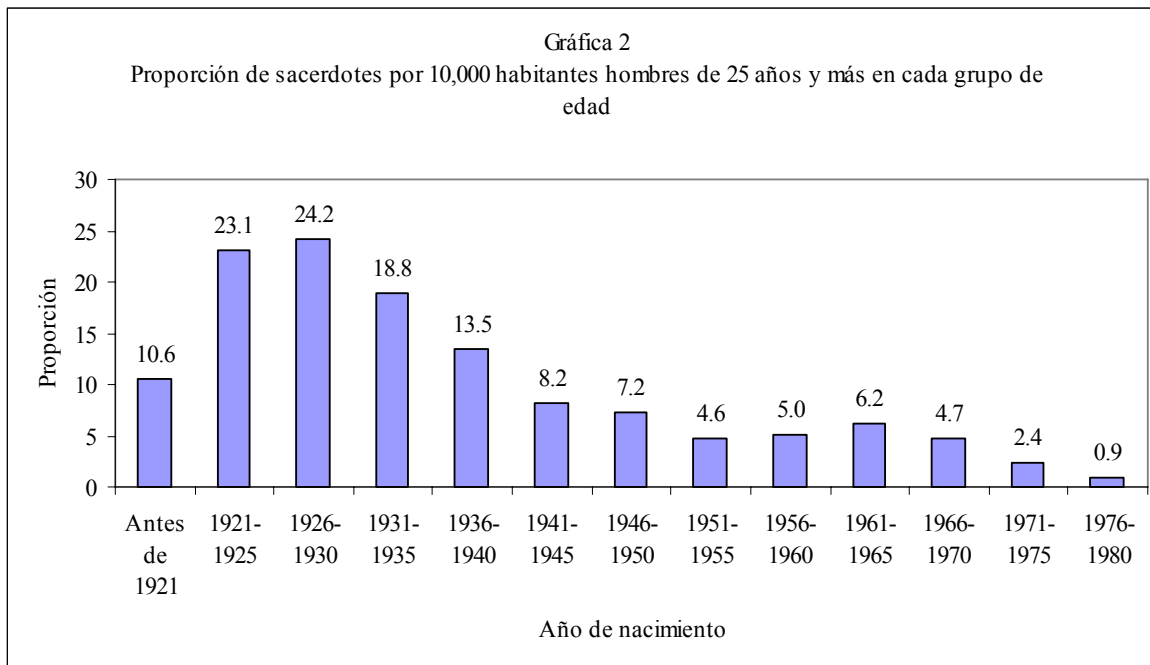
De las dos gráficas siguientes, la primera muestra la distribución de los sacerdotes de la arquidiócesis en términos porcentuales por grupos de edad (identificados por su año de nacimiento). Esta distribución es formalmente igual que si se considerara en números absolutos.



Esta gráfica es básica para el análisis y para la definición de una muestra de sacerdotes que sea representativa de los sacerdotes de la arquidiócesis. En ella, lo primero que llama la atención es que no tiene una distribución en forma de escalera ascendente, como se esperaría dado que las generaciones más jóvenes son más numerosas en la población en general. Este sería el patrón si la “producción” de sacerdotes mantuviera una proporción similar respecto de la población masculina de 25 años o más en los diferentes grupos de edad, con excepción de las dos últimas generaciones, que aún pueden aportar más vocaciones dada la edad de sus miembros más jóvenes en 2005. Pero la “hendidura” que se observa en el centro de la misma es inesperada y sobre la misma se dirá algo más adelante.

Sin embargo, y a pesar de la información que proporciona, esta gráfica tiene una limitante: no indica de ninguna manera la magnitud del segmento de la población con características similares (varones, de 25 años o más), y por ende implica una falta de información sobre la proporción de sacerdotes respecto de la población general correspondiente en cada grupo de edad.

La segunda gráfica muestra esta distribución considerando a la población sacerdotal como una proporción de cada grupo de edad de la población varonil mayor de 25 años en 2005.



Lo que pone en relieve esta segunda gráfica, con las imprecisiones a las que se ha aludido ya, pero de manera aproximada, es el aporte relativo de cada uno los grupos de edad de la población actual (en 2005), y en esa medida es un indicador de la diversa predisposición para llegar a ser sacerdote que cada grupo efectivamente tuvo. Es en este sentido que se puede utilizar como una representación aproximada de la evolución histórica.

Como puede observarse, al igual que en el análisis nacional anterior, las proporciones más altas pertenecen a las generaciones más próximas a la llamada *Guerra de los cristeros*, que tuvo lugar en el país entre 1926 y 1929, y a la persecución gubernamental contra el clero que se prolongó hasta 1936.⁶⁷

Entre las generaciones posteriores a la de la cristiada hay un continuo descenso respecto de aquel máximo alcanzado por los nacidos entre 1921 y 1940. Si bien este descenso entre los nacidos después de 1940 puede explicarse en parte por el agotamiento del entusiasmo cristero, también debe considerarse, por un lado, el crecimiento que tuvo a partir de entonces la población de la Ciudad de México, y por otro, factores como el crecimiento económico, la industrialización, la escolarización, etcétera; en una palabra, los

⁶⁷ Véase Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 29 ss.

cambios experimentados por la sociedad mexicana, y en particular por la Ciudad de México. Asimismo, la gráfica muestra que, a pesar del aumento en las cifras absolutas, la Iglesia ha experimentado dificultades crecientes para reclutar un número apropiado de sacerdotes que asegure el mantenimiento y mejoramiento de una adecuada proporción de éstos en la población.

Su continua caída, que alcanza un máximo entre los nacidos en 1951-1955, debe explicarse por otras causas. En este caso, debe considerarse que en su conjunto estos grupos de edad, es decir los nacidos entre 1941 y 1955, son quienes debieron de haberse ordenado entre 1965 y 1985, los años posteriores al Concilio Vaticano II, caracterizados por el abandono de seminaristas, religiosos y sacerdotes. Es decir, que la parte correspondiente de la gráfica se relaciona con un periodo en el que baja el número de ordenaciones pero en el que también que hay numerosos abandonos del ministerio sacerdotal; quienes abandonaron entonces el sacerdocio no aparecen, pues, en los registros eclesiásticos actuales, lo cual explica la “hendidura” en medio de la gráfica 1. La última parte de la gráfica muestra un nuevo ascenso para el grupo 1961-1965, y luego otra decaída, pero ésta no puede considerarse como definitiva, pues se trata de las generaciones más jóvenes, cuyos miembros pueden todavía aportar nuevas vocaciones, pues hacia 2005 contaban entre 24 y 34 años; este aporte extra es probable dado que, además, una tendencia en estas generaciones es a ordenarse en edades mayores, como se verá más adelante.

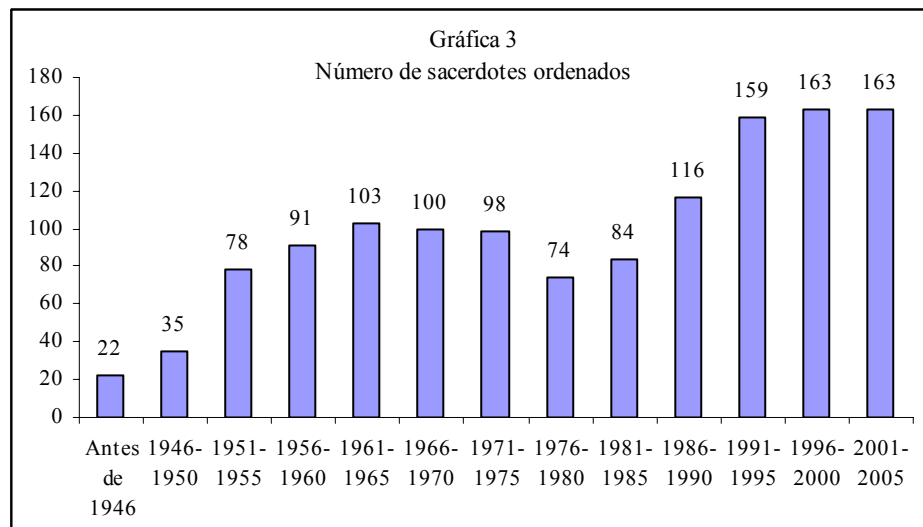
Aunque no contamos con información sobre el número de ordenaciones anual en la Arquidiócesis de México, es posible darse una idea a partir de los datos del Directorio eclesiástico de la Arquidiócesis de México, ya que éste señala la fecha de ordenación de cada sacerdote. Nuevamente, la información presentada se refiere a los sacerdotes en el presente de la investigación.

| Año de ordenación | Número de sacerdotes ordenados | % |
|-------------------|--------------------------------|------------|
| Antes de 1946 | 22 | 1.7 |
| 1946-1950 | 35 | 2.7 |
| 1951-1955 | 78 | 6.1 |
| 1956-1960 | 91 | 7.1 |
| 1961-1965 | 103 | 8.0 |
| 1966-1970 | 100 | 7.8 |
| 1971-1975 | 98 | 7.6 |
| 1976-1980 | 74 | 5.8 |
| 1981-1985 | 84 | 6.5 |
| 1986-1990 | 116 | 9.0 |
| 1991-1995 | 159 | 12.4 |
| 1996-2000 | 163 | 12.7 |
| 2001-2005 | 163 | 12.7 |
| Total | 1,286 | 100 |

Fuente:

Directorio eclesiástico de la Arquidiócesis de México, 2005.

INEGI, *II Censo nacional de población y vivienda*, 2005



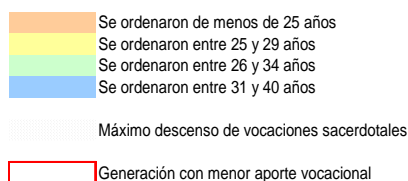
Por las características de la fuente, la forma *esperada* de la curva es, de nuevo, una escalera ascendente debida al tamaño creciente de la población más joven y a la desaparición normal de las generaciones de mayor edad; sin embargo, tiene una irregularidad que empieza en el periodo 1966-1970, pero sólo como un aplanamiento de la curva, y que se agudiza en 1976-1980. Luego empieza la curva a recobrar la figura esperada, aunque la parte “problemática” de la misma llega hasta 1981-1985 e inclusive hasta 1986-1990, pero ya aquí hay una tendencia que apunta hacia una recuperación. Como se vio en el análisis nacional –aunque

en ese caso los datos eran más imprecisos pues se hizo a partir de la muestra censal del censo de 2000— las dimensiones de la hendidura se explican no sólo por el descenso en el número de ordenaciones, sino también por la salida de quienes se ordenaron en esos años y posteriormente abandonaron el sacerdocio. Al comparar esta gráfica con las gráficas 1 y 2, se infiere que dichos sacerdotes pertenecen *sobre todo* a los nacidos entre 1941 y 1960, y, dentro de éstos, se concentran en el grupo de los nacidos en el quinquenio 1951-1955.

Para visualizar mejor este problema podemos analizar la tabla siguiente, que relaciona los grupos de edad y los años de ordenación. Se han destacado los años en los que es más aguda la caída de sacerdotes ordenados (en las columnas), así como la generación más afectada.

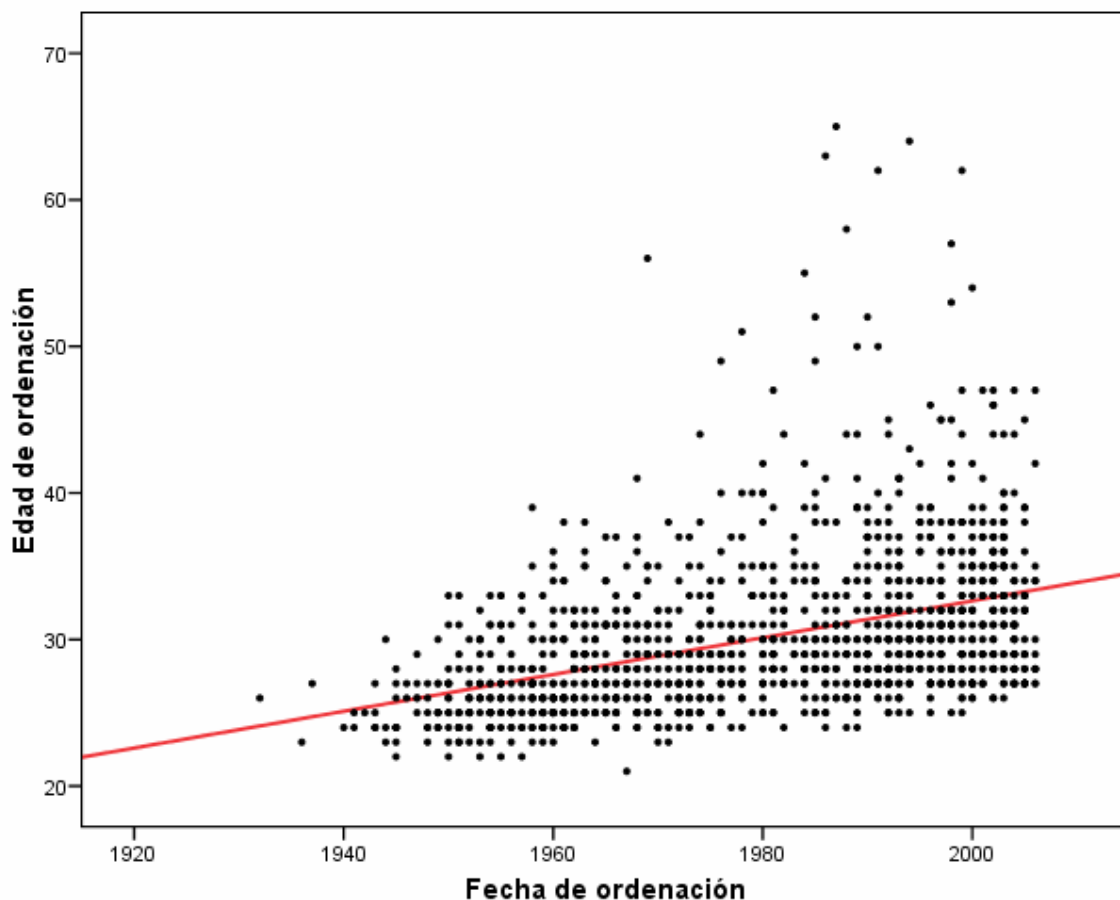
| Año de Nacimiento | Año de ordenación | | | | | | | | | | | | Total | | |
|-------------------|-------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-------|-----------|-----|
| | Antes de 1945 | 1946-1950 | 1951-1955 | 1956-1960 | 1961-1965 | 1966-1970 | 1971-1975 | 1976-1980 | 1981-1985 | 1986-1990 | 1991-1995 | 1996-2000 | | 2001-2005 | |
| Antes de 1921 | 16 | 7 | 2 | 1 | 0 | 1 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 27 |
| 1921-1925 | 6 | 25 | 21 | 6 | 2 | 0 | 0 | 0 | 0 | 2 | 0 | 0 | 0 | 0 | 62 |
| 1926-1930 | 0 | 3 | 51 | 22 | 9 | 2 | 1 | 2 | 1 | 1 | 2 | 0 | 0 | 0 | 94 |
| 1931-1935 | 0 | 0 | 4 | 59 | 45 | 16 | 2 | 0 | 2 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 128 |
| 1936-1940 | 0 | 0 | 0 | 3 | 46 | 42 | 9 | 8 | 2 | 2 | 0 | 1 | 0 | 0 | 113 |
| 1941-1945 | 0 | 0 | 0 | 0 | 1 | 35 | 41 | 9 | 4 | 3 | 1 | 2 | 0 | 0 | 96 |
| 1946-1950 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 4 | 43 | 35 | 17 | 6 | 2 | 2 | 0 | 0 | 109 |
| 1951-1955 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 2 | 20 | 36 | 17 | 12 | 5 | 2 | 0 | 94 |
| 1956-1960 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 22 | 45 | 32 | 11 | 9 | 0 | 119 |
| 1961-1965 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 39 | 87 | 33 | 15 | 0 | 174 |
| 1966-1970 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 24 | 78 | 49 | 0 | 151 |
| 1971-1975 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 31 | 56 | 0 | 87 |
| 1976-1980 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 32 | 32 |
| Total | 22 | 35 | 78 | 91 | 103 | 100 | 98 | 74 | 84 | 115 | 160 | 163 | 163 | 1,286 | |

Fuente:
Directorio eclesiástico de la Arquidiócesis de México, 2005.



Como ya se ha señalado, otro de los aspectos que más llama la atención, y al cual se referían recurrentemente los sacerdotes entrevistados, es la tendencia entre las nuevas generaciones a ingresar a los seminarios y a la vida religiosa en edades más avanzadas y a ordenarse, en consecuencia, en edades mayores. En la siguiente gráfica se presenta la relación entre la edad y la fecha de ordenación. A partir de esta gráfica, sí parece confirmarse lo observado por los sacerdotes de la arquidiócesis. Sin embargo, es posible que la tendencia real sea menos pronunciada de lo que aparenta, ya que debe tomarse en cuenta que si acaso hubo sacerdotes que se ordenaron en edades tardías en los años

anteriores a 1970, éstos probablemente ya fallecieron y por tanto no aparecen en la gráfica, que ha sido elaborada con sacerdotes de la arquidiócesis vivos en 2005.



Pero para profundizar en el análisis es necesario pasar al punto principal de esta parte del trabajo, que es definir los grupos de sacerdotes que servirán de marco de referencia.

IDENTIFICACIÓN Y CARACTERÍSTICAS GENERALES DE TRES GRUPOS DE SACERDOTES

En primer lugar, y para posibilitar el análisis, que intenta ser histórico-evolutivo, se ha agrupado a los sacerdotes en tres grupos, de acuerdo con sus edades en el presente de la

investigación. Para evitar ambigüedades se les ha identificado por el año de su nacimiento. Los grupos identificados son los siguientes:

Identificación de los grupos de sacerdotes

| | Grupo | Año de nacimiento | Número de sacerdotes |
|-------|-------|--------------------|----------------------|
| | A | Antes de 1921-1940 | 424 |
| | B | 1941-1960 | 418 |
| | C | 1961-1980 | 444 |
| Total | | | 1,286 |

Fuente:

Directorio eclesiástico de la Arquidiócesis de México, 2005

Esta distribución no sólo reúne a los sacerdotes en grupos de edades que abarcan veinte años (con excepción del primero, que se extiende un poco más atrás) y que integran una cantidad similar de miembros, sino que también coincide con algunas características relacionadas con la mayor o menor disposición hacia el sacerdocio en esos grupos, o con tendencias en la proporción de sacerdotes en diferentes periodos. Por ejemplo es clara la mayor disposición en el grupo A respecto de los grupos B y C. Asimismo, el contexto nacional en el que nacen los miembros de cada grupo puede asociarse con características muy diversas del país. El grupo A nace en la época posterior al movimiento revolucionario, cuando el nuevo régimen se consolida y se han establecido las bases del modelo de desarrollo económico y de estabilidad política que caracteriza la etapa siguiente; pero también se caracterizan sus miembros por haber nacido durante el conflicto cristero y, en general, en un periodo en el que la Iglesia católica sufrió algún grado de persecución. El grupo B coincide, en cuanto a su nacimiento, con el desarrollo y la estabilidad económica y política, el crecimiento urbano, etcétera, y también con el periodo del nacionalismo anticomunista, y que es asimismo el periodo en que tiene vigencia el llamado *modus vivendi* (1938-1950), y abarca igualmente el periodo siguiente en el que hay un nuevo distanciamiento entre la Iglesia católica y el estado (1950-1960).⁶⁸ Finalmente, el grupo C

⁶⁸ Véase Blancarte, *op. cit.*, 63 ss. y 117 ss.

incluye a las generaciones que en su adolescencia y juventud experimentaron la crisis y transformación del modelo de desarrollo anterior, el inicio del desmantelamiento del estado benefactor, la democratización política, la transición hacia un nuevo patrón demográfico, cambios en la composición de la familia, etcétera. Pero no es aquí el lugar para profundizar en estos temas, sino que sólo se trata de establecer la posibilidad de asociar a cada grupo con un contexto muy diferente y de plantear también la posibilidad de establecer conexiones que expliquen las diferencias que van a ser descritas *en* los grupos sacerdotales. Nuestro objetivo inmediato es, pues, señalar las diferencias que se observan en los grupos establecidos a partir de la información con que disponemos y mostrar algunas direcciones en que apuntan los cambios identificados. En el capítulo siguiente se profundizará en estos temas y en otros para los que esta primera aproximación servirá de marco.

Por último, se debe apuntar que, aunque estos tres grupos tienen un número aproximadamente igual de sacerdotes, en realidad, bajo esta aparente uniformidad se oculta el hecho de que el grupo B está por debajo de lo esperado. No sólo porque al momento del conteo haya tenido el menor número de miembros, sino también por el papel que juega la edad. El grupo A está formado por los sacerdotes más ancianos, muchos de cuyos miembros ya han muerto. El grupo C no ha terminado de constituirse y se debe esperar que sus elementos aumenten en los años próximos. Por el contrario, los miembros del grupo B, aunque pueden aportar algunas vocaciones más, han alcanzado ya una edad de entre 45 y 65 años. Nuevamente aquí se expresa el que éste haya sido el grupo más afectado por las defecciones sacerdotales y por la falta de nuevos aspirantes al sacerdocio.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

A partir de la información proporcionada por dos fuentes estadísticas independientes, pero referidas al mismo año, nos hemos aproximado a una descripción de la situación de las vocaciones sacerdotales en la Arquidiócesis de México en el presente de las fuentes utilizadas (2005), pero organizando la información de modo que nos proporcione una imagen del presente con cierta densidad histórico-evolutiva. Para ello hemos recurrido a un análisis que hemos denominado retrospectivo y cuya base ha sido la distribución de los sacerdotes de la Arquidiócesis de México en grupos de edad, su relación con los grupos de

edad similares en la población del Distrito Federal y el cálculo de proporciones de sacerdotes en cada grupo de edad. De esta manera ha sido posible superar el nivel – necesario pero limitado en cuanto a fuerza explicativa– de la distribución porcentual de los sacerdotes por edades ya que se ha proyectado hacia el pasado esta distribución; es decir, se la ha organizado de manera retrospectiva.

Aunque esta organización de la información no escapa a algunas limitaciones y supuestos no comprobables (en especial el supuesto de una tasa de mortalidad similar entre los sacerdotes y en la población varonil adulta), tiene la ventaja de proporcionar una imagen de los cambios ocurridos en el pasado tal y como este pasado existe en el presente. Y si bien no es una representación exacta de este pasado, las observaciones realizadas – como el de las altas tasas de vocación en la generación que nace durante el conflicto cristero, o la que tiene el menor aporte de vocaciones sacerdotales– pueden funcionar como hipótesis de trabajo. Pero su valor radica sobre todo en que nos permitirá ubicar con mayor precisión al conjunto de sacerdotes al que se aplicó el principal instrumento de esta investigación, una entrevista sobre su proceso vocacional.

A partir del análisis retrospectivo de nuestros datos hemos identificado tres grupos de sacerdotes, definidos por su edad; pero hemos encontrado que esta distribución agrupa al total de los sacerdotes mexicanos de la Arquidiócesis de México en 2005 en grupos cuantitativamente homogéneos y que cada grupo puede conectarse con un contexto histórico particular. Los grupos que han sido definidos de esta manera son el A, que incluye a los sacerdotes nacidos antes de 1921 y hasta los nacidos en 1940; el B, que abarca a los que nacieron en el periodo 1941-1960, y el C, que comprende las últimas generaciones registradas en el Directorio eclesiástico de 2005, es decir desde 1961 hasta 1980.

Asimismo, hemos podido identificar un periodo caracterizado por tasas relativamente altas de vocaciones sacerdotales que afecta a los sacerdotes nacidos entre 1921 y 1930, pero que se extiende hasta 1940; y un periodo con tasas bajas de vocación sacerdotal, que debe interpretarse no sólo como de baja atracción hacia el sacerdocio, sino también de pérdida de control sobre los sacerdotes ya ordenados y que afectó, de manera particular, a las generaciones que nacieron entre 1951 y 1960; es decir, a la mitad más joven del grupo B. Esta crisis debe ubicarse, de acuerdo con los datos relacionados con los años de ordenación, entre 1971 y 1985, pero alcanzó su punto más alto entre 1976 y 1980.

Finalmente, se ha podido comprobar que la percepción de numerosos sacerdotes acerca de la tendencia a ingresar al seminario o a la vida religiosa en edades cada vez mayores es correcta. De los sacerdotes actuales en la Arquidiócesis de México se observa que las generaciones más jóvenes se ordenan cada vez a edades en promedio mayores respecto de las más ancianas.

TERCERA PARTE

Teseo.- La viva imaginación actúa de tal suerte que, si llega a concebir alguna dicha, cree en un inspirador para esa dicha; o, de noche, si imagina algo espantoso, es fácil que tome arbusto por oso.

Hipólita.- Mas los sucesos de la noche así contados, y sus almas transfiguradas, atestiguan algo más que fantasías y componen un todo consistente, por extraño y asombroso que parezca.

William Shakespeare, *El sueño de una noche de verano*, Acto 5,
Escena 1.

DISCURSOS SOBRE LA VOCACIÓN SACERDOTAL I. HISTORIA Y MITO

LA VOCACIÓN COMO VÍNCULO Y RELATO

La vocación sacerdotal, según la doctrina de la Iglesia católica, es el llamado de Dios a un individuo para que sirva como sacerdote a la Iglesia en su plan de salvación. Este llamado, según algunos, es intimado directamente por Dios al individuo, lo que el individuo experimenta como una inquietud, o un deseo, por servir como sacerdote; según otros, este llamado es hecho por Dios a través del obispo –o por quienes éste comisione para esta tarea (los formadores del seminario, los curas párrocos, etcétera)–; en fin, la postura dominante en la Iglesia católica suele incorporar, de una u otra manera, ambos elementos: la llamada íntima y la llamada jerárquica, por lo que un individuo no sólo debe [1] experimentar esta inquietud o este deseo, sino que debe también [2] ser probado por los delegados del obispo en cuanto a la rectitud de su intención y a sus capacidades físicas e intelectuales, [3] ser llamado por éste al ministerio y [4] ordenado sacerdote.¹

Ahora bien, el punto de partida de esta investigación no es si literalmente existe un llamado de Dios a una persona para que devenga sacerdote (punto de vista teológico), sino el hecho de que los miembros de una institución, la Iglesia católica, consideran que efectivamente es así, y trata de indagar por cómo la Iglesia entiende este llamado, cómo, suponiéndolo, determina su existencia o autenticidad en o para un individuo, qué elementos objetivos de conducta, de actitud o de aptitud, si los hay, sirven de soporte a esta idea, qué implicaciones tiene en aspectos como el disciplinamiento de sus miembros, su ligazón con la institución, su identidad, etcétera. Es decir que se habla de vocación sacerdotal, en primer lugar, como de una idea o categoría aceptada consensualmente por un grupo o una institución que de esta manera llega, tal idea, a ser *sociológicamente* objetiva y a producir

¹ Sobre estas concepciones divergentes, y la polémica propiamente dicha a la que dieron lugar, véase Enrique de la Lama, *La vocación sacerdotal. Cien años de clarificación*, Madrid, Ediciones Palabra, 1994.

efectos de diverso tipo, pues este saberse o reconocerse como *llamados por Dios* al sacerdocio tiene efectos vinculantes e identificatorios muy poderosos.

Por tanto, no se debe pensar que la vocación sacerdotal pueda ser una especie de artificio creado en el aire; en realidad, toma los “ladrillos” para su construcción de elementos más o menos objetivos. La Iglesia y sus agentes se basan en el análisis de la intención (de dedicarse a salvar almas), en sentimientos de afecto (hacia la Iglesia o hacia Cristo) o de obligación (con la misión salvadora de la Iglesia), inquietudes (de caridad, por vivir el misterio cristiano), acontecimientos (experiencias religiosas), prácticas de piedad (asistencia a misa, recepción de sacramentos), de participación (en movimientos religiosos o en grupos parroquiales), y recurren a procedimientos de discernimiento, dirección y ejercicios espirituales, y a elementos del derecho canónico, para “descubrirla”, “probarla” y “purificarla” o para “elaborarla”. Pero sea cual sea el punto de vista –que la vocación ha sido intimada por Dios directamente en el individuo, o indirectamente a través de la llamada del obispo– hay un trabajo institucional para que el individuo se conciba como llamado por Dios. Es, por tanto, un trabajo orientado a crear o a desarrollar un componente carismático en la personalidad.

Pero entonces, si bien en un primer momento nos enfrentamos con una idea que tiene realidad sociológica por ser consensualmente aceptada, los elementos en los que se “materializa” –intención, prácticas, sentimientos, inquietudes, participación, pero también doctrinas y procedimientos– nos llevan a pensar que en relación con esta idea hay algo real que en última instancia debe ser descrito como un *dispositivo vocacional* que determina una forma de *vinculación* –en la doble acepción del término: unión y sujeción a una obligación– entre el individuo y la institución. Dicho de otro modo: una idea que no es verificable empíricamente (la llamada de Dios a un individuo) da lugar a efectos que sí lo son: un vínculo, sentimientos de obligación, una identidad, prácticas de selección y reclutamiento; o al contrario: este vínculo y estas prácticas son pensadas por la institución y sus agentes como efecto de la llamada de Dios. De cualquier modo, debe llamarse la atención sobre el hecho de que detrás de esta idea hay aspectos “materiales” que –según la perspectiva adoptada– la soportan o la expresan.

La vocación, por tanto, es un tipo de vínculo, un vínculo carismático, un vínculo entre un individuo y la fuente del carisma.

Pero la vocación es también un elemento constitutivo de la biografía del sujeto llamado. Cuando se pregunta a una persona por su vocación (sacerdotal o cualquier otra), la respuesta a esta pregunta es un *relato* que presenta ciertas propiedades: es un relato autobiográfico, es decir construido con acontecimientos de la vida de la persona, seleccionados y organizados de acuerdo con un patrón, lo que quiere decir que estos relatos tienen una estructura típica: casi siempre se empieza por describir el contexto en el que transcurren la infancia y la adolescencia, luego se hace referencia a algo que interpela (que llama la atención, que despierta una inquietud) y que plantea al individuo la necesidad de hacer una elección. En el caso de las vocaciones sacerdotales, el tamiz con el cual son seleccionados, organizados e interpretados los hechos que se narran son otros relatos considerados paradigmáticos de la vocación cristiana, en particular los relatos bíblicos.² *Por tanto, la forma de dar cuenta de la vocación en cuanto experiencia humana es el relato autobiográfico (por tanto su contenido son acontecimientos de la vida del individuo) generado a partir de un modelo.* Intentar explicar por qué la experiencia humana pueda o deba comunicarse de esta manera escapa a los objetivos de este trabajo. Se parte aquí del hecho de que si bien la vocación puede ser explicada o abordada desde diversos enfoques, cuando se trata de abordarla como experiencia la forma de expresión que adopta es la de un relato autobiográfico que se enfoca sobre ciertos acontecimientos (el relato vocacional no aborda toda la biografía) a los que selecciona y organiza de acuerdo con un patrón o, más exactamente, un modelo o paradigma.

El objetivo de esta parte de la investigación es captar los componentes de dicho modelo y su operación en los relatos individuales de vocación sacerdotal.

El hecho de que tales relatos sean la forma “natural” de dar cuenta de la vocación sacerdotal, lleva a que lo que se llama “relato autobiográfico de vocación sacerdotal” sea un género literario que existe por sí mismo, ya como un discurso completo e independiente, o como parte de un discurso biográfico más amplio.³ Por diversas razones, los sacerdotes

² Véase *Pastores davo bovis (Formación de los sacerdotes en la situación actual)*, Exhortación apostólica de Juan Pablo II, especialmente el Capítulo IV: “Venid y lo veréis. La vocación sacerdotal en la pastoral de la Iglesia”.

³ Para el primer caso, algunos ejemplos en Jorge y Ramón María Sans Vila (dir.), *Por qué me hice sacerdote*, Salamanca, Sígueme, 1963, y VV. AA., *Catorce testimonios. Por qué soy sacerdote*, Barcelona, Centro de Pastoral Litúrgica, 1997. (Col. Emaús 26) En la actualidad, este tipo de testimonios, generalmente breves, abundan en revistas y en páginas electrónicas personales o pertenecientes a las diversas congregaciones. Para

católicos –y no sólo ellos, sino también religiosas y religiosos que no son parte del clero– han dejado constancia sobre su vocación y su ministerio, ya porque ellos mismos lo escribieron, ya porque lo dictaron. A veces tales “testimonios” han sido el resultado de una entrevista, que se publica como una serie de preguntas y respuestas amplias,⁴ o a la que se le da una forma narrativa continua tomando como base las respuestas dadas. Por poner un ejemplo relevante, este último es el caso del relato autobiográfico de Juan Pablo II, *Don y misterio. En el quincuagésimo aniversario de mi sacerdocio*,⁵ de 1997, y que después fue completado con *¡Levantaos! ¡Vamos!*,⁶ publicado en 2004, y que representa la parte de sus memorias correspondientes a su llamado al episcopado. En la introducción del primero de los libros referidos, Juan Pablo II hace alusión a esta peculiaridad del sacerdocio que lleva a dar cuenta del mismo: “En las más diversas circunstancias –por ejemplo, con ocasión de los Jubileos⁷ sacerdotales– hablamos del sacerdocio y damos testimonio del mismo.” Y explica las circunstancias en las que nacieron sus memorias:

Permanece vivo en mi recuerdo el encuentro gozoso que, por iniciativa de la Congregación para el Clero, tuvo lugar en el Vaticano en el otoño del pasado año [1995] para celebrar el trigésimo aniversario del Decreto conciliar *Presbyterorum Ordinis*. En el ambiente festivo de aquella asamblea diversos sacerdotes hablaron de su vocación, y también yo ofrecí mi propio testimonio. Me pareció hermoso y fructífero que, entre sacerdotes, ante el pueblo de Dios, se ofreciera este servicio de edificación religiosa.⁸

el segundo caso, Samuel Ruiz, con la colaboración de Carlos Torner, *Cómo me convirtieron los indígenas*, Santander, Sal Térrea, 2003, pp. 145-147. y Ernesto Cardenal, *Vida perdida, Memorias I*, México, FCE, 2003.

⁴ Un ejemplo, controvertido, es Maciel Marcial, “*Mi vida es Cristo*”. *Entrevista a Marcial Maciel, LC, Fundador de los Legionarios de Cristo y del Movimiento Regnum Christi*, Madrid, Fundación Logos, 2003. Sobre este texto, véase Fernando González, *Marcial Maciel. Los Legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*, México, Tusquets, 2006.

⁵ Juan Pablo II, *Don y misterio. En el quincuagésimo aniversario de mi sacerdocio*, México, CELAM-CEM, 1997. (Documentos CELAM 143) También es el caso de Samuel Ruiz, *Cómo me convirtieron los indígenas*, aunque en este caso la composición final del texto estuvo a cargo de quien hizo las preguntas: el periodista Carlos Torner.

⁶ *Id.*, *¡Levantaos! ¡Vamos!* Trad. de Pedro Antonio Urbina Tortella, México, Plaza Janés, 2004.

⁷ Celebración de los cincuenta años de ordenación de un sacerdote.

⁸ Juan Pablo II, *Don y misterio...*, p. 7.

¿De dónde viene esta peculiaridad del oficio sacerdotal que lleva a dar razón del mismo en un relato autobiográfico? Desde un punto de vista interno, esta necesidad parece venir del hecho mismo de su improbabilidad, de que la vocación es vivida como un misterio; es por tanto una manera de compartir el asombro y de afirmar la intervención de Dios en sus vidas. Desde un punto de vista sociológico, probablemente esté en su base el hecho de que la vocación sacerdotal no es una cosa separada de la interpretación que de la misma hace el sujeto llamado y por tanto la publicación de estos relatos cumpliría la función de legitimar su estatus, de confirmarse mutuamente en sus creencias y de homogeneizarlas. Independientemente de la polémica sobre el origen de la vocación sacerdotal –si la invitación del obispo en cuanto representante de Dios, o la comunicación directa del creador a la criatura mediante una moción de la conciencia, etcétera– el principal testigo del proceso vocacional, del que depende también la respuesta dada, es el mismo sujeto interpelado que ahora narra su experiencia. En estos discursos algo generalmente concebido como íntimo se hace público, y de esta manera es parte de un proceso de “estandarización” o “normalización” de las vivencias que le subyacen.

Asimismo, el hecho de que la vocación no sea algo aparte de la interpretación y del juicio (por parte del mismo individuo o por los agentes eclesiales) –sino que éstos (la interpretación y el juicio) son parte de ella– crea un público para este tipo de discurso, una demanda que el relato vocacional trata de colmar. Es una práctica recurrente que el aspirante a ingresar al seminario hable sobre el por qué de su deseo o decisión de ingresar al seminario o a una orden religiosa con el promotor vocacional; que en relación con su director espiritual discierna sus “verdaderas” intenciones, etcétera. Asimismo, es probable que haya leído la historia del fundador, si pertenece a un instituto religioso, o vidas de santos, o la vida de sacerdotes ejemplares. Es decir, que hay un esfuerzo institucional por llevar al sacerdote a articular e interpretar su vida y el relato de la misma de acuerdo con modelos vocacionales que la misma institución le proporciona.

Como esperamos demostrar, lo que resulta de este trabajo institucional es que *el sujeto inserta su vida en el mito/misterio cristiano de la salvación*; es decir, que lo que él comprende como su vocación implica un vínculo ideológico con el mito fundamental del cristianismo: el misterio de salvación. El individuo se comprende a sí mismo como habiéndose “enganchado” de un modo particular con la historia de la salvación, como

formando parte de ella. Este esfuerzo tiene resultados que varían de individuo a individuo y también históricamente, debido a los cambios en el contexto social. Los sacerdotes entrevistados, los libros sobre el tema, algunas biografías insisten en este punto: cada vocación es única, los medios “de que se ha valido el Señor” para llamar a un sacerdote son diferentes en cada caso... ¿Qué es entonces lo que queda, lo que hace que todas ellas sean llamadas de Dios al sacerdocio? Precisamente *la interpretación* (del sacerdote y de los agentes encargados de su evaluación) convencida de que así es, de que subyacente a los acontecimientos reseñados se encontraba la voluntad de Dios que los llamó a servirle en el sacerdocio. Escuchemos, por ejemplo, al sacerdote C-41-R, que narra cómo en una clase de Arqueología Bíblica, en Jerusalén, una profesora, intrigada por sus alumnos, sacerdotes católicos, les pide que hablen de su vocación sacerdotal:

Un recuerdo que tengo de cuando estaba yo estudiando en Jerusalén: yo era parte de un grupo de unos 20 sacerdotes que fuimos a estudiar. Todos éramos de países diferentes. Más o menos todos de la misma edad. Y recuerdo que la maestra que nos daba arqueología tenía mucha curiosidad. [...] Para ellos, para mis compañeros que eran judíos, no judíos, no creyentes, etcétera, para ellos era inconcebible que alguien por motivos religiosos, por ser sacerdote, renunciara a tener una familia, a tener hijos... se les hacía demasiado. Entonces a ellos les daba mucha curiosidad preguntarnos cómo fue nuestro proceso vocacional. Recuerdo que una vez que esta maestra nos invitó a comer a su casa cada quien comentó su proceso. [Fue algo] interesante porque [el proceso vocacional de] ninguno de todos los que estábamos ahí se parecía [al de otro]. Cosas que para mí no hubieran sido signo de una vocación, para otros sí lo fueron. Cosas que para mí fueron la señal más clara de un llamado, para otros no lo eran. Y a mí me llamaba la atención [que, dentro de] toda esa variedad de cosas, pudiera haber [...] un elemento común. Pero es un elemento común que está como muy discreto, es una presencia discreta, sutil. Que a lo mejor es así para que las personas que tienen distinta sensibilidad puedan escuchar ese llamado, y no solamente personas de un cierto tipo.

LOS DOS COMPONENTES DE LOS RELATOS DE VOCACIÓN SACERDOTAL

Como habrá de verse, los posibles elementos comunes no pueden referirse al contenido de los acontecimientos: muchos individuos pueden haber tenido experiencias similares a las de algunos sacerdotes y no ingresaron al seminario; y entre los sacerdotes, experiencias muy diferentes dieron un resultado similar. El único, o por lo menos el principal, elemento

común en la comunicación narrativa de su proceso vocacional es *la interpretación* que se hace de una cadena de acontecimientos, vivencias y sentimientos, como la forma de que se valió Dios para llamarlos, y que ellos decidieron seguir ese llamado para participar de su plan de salvación de una manera concreta. Esta interpretación no sólo es evaluada por agentes institucionales, en última instancia los superiores jerárquicos o sus delegados, sino también orientada por estos mismos y en especial por el director espiritual.⁹

De acuerdo con lo anterior, se deben distinguir dos capas superpuestas en el relato biográfico de la vocación sacerdotal: el de la *historia*, es decir el de la serie de acontecimientos relatados, y el de la *interpretación* de los mismos. En cierta forma, esta distinción se corresponde con la descomposición del signo en significante y significado que se utiliza en la semiología:

La semiología postula una relación entre dos términos, un significante y un significado. Esta relación se apoya en objetos de orden diferente; por eso decimos que no se trata de una igualdad, sino de una equivalencia. Mientras el lenguaje común dice simplemente que el significante expresa el significado, en cualquier sistema semiológico no nos encontramos con dos, sino con tres términos diferentes. Lo que se capta no es un término por separado, uno y luego el otro, sino la correlación que los une: tenemos entonces el significante, el significado y el signo, que constituye el total asociativo de los dos primeros términos. Tomemos como ejemplo un ramo de rosas: yo le hago *significar* mi pasión. ¿Se trata de un significante y un significado, las rosas y mi pasión? No, ni siquiera eso; en realidad, lo único que tengo son rosas “pasionalizadas”. Pero en el plano del análisis existen efectivamente tres términos; esas rosas cargadas de pasión se dejan descomponer perfectamente en rosas y en pasión; unas y otra existían antes de unirse y formar ese tercer objeto que es el signo. Así como es cierto que en el plano de lo vivido no puedo disociar las rosas del mensaje que conllevan, del mismo modo en el plano del análisis no puedo confundir las rosas como significante y las rosas como signo: el significante es hueco, el signo es macizo, es un sentido.¹⁰

⁹ Sin embargo, es necesario precisar aquí: esta orientación no implica manipulación, o por lo menos no debería implicarla de acuerdo con la propia normatividad de la Iglesia (aunque es una posibilidad latente como en toda relación de este tipo, por ejemplo entre médico y paciente). El trabajo de discernimiento es en última instancia un trabajo *del sujeto* que se está formando, *acompañado* –para usar este término, preferido en general por los sacerdotes– por su director espiritual, que debe respetar la libertad de aquel.

¹⁰ Roland Barthes, *Mitológicas*, trad. de Héctor Schmucler, México, Siglo XXI, 1980, p. 204.

Signo, significante y significado, continúa Barthes, son términos puramente formales a los que se puede adjudicar contenidos diferentes. Por ejemplo, para Saussure, que estudió la lengua, el significado es el concepto, el significante la imagen acústica de orden psíquico y el signo o entidad concreta es la palabra. En el caso de la interpretación de los sueños, Freud distinguió entre el sentido manifiesto (significante), el sentido latente (significado) y el sueño en sí mismo (el signo) como el vínculo de ambos. “Se puede observar en qué medida es necesario distinguir el signo del significante: el sueño, para Freud, ni es su dato manifiesto, ni su contenido latente; es el vínculo funcional de los dos términos.”¹¹

En el caso de los relatos biográficos de vocación sacerdotal encontramos también, como se ha sugerido más arriba, este mismo esquema: el significante (el conjunto de acontecimientos), el significado (la vocación, la llamada de Dios) y el signo (el relato biográfico que es pronunciado –en nuestro caso– como respuesta de los sacerdotes entrevistados a la pregunta por el origen y desarrollo de su vocación).

Pero estos relatos, vistos en esta perspectiva, son más bien un caso de lo que Barthes, en el mismo texto citado, llamó *mito*. ¿Qué es lo que caracteriza al mito, según este autor? Que es un *sistema semiológico segundo*; es decir, que a un signo (unión de significado y significante) lo convierte en un simple significante al que adhiere un nuevo significado. En realidad, de acuerdo con algunos teóricos de la narrativa, un relato (cualquier relato) es en sí mismo un signo: el significante es el discurso (que en nuestro caso fue grabado y transcrito) y el significado es la historia contada, la *story*, de acuerdo con su terminología.

Entre los teóricos del relato, *story* se refiere al contenido –lo que es dicho–; es la serie de acontecimientos conectados causal y cronológicamente que el narrador se esfuerza por reconstruir en su relato, en tanto que los términos “relato” o “narración” se refieren al discurso –cómo es dicho–, que puede ser oral, o visual, o escrito, contado de manera lineal, o utilizando *flashback* o empezado *in media res*. En nuestro caso, lo que nos interesa señalar es que los sacerdotes al relatar su proceso vocacional enuncian (significante) acontecimientos biográficos, una *story* (significado). Insisto: ésta es el significado de la enunciación. Su unidad –el relato vocacional– es el equivalente de un signo. Pero a este signo se le convierte (utilizando la terminología de Barthes) en un significante al que

¹¹ *Ibid.*, pp. 204-205.

agregan o superponen un nuevo significado: la historia que relatan es la historia de su vocación, el significado de esa secuencia de acontecimientos es la intervención de Dios en su vida. Como trataremos de mostrar, esta peculiar estructura del relato vocacional refleja la estructura ontológica de la realidad social.

Podemos ejemplificar esto recurriendo aquí a uno de los casos de nuestras entrevistas. En el ejemplo, las diferentes capas que componen la enunciación han sido distinguidas en el eje historia/interpretación. La primera columna reproduce las partes del discurso que establecen hechos, acontecimientos. La última corresponde a la interpretación general de estos hechos como vocación; corresponde, por tanto, al mito vocacional. En las entrevistas, esta interpretación se obtenía a partir de una pregunta realizada cuando el sacerdote finalizaba su relato vocacional: *A partir de su experiencia personal, ¿cómo definiría usted lo que es la vocación sacerdotal?* Las columnas intermedias reproducen las partes del discurso que mezclan hechos e interpretaciones: o (en la columna 2) interpretan hechos particulares a partir de deducciones (eso me apoyó, fue un regaño, etcétera) o expresan estados de ánimo o sentimientos; o (en la columna 3) abarcan más de un hecho o anuncian el sentido de la interpretación de la última columna. El cuadro reproduce un fragmento de la entrevista de manera continua de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, pero para apreciar de manera independiente los niveles distinguidos debe leerse por columnas. El texto pertenece al sacerdote identificado con el código B-15-D (el código indica que pertenece al grupo B y que es diocesano):

| Acontecimientos. HISTORIA | Interpretación nivel 1 (deducciones, valoraciones, sentimientos provocados por el acontecimiento relatado) | Interpretación nivel 2 | Interpretación nivel 3. SIGNIFICADO (<i>A partir de su experiencia personal, ¿cómo define usted la vocación sacerdotal?</i>) |
|-------------------------------------|--|--|---|
| | | [En el surgimiento de mi vocación] no hay un momento claro, sino como que se fue –como la semilla– germinando poco a poco, desenvolviéndose casi sin darme cuenta yo mismo. [LL: 6-9] | |

| | | |
|---|--|--|
| <p>Nací en una familia cristiana. [LL: 9]</p> | <p>Un ambiente que –eso sin duda– me ayudó desde el inicio de mi vida. [LL: 10-11]</p> | <p>Todo esto, sin duda, fue creciendo de una manera, por así decir, inconsciente en mi vida. [LL: 16-17]</p> |
| <p>[Vivíamos en] un pueblo, como ranchería, también cristiana... todos sus habitantes [eran cristianos] [LL: 11-12]</p> | <p>En donde, por consiguiente, a Dios se le tiene en primer lugar. Y ahí también [prevalecía] el respeto, la veneración hacia todo lo religioso, incluyendo [a] las personas, [y] por consiguiente [también] a los sacerdotes. [LL: 12-16]</p> | |
| <p>Al pasar los años, entré a la escuela, a la primaria [...] en una escuela particular confesional [LL: 17-20]</p> | <p>En donde se me apoyó para, además del conocimiento del mundo que me rodea, además de las ciencias, en esa etapa de la vida, en esa edad, [se me apoyó para] también el ir madurando un poco mi fe [LL: 20-23] puesto que</p> | |
| <p>teníamos clases de catecismo, clases de historia sagrada, como se llamaba en aquel entonces. [LL: 23-25]</p> | <p>y eso también fue sin duda un apoyo que me fue ayudando a ir como decidiéndome o inclinándome hacia este camino [el sacerdocio] [LL: 26-29]</p> | |
| <p>[Se daba] una visión de la Biblia como una historia [LL: 25-26]</p> | <p>Expresamente nunca hubo una inquietud de decir: <i>yo me voy al seminario</i> [LL: 29-30] y claramente en esa ocasión sí recuerdo que mi inquietud era la agricultura, y más bien tenía esa esperanza de ir a una escuela de agricultura. Oía hablar de un tal Chapingo, que era donde estaba una escuela de agricultura, y yo pensaba ir allá, aunque no sabía dónde era; no conocía ese lugar. No había salido muy lejos de mi tierra, así es que no conocía más allá de los montes que me rodeaban [LL: 33-40]</p> | |
| <p>Por allá cuando andaba en cuarto de primaria, comenzando quinto, algunos me preguntaban que qué pensaba yo estudiar, [LL: 30-33]</p> | | |

a mediados del sexto año, un poco antes, llegaron como párroco el padre Ferrusca y como vicario el padre José de Jesús López [...] ahí se propusieron ellos el promover las vocaciones y sin duda se pusieron de acuerdo con el maestro de mi escuela, el profesor Agustín Lugo, y en una ocasión nos hizo la invitación a todos los alumnos del colegio, que quiénes queríamos ser sacerdotes. Y quienes estaban dispuestos o querían el continuar de esa manera su vida, pues podrían asistir a las pláticas que les iban a dar los padres allá en Jilotepec, y que por consiguiente el día viernes podían faltar a la escuela [LL: 40-57]

y fui uno de los treinta y tantos que se formaron para asistir a este encuentro con el sacerdote, que era, al principio, cada ocho días. De esos treinta quedamos como unos quince, más o menos. [LL: 60-64]

Yo seguí asistiendo [LL: 64]

Después los padres Ferrusca y José de Jesús López llamaron al padre Chapo Fernández –que era el promotor vocacional– para que nos evaluaran, y por ahí me colé. [LL: 65-68]

De aquél grupo, treinta y tantos, de la escuela y de otras poblaciones, pues entramos doce al Seminario, allá en Temascalcingo. [LL: 68-70]

de ese grupo, dos llegamos al sacerdocio [LL: 70-71]

Tal vez esto último fue lo que más me entusiasmó: el que podría tener todos los viernes como día de descanso, además como paseo a Jilotepec [LL: 58-60]

me fui animando [LL: 64-65]

Y ahí en el Seminario, todo el ambiente que me rodeó me ayudó a ir consolidando mi vocación y decidiéndome a continuar para poner mi vida al servicio de Dios en el sacerdocio. [LL: 71-75]
Gracias a Dios [LL: 70]

[La vocación] es el decirle a Dios *aquí estoy*. El ir entregando uno poco a poco

lo que uno es, lo que uno puede, para irse encaminando por [el] camino que uno cree o va descubriendo que Dios lo va llamando. Hay algunos casos en los que yo veo como que Dios invita a la persona a seguirlo por un camino, propone por aquí y yo veo como que también Dios nos da la oportunidad de que también nosotros elijamos: “te propongo, puedes seguirme por el camino del sacerdocio, por el camino del matrimonio, por el camino de la vida religiosa por el de la soltería. Te dejo en tus manos que tú lo decidas”. Como que en cierto sentido, así yo he sentido mi vocación; como que Dios me ha dado la oportunidad de que yo le vaya respondiendo y por ahí por donde yo he ido respondiendo, como que él me ha ido abriendo las puertas. Es que está en uno el decidir cualquier camino y tratar de realizarlo con la mejor disposición, con la entrega total de uno. Así como que no todos nacemos ya con una estrellita de que éste va a ser esto, o está invitado para esto. No, como que también Dios nos dice: “Lo que tú quieras”. [LL: 167-187]

Ahora bien, dado que el relato reproducido en las primeras tres columnas es resultado de la pregunta por cómo surgió su vocación sacerdotal, la pregunta por cómo define él la vocación sacerdotal es una forma de llevarlo a explicitar el significado (en la última columna) que atribuye implícitamente a su relato: “Así yo he sentido mi vocación; como que Dios me ha dado la oportunidad de que yo le vaya respondiendo y por ahí por donde yo he ido respondiendo, como que él me ha ido abriendo las puertas.” La historia contada es concebida, pues, como el vehículo por el que la intervención de Dios tuvo lugar en la vida

del sacerdote. La historia del sacerdote, su biografía, se eslabona con el mito/misterio de salvación del catolicismo a través de esta interpretación peculiar de una serie de acontecimientos y vivencias que separa de otros conjuntos de acontecimientos y vivencias que forman parte de su biografía pero que considera, en este tema, irrelevantes. Aquel particular segmento tiene un carácter mítico.

Es en este sentido que la vocación sacerdotal –entendida como un relato al que se adhiere un significado– vincula al sacerdote con el mito cristiano, lo hace participar en él. Cómo puede tener lugar esto se estudiará en un capítulo posterior mediante el análisis de un mecanismo paradigmático: los ejercicios espirituales.

Ahora es necesario detenernos en el otro aspecto de la vocación sacerdotal: el de la historia. Si bien su narración, por una parte, eslabona la biografía del sacerdote con el mito del cristianismo, su biografía tiene también un contenido que lo conecta, a su vez, con la historia, es decir con un contexto social e histórico particular. Para explicar mejor esto, recurro al siguiente esquema para representar lo que entiendo por la vocación sacerdotal en cuanto expresada como relato biográfico:



La capa de la historia (*story*) del relato está más directamente afectada por el contexto; está imbricada con él. Es de alguna manera ese contexto pero expresado en la historia individual relatada por el sacerdote. Ahora bien, todavía es necesario abordar la peculiar relación que en estos relatos existe entre *story* (los acontecimientos relatados) y *history* (la realidad histórica), para utilizar estos términos provenientes del análisis de narraciones. Si bien una tendencia en los estudios narratológicos es a aislar el texto y considerarlo de manera autónoma respecto de las condiciones históricas en que fue producido y de los lectores

reales a los que se dirige (lo que pone en relieve ciertos aspectos, por ejemplo las estrategias narrativas), en nuestro caso es importante dejar abierta la posibilidad de relacionarlos con dicho contexto. Nos interesa no sólo comparar los desplazamientos de sentido, sino conectarlos con el contexto social para enmarcar, sociológicamente, dichos desplazamientos. Esto es, que las diferencias en los relatos y en la forma de interpretar su vocación, que estudiaremos a continuación, se puedan conectar con las transformaciones sociales que tuvieron lugar en el periodo que comprenden el conjunto de los relatos. Vamos a ver que efectivamente la comparación en los relatos de los tres grupos de sacerdotes permite distinguir algunas tendencias y que es posible conectar éstas con algunos cambios sociales. Pero lo que más nos interesa es proponer un modelo de lo que es la vocación sacerdotal que vincule ambos términos: la historia y la interpretación.

En cuanto a la interpretación del significado de la vocación sacerdotal, ésta se vincula más bien con los principios teológicos fundamentales, que tienen (o, tal vez con mayor precisión: que pretenden tener) un carácter ahistórico, trascendental, aunque su representación concreta no deja de ser afectada por los cambios en el contexto. Se pueden representar en ciertos modelos o historias paradigmáticas; por ejemplo, los relatos vocacionales bíblicos, o algunas imágenes de los mismos, funcionan en este sentido. Esto ha sido señalado particularmente en un texto reciente de gran importancia del magisterio de los papas: La exhortación pastoral *Pastores dabo vobis*, de Juan Pablo II:

“Venid y lo veréis” (Jn 1, 39). De esta manera responde Jesús a los dos discípulos de Juan el Bautista, que le preguntaban dónde vivía. En estas palabras encontramos el significado de la vocación.

Así cuenta el evangelista la llamada a Andrés y a Pedro: “Al día siguiente, Juan se encontraba en aquel mismo lugar con dos de sus discípulos. De pronto vio a Jesús que pasaba por allí, y dijo: “¡Este es el cordero de Dios!” Los dos discípulos lo oyeron decir esto y siguieron a Jesús. Jesús se volvió y, viendo que lo seguían, les preguntó: “¿Qué buscáis?” Ellos contestaron: “Rabbi, ¿dónde vives?” El les respondió: “Venid y lo veréis” Se fueron con él, vieron dónde vivía y pasaron aquel día con él. Eran como las cuatro de la tarde. Uno de los dos que siguieron a Jesús era Andrés, el hermano de Simón Pedro. Encontró Andrés en primer lugar a su propio hermano Simón y le dijo: “Hemos encontrado al Mesías (que quiere decir Cristo).” Y lo llevó a Jesús. Jesús, al verlo, le dijo: “Tú eres Simón, hijo de Juan: en adelante te llamarás Cefas (es decir, Pedro)” (Jn 1, 35-42).

Esta página del Evangelio es una de tantas de la Biblia en las que se describe el “misterio” de la vocación; en nuestro caso, el misterio de la vocación a ser apóstoles de Jesús. *La página de san Juan*, que tiene también un significado para la vocación cristiana como tal, *adquiere un valor simbólico para la vocación sacerdotal. La Iglesia*, como comunidad de los discípulos de Jesús, *está llamada a fijar su mirada en esta escena que, de alguna manera, se renueva continuamente en la historia.* [...]

La Iglesia encuentra en este *Evangelio de la vocación* el modelo, la fuerza y el impulso de su pastoral vocacional, o sea, de su misión destinada a cuidar el nacimiento, el discernimiento y el acompañamiento de las vocaciones, en especial de las vocaciones al sacerdocio.¹²

La Biblia proporciona, pues, modelos (específicamente modelos narrativos) que funcionan como guía para la comprensión de las vocaciones; muy especialmente de las vocaciones sacerdotales. Una vivencia, una inquietud, la invitación del cura párroco o del obispo durante su visita pastoral, cualquiera de estos acontecimientos puede ser descifrado en su sentido mediante imágenes bíblicas como la citada por Juan Pablo II.

Como se verá, en los relatos de vocación sacerdotal es perfectamente claro que los sacerdotes distinguen la serie de acontecimientos, el recuento de lo que pasó, en orden cronológico (la historia), de la interpretación que hacen de los mismos como orientados o predispuestos providencialmente. Propiamente, Dios no es un actor de la historia, pero, de manera paralela al relato, se atribuye a Dios cierta iniciativa, cierta influencia sobre los acontecimientos, o cierto sentido en estos que se origina en su voluntad.

Lo que nos muestra el análisis anterior es que en la vocación sacerdotal existen dos componentes: uno histórico y otro que hemos denominado mítico. El componente histórico se refiere a aspectos contextuales y biográficos (acontecimientos, vivencias, influencias). El

¹² Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, párr. 34. Los subrayados son míos, con excepción de *Evangelio de la vocación* en el último párrafo. La siguiente es una muestra de cómo se puede retomar esta idea: “Cuando alguien tenía, llegaba a plantear que tenía inquietudes [vocacionales] nosotros teníamos la tradición [de decirles]: –¡*Vente a vivir a mi casa!* Yo recuerdo que alguna vez llegué a una casa pequeña aproximadamente 30 m²; así era la sala grande [mostrando la oficina en que estamos], y ahí, en vacaciones, en ese tiempo, llegaban a dormir 15 o 20 muchachos. Eso sí, todos en el suelo, porque no tenía ni camas. Allí dormíamos y allí vivíamos. Si me decían: –*Oye, ¿qué es eso?* [Les decía:] –*Pues vente... ven, vive conmigo y vas a saber qué es esto, qué es ser padre...* O las religiosas [también les decían]: –*Vente a mi casa.* Y se iban a su casa a dormir, y vivían con ellas, el sábado allí, para descubrir su vocación. Nosotros lo hacíamos eso. Les decíamos: –*Vente en vacaciones.* Y a los papás les decíamos: –*Denle chance de que viva con nosotros, para que vayan aclarando el panorama. Si nuestra opción de vida va a ser su vida, pues que lo vean en vivo...*” (B-18-D)

segundo, a la manera en que los sacerdotes *interpretan* algún aspecto de su vida, una vivencia, algún acontecimiento, o un conjunto de éstos, como originado en Dios, como una manera propia de su intervención. Su camino al sacerdocio puede haberse iniciado por algo que los interpeló, que les llamó la atención, que les provocó inquietud. En esos acontecimientos, historia y mito confluyen. El aspecto que hemos llamado mítico depende de su interpretación. Pero precisamente esta interpretación es la que se halla en el origen del intenso vínculo que establecerán con la Iglesia católica.

METODOLOGÍA DEL ANÁLISIS DE LOS RELATOS DE VOCACIÓN SACERDOTAL¹³

Antes de proceder al análisis de las narrativas autobiográficas vocacionales es necesario que empecemos por clarificar algunos conceptos así como la metodología que se siguió tanto en la obtención de los relatos como en el análisis de los mismos.

En primer lugar, es necesario definir *relato*. La definición propuesta por Claude Bremond es adecuada a nuestros propósitos:

Todo relato consiste en un discurso que integra una sucesión de acontecimientos de interés humano en la unidad de una misma acción.

¹³ La teoría subyacente al análisis del relato no es de ninguna manera unívoca. Existe una gran cantidad de libros y teorías sobre el tema. Los más importantes autores en los que me he basado en realidad no describen de manera abstracta este tema sino que lo "aplican" a narraciones vocacionales: en primer lugar William H. Myers, *God's Yes Was Louder than My No. Rethinking the African-American Call to Ministry*, Trenton, Africa World Press, Inc., 1994. y Gregorio del Olmo Lete *La vocación del líder en el antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1973. El primero de estos textos es un análisis de narrativas de predicadores negros norteamericanos recogidos por el propio Myers a lo largo de los Estados Unidos en la década de los ochenta del siglo pasado. El segundo, en cambio, es un estudio de relatos proféticos bíblicos. Asimismo he recurrido a dos textos preparados por el Centro para el Análisis del Discurso Religioso (del Instituto Católico de Lyon): *Iniciación en el análisis estructural*, Navarra, Verbo Divino, 1985 y *Semiótica: una práctica de lectura y análisis de los textos bíblicos*, Navarra, Verbo Divino, 1995. Finalmente he consultado también, de Renato Prada Oropeza, *El lenguaje narrativo. Prolegómenos para una semiótica narrativa*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1991; de José Bazan, *Cómo leer narraciones*, México, ANUIES, 1976, de Seymour Chatman, *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y el cine*, Madrid, Taurus, 1990 y de Claude Bremond, "La lógica de los posibles narrativos", en VV. AA., *Análisis estructural del relato*, México, Ediciones Coyoacán, 1996 y Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Bilbao, Sal Térrea, 2000.

Por discurso se entenderá un conjunto de enunciados lógicamente y sintéticamente relacionados entre sí.

Bremond agrega a su definición:

Donde no hay sucesión, no hay relato sino, por ejemplo, descripción (si los objetos del discurso están asociados por una contigüidad espacial), deducción (si se implican uno al otro), efusión lírica (si se evocan por metáfora o metonimia), etcétera. Donde no hay integración en la unidad de una acción, tampoco hay relato, sino sólo cronología, enunciación de una sucesión de hechos no coordinados. Donde, por último, no hay implicación de interés humano (donde los acontecimientos narrados no son ni producidos por agentes ni sufridos por sujetos pasivos antropomórficos), no puede haber relato porque es sólo en relación con un proyecto humano que los acontecimientos adquieren sentido y se organizan en una serie temporal estructurada.

Ahora bien, como ya se señaló anteriormente, nos abocaremos al análisis de un tipo específico de narración que hemos llamado “relato biográfico de vocación sacerdotal”. Éste es un tipo de discurso que cumple con todas las características propuestas por Bremond, pero es más específico: integra una sucesión de acontecimientos de interés humano en la unidad de una misma acción, pero también está delimitado el tipo de acción y el agente de la misma. En este caso, el agente es el mismo narrador, el sacerdote entrevistado, y el tipo de acción debe ser encuadrado como un segmento autobiográfico a través del cual el narrador intenta dar cuenta del por qué de su decisión de ser sacerdote.

La distinción entre *historia* y *significado mítico* es quizá la distinción más importante que hemos podido hacer en el corpus de los relatos de vocación sacerdotal que hemos colectado. Se refiere –ya lo hemos señalado– a dos facetas o niveles.

Por una parte la narración es una *historia (story)* en la medida en que evoca una serie de acontecimientos y de personajes que se supone han tenido lugar o gozado de existencia, o son por lo menos verosímiles en el contexto de la narración. Sin embargo, esta dimensión o capa del relato generalmente no aparece en el relato en un orden perfectamente cronológico. Aunque existe sin duda un esfuerzo por relatarla de ese modo, habitualmente hay especies de zigzag, de retrocesos, de aclaraciones. Por tanto, la historia es reconstruida por el investigador a partir, principalmente, de lo que aporta el relato; pero se buscó

información complementaria utilizando un cuestionario de preguntas cerradas sobre su origen geográfico, fecha de nacimiento y ordenación, profesión de los padres, tipo y periodo de estudios, participación en organizaciones religiosas previa al ingreso al seminario y carrera sacerdotal (cargos desempeñados en parroquias, en la curia, etcétera). Asimismo, cuando se consideraba apropiado, se hicieron otras preguntas al terminar el sacerdote su relato principal.

Por otra parte, este relato es enunciado por cada sacerdote como una respuesta a la pregunta por el origen y desarrollo de su vocación, que es entendida como el llamado de Dios a un individuo para que se inserte como sacerdote en el plan de salvación. Es pues un intento por dar cuenta de cómo Dios los llamó o cómo fue que ellos interpretaron que Dios los llamaba. Porque, como se verá, en ningún caso se piensa siquiera que este llamado pueda ser algo explícito (por ejemplo una voz) o diáfano (por ejemplo un evento que sea universal o indudablemente reconocido como un llamado). Se trata de que el futuro sacerdote se sintió atraído hacia la vida sacerdotal, o comprendió –por ejemplo, mientras estudiaba en el seminario– que la Iglesia necesitaba de individuos que se consagraran al servicio ministerial. Esta interpretación, que se superpone al recuento cronológico de acciones y acontecimientos es a lo que se denomina aquí *interpretación mítica* de la historia relatada. El sacerdote hizo explícita esta interpretación casi siempre como resultado de una pregunta del investigador al término de su historia. Pero en cualquier caso, esta interpretación subyacía al relato y es el principio que orientó la selección de los acontecimientos relatados y su organización.

De acuerdo con esta distinción entre *historia e interpretación mítica* hay dos tareas a realizar en este tipo de análisis: la primera, reconstruir el relato como historia, como una secuencia cronológicamente ordenada de acciones y acontecimientos; la segunda, poner en relieve la interpretación de la misma en sus diferentes niveles. A esto nos abocaremos en capítulos posteriores.

DISCURSOS SOBRE LA VOCACIÓN SACERDOTAL II. HISTORIA, ACLARACIONES SOBRE EL MÉTODO

LA RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA

La primera tarea en el análisis de narraciones es distinguir la historia relatada, los acontecimientos y acciones que la constituyen, separándolos de lo que no pertenece a esta dimensión (por ejemplo opiniones, inferencias, descripciones) y luego reformularla ordenando el material propiamente histórico en su orden cronológico. Esto es necesario porque, aunque el narrador tiene la competencia para hacerlo, y realiza un esfuerzo para comunicar lo que sucedió en el orden en que pasó, a veces ya avanzado el relato recuerda algo previo, o considera necesario agregar lo anteriormente omitido para explicar mejor lo que hizo después; o a veces es un resultado de su propio estilo retórico, etcétera. Myers ejemplifica la tarea de reconstrucción del relato como historia —es decir, como una secuencia cronológicamente ordenada de acciones y acontecimientos— mediante el siguiente ejemplo del *Evangelio según San Juan* (1:19):

Este fue el testimonio de Juan [A], cuando los judíos enviaron [B] desde Jerusalén sacerdotes y levitas a preguntarle [C]: ¿Quién eres tú? El confesó, y no negó; confesó [A] [...]

En este fragmento, con su secuencia de tres eventos, es claro que el orden fue [B] enviaron, [C] preguntaron, [A] testimonió. Así este ejemplo ilustra cómo pueden ocurrir anacronías

en el orden de la historia. El orden en el cual el narrador da cuenta de los eventos no es el mismo orden en el cual éstos ocurrieron.¹⁴

Ahora bien, dado que el relato se compone de acciones que forman unidades mayores llamadas secuencias que finalmente forman el relato, el procedimiento de reconstrucción del relato como historia en el caso de los relatos de vocación sacerdotal recolectados se hizo del siguiente modo:

La primera tarea a realizar en el plano de la *historia* fue ordenar cronológicamente cada una de las acciones o eventos de la narración, tomadas con el mismo detalle con que fueron relatadas.

La segunda tarea fue distinguir cadenas de acontecimientos que constituyeran secuencias, es decir que tuvieran un cierto grado de autonomía. Esta tarea, a diferencia de la primera, depende de los intereses del analista. Según sean estos intereses, se puede considerar, por ejemplo, que el fragmento del Evangelio citado constituye una secuencia, o está constituida por varias secuencias, o es parte de una secuencia mayor. Aquí cada secuencia está constituida por una acción principal y puede haber o no otras acciones secundarias que le están subordinadas.

La tercera tarea es nombrar las secuencias y desarrollarlas en uno o varios enunciados breves que resuman el contenido de las acciones que abarca. Para ello, se deben utilizar nombres que resalten el aspecto esencial de la secuencia, pero que sean lo suficientemente generales para asimilarla a las secuencias encontradas en otros relatos, de tal manera que los diferentes relatos puedan relacionarse entre sí.¹⁵ (Se han utilizado nombres que se relacionen con el contexto temprano, con interpelaciones, conflictos y reluctancias para formar un esquema que permita la comparación.)

El resultado del este trabajo nos da el argumento de un relato separado en secuencias. Lo interesante es que la comparación de los argumentos así presentados nos permitirá construir un modelo general que servirá para contrastar con él los relatos de los tres grupos de sacerdotes identificados como A (los nacidos antes de 1940), B (los nacidos entre 1941 y 1960) y C (los sacerdotes nacidos después de 1961).

¹⁴ William Myers, *God's Yes Was Louder than My No. Rethinking the African-American Call to Ministry*, Trenton, Africa World Press, Inc., 1994, p. 70.

¹⁵ José Bazan, *Cómo leer narraciones*, México, ANUIES, 1976.

Dada la laboriosidad del procedimiento lo mostraré –a modo de ilustración– con el máximo detalle posible en un solo caso –el relato del Pbro. identificado con el código C-33-D (C = nacido después de 1961, 33 = número de registro, D = Diocesano)–. Este caso servirá como ejemplo del análisis realizado. En el siguiente cuadro se detalla, entonces, mediante un ejemplo, el proceso de elaboración de las secuencias principales a partir de las cuales se elaboró el argumento de cada uno de los seis relatos que será presentado inmediatamente después (entre ellos, el caso de C-33-D, que se ofrece detalladamente a continuación). Posteriormente voy a mostrar el resultado de esta metodología de análisis (el argumento del análisis separado en secuencias) en seis de los cuarenta y tres relatos que constituyen nuestro corpus; estos seis relatos se distribuyen equitativamente entre los tres grupos de sacerdotes, es decir, dos son del grupo A, dos del grupo B y dos del C. Finalmente, sobre la base de estos argumentos, destacaré las principales secuencias para elaborar el modelo general que se detallará con el total de relatos pertenecientes a cada grupo.

Pero antes, deben ser explicitados los procedimientos seguidos en la obtención del relato y su registro.

LA OBTENCIÓN DEL RELATO

Los relatos que componen el corpus colectado se produjeron en el contexto de una entrevista. No es, pues, un escrito autobiográfico nacido de la iniciativa de los sacerdotes entrevistados o en cualquier otro motivo. Como ya se indicó, lo que se llama “testimonio sacerdotal” es un género literario que existe con anterioridad a este trabajo. Por diversas razones, algunos sacerdotes católicos han dejado constancia sobre su vocación y su ministerio. Esto plantea de inmediato el problema de la validez de una narrativa obtenida de esta manera “no espontánea” y que es, en realidad, resultado de una colaboración entre el narrador y el entrevistador. Presentar el evento de la entrevista y su resultado implica elegir entre varias alternativas: transcribir el cuestionario como una sucesión de preguntas y respuestas, hacer un nuevo relato (“Le pregunte...; me contestó que...”, etcétera), o reelaborar sus respuestas para presentarlas como un relato fluido, sin interrupciones, de principio a fin. Cualquiera de estas alternativas implica una selección del investigador;

aunque en algunas su voz sea más evidente y en otras se oculte, es claro que es él quien selecciona. Ninguna de estas opciones puede reflejar la entrevista como efectivamente sucedió y debe dejar de lado algunos aspectos para poner de relieve otros. La presencia del investigador, entonces, no se reduce a su papel de entrevistador. Se extiende, en realidad, a todo el proceso: desde la selección del sujeto a entrevistar, la formulación de los cuestionarios, la transcripción, su presentación y análisis. No se trata, desde mi punto de vista, de una alternativa entre ocultar la presencia y la voz del entrevistador o hacerla manifiesta como coautor del testimonio,¹⁶ sino tan sólo de revelar los objetivos perseguidos en esta investigación y cómo se intentó alcanzarlos, y de exponer por qué, a pesar de que los relatos son el producto de un diálogo, no dejan de tener un grado aceptable de validez y objetividad. Es posible explicar esto a través de dos ejemplos que efectivamente sucedieron en el proceso de la investigación.

La primer pregunta que formulaba en una entrevista era la misma para todos los sacerdotes: *Por favor, ¿podría hablarnos acerca de su vocación sacerdotal: cómo surgió, qué fue lo que la despertó?* A partir de su respuesta a esta preguntaba, más o menos amplia, que variaba de un sacerdote a otro, se tejía la entrevista de acuerdo al guión de la misma. A veces, esta primera respuesta abarcaba otras preguntas que por tanto pasaba por alto, pero a veces era necesario formular preguntas que no eran parte del guión original para sentirme satisfecho con el resultado. Sin embargo, esta insatisfacción se debía a que al entrevistar sucesivamente a varios sujetos sobre el mismo tema, se desarrollan, por así decir, ciertas expectativas. A pesar de las variaciones a esta primera pregunta en cuanto a su extensión, contenido y forma, es posible percibir pautas y secuencias comunes, como espero demostrar más adelante. Estas expectativas nacían ciertamente de mis intereses, pero también de la interacción con los sacerdotes; eran el resultado de un aprendizaje.

El primer ejemplo se refiere a este aprendizaje.

Ejemplo 1. En la plática informal con un sacerdote de los más ancianos de la muestra, antes de la entrevista grabada, hizo él referencia a que su vocación había surgido tiempo después de haber ingresado al Seminario menor, lo cual era relevante para mi investigación. Al iniciar la grabación esperaba que hablara sobre esto. Empero, la pregunta

¹⁶ Este es un tema de la antropología posmoderna. Véase Carlos Reynoso, "Presentación", en C. Geertz, J. Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa, 1991.

que formulé fue: *¿Podría hablarnos de su llamado al ministerio sacerdotal?* Y, entonces, habló de su ordenación y de la asignación de sus primeras tareas como sacerdote, pues identificaba el llamado al *ministerio* con la llamada del obispo y de sus superiores y de las tareas que se le habían encomendado. Aprendí, pues, sobre la importancia de esta distinción y sobre cómo formular con precisión la pregunta para obtener el relato que me interesaba. Es como si el relato que esperaba pre-existiera a mi pregunta, como si existiera virtualmente, pero que se le obtendría sólo en la medida en que yo hiciera la pregunta correcta.

El segundo ejemplo se refiere a cómo el aprendizaje que surge de la interacción con los sacerdotes fue generando nuevas expectativas.

Ejemplo 2. He hecho ya referencia a que la mayoría de los sacerdotes entrevistados aluden en sus relatos al hecho de haber nacido y crecido en ambientes donde recibieron una primera influencia religiosa. He llamado a esta etapa de la historia, siguiendo a Myers (1994), *influencia religiosa temprana*. Empero, no todos los sacerdotes reconocen esta etapa, y entre los que la reconocen, algunos la omitieron en el relato con el que contestaron a la primer pregunta del cuestionario. Una pregunta explícita sobre el tema no estaba contemplada en la guía de preguntas en las primeras entrevistas, pero el interés que el tema tenía me llevó a incluirla y a plantearla de manera explícita cuando el sacerdote no la trataba de manera espontánea. Por ejemplo, cuando en el relato de su vocación no tocaba este punto, y había concluido ya, les decía: *Me gustaría regresar un poco, ¿podría hablarnos de su familia? En especial, ¿cómo era su ambiente religioso?* Por supuesto que en un caso y otro el significado de la familia para su vocación puede ser diferente, pero es necesario analizar la respuesta a esta segunda pregunta, que brinda casi siempre información relevante. En general, lo que se aclaraba con su respuesta es que dicho ambiente religioso existió, pero que no siempre es considerado como el factor que determina su vocación, o por lo menos no como el factor más importante (es el caso, por ejemplo, de C-41-R). Como veremos, *esta distinción y relación entre medio ambiente religioso y factor desencadenante de la vocación, así observada, proporciona un mejor modelo descriptivo*. Asimismo, para precisar esta información se utilizó un cuestionario de preguntas cerradas sobre sus antecedentes familiares, lugar de origen, fecha de nacimiento y ordenación, estudios (escuela y periodo), etcétera.

Las narrativas colectadas, al ser el resultado de una entrevista, por tanto de un diálogo, son un producto tanto del entrevistador como del entrevistado. Les subyace un diálogo en el que sus horizontes de expectativas y de comprensión se desplazan. En este caso, la iniciativa y el deseo de comprender provienen sobre todo del investigador, que tiene la ventaja de tratar con subsecuentes sujetos en las entrevistas; me atrevería a decir que, desde la perspectiva de un tercero que observara, el desplazamiento del horizonte del investigador es mayor que el de sus entrevistados tomados individualmente, pues en su caso se da una acumulación.

En conclusión, considero que si bien los relatos obtenidos son el producto de una entrevista semi-estructurada, el mismo guión de la entrevista es, por lo menos parcialmente, un producto de las entrevistas, que fue adecuándose para alcanzar su objetivo último que era la comprensión de la acción particular narrada en las respuestas de los sacerdotes. Todo intento de comprender mediante el diálogo implica un principio de *incertidumbre* (en el mismo sentido que este término tiene en la física). Apenas preguntamos, obligamos a un cambio en el horizonte de nuestro interlocutor; y su respuesta produce un efecto similar en nosotros. Sin embargo, conforme se avanza en la realización de las entrevistas es inevitable experimentar lo que en metodología cualitativa se llama *saturación*: es decir, aprendemos a esperar ciertas respuestas posibles, y no otras, a nuestras preguntas, y sobre todo, aprendemos a formular la pregunta adecuada para que el contenido de la respuesta se refiera al objeto que se quiere analizar.

TRANSCRIPCIÓN

En este punto de la transcripción no hay un acuerdo general, o, mejor dicho, la regla, generalmente tácita, es realizar la transcripción de acuerdo a los intereses y supuestos de la investigación.¹⁷ Por ejemplo, Ginsburg¹⁸ rescribe las entrevistas eliminando muletillas, interjecciones y a veces procurando conservar tan sólo el sentido de las mismas, pero sin

¹⁷ Ricardo Sanmartín, *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa*, Barcelona, Ariel, 2003, pp. 101 ss.

¹⁸ F. Ginsburg, *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*, Berkeley, University of California Press, 1989, *apud*. Catherine Kohler Riessman, *Narrative Analysis*, Newbury Park, Sage, 1993, p. 32.

preocuparse por transcribir de manera literal la manera en la que habló el entrevistado, de manera similar a como lo hiciera Oscar Lewis en sus estudios sobre la pobreza (1961); Bell¹⁹ fracciona el texto de las entrevistas en oraciones gramaticales transcribiendo éstas de manera literal, reflejando los vacíos y las repeticiones; Riessman²⁰ transcribe sus entrevistas basándose en cómo éstas se escuchan, tratando de reproducir el ritmo de la narración.

Como señala Riessman,²¹ cada opción se adecua a lo que el investigador considera relevante y a los intereses de su investigación, pero implica una selección que debe reconocerse y justificarse. Como ya hemos señalado, transcribir (mejor: retranscribir) la narrativa descomponiéndola en sus componentes mínimas que pueden todavía ser consideradas acciones responde tanto a la metodología del análisis de narraciones como al hecho de considerar que es en el relato vocacional donde puede captarse la experiencia y su sentido. Esta opción implica, como cualquier otra, pérdidas y ganancias, y revela la presencia constante del investigador. En el Cuadro siguiente ejemplifico la forma en que se realizaron las transcripciones de las entrevistas:

¹⁹ S. E. Bell, "Becoming a Political Woman: The reconstruction and Interpretation on Experience through Stories", en A. D. Todd y S. Fisher (eds.), *Gender and Discourse: The Power of Talk*, Norwood, Ablex, 1988, pp. 07-123, *apud, apud*. Catherine Kohler Riessman, *Narrative Analysis*, p. 34ss.

²⁰ Catherine K. Riessman, *Divorce Talk: Women and Men make sense of Personal relationships*, New Brunswick, Rutgers University Press, *apud*, Catherine Kohler Riessman, *Narrative Analysis*, p. 58.

²¹ Catherine Kohler Riessman, *Narrative Analysis*, pp. 11-13.

| Trascripción literal | Línea | Re-trascripción |
|---|-------|--|
| Entonces yo fui a ver a mi parroquia, en donde nació, aquí en Azcapotzalco, y hablé con el Padre. Él me orientó y me dijo que podía comunicarme con el Padre Oliva, o con el Padre Cerezo [...] | 53 | Entonces yo FUI a ver a mi parroquia, en donde nació, aquí en Azcapotzalco, |
| | 54 | y HABLÉ con el Padre. |
| | 55 | Él me ORIENTÓ |
| | 56 | y me DIJO que podía comunicarme con el Padre Oliva, o con el Padre Cerezo [...] |
| Después [de] la segunda entrevista lo compartí con mi mamá que me iba al Seminario. Y pues me dijo que no, que eso era algo muy serio, que no era nada más un juego. | 57 | Después [de] la segunda entrevista |
| | 58 | lo COMPARTÍ con mi mamá, que me iba al Seminario. |
| | 59 | Y pues ME DIJO que no, que eso era algo muy serio, que no era nada más un juego. |

Veamos ahora el ejemplo completo del análisis (con la narrativa de C-33-D) y, a continuación, seis argumentos, también ilustrativos, dos de cada grupo de sacerdotes. (Por respetar el orden de edad de los sacerdotes, el cuadro sintético del relato de C-33-D aparece al último.)

Relato vocacional. Sacerdote C-33-D
Nivel de la Historia. Argumento

| N | Narración | Acción | Síntesis | | Nombre de la acción | Número de acción en el relato | Ordenación de la acción | Número de secuencia (en el relato) | Ordenación cronológica de las secuencias | Nombre de la Secuencia | Enunciados de la Secuencia |
|----|---|---|----------|-------------|---------------------------------|-------------------------------|-------------------------|------------------------------------|--|---|--|
| | | | Núcleo | Complemento | | | | | | | |
| 1 | Por favor, ¿podría hablarnos de su vocación sacerdotal: cómo surgió, que fue lo que la despertó? | | | | | | | | | | |
| 2 | Si tuviera mi experiencia vocacional, yo creo que como toda vocación es un misterio. O sea que de repente... No sabemos cómo, ni cuándo, pero se siente esa necesidad de Dios, por una parte, pero quizá una necesidad a esa respuesta en donde... | | | | | | | | | | |
| 3 | Bueno, yo en lo personal sentí que Dios me invitaba a participar del servicio a la gente... | (yo) SENTÍ (que Dios me invitaba a servir a la gente) | X | | SENTIMIENTO DE SER LLAMADO | 1 | 1 | | | | |
| 4 | En ese momento ¿sabría cómo...? | (En ese momento) NO SABÍA (cómo) | | X | (Falta de claridad) | | | Secuencia 1 | 4 | Acepta el llamado de Dios | Siente que Dios lo invita a servir. Aunque en ese momento no es claro, acepta. |
| 5 | ¿Tenía una idea muy clara sin embargo, para mí, al pensar en el Seminario fue algo muy decisivo en ese momento. | (En ese momento) NO TENÍA (una idea muy clara) (pensar en el Seminario) FUE (decisivo) | X | X | (Falta de claridad) DECISIÓN | 2 | 2 | | | | |
| 6 | | | | | | | | | | | |
| 7 | ¿Qué edad tenía cuando tomó esta decisión de entrar al Seminario? | | | | | | | | | | |
| 8 | Tenía dieciséis años. | DECIDÍ (entrar al Seminario, 16 años) | X | | DECISIÓN | 3 | 3 | | | | |
| 9 | Y entre al Seminario trece años cuando tenía dieciocho años. | INGRESÉ (al Seminario, 18 años) | X | | INGRESO | 4 | 4 | Secuencia 2 | 5a | (Decisión e ingreso al Seminario) | |
| 10 | Ahí estudié prácticamente la preparatoria. | ESTUDIÉ (ahí, la preparatoria) | | X | (Estudio) | | | | | | |
| 11 | ¿Cuándo considera usted que se empezó a despertar su vocación, en la niñez, en la adolescencia, antes o después de entrar al Seminario? | | | | | | | | | | |
| 12 | Quizá fue en la adolescencia o quizá después, en la juventud. | (mi vocación) DESPERTÓ (en la adolescencia o en la juventud) | X | | DESPERTAR DE LA VOCACIÓN | | | | | | |
| 13 | Cuando sentí que yo quería hacer algo muy especial. | SENTÍ QUE QUERÍA (hacer algo especial) | X | | DESEO | 5 | 7 | | | | |
| 14 | Quizá fue al ver al común de las personas, o a mis amigos y compañeros que en ese momento algunos se empezaban a casar. | (mi vocación) DESPERTÓ AL VER (al común casarse) | X | | DESERVACIÓN | 3 | 5 | | | | |
| 15 | Y yo quería algo muy especial para mi vida. | (yo) QUERÍA (algo especial para mi vida) | | X | (Deseo) | | | Secuencia 3 | 2a | Inconformidad/Búsqueda | Ve a sus compañeros y amigos casarse, pero dicha perspectiva no le satisface. Quiere algo especial para su vida. |
| 16 | Quería pensar y me lo repetía a mí mismo - que había algo mejor. | QUERÍA PENSAR (DESEABA) (que había algo mejor) | X | | INSATISFACCIÓN CON CPC.ÓN. MAT | 7 | 6 | | | | |
| 17 | No porque el llamado al matrimonio fuera algo negativo, pero yo en ese momento sentía que no era para mí. | ← a perspectiva de matrimonio que tenía en su medio no lo atraía a satisfacción | | X | (insatisfacción) | | | | | | |
| 18 | | SENTÍA (que el matrimonio no era para mí, no me atraía) | | X | (insatisfacción) | | | | | | |
| 19 | ¿Hubo algún acontecimiento, una plática con un sacerdote o algo que usted interpretara como una señal de que ese era el camino que Dios le señalaba? | | | | | | | | | | |
| 20 | En el momento de mi decisión no tuve una señal, pero sí tuve algo que podría llamarse un indicio. | NO TUVE (una señal) SI TUVE (un indicio) | X | | INDICIO/REVELACIÓN | 3 | 8 | Secuencia 4 | 3 | Indicio/Revelación | |
| 21 | Yo cuestionaba mucho a mi familia, sobre todo a una tía en referencia a Dios. | (YO) CUESTIONABA (en su adolescencia y juventud) - a Dios, - a la Iglesia, - a los sacerdotes | X | | INSATISFACCIÓN/OPOSICIÓN A LA I | 3 | 9 | Secuencia 5 | 3a | Insatisfacción/Oposición a la Iglesia | En su adolescencia cuestionaba a los sacerdotes, a la Iglesia y aun la existencia de Dios. |
| 22 | Yo fui una persona en mi juventud, en mi adolescencia, muy rebelde en relación con la Iglesia y con los sacerdotes. No tanto que fuera anticlerical, o que criticara en sentido negativo a la Iglesia, sino más bien cuestionando si realmente estaba bien lo que la Iglesia hacía, si realmente el sacerdote, pues, valía la pena su vida. Si finalmente era un desperdicio, o quizá en referencia a la misma familia, también "rebelarme incluso" contra de Dios. | (YO) FUI (muy rebelde) | | X | INSATISFACCIÓN | | | | | | |
| 23 | Y la familia. | | | | | | | | | | |
| 24 | Bueno, había una tía, hermana de mi madre, a quien le tenía mucha confianza y con quien compartía momentos, casi siempre de enojo. | (tenía una tía con quien) COMPARTÍA (momentos) | | X | (influencia tía) | | | | | | |
| 25 | Cuando me iba bien ella me decía: | (tía) LE DECÍA (dada gracias a Dios, pídele a la Virgen, pídele a Dios) | | X | (Consejos tía) | | | | | | |
| 26 | -Oye hijo, dale gracias a Dios. | | | | | | | | | | |
| 27 | Miré decía: | | | | | | | | | | |
| 28 | -Fídele a la Virgen, pídele al Señor. | | | | | | | | | | |
| 29 | Y pues si lo hacía, de alguna manera. Quizá un poco obligado quizá un poco le sentía. | (yo) LO HACÍA (dar gracias a Dios) | | X | (Acatamiento) | | | Secuencia 6 | 3 | Indicio/Revelación (Interpelación "eso me llamó la atención") | Algo le señalaba y cuestionaba una tía sobre Dios. Su tía le dice que no es lo importante si Dios existe, sino vivir con amor, con fidelidad a sus ideales y hacer el bien. Esto lo lleva a reflexionar. |
| 30 | Pero cuando me iba mal yo iba con mi tía y le decía: | (yo) LE DECÍA (cuando me iba mal) | X | | (Cuestionamiento) | 10 | 10 | | | | |
| 31 | -Oye, ¿dónde está tu Dios? ¿Dios existe o no existe? | (Mi tía) ME DIJO | | X | REVELACIÓN | 11 | 11 | | | | |
| 32 | Y tanto repetía esa frase de existe Dios o no existe que hasta llegó un momento en que me dijo: | | | | | | | | | | |
| 33 | -Mira, no te importe si Dios existe o no. Vive con amor, con fidelidad a tus ideales, con amor a tu familia. Haz el bien, y después te vas a dar cuenta si Dios existe o si no existe. | | | | | | | | | | |
| 34 | Eso me llamó mucho la atención. | ME LLAMÓ MUCHO LA ATENCIÓN | X | | REFLEXIÓN | 12 | 12 | | | | |
| 35 | Yo no era una persona muy religiosa que ojalos, pero sí con esos valores de amor a nuestra Iglesia. | | | | | | | | | | |

Relato vocacional. Sacerdote C-33-D
Nivel de la Historia. Argumento

| | | | | | | | | | | | | | |
|----|--|---|---|---|------------------|----|----|--------------|---|------------|--|--|---|
| 76 | o sea crisis donde uno mismo se cuestiona: bueno, ¿yo nunca voy a tener esposa ni hijos? Como que llega un momento en que uno replantea su situación. ¿Valdrá la pena renunciar a esto o sacrificarme (bueno porque en ese momento así lo veía) mi vida mi juventud por el sacerdocio? y bueno se cuestiona uno por sí... | ME CUESTIONABA ¿yo nunca voy a tener esposa ni hijos? ¿valdrá la pena renunciar a esto o sacrificarme por el sacerdocio? | | X | (Duda) | | | | | | | | |
| 77 | yo pensaba si me hago sacerdote y me hago viejito y luego... o a lo mejor estudio y no me ordeno y luego ni me caso ni me ordeno... | PENSABA (si me hago sacerdote y me hago viejito y luego... o a lo mejor estudio y no me ordeno y luego ni me caso ni me ordeno... | X | | DUDA | 33 | 33 | | | | | | |
| 78 | O sea... pero que gracias a Dios (las superé) con el apoyo de los padres que estuvieron ahí apoyándonos planteándonos las cosas tal cual. | (los padres del Seminario) ME APOYARON SUPERÉ (la crisis) | X | | APOYO/SUPERACIÓN | 34 | 34 | Secuencia 14 | 7 | Obstáculos | | | |
| 79 | Después de pasar estas crisis no tanto que sean psicológicas más bien yo diría afectivas pues como que uno va madurando aun en ese aspecto cada crisis te va haciendo más persona, más ser humano, más cercano a la necesidad de nuestros hermanos y también entenderse uno y saber que definitivamente estás renunciando o sea que te estás entregando o que tu vida no es un desperdicio sino más bien es un servicio a los demás. | MADURE | X | | MADURACIÓN | 35 | 35 | | | | | | Emocionales ¿No voy a casarme? ¿No voy a tener hijos? ¿Valdrá la pena ser sacerdote? |

Relato vocacional
 Nivel de la historia. Argumento
 A-08-R

| Secuencia | Acontecimientos |
|---|---|
| Antecedentes [IRT] | <p>Familia católica, practicante, originarios de Irapuato, Guanajuato.</p> <p>El padre es viudo de un primer matrimonio.</p> <p>El sacerdote es el séptimo de 8 hermanos.</p> <p>Estudia los primeros años en una escuela dirigida por religiosas (<i>Mínimas de León</i>).</p> <p>Su familia es amiga de dos sacerdotes religiosos, de la congregación de la cual formará parte después.</p> <p>Fue acólito entre los 11 y 12 años.</p> <p>Una de sus hermanas es religiosa.</p> |
| 1 Muerte del padre | <p>En una visita a la Ciudad de México, el padre sufre un accidente y muere cuando el sacerdote A-08-R tenía 12 años de edad.</p> |
| 2 Intento de inscripción en una escuela apostólica | <p>Al regresar a su lugar de origen, Irapuato, su madre, viuda, busca una escuela.</p> <p>Intenta inscribirlo en una escuela apostólica que unos misioneros abrieron en Irapuato, pero no es aceptado.</p> |
| 3 Inscripción en un internado y expulsión | <p>Lo inscriben en un internado en Jalisco, pero es descubierto espionando a las niñas que juegan en otro patio de la escuela y es expulsado.</p> |
| 4 Ingreso a la escuela apostólica [IRT] | <p>De regreso a Irapuato es aceptado en la escuela apostólica fundada por los misioneros.</p> <p>(<i>“La Providencia tiene sus caminos.”</i>)</p> |
| 5 Comprensión y decisión [Interpelación, decisión] | <p>Aunque no tenía la intención de ser sacerdote, cuando entiende de qué se trata el sacerdocio, decide quedarse y ordenarse.</p> <p>Asegura que nunca ha dudado de su decisión.</p> |

Relato vocacional
Nivel de la historia. Argumento
A-13-R

| Secuencia | Acontecimientos |
|--|--|
| Antecedentes [IRT] | Nace y crece en una familia de origen libanés, religiosa, “pero no fanática”. Dos hermanas ingresan a la vida religiosa, pero deciden salirse tiempo después. Monaguillo en la parroquia de Balbanera. Miembro de la juventud maronita, una especie de Acción católica. |
| 1 Inquietud [Interpelación] | Su inquietud por el sacerdocio se despierta desde que era niño, al terminar la primaria, y se mantiene presente hasta la universidad. |
| 2 Oposición de sus padres [Comunicación, oposición] | Sus padres se oponen, no porque no valoraran el sacerdocio, sino porque tenían la ilusión de tener un hijo profesionalista. A-13-R dejó que el tiempo transcurriera y siguió estudiando. |
| 3 Experiencia del llamado de Dios y decisión [Interpelación y decisión] | Ingresa a la Universidad. En el último año de la carrera asiste a unos ejercicios espirituales organizados por unos profesores de la facultad. Ahí siente el llamado de Dios. Decide “de una manera radical” ingresar a la Orden de los Carmelitas Descalzos y ordenarse sacerdote. Sus amigos lo cuestionan, pero siente que todo pasa a segundo plano. |
| 4 Solicitud de ingreso | Solicita su ingreso a la orden del Carmen |
| 5 Autenticación de su vocación [Comunicación] | Habla con su director espiritual, un Padre Carmelita, que le pide que concluya sus estudios y que trabaje profesionalmente durante un año, para autenticar su vocación. Concluye sus estudios y trabaja en su profesión en México y Venezuela durante 15 meses. |
| 6 Ingreso | Ingresa a la orden en 1959, directamente al noviciado, a los 24 años. Lo estimula pensar en su entrega y compromiso sacerdotal |
| 7 Ordenación | Es ordenado en 1965. Nunca ha sentido dudas por su decisión. Sus padres ahora lo apoyan y lamentan haberse opuesto a su vocación. |

Relato vocacional
Nivel de la historia. Argumento
B-22-D

| | Secuencia | Acontecimientos |
|----|--|--|
| | Antecedentes [IRT] | Nace en una familia comprometida religiosamente y que tiene contacto cercano con sacerdotes, seminaristas y religiosas. En la casa de sus padres, cercana al seminario, había un salón que facilitaban para la Pastoral Juvenil. |
| 1 | Despertar de la vocación [IRT] [Interpelación] | Conoce y hace amistad con un sacerdote y un seminarista que despiertan su interés por la vida eclesial. |
| 2 | Vocación fallida de un hermano mayor | Un hermano mayor quiso irse al seminario, pero sus padres se opusieron. |
| 3 | Decisión [Interpelación, decisión] | Asiste a un retiro espiritual y decide hacerse sacerdote. |
| 4 | Oposición de los padres [Comunicación, oposición] | Los padres se oponen. En particular su madre, a pesar de ser la más comprometida en labores eclesísticas. |
| 5 | Aceptación en el seminario [Comunicación, apoyo] | El sacerdote encargado de vocaciones lo envía al seminario, donde es aceptado sin necesidad de hacer examen. Él interpreta esto como signo de la voluntad de Dios. |
| 6 | Ingreso | Ingresa al seminario menor, a los 18 años, en 1968. |
| 7 | Oposición familiar [Oposición] | La oposición de los padres continuó hasta el diaconado. Uno de sus hermanos le ofrece pagarle una carrera profesional si abandona el seminario. |
| 8 | Conflictos externos [Oposición] | Nunca dudó de su decisión ni de su vocación. Tuvo conflictos por el autoritarismo de algunos formadores: uno le quitó la beca, por lo que tuvo que trabajar; otro, no le permitía terminar sus estudios en la normal; otro era muy autoritario. |
| 9 | Amistades [Apoyo] | También tuvo amistad con algunos profesores importantes. |
| 10 | Ordenación | Se ordena sacerdote en 1981, a los 31 años. Nunca ha tenido dudas sobre su vocación |

Relato vocacional
Nivel de la historia. Argumento
B-27-R

| Secuencia | Acontecimientos |
|---|---|
| Antecedentes [IRT] | La familia materna era sumamente religiosa. Un hermano y dos hermanas de su madre entraron a la vida religiosa. El tío no se ordenó, una tía ya profesa dejó la vida religiosa y la otra siguió, pero tuvo problemas con su congregación. La familia del padre era liberal, marxista y anticlerical. |
| 1 Primer contacto [Interpelación] | Al terminar la secundaria observa las diferencias socioeconómicas. Considera que la Iglesia católica es demasiado rígida para hacer algo por la justicia. Una tía le habla de los jesuitas como una orden muy abierta y le presenta algunos. Los jesuitas le sugieren que termine la preparatoria. |
| 2 Segundo contacto | En segundo año de preparatoria conoce a un jesuita que tiene una organización de estudiantes. Asiste a pláticas y retiros espirituales. |
| 3 Crisis [Interpelación] | En tercer año de la preparatoria consigue un empleo bien remunerado, tiene novias, amigos. Dedicar los fines de semana a la TV y a tomar. De pronto, un día se siente vacío. No tiene deseos de nada. Regresan las preguntas existenciales. |
| 4 Insight [Interpelación] | Se siente hastiado. Nada le llama la atención ni le satisface. Súbitamente comprende la relatividad de la vida y que sólo tiene sentido vivir por un valor absoluto: Dios. |
| 5 Decisión [Decisión] | Habla con el sacerdote jesuita. Lo envía con los encargados de vocaciones de la Compañía de Jesús. Es aceptado, pero tiene que esperar a que empiece el ciclo de formación. |
| 6 Duda [Reluctancia] | Durante el tiempo de espera, seis u ocho meses, siente dudas y temor. |
| 7 Confirmación [Decisión] | Al conocer el noviciado se entusiasma. El noviciado se realizaba en una colonia popular. El juniorado, en una rancharía. Es el tiempo de la opción por los pobres, de las Congregaciones Generales 32 y 33. Dice: "Fue un tiempo de una vida súper intensa, maravillosa, donde ya no pude dudar de que ese era mi lugar." |
| 8 Cuestionamiento de su vocación [Reluctancia, aceptación] | Al llegar al Magisterio, se da cuenta que durante el noviciado se había enamorado. Esto, y la proximidad de la teología y de la ordenación, lo llevan a cuestionarse sobre la certeza de su vocación. |
| 9 Ordenación | Es ordenado en 1990, a los 36 años. |

Relato vocacional
Nivel de la historia. Argumento
C-31-R

| Secuencia | Acontecimientos |
|---|---|
| Antecedentes [IRT] | Nace en una familia católica practicante. Todos sus estudios los realizó en escuelas confesionales católicas. |
| 1 Vocación infantil y latencia de la misma [IRT] | De niño le gustaba jugar al padrecito, con el apoyo de su abuela. Esta vocación infantil quedará latente. |
| 2 Estudios laicos y preparación como catequista [IRT] | Se traslada a la Ciudad de México para estudiar Administración de Empresas en la Universidad Iberoamericana. Al mismo tiempo, se prepara como catequista. Descubre sus aptitudes para esta tarea. |
| 3 Éxito y autocomplacencia | Termina sus estudios profesionales. Encuentra un trabajo bien remunerado Una aureola de éxito que cree que lo rodea lo lleva a tomar una actitud autocomplaciente. |
| 4 Cuestionamiento y crisis [Interpelación] | El sismo de 1985 lo lleva a cuestionarse sobre la fugacidad de la vida. Entra en crisis. Decide ser sacerdote. |
| 5 Elige la vida religiosa con los dominicos [Comunicación, decisión] | Descarta la opción del clero diocesano. Se inclina por la Compañía de Jesús. Empero, conoce a los dominicos y se decide por esta orden. |
| 6 Ingreso | Ingresa con los dominicos en 1986, a los 25 años. |
| 7 Se pregunta: ¿Seré capaz? [Reluctancia (ambigua)] | No duda de sus capacidades intelectuales. Duda de su capacidad de abrazar un proyecto de vida exigente. “Lo quiero hacer con seriedad, con conciencia, desde el fondo de mi corazón.” Lo soluciona pensando en Cristo. |
| 8 Ordenación | Es ordenado en 1997, a los 36 años. |

Relato vocacional
Nivel de la historia. Argumento
C-33-D

| Secuencia | Acontecimientos |
|---|--|
| Antecedentes | Nace en una familia creyente “con carencias” “con problemas”. Vive con su madre, ocho hermanos y una tía materna, divorciada, con convicciones religiosas profundas. Su padre los abandonó. Es el quinto de nueve hermanos. |
| 1 Primer contacto [Interpelación, reluctancia] | Un maestro exseminarista, le preguntó: –¿ <i>Quieres ser sacerdote?</i> Respuesta: – <i>No, ni loco. Eso no es para mí</i> |
| 2 Inconformidad/Búsqueda [Interpelación] | Ve a sus compañeros y amigos casarse, pero dicha perspectiva no le satisface. Quiere algo especial para su vida. |
| 3 Indicio/Revelación [Interpelación] | Su tía le dice que no es lo importante si Dios existe, sino vivir con amor, con fidelidad a sus ideales y hacer el bien. Esto lo lleva a reflexionar. |
| 4 Acepta el llamado de Dios [Decisión] | Siente que Dios lo invita a servir. Acepta la invitación. Decide entrar al Seminario. |
| 5 Es aceptada su solicitud para ingresar al Seminario [Comunicación, apoyo] | Teme ser rechazado. Teme equivocarse. Recibe orientación del párroco. Acude al Seminario. Es aceptado. |
| 6 Cuestionamiento a su decisión. Finalmente recibe apoyo [Comunicación, oposición, apoyo] | Comunica a su madre su decisión. Lo cuestiona: "El sacerdocio es algo serio". Comunica al párroco su decisión. Lo cuestiona: "el sacerdocio no es para ti". Confirma su decisión: "Yo quiero ser sacerdote". Finalmente recibe apoyo. |
| 7 Obstáculos y apoyo [Reluctancia, apoyo] [Reluctancia, aceptación] | <i>De tipo económico</i> Recibe apoyo -De su madre y hermanos -De un sacerdote -Recibe una beca del Seminario <i>De tipo emocional</i> ¿No voy a casarme? ¿No voy a tener hijos? ¿Valdrá la pena ser sacerdote? |
| 8 Ordenación | Se ordena sacerdote a la edad de 30 años |

LA VOCACIÓN COMO HISTORIA (*STORY*): PRINCIPALES ETAPAS IDENTIFICADAS

En el presente capítulo se examinarán el conjunto de los relatos de vocación sacerdotal con la finalidad de identificar las principales etapas, secuencias, momentos y factores clave de la vocación en tanto que historia (*story*).

La vocación, el llamado de Dios a un individuo, se representa como una historia, o alcanza realidad histórica, en el intento del sacerdote por dar cuenta de su vinculación con el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación: selecciona y articula narrativamente una serie de acontecimientos biográficos. Esta narrativa vocacional tiene diferentes dimensiones. Una de ellas es mítica, porque da cuenta de su vínculo con el mito; otra dimensión es histórica, porque debe dar cuenta de la intervención del mito *en su vida, en lo que efectivamente aconteció*.

Entenderemos aquí por historia (*story*) la sucesión preverbal de los acontecimientos que son objeto del relato y el resultado del intento del investigador por reconstruir la secuencia cronológica y causal de los acontecimientos.²² Sólo se tiene acceso a lo que ocurrió a través del relato, pero no hay una identidad entre ambos. En otras palabras, la historia es la reconstrucción de aquello que aconteció a partir las fuentes disponibles. La principal fuente de información para esta reconstrucción ha sido el relato autobiográfico vocacional de cada sacerdote; sin embargo, en el caso de la presente investigación, además de la entrevista semi-estructurada realizada para obtener el relato vocacional, se aplicó también un cuestionario de preguntas cerradas con el que se obtuvo información familiar, escolar y calendárica (fecha de ingreso al seminario, fecha de ordenación, etcétera) que es factible integrar a la información biográfica aportada por el relato vocacional y que se ha utilizado, principalmente, en aras de obtener una mayor precisión cronológica. La tarea de

²² La historia es, en palabras de Myers, “una perspectiva preverbal de los acontecimientos en un orden temporal y causal”. William H. Myers, *God’s Yes Was Louder than My No. Rethinking the African-American Call to Ministry*, p. 17.

“aislar” la dimensión histórica de los relatos supone una reelaboración cronológica de cada relato obtenido; en primer lugar, porque a pesar de que el sacerdote entrevistado intenta de manera natural ordenar cronológicamente una selección de acontecimientos biográficos al responder a la pregunta por el origen y desarrollo de su vocación, los saltos temporales en su discurso son inevitables;²³ y, en segundo lugar, porque el relato vocacional es el producto de una entrevista semiestructurada en la que normalmente ha habido “regresos” a periodos ya pasados en la narración para aclarar o profundizar en algunos temas.

Como es de imaginar, no todas las etapas identificadas aparecen en todos los relatos, ni tienen la misma importancia –en cuanto a su extensión y significado– en los diferentes casos. Tampoco aparecen necesariamente en el mismo orden y, a veces, algunas de estas secuencias se repiten en una misma historia (es decir que una secuencia con un contenido funcionalmente similar puede aparecer más de una vez en el relato). Asimismo, es común que dos o más de estas etapas se traslapen en algunos relatos; en particular, esto sucede no sólo por las propiedades del discurso en sí mismo, sino porque se ha introducido el tiempo como una variable (al dividir a los sacerdotes en los grupos de edad A, B y C), de tal manera que lo que en un grupo considerado en sí mismo no se distingue, se convierte en un factor diferenciado al observar los discursos de otro grupo. No debe considerarse que las etapas identificadas sean exhaustivas: se han distinguido inductivamente al comparar los discursos, pero también están determinadas por los intereses y objetivos de la investigación. Sin embargo, la constancia de las mismas en la mayoría de los relatos las hace significativas para elaborar un modelo general –y, a partir de éste, algunas variantes– de la vocación sacerdotal *como historia*. Finalmente, aunque algunas etapas o factores se han distinguido, en el texto del capítulo se ha considerado a algunas de ellas conjuntamente dado que aparecen en la mayor parte de los discursos íntimamente ligadas, por ejemplo (pero no es el único caso) las etapas o momentos que se han denominado *interpelación* y *decisión*.

Se profundizará en el carácter y significado de las diversas etapas o secuencias citando fragmentos de los relatos. En los fragmentos citados se usarán *cursivas* cuando el sacerdote introduzca una cita, es decir cuando señala que pensó, o dijo, o le dijeron,

²³ Como lo hace ver Pierre Bourdieu: “Cualquiera que haya realizado entrevistas de historias de vida sabe que los entrevistados pierden constantemente el hilo de la estricta sucesión temporal”. “La ilusión biográfica”, en *Razones prácticas*, p. 75.

etcétera, y se subrayará cuando se quiere llamar la atención sobre alguna parte de su discurso.

Las principales etapas o factores que se han identificado en los relatos sacerdotales y que serán tratadas en el cuerpo del capítulo son las siguientes:

1. Influencia religiosa temprana
2. Interpelación (o factor desencadenante)
3. Decisión
4. Comunicación al círculo próximo (principalmente a sus padres) y respuesta: oposición o apoyo
5. Comunicación a un agente eclesiástico : búsqueda (investigación, sondeo)
6. Crisis vocacional
7. Aceptación
8. Ordenación

Ya que nos interesa entender las tendencias de cambio en el fenómeno que estudiamos, se intentará establecerlas comparando las semejanzas y diferencias entre los grupos de sacerdotes A, B y C ya referidos.²⁴ En este punto debe señalarse que algunos aspectos característicos generalmente abarcan al conjunto de sacerdotes de un grupo (por ejemplo, un contexto similar), pero esto no quiere decir que un caso de un grupo no se asemeje a los de otro.

Puesto que esta dimensión biográfica de la vocación sacerdotal está más próxima del contexto social e histórico,²⁵ intentaremos establecer algunos nexos entre ellos que expliquen las variaciones en el modelo general de las historias de vida vocacionales. Por consiguiente, el objetivo de este capítulo es doble: primero, describir el proceso individual de las vocaciones sacerdotales a partir de los relatos de los sacerdotes, y, segundo, observar las interrelaciones entre los factores que intervienen en el proceso (el contexto religioso

²⁴ El grupo A abarca a los sacerdotes nacidos antes de 1940; el grupo B, los nacidos entre 1941 y 1960; el grupo C, los que nacieron entre 1961 y 1980.

²⁵ A diferencia de la dimensión que hemos llamado *mítica*, que es altamente independiente del contexto y que analizaremos en un capítulo posterior.

temprano, los factores desencadenantes, los apoyos y oposiciones, etcétera) y su diferente peso específico a lo largo del tiempo.

INFLUENCIA RELIGIOSA TEMPRANA

Haber estado expuesto a una influencia religiosa en una edad temprana –generalmente por haber nacido en una familia creyente, practicante, pero en ocasiones también por el trato cercano con sacerdotes o religiosos, el desempeño del futuro sacerdote como monaguillo o su asistencia a colegios católicos– es uno de los aspectos más generales, importantes y evidentes en las biografías sacerdotales, ya en sus narrativas de vocación, ya en el sondeo más específico sobre la familia y la infancia del sacerdote entrevistado, en la mayor parte de los casos que constituyen nuestro corpus. Es decir, que si bien es normal que la referencia a este elemento aparezca en el relato, a veces no es mencionado sino hasta que se hace una pregunta específica sobre el tema (por ejemplo: ¿podría hablarnos sobre su familia cuando usted era niño? En particular, ¿cómo era su vida religiosa?). O bien, tal influencia fue explícitamente rechazada por el sacerdote entrevistado, pero al integrar en el análisis los datos biográficos obtenidos aparte del relato de vida, a través del cuestionario cerrado, es claro que esta influencia existió en la mayor parte de los casos. Por ejemplo, el sacerdote C-32-D señaló que su familia era católica por “cultura” –esto es, que lo era por tradición, sin tener un auténtico compromiso o una fe profunda–;²⁶ sin embargo, sus padres se preocuparon porque asistiera al catecismo y porque sus estudios los realizara en colegios dirigidos por congregaciones religiosas católicas. Sí hay, empero, otros casos –un caso en el grupo A y cuatro casos en el grupo C– en los que esta influencia religiosa temprana no pudo constatar. A estos casos nos referiremos más adelante por su mismo carácter excepcional.

Esto es que aunque tomados en conjunto los relatos vocacionales que componen el corpus de nuestra investigación muestran como un elemento general la existencia de una influencia religiosa temprana –sobre todo bajo la forma de un ambiente piadoso que envolvió a los sacerdotes entrevistados cuando eran niños–, esta observación debe

²⁶ De modo similar, B-25-R señala que su parentela era cristiana, “pero de tradición, de costumbre”, y “recelosos de la actividad eclesial”.

precisarse añadiendo que en realidad tal contexto aparece en la mayoría de los casos, pero no en todos. Y más aún: se le puede observar en prácticamente todos los casos de los sacerdotes más ancianos, los pertenecientes a los grupos A y B, pero no aparece con la misma consistencia en los relatos de los sacerdotes del grupo C. Es decir, que el entorno religioso pierde densidad a medida que avanzamos en el tiempo; y debe observarse que, paralelamente a esta dilución de la vida religiosa del catolicismo, es notoria una disminución de las vocaciones sacerdotales. De hecho, solamente hay un caso en el grupo A en el que el sacerdote señala que su familia no era religiosa practicante, y su descripción del entorno confirma esta declaración: es el caso de A-03-R. Por el contrario, encontramos cuatro casos claros en el grupo C, más dos casos que contienen cierta ambigüedad. Tal influencia temprana, por tanto, aunque trasciende al grupo generacional, no tiene la misma importancia a través del tiempo; es una condición más o menos general, pero no *sine qua non*. Ahora bien, *el núcleo de ese ambiente religioso temprano suele ser la familia*, y muchos de los sacerdotes entrevistados eran conscientes de este hecho;²⁷ a veces, este ambiente religioso –es decir, el entorno en el cual se produjo esa influencia temprana– se extendió a la parroquia y al colegio, y, en ocasiones, fue en alguno de estos lugares donde se ejerció la principal influencia religiosa sobre el futuro sacerdote. En particular, cuando el sacerdote ingresó al seminario menor en una edad temprana (alrededor de los doce años y frecuentemente sin una intención clara de llegar a ordenarse), el seminario mismo –generalmente como interno; en el que normalmente los profesores son, además, sacerdotes; en donde el adolescente participa de una práctica religiosa intensa y cotidiana, etcétera– funcionó como el lugar en el cual varios de los sacerdotes entrevistados recibieron esta influencia, o en el que ésta se consolidó, y donde verdaderamente tomaron la decisión de ser sacerdotes.

²⁷ Por ejemplificar con un caso de cada grupo: C-38-ED: “El papel de las familias es fundamental [para el surgimiento de vocaciones consagradas]. Está en las manos de las familias que haya vocaciones.” B-15-D: “El medio principal donde surgen las vocaciones sacerdotales es la familia, el ambiente familiar.” A-06-D: “El ambiente familiar es importantísimo para que se pueda despertar la vocación sacerdotal o religiosa de un niño, de un adolescente.”

Grupo A

En el grupo A encontramos el mayor número de casos en los que el sacerdote entrevistado se refiere a haber nacido en el seno de una familia católica, practicante, y asimismo es frecuente que mencione que había otros sacerdotes que eran parte de la familia, o que su familia tenía amistades o trato con sacerdotes o religiosas. En los relatos de este grupo se pueden encontrar, aunque ciertamente de manera limitada y sólo en algunos casos, referencias a la persecución religiosa de los años veinte y a sus efectos positivos en la consolidación de la fe de las familias que participaron en la lucha cristera.

Quizá, en este punto, el caso más radical sea el del sacerdote A-01-D, originalmente ordenado para la diócesis de Zamora, pero incardinado en la Arquidiócesis de México en el presente de la investigación. Es el sacerdote más anciano de nuestra muestra, y el único que de niño tuvo contacto con participantes en el movimiento cristero. Nació en 1915, en Zamora, Michoacán. Sus padres fueron militantes cristeros que sufrieron en carne propia la persecución religiosa. Además de él, dos de sus hermanos se ordenaron sacerdotes, también para la diócesis de Zamora. Pero estuvieron en el seminario, en la misma época, cinco de los siete hermanos varones y tres primos hermanos, lo que debe dar una idea tanto de la efervescencia religiosa como de lo natural que parecía a su mirada contemplar el sacerdocio como un destino probable. En la década de 1960, por discrepancias con el obispo (A-01-D es un sacerdote que puede ser definido como pre-conciliar), se cambió a la Arquidiócesis de México.

Yo nací y me crié en Zamora. En el año del 26 quemaron la casa de mis padres. Yo nací en 1915. A poquito de la revolución [que] ya impidió que yo viviera en el rancho de mis papás, en Patzímaro, un rancho que está en La Piedad. Entonces tuvieron que salir y vivir en pueblos, donde pudieran... En el año del 27 se tuvieron que venir mis padres para acá [a la Ciudad de México] porque había orden de fusilamiento contra él [contra su padre]. Mi papá primero se había ido a un rancho de mi mamá y de mis tías maternas en Cumbala, junto a Tlazazalca. Y entonces, como mis tías daban doctrina y tenían una capilla donde muy seguido celebraba el padre Villanedo, [les] quemaron el rancho. Y tuvo que salir del rancho. Y estaba en Zamora, queriendo hacer algo en Zamora, cuando una buena señora le avisó *acaba de llegar al cuartel orden de fusilamiento [contra usted]*. Tomó el tren y se vino. Al poquito ya salieron los padres [los sacerdotes con los que A-01-D vivía entonces] y yo también salí para acá. [Radicaron en la Ciudad de México durante] 1927, '28, hasta junio del '29, el día de San Luis Gonzaga de 1929, el día cuando se hicieron

los dizque arreglos, que no fue[ron] ningún arreglo, sino simplemente entregarnos en manos del gobierno; traicionar a los cristeros. Fue lo que hicieron los dos obispos en paz descansen.

De 27 a 29 que estuvimos aquí [en la Ciudad de México] había una cosa muy chistosa. La idea del gobierno era que no hubiera ningún sacerdote en [el interior de] la república, sino que los que hubiera estuvieran concentrados en la capital. Entonces yo, un muchachillo de unos diez años, tenía que salir [de la casa] muy adoctrinado de que no fuera a decir nada. Salía con un velizote cargado [con lo necesario para celebrar la misa], me subía a un tranvía, iba a donde iba a celebrar el padre o los padres conocidos todos por el padre Guzmán, que estaba también junto con mi papá. Entonces, *que va a celebrar misa el padre fulano en tal lado*, y ahí voy yo a recoger el velizote y a llevarlo allá, con mil recomendaciones de que *aunque te maten, no digas a dónde vas*. Llegaba a casa del general fulano: *Pásale, hijo*, [decían] la señora y la asistente. *Pasa y tómate un refresco*. Los capellanes de todos los potentados decían misa. [Pero] a los padres que cogían en la provincia, los fusilaban.

En el resto de los relatos de este grupo –todos de sacerdotes más jóvenes que el anterior– hay pocas referencias a esta situación de persecución. Un ejemplo es el de A-04-R, cuando era seminarista en Tepic:

En un día de paseo, de esos que teníamos fuera de la ciudad [de Tepic], nos llegaron diciendo: –*Bueno, usted se va a tal familia; éste, a tal otra...* Porque el ejército estaba tomando lo que era el equivalente al seminario menor. Y eso fue allá por los cuarenta. Todavía había resabios persecutorios. Entonces a mí me tocó estar con una familia y, de ahí, ir al coro de Catedral a tomar clases; otros, a diferentes lugares. Pero como que se crece el individuo cuando hay problemas, cuando hay retos que vencer. Entonces [dice uno]: –*Ah, ¿conque no quieren? Ahora sí, vamos adelante, ¿por qué nos vamos a dejar?* Sobre todo viendo la gente, por ejemplo, que iba a las peregrinaciones, a las fiestas y todas esas cosas, que eran multitudes. ¿Por qué la multitud se va a dejar vencer de [por] un pequeño grupo de masonetes trasnochados?

Este ambiente de persecución, que al parecer llega hasta 1940 en algunas zonas, pero que iba desapareciendo, tuvo un efecto peculiar: promovió y fortaleció las vocaciones sacerdotales y religiosas. Unió a las familias –sobre todo a las del centro occidente del país– con la Iglesia y acentuó la identidad católica de quienes nacieron o crecieron en ese ambiente.

Sin embargo, esa influencia de la guerra cristera y la persecución religiosa principalmente la experimentaron los sacerdotes que eran niños en aquella época y que estaban en las áreas de conflicto. En la mayoría de los casos de nuestro corpus, la evocación, implícita o explícita, a una influencia religiosa temprana se refiere sencillamente al ambiente familiar, cristiano, de práctica cotidiana de la fe; en muchos casos dentro de familias que consideraban *una bendición* el que uno de sus hijos fuera sacerdote. Por ejemplo, el sacerdote A-02-D (nacido en 1921, en Michoacán, cerca de Jalisco y Guanajuato, es decir también en el área de influencia cristera), dice del origen de su vocación: “Era el ambiente religioso de la familia, y del pueblo mismo, que daba a entender que todo lo de la Iglesia era bueno.” Y por su parte, A-04-R, señala:

Muchos factores influyeron [en el surgimiento de mi vocación]: las catequistas, una catequista sobre todo, muy piadosa, muy humilde, muy sencilla. Pero ella nunca me mencionaba que entrara al seminario, sino que [me influía por] su forma de dar la catequesis. Y [mi] mamá, por supuesto, que me leía las parábolas [del Evangelio], la Biblia, [y] la oración, el rosario con la mamá. Eran familias de mucha fe. [...] Para una mujer de aquellos tiempos, tener un hijo sacerdote era lo máximo, [era] el máximo regalo de Dios.

[...] Los abuelos, los parientes, la madre, consideraban que tener un sacerdote en la familia era una gracia de Dios. Mis padres eran cristianos, de una fe muy sencilla, pero estaban muy felices de tener un hijo que quisiera ser sacerdote. Me llevaron al seminario con mucha fe.

El sacerdote A-11-D se expresa en términos muy semejantes:

El ambiente religioso es clave para que se dé una vocación; es clave. Mis padres eran gente muy cristiana, a la antigüita. De provincia, de pueblo. Iban a misa todos los domingos. Se practicaba la fe [...] Entonces de ahí fue mi vocación. [...] Gente sencilla de nuestro pueblo que acepta un sacerdote en su casa como un privilegio, un don de Dios.

A-05-R recuerda que su madre lo invitaba “a ir a la misa, con los hermanos pequeños, y a veces iba yo solo con ella. [...] Siempre tuvimos contacto con la parroquia.”

El sacerdote A-06-D señala:

Pertenecí a una familia muy cristiana. En general toda nuestra familia era bastante religiosa. Muchos de ellos venían de Lagos de Moreno [Jalisco], en donde se vivía pues una intensa piedad cristiana. Entonces sí había [en mi familia] un ambiente de base, no exageradamente cristiano, no; pero [sí] suficientemente piadoso.

En algunos casos, esta influencia proviene también de la escuela, en especial para aquellos que estudiaron en colegios particulares dirigidos por religiosos. El sacerdote A-07-R, al hablar sobre los antecedentes de su vocación –aunque no los considere determinantes–, hace referencia tanto a la religiosidad de su familia como al hecho de haber estudiado en un colegio jesuita la secundaria y la preparatoria:

Yo sí vengo de una familia pues cristiana, católica. [...] Es equivocado decir *muy católica*, porque se entiende *muy católico* pues así como [una] cosa exagerada, pero no. Solían ir a misa los domingos. Mi madre por mucho tiempo sí iba incluso a misa entre semana; algunas veces yo la acompañaba, de chico.

Después yo estudié en el colegio de los jesuitas en Puebla, en el *Instituto Oriente*. Me parece que algunas veces, ya no me acuerdo muy bien, había misa [en el colegio]. Pero no se permitía tener capillas. Entonces, sí, me acuerdo, sí era medio escondido el asunto [...] Pues ahí estuve yo toda la secundaria y la preparatoria.

En el caso del sacerdote A-13-R, el contexto en el que recibe una influencia religiosa es muy amplio: en su relato alude tanto a su familia como a su participación en la parroquia y a su contacto con sacerdotes de la Orden del Carmen, a la que más tarde ingresaría:

El ambiente en mi familia fue un ambiente religioso. No el religioso fanático. No, nunca el ambiente de mi familia fue así. Dos de mis hermanas ingresaron [por] un tiempo a la vida religiosa, más o menos en el lapso en el que yo también estuve en el inicio, pero decidieron salir, y bien, no hubo ningún problema, viven bien [...]. Fui acólito de chico. Mis padres eran libaneses. Fui acólito en la parroquia maronita del centro, en la colonia Balvanera; después formé parte de lo que llamaban La Juventud Maronita, una especie de Acción Católica dentro de la parroquia; [incluso] se me invitó para ingresar al Rito Maronita, [pero] yo opté por la Orden del Carmen. [...] ¿Qué fue lo que me motivó a la Orden del Carmen? La lectura expresa de San Juan de la Cruz; la vida y las obras de San Juan de la Cruz; la vida y las obras de Santa Teresa de Jesús, los reformadores de la Orden del Carmen en el siglo XVI, y

mi contacto con la comunidad de los Padres en el Santo Desierto de Tenancingo, donde se tiene todavía el noviciado, y mi contacto con el Colegio de Filosofía y Teología de la Orden que se tenía aquí en México en el convento de San Joaquín, donde están ahora todavía. Entonces el contacto con ellos, el contacto con lo que llamamos los reformadores de la orden, la dirección espiritual que yo recibía, conocer esos lugares, fue lo que me iba motivando y haciendo conocer el carisma para que yo optara por ingresar a la Orden del Carmen.

Hay una sola excepción en este grupo, como se ha señalado ya: la del sacerdote A-03-R. Pero es un caso diferente también en otros aspectos: es una vocación relativamente tardía tomando en cuenta la época, ya que ingresó al seminario menor a los veinte años. Debe entenderse que es una excepción porque es el único sacerdote del grupo A que explícitamente habla de una vida religiosa no sólo de intensidad baja, sino inclusive deficiente cuando era niño, y una motivación presente en su relato –pero a la que menciona de soslayo– es su deseo de estudiar:

El origen, soy de Tepoztlán, Morelos. Mis padres fueron campesinos, analfabetas, no fueron a la escuela, no sabían leer, no sabían nada, y por consiguiente pues no se les podía exigir digamos nada acerca de la religión. Lo que humanamente podían hacer, de acuerdo con su preparación. A nosotros no nos exigieron nada, ni de estudios ni de religión. Íbamos a la misa nada más los domingos. Fuimos seis hermanos: cinco varones y una mujer, pero de todos los hermanos nada más un servidor fue el que terminó la primaria; los demás no [la] terminaron. Nos hacían trabajar en el campo. Mis papás tenían terrenos para cultivarlos, pero en cuanto a los estudios no se preocupaban. Siempre era el trabajo del campo, nada más. Pasaron los años. Como le dije, no se preocupaban por la religión. Yo hice la primera comunión a los 17 años. Mis papás ni cuenta se dieron cuando la hice, porque fue una ocasión en que llegaron unos misioneros [...] invitados por el párroco.

Por ende, en este grupo A, de 14 sacerdotes sólo uno no creció en un ambiente familiar cristiano, practicante. Por el contrario, la casi totalidad de las familias de este grupo eran en general creyentes, que recibían con gusto la vocación sacerdotal de sus hijos y tendían incluso a promoverla.

Grupo B

En el grupo B, aunque la mayor parte de los sacerdotes indican también esta influencia religiosa temprana en la familia, aparece un fenómeno completamente nuevo en algunos de ellos: algunos padres de familia eran creyentes practicantes, pero se opusieron a la vocación sacerdotal del hijo (lo cual deja entrever una pérdida de prestigio del sacerdocio a los ojos de los padres de familia); o bien, en algunos casos, la madre era piadosa, pero el padre era poco practicante o de hecho anticlerical y contrario a la vocación sacerdotal del hijo. Este conflicto se presenta en forma aguda en el caso de los sacerdotes B-18-D y B-19-R; y también se observa, aunque de manera atenuada, en los casos de B-25-R y B-27-R. De cualquier forma, tomados en conjunto, en estos cambios se refleja un cambio social mayor: la pérdida de homogeneidad religiosa en los hogares de origen de los sacerdotes de la Arquidiócesis de México. Para ilustrar la situación de este grupo se citarán primero los casos similares a los del grupo A, es decir los de aquellos sacerdotes que experimentaron en su niñez un ambiente familiar religioso, y al final se citarán fragmentos de los relatos de los sacerdotes que experimentaron esa división –y oposición a su vocación– en el seno de su familia.

El sacerdote B-15-D distingue –espontáneamente, al dar cuenta del origen de su vocación– que vivió en un entorno cristiano que abarcaba a su familia, a su pueblo y a la escuela primaria a la que asistía:

Nací en una familia cristiana. Un ambiente que –eso sin duda– me ayudó desde el inicio de mi vida. Y [en] un pueblo, como ranchería, también cristiana de todos los habitantes, en donde por consiguiente a Dios se le tenía en primer lugar. Y [de] ahí también el respeto, la veneración hacia todo lo religioso, incluyendo [a] las personas, [y] por consiguiente a los sacerdotes. Todo esto fue creciendo de una manera, por así decir, inconsciente en mi vida.

Al pasar los años entré a la escuela, a la primaria. Tuve la oportunidad de estar en una escuela particular confesional en donde se me apoyó; además del conocimiento del mundo que me rodea, [a través de] las ciencias, en esa etapa de la vida, en esa edad, también [me permitió] el ir madurando un poco mi fe, puesto que teníamos clases de catecismo, clases de *Historia sagrada*, como se llamaba en aquél entonces. Era una visión de la Biblia como una historia sencillamente y esto también fue un apoyo que me fue ayudando a ir como decidiéndome por eso [por el sacerdocio] o inclinándome hacia este camino.

El sacerdote B-16-D (nacido en 1943, en Orizaba, Veracruz), con su mamá y sus hermanos se trasladó a la Ciudad de México a la edad de once años; es decir, aproximadamente en 1954. En Orizaba vivían con sus abuelos y tíos maternos, que eran católicos practicantes: “íbamos los domingos a misa, rezábamos el Rosario”. Ya en la Ciudad de México visitaba a unos tíos (primos de su madre) con una vida de piedad aún más rigurosa y profunda: “Entré en un ambiente mucho más religioso, mucho más católico, ya que mi tía y toda la familia formaban parte de la Tercera Orden [Franciscana] y la cumplían de manera estricta.” En este caso, la influencia religiosa, de acuerdo con su relato, llegó a él a través de estos parientes de su madre a quienes visitaba de niño y de los sacerdotes que frecuentaban esa casa:

Mi experiencia hacia el sacerdocio fue de pequeño, era el tiempo en el que se entraba al Seminario propiamente después de la primaria. Soy de Orizaba, Veracruz, allá estuve toda la primaria y vine a hacer sexto año aquí a México. Me adelanté a la familia, ellos vinieron un poco después. Yo llegué con unos tíos. Allá en Veracruz mi familia era cristiana, íbamos los domingos a misa, rezábamos el rosario, había un ambiente familiar, de unión.

Al llegar aquí a México me quedé con unos tíos que vivían en la colonia *Doscientos uno*, pero los fines de semana yo iba a visitar a otros tíos en la colonia *Algarín*; mi tío era primo hermano de mi mamá. Ahí fue donde entré en un ambiente mucho más religioso, mucho más católico, ya que mi tía y toda la familia formaban parte de la Tercera Orden y la cumplían de una manera estricta. Eran de misa todos los días y comunión. Y yo me inserté a ese ambiente los sábados y los domingos, tanto con la familia como con los sacerdotes que tenían amistad con la familia, [y que] acudían a la casa de mi tía. A la vez el párroco, el vicario, también acudía a la casa de mi tía, y yo entré a formar parte del grupo de acólitos. De esta manera es como pienso que entré a un ambiente mucho más cristiano.

El contacto con los sacerdotes, facilitado porque visitaban la casa de su tía y porque él mismo se hace acólito, pusieron al sacerdocio en el horizonte de su vida:

[Fui sintiéndome llamado al sacerdocio] a través de mi vivencia de acólito y de las historias que les oí contar a los sacerdotes que iban a comer con mi tía, de sus aventuras sacerdotales. Luego, el padre Aguilar [de quien era monaguillo] me tomó confianza y me llevaba con él a visitar a los enfermos. Me gustaba cómo predicaba,

cómo confesaba. Cuando él podía nos invitaba a algún paseo a todos los acólitos. Me parecía muy atractiva la vida del sacerdote: una vida muy sana, además de alegre y llena de Dios.

El sacerdote B-17-D proviene de una familia con una amplia vida eclesial. Es el quinto de once hermanos; estudió en colegios pertenecientes a los hermanos maristas la primaria y la secundaria; perteneció a la Acción Católica. Tiene parientes, hombres y mujeres, que son religiosos, y todos sus hermanos y hermanas ingresaron al seminario o a alguna congregación en algún momento de su vida, aunque después del Concilio Vaticano II sus hermanos decidieron abandonar la vida religiosa. Sólo el perseveró: “Fuimos once hermanos: ocho hombres y tres mujeres, y todos estuvimos por largo tiempo en seminarios, conventos, con los religiosos. Yo quise seguir a mis hermanos mayores. Ésa fue una motivación muy fuerte, además de la religiosidad de mis padres, la escuela marista, mis profesores.”

B-20-R es un sacerdote del Opus Dei, nacido en 1948, en la Ciudad de México. Sus padres son de origen español. Su padre es un empresario. Tenían relaciones con sacerdotes religiosos (menciona jesuitas, misioneros del espíritu santo y legionarios de Cristo) de diferentes órdenes y congregaciones a las que llegaron a apoyar económicamente. Además, B-20-R estudió la primaria en el Colegio Cumbres, de los Legionarios, aunque no se hizo sacerdote con ellos. El proceso para llegar a ser sacerdote en el Opus Dei es distinto que en los otros casos. Primero se es profesionista y después, si es necesario, algunos de los miembros son ordenados para servir a los laicos de este mismo instituto. Pero no se entra al Opus Dei con esta intención (aunque la expectativa de llegar a ser ordenado puede estar presente). Por esta razón, su relato vocacional, de acuerdo con una sugerencia suya, siguió un itinerario diferente (que después se utilizó en las entrevistas con los otros sacerdotes de la muestra que son miembros de *la Obra*): su vocación cristiana, su vocación al Opus Dei y su vocación sacerdotal. Respecto del contexto de su infancia destaca el cristianismo de sus padres, el colegio en el que estudió y algunos sacerdotes misioneros que eran conocidos de la familia y a cuyas congregaciones sus padres apoyaban económicamente:

Yo nací en un hogar de padres cristianos. Mi papá, mi mamá, realmente muy, muy, muy cristianos, muy buenos cristianos. [...] Nosotros fuimos siete hermanos. Yo, el

mayor. Después vienen cuatro hermanas y dos hermanos más pequeños. [...] Yo estudié con los Legionarios de Cristo, en el [Colegio] Cumbres. [...] Entré en segundo de primaria, en 1956. Estudié la primaria con ellos. Ya en esa época había dos o tres sacerdotes que iban por la casa de mis papás. Uno que era un Misionero del Espíritu Santo; mis papás –mi familia tiene más o menos medios económicos– ayudaron mucho a los Misioneros del Espíritu Santo en distintas ocasiones, con obras y con cosas... Y también después, por otra parte, a un padre, un jesuita. También era muy amigo de mi familia. Y después, con los Legionarios, [trataban a] el padre Gregorio, que es también uno de los primeros [legionarios].

En el caso del sacerdote B-29-D, además de considerar que su familia era bastante religiosa, llama la atención sobre sus tradiciones eclesíásticas: tíos, un hermano mayor y algunos primos eran sacerdotes: “Provengo de una familia bastante religiosa y con numerosas vocaciones: tres tíos, hermanos de mi padre, son sacerdotes; también lo son algunos tíos y primos segundos. Un pariente, lejano, es obispo. También tengo primos que son hermanos maristas, y tías y primas religiosas.”

El sacerdote B-30-R considera que su padre era muy religioso: “se levantaba bien temprano para ir a la primera misa, a las primeras campanadas.” Su mamá también era practicante, y perteneció, hasta que murió, a la *Acción Católica*.

B-22-D experimentó siendo niño una intensa influencia de sacerdotes y seminaristas que conocían a sus padres, quienes a su vez estaban fuertemente comprometidos con labores eclesíásticas:

Mi vocación nace al crecer yo en una familia practicante, religiosa, sobre todo caritativa con el prójimo, y al ver a mi familia toda inmersa en los quehaceres de la vida eclesial. Padre, madre, hermanos, todos con un quehacer en la vida eclesial. Desde pequeño tuve trato con religiosos, con religiosas, con sacerdotes, con seminaristas. Por el catecismo. Porque en la misma casa de mis padres ellos dieron permiso de hacer un salón grande para Pastoral Juvenil y entonces ahí concurrían sacerdotes, seminaristas, al trabajo juvenil. [...] En esta cercanía de la familia con amistades sacerdotales tuve la dicha de conocer al padre Ismael Millán, un magnífico sacerdote, testimonio humilde, muy culto, muy dedicado a la Pastoral, profesor del Seminario; y pues como que creo que él empezó un poquito a despertar la inclinación al sacerdocio, aunque creo que ésta, la vocación, ya la trae uno dada por Dios, nada más alguien ayuda a despertarla. Y [en] este despertarla efectivamente creo que para ello intervinieron este Sacerdote, después uno de sus seminaristas, Luis Barragán, que más adelante fue Promotor de Vocaciones, sacerdote más tarde. Ellos iban frecuentemente al trabajo ya dicho, en casa, de los

jóvenes. Del grupo que ahí formaron salimos cuatro sacerdotes. Pero además solían ir a comer con mis papás; entonces había una amistad muy cercana; más que de sacerdote a niño era de sacerdote a persona o de amigo a amigo. Y esto pues fue despertándome mayor interés por la vida eclesial. [...] También conocí a los Lasalle, en el catecismo, y esto fue un elemento vital en mi vida de sacerdote.

Más adelante veremos que este caso es especialmente interesante por una contradicción: a pesar del compromiso eclesial de su familia, de sus padres, en especial con el trabajo juvenil y por las vocaciones, cuando dos de sus hijos (el citado y un hermano mayor) les comunicaron su deseo de ser sacerdotes, se opusieron. Esta oposición de los padres a la vocación sacerdotal de los hijos es un fenómeno nuevo, que no se había dado en ningún caso de los sacerdotes del grupo A.

El sacerdote identificado con el código B-21-R nació en 1950, en Torreón, Coahuila. Considera que la atmósfera en su familia era *intensamente religiosa*. Es el mayor de siete hermanos. Estudió la primaria en un colegio dirigido por jesuitas. A los once años empezó a servir como monaguillo y adquirió un especial gusto por la liturgia; casi al mismo tiempo, un primo hermano suyo –por parte de su madre, que era una mujer piadosa– se había ordenado sacerdote con los redentoristas (de la Congregación del Santísimo Redentor, CSsR) y esto produjo una viva impresión en él. Además, su primo le hizo una invitación directa para que entrara al seminario de este instituto. Su madre apoyó con gusto la idea; su padre no la desaprobó, pero la tomó con prudencia, pues consideraba que era aún un niño pequeño para tomar por sí mismo una decisión semejante; lo dejó ingresar, sin embargo, porque consideró que seguiría estudiando y que, sin implicar necesariamente algo definitivo, obtendría su certificado de secundaria.

Yo creo que mi experiencia fundamental en el llamado sacerdotal puede seguir este proceso.

Primero, de muy chico, cuando fui monaguillo en la Catedral de Torreón, Coahuila, donde yo nací y vivía, me entró ese gusto muy grande por la liturgia, por la celebración de la misa, [por] estar ayudando al sacrificio, etcétera, etcétera. Todo eso fue dejando en mí un gusto muy especial.

Pero yo creo que lo que sobre todo vino a representar algo muy importante fue la ordenación de un primo carnal, alguien muy cercano, y su primera misa. En

ese mismo año estaba yo de monaguillo, en el año 1961, y a los once años de edad, acabando apenas la primaria, y él me marcó de una manera muy especial. Él favoreció mucho mi vocación.

Aunque ya desde el ambiente familiar, mi madre me había dado muchas muestras de respeto y amor por la vocación sacerdotal.

Aunque ambos padres son creyentes (el hijo estudia en un colegio jesuita, es monaguillo en la Catedral, hay una atmosfera religiosa en su casa), es notoria la diversa orientación de sus puntos de vista respecto al destino de su hijo. La madre se entusiasma con la posibilidad de que llegue a ordenarse sacerdote; el padre, sin desaprobando esta perspectiva, la toma con alguna reticencia; es de pensarse entonces que paralela a la opción sacerdotal considera que hay otras posibles, y que un niño pequeño, que recién ha terminado la primaria, no puede aún considerar definitiva lo que en ese momento considera su vocación. Sin embargo, no hay un conflicto abierto entre ambas perspectivas como lo habrá en otros casos.

El sacerdote B-25-R define la atmósfera hogareña como “intensamente religiosa”, y recuerda que de niño fue monaguillo. No obstante, la influencia más importante la recibió en la escuela apostólica –a donde quiso ir a estudiar por incitación del párroco, pero sin tener la intención de ordenarse–, y es ahí donde el sacerdocio como destino aparece realmente en su horizonte. (Sin embargo, cuando les planteó a sus padres su deseo de estudiar en una escuela apostólica –todavía sin una decisión clara de ser sacerdote– ellos, aunque lo dejaron decidir, le manifestaron su oposición y su temor ante la perspectiva de que se ordenara.)

[Antes de ingresar a la escuela apostólica] realmente no tenía yo todavía claro el horizonte bajo el cual quería organizar mi vida y desarrollar mi existencia. [...]

Ahí [en la escuela apostólica] estuve yo de 1967 a 1970, durante la secundaria, en un ambiente muy bueno, muy estricto, con mucha espiritualidad, con muchos buenos ejemplos, con una formación cristiana honda, profunda, amplia, entusiasta, y eso me fue orientando siempre más por el ministerio sacerdotal. [...] Al terminar la preparatoria [en otra escuela apostólica] a la edad de aproximadamente dieciocho años, dije, ahora sí: *yo quiero ser sacerdote.*

En el caso siguiente, el del sacerdote B-18-D, encontramos el primer ejemplo de una familia dividida entre un ala clerical, creyente (el ala materna), y otra anticlerical, o por lo

menos separada de la vida religiosa (la rama paterna). La vocación de este sacerdote surge en la infancia, promovida –o alimentada– por los abuelos maternos, con quienes vivía. Fueron seis hermanos; entre los que él era el penúltimo. El padre murió cuando el futuro sacerdote tenía dos años y éste no lo conoció.

La familia *paterna* era más bien distante, incluso opuesta, a la Iglesia, y sus hermanos mayores compartían esa actitud: “Mis hermanos jamás estuvieron de acuerdo [con que yo fuera sacerdote], y tanto, que yo estuve doce años en el seminario y nunca uno de mis hermanos puso un pie ahí, ¡nunca! Porque ellos... mi hermano mayor me lo dijo: – *Mientras tú te metas con esa bola de quién sabe qué, olvídate de que tienes hermanos.*”

La familia materna, por el contrario, era muy piadosa. La mamá fue catequista hasta antes de casarse y volvió hacerlo al enviudar.

La familia de mi papá no era católica, y la familia de mi mamá sí era muy católica. Mi madre me platica que los doce años que duró su matrimonio ella dejó de dar catecismo, pero antes de casarse y después de que murió mi padre, ella fue y ha seguido siendo catequista... ¡Oye, tiene 85 años! Es una ancianita que ya no se vale por sí misma, pero sigue dando catecismo. Los vecinos viejos de la edad de mi madre van a la casa de mi mamá todos los días, unos en la mañana rezan el rosario; otros, dos horas rezan el vía crucis; otros, en la tarde van a x... Tanto, que mi hermana mayor –la que vive con mi madre– me dice:

–Ya estoy aburrida, ya estoy cansada... ¡todos los días se reza aquí en la casa!

Y es que te decía, mis hermanos mayores no, no [son creyentes].

Te puedo decir una cosa: después de 27 años de sacerdote celebré un bautismo de un miembro de mi familia, de un hijo de mi sobrino. ¡Después de 27 años; antes, nunca me ha[bía]n invitado a nada! Así que imagínate... Nos llevamos bien y todo, pero no en el campo de [lo religioso], de que me pidieran algún servicio como sacerdote, nunca.

Pero él vivió los primeros años de su vida con sus abuelos. Por tanto, la importancia del entorno familiar se hace aquí patente. Mientras que sus hermanos mayores reproducen las actitudes anticlericales del padre, él es influido por la religiosidad de sus abuelos, que lo criaron. Los abuelos maternos iban diario a misa y lo llevaban con ellos. Al regresar, el abuelo jugaba con él: “yo era el Padre y mi abuelo era el cantor”.

Recuerdo que desde mi más tierna infancia decía que yo quería ser padre [sacerdote]. Nací en un pequeño pueblito –Los Reyes Acozac, en el Estado de México– y mis abuelos maternos me cultivaban mucho [mis inclinaciones religiosas]: todas las mañanas me llevaban a misa. Íbamos, y realmente era muy temprano; no recuerdo la hora, pero estaba oscuro... Mi abuelo me acostaba en la banca y yo dormía mientras ellos escuchaban la santa misa de rodillas todo el tiempo, y cuando regresábamos a la casa, mientras mi abuela preparaba el desayuno, mi abuelo y yo jugábamos: yo era el padre y mi abuelo era el cantor. Por tanto, mi vocación es de niño, desde antes de saber que existían los seminarios y que para ser sacerdote había que recorrer un largo camino.

El recuerdo cariñoso de sus abuelos es manifiesto a lo largo de esta parte de la entrevista, y ese mismo afecto debe de asociarse con sus juegos infantiles y su idea de ser sacerdote, alimentada por ellos:

Mis abuelos... Yo era el consentido de mis abuelos porque yo era el quinto hijo de seis. [...] Desde que yo cumplí un año, mi abuela me adoptó prácticamente... [...] Y pues para ella era su juguete. Entonces esos siete años fueron pues diferentes, porque yo era el centro de todo. Mi abuelo, mi abuela y yo me acuerdo que íbamos al campo –mi abuelo era campesino a ratos–, y, entonces, a la burra o a la mula o a lo que llevaba le echaba de un lado una cosa pesada para echarme a mí del otro lado de la silla, y ahí iba yo sentado, feliz, y pues en el campo me cortaba las cañas, me cortaba las frutas, y me compraba quién sabe cuántas cosas... Pues para mí fue padrísima mi primera infancia, los primeros siete años de vida, porque fui el Santo de todo. Después de eso que te digo murió mi abuelo y en seguida murió mi abuela. Pues se me acabó todo.

Sus abuelos murieron en 1951, cuando tenía siete años, y tuvo que regresar a su casa, donde sus hermanos se burlaban de él cuando lo escuchaban decir que quería ser sacerdote. Desde los siete años hasta los trece no volvió a hablar del asunto, hasta que un obispo auxiliar de la Arquidiócesis de México, el Obispo José Villalón Mercado, en el año de 1957, durante una visita pastoral (en ese entonces la Arquidiócesis de México abarcaba el territorio del Estado de México), pasó a su escuela –una escuela particular, *Fray Pedro de Gante*, fundada por el Pbro. Antonio Zaizar Torres, originario de Tamazula, Jalisco, pero que ejerció parte de su ministerio en Tlalnepantla–:

A los siete años él [mi abuelo] murió. Entonces, a los siete años, yo regresé a mi casa. A los cien metros estaba la casa de mis padres. Y tuve una tristísima experiencia porque mis hermanos son mayores y todos se burlaban de mí porque yo decía que quería ser padre. Realmente desde los siete años, o un poquito después de los siete años, jamás volví a decir nada de esto, hasta los trece, cuando conocí al Sr. Obispo José Villalón Mercado, auxiliar de la Arquidiócesis de México, que había ido de visita pastoral en aquella zona.

El caso anterior y el de B-19-R se parecen en ese punto: su padre y su madre tienen actitudes encontradas respecto a la religión. B-19-R nació en 1947, en Guadalajara, Jalisco. Por el lado de su familia materna –sumamente piadosa– había sacerdotes, seminaristas, y su mamá y una tía lo apoyaron para entrar al seminario. Por el lado de su padre (de origen español) encontró oposición. Su padre había sido militar y era anticlerical, y se portó con suma rudeza ante la vocación de su hijo. Se opuso a que ingresara al seminario, no firmó el permiso escrito que solicitaban en éste, y, cuando, a pesar de todo, el hijo logra ingresar (gracias a su tía, que conocía al rector), prohibió a la familia que lo visitara y que lo atendiera (por ejemplo, les prohibió que le lavaran la ropa, como acostumbraban hacer los familiares de los seminaristas). En primer lugar, se debe subrayar su similitud, en cuanto a su situación familiar, con el caso anterior (B-18-D). La familia está dividida en su actitud frente a la Iglesia. La familia materna, originaria de Guadalajara, es católica, practicante, con tradiciones clericales: tres de sus primos (hermanos los tres) estudiaban en el seminario, se ordenaron y uno de ellos era obispo cuando se realizó la entrevista. Su tía conocía a las autoridades del seminario diocesano. Por otro lado, su padre (nacido en Santander, España) era anticlerical, y algunos de sus hijos mayores compartían sus ideas. B-19-R es también, al igual que B-18-R uno de los hijos más pequeños (el penúltimo de dieciocho). Así pues, la influencia religiosa provino de la rama materna de su familia y de la escuela a la que asiste:

En mi familia hay muchos sacerdotes. [...] Por ese tiempo [cuando tenía nueve años] era acólito en Guadalajara. [Estaba] en una escuela de gobierno y una maestra nos impulsaba mucho al sacerdocio. Siento que desde pequeño descubrí mi tendencia al sacerdocio. [...]

Terminando la primaria, a los doce años, quise entrar al seminario y tuve muchos problemas con mi padre. Mi padre no quería que fuera yo sacerdote; mi

madre, sí; mis hermanos, pues algunos, no. Siempre trataron de obstaculizar mi entrada al seminario.

El sacerdote B-27-R presenta esta misma contradicción, pero suavizada por el hecho de que no implicaba un conflicto: su madre, a pesar de provenir de una familia religiosa, no aparece en el relato como si estuviera interesada en transmitir la fe, ni en promover alguna inclinación religiosa o sacerdotal del hijo. Y su padre, que era indiferente en materia religiosa, lo dejó tomar la decisión que él quisiera, sin cortapisas. Nació en una familia en la que la rama materna tenía una intensa vida religiosa (un hermano y dos hermanas de la madre entraron en ella, aunque el tío no se ordenó y una de las tías, ya profesas, se salió de su congregación y se casó) en tanto que en la familia paterna eran –según la descripción del propio sacerdote– maestros de los años cincuenta, con una ideología liberal, marxista y anticlerical, o por lo menos indiferentes en materia religiosa. Sin embargo, no señala ningún conflicto entre ambas ramas, ni entre sus padres, y si bien hubo influencia de sus tías religiosas, su núcleo familiar no se distinguía por una vida religiosa intensa:

La familia de mi madre [era] sumamente religiosa, sobre todo la abuela. [...] Tuve un tío, un hermano de mi madre, y otras dos hermanas de mi madre, que entraron a la vida religiosa, con los salesianos, una orden que tiene una rama masculina y una rama femenina. [...]

La familia de mi padre es exactamente el lado contrario. Son anticlericales, sumamente liberales; la mayoría son maestros, con una ideología marxista, comunista, de los años cincuenta.

En mi casa no había una vida de práctica religiosa; estaba como muy fuera de la cultura de la familia. Mi religiosidad era absolutamente nula, es decir... no tengo una formación religiosa tradicional: no teníamos que ir a misa, hicimos la primera comunión porque la tía [materna] dijo: –*A estos muchachos hay que bajarlos del cerro y enseñarles algo...* Y ya nos preparaba. La cultura religiosa que tuve fue [ir] al catecismo y cero, y ya, fue todo. [...]

En la prepa conocí, a través de un amigo, a [un sacerdote] jesuita, que trabajaba con estudiantes del politécnico. Tenía una organización que se llamaba Unión de Estudiantes Politécnicos, y daba retiros espirituales, pláticas de filosofía, de teología. Y este amigo me invitó y empecé a ir con el Padre Javier, [...] de modo que en esos retiros fui conociendo ya un poco más el Evangelio.

En realidad, este sacerdote está más orientado hacia el cambio social y encontró en los jesuitas una alternativa y una opción relativamente politizada (ingresó al noviciado a mediados de la década de 1970, poco después de que la Sociedad de Jesús se orientó *hacia los pobres*); la descripción que hace de una de sus tías religiosas, cuyas actitudes coinciden con el ideal que a él parece orientarlo deja entrever que fue ella la que ejerció esa influencia que subyace a su decisión. Pero no es una influencia propiamente religiosa-sacramental, sino orientada al trabajo social por los pobres:

Una de mis tías que entró en la orden de los salesianos tuvo problemas con su orden, pero no la abandonó [a diferencia de la otra, que se salió y se casó]. Y los problemas fundamentales son *por opciones distintas*. La orden, originalmente, estaba como muy dedicada a los niños pobres. San Juan Bosco lo que quería hacer era llevar educación a los niños pobres. Y eso era: trabajando los pobres, con los pobres, para los pobres. Pero la institución poco a poco se fue elitizando. Y sus escuelas y sus instituciones al ser escuelas privadas principalmente sobre todo aquí en México, quién sabe en otros países, [porque] han sido experiencias distintas, pero en México las escuelas privadas se fueron haciendo para un público menos [más] reducido. Y ella tuvo problemas, estuvo en una misión en Oaxaca, con indígenas, y ahí tuvo la diferencia, ya no quiso volver a dar clases a un Colegio. Luego tuvo problemas con el Obispo y por fin ahora trabaja en una escuela con unos amigos. No vive formalmente dentro de su orden.

Digamos que eso es así como la experiencia que yo tengo de acercamiento a la vida religiosa. Claro que cuando yo opté por entrar a la vida religiosa mis dos tías todavía eran religiosas. Y en especial esta segunda, con una clarísima opción por los pobres, con trabajos de indígenas, en misiones, etcétera, y eso me atraía.

Finalmente, el sacerdote B-23-D no proviene de una familia religiosa, ni recibió ninguna influencia durante su niñez. Su vocación es tardía, y obedece a una situación que no le gustaba en su trabajo (tenía 30 años cuando ingresó al seminario, había estudiado la licenciatura en Contabilidad Pública). Su madre era religiosamente indiferente; su padre, anticlerical, pero consideraban que el hijo *era libre para elegir*. Más adelante se hablará de las condiciones que lo llevaron a renunciar a su trabajo, ingresar al seminario y finalmente ordenarse.

Se han presentado los casos del grupo B no en orden cronológico, sino primero a los que tuvieron una clara influencia religiosa familiar, luego aquellos en los que los hogares son

menos homogéneos y finalmente a los que provienen de hogares religiosamente indiferentes; por lo tanto, dado que el orden no es cronológico, por edades, no debe pensarse que la tendencia sea perfectamente lineal. Las familias de donde provienen los sacerdotes entrevistados han cambiado, pasando de familias católicas practicantes, a familias no homogéneas religiosamente o indiferentes en esta materia. Han cambiado seguramente de una manera similar a como lo ha hecho el conjunto de las familias mexicanas; y quizá estas últimas lo han hecho en la misma dirección pero de una manera más acusada todavía. Los cambios en la actitud religiosa de las familias de origen de los sacerdotes seguramente reflejan un cambio más general en el conjunto de las familias mexicanas y por tanto en toda la sociedad. Como veremos en los casos de los sacerdotes del grupo C, se trata de tendencias crecientes.

Grupo C

En el caso de los trece sacerdotes del grupo C, aunque siguen siendo mayoría los que vivieron su infancia en un ambiente religioso, o que señalan una influencia religiosa temprana constante (ocho sacerdotes), no son una mayoría contundente respecto de los que por el contrario indican que no existió tal atmósfera (C-38-ED y C-40-D) o que la religiosidad de su familia era “por costumbre” o “cultural” (C-32-D), o que la evalúan como una religiosidad “típica” (es decir, *promedio*, por ejemplo C-34-D). Se verán primero –al igual que se hizo con los sacerdotes del grupo B– los casos en los que el ambiente de su infancia, especialmente el de su familia, implicó una influencia religiosa temprana.

El sacerdote C-31-R recuerda que cuando niño jugaba a ser sacerdote, auspiciado por su abuela; además, siempre estudió, desde el kínder hasta la licenciatura, en escuelas dirigidas por algún instituto religioso. La influencia familiar y, en segundo lugar, escolar, es innegable, sobre todo porque no hay en su familia una presencia directamente clerical que lo haya afectado. El modelo, las imágenes, los símbolos que imita en sus juegos son directamente eclesiásticos, y en su relato son transmitidos o apuntalados por la intervención de su abuela, que incentiva tales manifestaciones e inclinaciones:

Yo recuerdo [...] que me gustaba jugar mucho al padrecito, y tenía yo una abuela que me propiciaba todo aquello. Me compraba unas galletas marías grandotas que había antes para que yo jugara como si aquello fuera la hostia, y me compraba mi *kool-aid*, mis sobrecitos de *kool-aid*, aquellos que había, y me ponía eso en agua: [y así] ya tenía mi copita de vino, y pues obviamente yo fascinado porque yo jugaba al sacerdote. Y mi abuelo tenía una bata de dormir muy bonita de seda, roja, y ya me sentía que traía yo la casulla, los aditamentos propios para el sacerdocio. [...] Y bueno, me encantaba confesar a mis hermanos...

Toda mi familia es religiosa, íbamos todos los domingos a misa; pero no hubo ninguna influencia [directa de un sacerdote], porque en mi familia el primer cura que hay soy yo; en varias generaciones, para adelante y para atrás y para todos lados; y no hay, ni en línea directa, no hay ningún sacerdote, ni religiosa, ni en líneas así más o menos cercana o indirecta, no hay...

Estudié kínder, primaria, secundaria, bachillerato y la universidad en ambientes eclesiásticos, en colegios de sacerdotes y de religiosas. En Veracruz hice el kínder y la primaria con las Hijas del Espíritu Santo, una congregación mexicana; después, secundaria y prepa las hice con los escolapios, una congregación de origen español, concretamente catalán, y después con los jesuitas en la Iberoamericana [la licenciatura]. Entonces yo siempre estuve marcado por esta situación...

De la misma forma, el sacerdote C-35-D deja ver que creció en un ambiente religioso; pero en su caso también fue importante la influencia ejercida por el cura párroco al que, él y su hermano, ayudaban como acólitos:

Mi familia siempre ha sido religiosa. La misa era con cierta frecuencia. Mi mamá siempre ha estado muy cercana a la Iglesia, pero sobre todo en este aspecto [sacramental]. Participa desde entonces en grupos como la Tercera Orden, estaba en asociaciones, grupos de oración. Mi papá, por su trabajo, pues solamente cada domingo [iba a misa], pero [ese día era] de ir todos juntos. [...] Y mis abuelos, tanto paternos como maternos, nos infundieron un respeto muy grande hacia la dimensión sacerdotal, a la religión y a todo lo que tiene que ver con lo sagrado, con el culto. [...]

[En] lo que se refiere a mi vocación al sacerdocio, [ésta] empezó a partir del contacto que tuve, [junto] con mi hermano mayor, con nuestro párroco. Era un padre [extradiocesano] que venía de la diócesis de Huejutla. [Estaba] enfermo y venía a la Ciudad de México para atenderse. La parroquia no había tenido sacerdote, así que llegó [fue asignado] a la parroquia. Había habido algunos conflictos y estaba sola. [El sacerdote] estaba enfermo y solo, así que empezamos a ayudarlo como acólitos [...]. Mi hermano iba en quinto de primaria; yo, en cuarto.

Pero a pesar de que los casos hasta aquí citados siguen la pauta principal ya establecida, es en este grupo C donde encontramos el mayor número de sacerdotes en los que no existió esta influencia, o en los que en sus recuerdos les parece que no crecieron en un entorno de fe, o bien sus familias eran creyentes, pero su fe era más bien sólo una herencia cultural, una tradición, que no implicaba un mayor compromiso con la Iglesia. El sacerdote C-32-D, por ejemplo: aunque su familia es practicante (va a misa los domingos, rezan antes de comer, él estudia en un colegio católico) siente que la catolicidad de su familia era algo “cultural” (es de suponerse que opone “cultural” a “fe auténtica”, a “convicción religiosa”):

Yo creo que mi familia es una familia culturalmente católica, una familia que sabía como ciertos requisitos de fe bien establecidos; como ir a misa los domingos, por ejemplo, no podía faltar; que se tenía que rezar antes de las comidas; que me enseñaron las cosas más elementales: fui al catecismo. Sin embargo, yo siento que la fe en mi casa era muy cultural. Fuimos católicos y punto.

En este caso, sí hubo una influencia religiosa en una edad temprana, pero ésta proviene de fuera del ámbito estrictamente familiar. En este caso, de un colegio bíblico al que asiste invitado por un compañero de la secundaria:

Más o menos alrededor de primero de secundaria, un compañero, un amigo mío, me invitó a un curso bíblico, y ahí fue donde comencé a conocer un poco más la palabra de Dios a lo largo de los tres años de secundaria. Cuando yo entré a la preparatoria comencé a dar mi primer curso bíblico en una pequeña comunidad que habíamos formado algunos compañeros del colegio bíblico, y salíamos e íbamos a otras parroquias a dar un poco de lo que habíamos recibido.

Debería ser evidente que haber vivido de niño en un ambiente religioso influyó grandemente en la decisión vocacional de prácticamente todos los sacerdotes de nuestra muestra. En primer lugar, esta influencia llegó a ellos por sus padres o por otros parientes cercanos, aunque en numerosos casos tal ambiente se extendía a la escuela; la familia propiciaba la asistencia a misa, la formación en el catecismo, el respeto por el sacerdocio y, en ocasiones, la cercanía con sacerdotes o religiosas. Sin embargo, es necesario observar que en este grupo C hay una parte de sacerdotes que definitivamente señalan no haber

tenido la experiencia, durante su infancia, de vivir en un ambiente religioso. Tal es, en particular, el caso de los sacerdotes C-38-ED (extradiocesano) y C-40-D:

Mi familia es una familia muy buena, pero no de un compromiso cristiano. Nuestra asistencia a la Iglesia era esporádica. Estoy hablando de una o dos veces por año. Por consecuencia, no había realmente una conciencia cristiana. (C-38-ED)

Mi familia solamente acudía a misa de fiestas. No era muy comprometida, no era muy allegada. Era religiosa, pero no entraba en algún grupo; simplemente iba, escuchaba misa los domingos o [en] cualquier día de fiesta y hasta ahí. Pero que yo tuviera una mamá catequista, o un papá laico [con algún compromiso o participación eclesial], nada de eso. Yo entré a la parroquia por unos amigos, a cantar en un coro juvenil; ahí empecé a entrar a la parroquia, pero mi familia no era muy participativa en lo religioso. (C-40-D)

En otros casos, por ejemplo el del sacerdote C-34-D, aunque no hay una referencia explícita a cómo era la atmósfera religiosa de la familia, se puede inferir que, o bien ésta era rala, o bien no afectaba al futuro sacerdote, pues al momento de su decisión, o en un momento cercano a ésta, a los veintiún años, desconocía casi todo de la vida religiosa o del sacerdocio.

Yo no iba a grupos parroquiales, no estaba tan cercano a la Iglesia, y ahí lo más extraño: [...] empecé a sentir una gran inclinación hacia la Iglesia. [...] Yo no sabía ni a qué se dedicaban [los sacerdotes]. Mi único conocimiento era que celebraban misas, tal vez que impartían determinados sacramentos. [...] Pero, qué era un sacerdote, no lo sabía.

Por su parte, C-37-D no dice explícitamente que su familia no fuera creyente o practicante; empero, esto debe inferirse del hecho de que apenas a los 17 años recibió la confirmación e hizo la primera comunión, sacramentos que suelen recibirse en edades más tempranas en las familias católicas con un nivel medio de práctica de su fe:

El despertar de mi vocación [...] se inicia allá por los diecisiete años, cuando hago mi Primera comunión y [recibo la] Confirmación. Esto, motivado por una hermana [mía] que también por esas fechas iba a recibir esos sacramentos. [...] Mi mamá y ella lograron que yo cediera a recibir esos sacramentos; porque no creas que yo iba del todo convencido, sino que ellas me motivaban. [...] Mis padres se casaron por la Iglesia también por esos días. No estaban casados.

¿Cómo se explica, en estos casos, la vocación sacerdotal? Como veremos en el párrafo siguiente, una experiencia particularmente intensa, una aproximación a la Iglesia en busca de un desenlace milagroso (por ejemplo ante una enfermedad) o una sensación de falta de sentido que se resuelve a través de la fe, pueden jugar un papel importante en casos como los descritos. Sin embargo, como se ha visto en los capítulos previos, el descenso del índice vocacional en las generaciones más jóvenes implica que tales factores, por ser aleatorios (un acontecimiento interpretado como una sanación milagrosa, o colmar la falta de significado en la vida), no bastan para suplir los cambios que han tenido lugar en el ámbito familiar y que pueden caracterizarse como alejamiento de la Iglesia y dilución del contexto religioso.²⁸

Esta influencia religiosa temprana es, como hemos visto, más constante e intensa en los grupos A y B de la muestra. En el caso del grupo A, además, la actitud y opinión de los padres de familia es homogénea: ambos padres son cristianos, practicantes, y generalmente alientan la vocación sacerdotal del hijo. En el grupo B se empiezan a observar algunas contradicciones: en algunos casos el padre es católico sólo de manera nominal, y a veces ateo o anticlerical. En el grupo A, además, el papel de los padres –o de algún otro pariente cercano: tíos o abuelos de ambos sexos– en el desarrollo de la vocación sacerdotal de los hijos fue activo; en algunos casos inclusive la vocación de los hijos parece ser un resultado de las acciones de los padres: los inscriben en escuelas religiosas, apoyan su vocación, a veces la desean, la valoran como un don, la promueven.²⁹ Por esta razón, en los sacerdotes

²⁸ Además de que son poco numerosos e inciertos estos casos de vocación, debe considerarse que una especie de milagro también puede estar en la base de la conversión hacia otra confesión religiosa.

²⁹ Sobre el papel de los padres como agentes que pueden propiciar, en diversos sentidos, la vocación del hijo, que es más característico entre los sacerdotes del grupo A (nacidos antes de 1940), véase lo que dice el obispo Samuel Ruiz (nacido en Guanajuato, en 1924) sobre su vocación en el Capítulo 8 (“Las oraciones de mis padres son la historia de mi llamado”) de Samuel Ruiz (con la colaboración de Carlos Torner), *Cómo me convirtieron los indígenas*, Bilbao, Sal Térrea, 2003, pp. 145 ss. La hermana del Obispo Samuel Ruiz cuenta lo siguiente: “Samuel es el mayor de una familia de cinco hijos. [...] Cuando mis padres se conocieron en la Iglesia, prometieron a Dios entregar su primer hijo a su servicio; pero nunca dijeron ni palabra de esta

del grupo A lo más importante es esta influencia temprana. En el caso del sacerdote A-08-R es un ejemplo de esto: su madre juega un papel muy importante al inscribirlo en una escuela apostólica, en tanto que él reduce su participación a comprender la importancia del sacerdocio y a decidir quedarse y ordenarse. Vamos a ver, en los párrafos posteriores, que a medida que pierde fuerza y homogeneidad el ambiente religioso temprano, el relato se hace más complejo y otras secuencias adquieren una mayor importancia. En particular, en el caso del grupo C es más relevante el papel jugado por un acontecimiento que tiene un efecto próximo a la conversión. Y esto, por pequeña que pueda ser su representatividad respecto al conjunto de sacerdotes, indica que el sacerdocio ha dejado de ser, por lo menos parcialmente, un destino “común” de los individuos, y cada vez más implica o supone un viraje en la vida.³⁰

promesa a Samuel. Sin embargo, la atmósfera en que crecimos en Irapuato era muy cristiana. Íbamos juntos a misa todos los días. Mi padre nos leía la Biblia; mi madre era catequista en nuestro barrio, incluso durante la persecución religiosa. Mi padre presidía la acción Católica, y mi madre la sección de mujeres. Samuel también era catequista. Yo creo que fue la vida religiosa que vivió en casa lo que le hizo tomar la decisión de irse al seminario. A nuestro párroco, Patricio Arroyo, le gustaba aquel niño disponible y aplicado. Y mis padres, como es natural, se alegraron mucho de que su hijo mayor se hiciera sacerdote.” (p. 146) Por su parte, el obispo relata como sigue el origen de su vocación: “A diferencia de otras muchas gentes, y de mí mismo, que de otras situaciones tengo un recuerdo preciso, no guardo recuerdo de cuándo, cómo y en qué circunstancias dije a mi familia, a mis padres, que quería estudiar para ser sacerdote. Recuerdo, en cambio, cosas que sucedieron antes y cosas que sucedieron inmediatamente después. No deja de ser extraño, porque he hecho esfuerzos durante numerosos años para recordar el momento concreto en que dije que quería ir al seminario. Me veo sentado en una morera que había en mi casa imitando al cantor de la parroquia tocando supuestamente el órgano. Recuerdo haber hecho el simulacro de algunas celebraciones, como juego. Y recuerdo también que me llamaron en un momento dado para decirme ‘sales mañana para León [al seminario], y hay que prepararlo todo, hacer la maleta y darse un baño’. Puedo revivir también muy claramente el viaje hasta León para pedir entrar en el seminario y los sentimientos que acompañaron a aquel momento. Pero no recuerdo en absoluto el momento preciso en que dije que quería ser seminarista, que quería estudiar para sacerdote. Por otra parte, posteriormente, estando ya en Chiapas [como obispo], me di cuenta de que mi madre y mi padre habían hecho la promesa de que si su primer hijo era varón, harían como Ana, la madre de Samuel, y lo entregarían al santuario para el servicio de Dios. Sin embargo, mis padres nunca me preguntaron si quería entrar en el seminario, no hubo nunca propaganda, ni una palabra de la que yo tenga conciencia; nada sobre su oración, sobre la petición al Señor de que me preparara para el sacerdocio. Es, pues, una situación muy especial; puede decirse que las oraciones de mis padres son la historia de este llamado.” (pp. 145-146)

³⁰ Tenemos entonces un primer factor general que hemos denominado influencia religiosa temprana (IRT). La IRT es un factor predisponente de la vocación sacerdotal. Pero no es el único factor. Ni indispensable, pues hay casos en los que no se observa. Esta influencia se experimenta principal, pero no exclusivamente, en la familia, y secundariamente, en la escuela elemental y en la parroquia.

INTERPELACIÓN (FACTOR PRECIPITANTE) Y DECISIÓN

En los relatos de vocación sacerdotal, la siguiente etapa que aparece de manera repetida es la que puede llamarse *interpelación*, y que describe la experiencia del llamado propiamente dicha, aquella que llevó a tomar la decisión vocacional por el sacerdocio. Es el momento que, en el relato, se refiere a aquello que captó la atención del futuro sacerdote, que provocó una inquietud, que inclinó la voluntad hacia el sacerdocio, que hizo del sacerdocio un destino deseable o posible en el horizonte de su vida.

Esta interpelación no parece definible por su contenido –puede ser una invitación para ingresar al seminario, una pregunta sobre si le gustaría ser sacerdote, un acontecimiento que lleva al futuro sacerdote a reflexionar sobre el sentido de la vida, una experiencia o un estado de ánimo–; sólo puede definirse por su función: atraer la atención del futuro sacerdote, despertar una inquietud. Puede aparecer casi como una derivación del propio medio ambiente religioso que rodea al niño o al adolescente (esto ocurre en muchos casos, sobre todo entre los sacerdotes del grupo A), o ser una especie de cataclismo que apremia a tomar una decisión (como ocurre en algunos casos del grupo C). Puede también componerse de una serie de acontecimientos en lugar de un hecho aislado; ser algo más o menos objetivo, por ejemplo la invitación de un sacerdote, o de un pariente, o algo más bien subjetivo: una sensación, un estado de ánimo; o una combinación de factores objetivos y subjetivos. Lo que permite identificar a la interpelación en el relato es que introduce un cambio en la narración: es el punto de partida de la decisión de ser sacerdote. Pero puede suceder que el contexto religioso sea tan fuerte (es particularmente el caso de los sacerdotes más ancianos) que prácticamente no se distingue un momento específico que pueda ser denominado de esta manera;

La interpelación se distingue porque antecede a la decisión de ingresar al seminario o a la vida religiosa, o de ser sacerdote (en el caso de que la entrada al seminario haya sido una decisión de los padres, o haya ocurrido sin que el objetivo fuera ordenarse sacerdote).³¹ En el transcurso del tiempo, es decir al observar esta etapa en los grupos identificados, la interpelación como un acontecimiento separado e identificable cobra mayor importancia.

³¹ Esto era posible y usual en épocas pasadas. En la actualidad se entra al seminario a una edad mayor y porque se quiere ser sacerdote o se experimenta alguna inquietud o inclinación al sacerdocio.

Este factor desencadenante, o la experiencia de ser llamado al sacerdocio, se presenta de varias formas que pueden ser dispuestas en un arreglo gradual: desde la llamada, por así decirlo, insensible, que no implica ningún contraste con la situación anterior, pasando por la que se despierta a raíz de una invitación explícita, generalmente hecha por otro sacerdote, hasta el *insight* –la comprensión repentina– y la llamada que irrumpe como resultado de un acontecimiento impresionante. Si consideramos a las primeras como *interpelaciones “contextuales”* –queriendo expresar con esto una especie de continuidad con el mismo contexto en el que el futuro sacerdote ha experimentado la influencia religiosa temprana– y a las últimas como *“contra-contextuales”*, –ya que implican una ruptura mayor o menor con dicho contexto–, la *tendencia* principal en el periodo considerado es la transición de las vocaciones predominantemente contextuales, al predominio de las vocaciones que tienen un origen contra-contextual, y que en algunos casos las aproxima a los fenómenos de conversión religiosa. Sin embargo, es necesario comprender en sus justos términos esta tendencia: entre los sacerdotes más ancianos, el sacerdocio aparece naturalmente –por así decir– en el horizonte de sus expectativas para la vida; por el contrario, entre los más jóvenes, llegar a ser sacerdote implica muchas veces un choque: a veces con ellos mismos (*¿por qué me llamas a mí?*), a veces con su familia (porque su vocación es inesperada e incluso contraria a las expectativas paternas). En este sentido, la interpelación parece ir a contraflujo del contexto. Pero, por otro lado, esto no quiere decir que una parte importante de los sacerdotes más jóvenes no hayan nacido y pasado su infancia en contextos de intensa religiosidad. El ambiente en que crecieron era religioso, pero el sacerdocio ya no era un destino típico o prestigioso; sino problemático.

Otra rasgo de esta tendencia, es que, a medida que nos acercamos a los testimonios de los sacerdotes más jóvenes, parecen cobrar mayor importancia los aspectos subjetivos sobre los objetivos (aunque probablemente estos no sean términos del todo adecuados); esto es, cobran más importancia los cambios internos, las reflexiones, la inclinación personal, respecto de las vocaciones que se “despiertan” por la invitación de un sacerdote o que no implican un cambio en la textura objetiva del contexto.

Grupo A

En el grupo A hay interpelaciones que a veces ni siquiera se distinguen como una etapa independiente en el proceso vocacional.

En el caso del sacerdote A-01-D, por ejemplo, prácticamente no existe algo que implique una distinción entre el contexto religioso en el que crece y aquello que pudiera ser considerado un factor desencadenante. La situación total que describe es agudamente religiosa, con visos inclusive de martirio, y toda ella parece jugar este papel interpelante. Recordemos que se trata del único sacerdote de nuestra muestra que experimentó en su infancia la persecución religiosa y su familia sufrió la represión gubernamental (un rancho de sus tías maternas fue quemado, había una orden de fusilamiento contra su padre). Después de dar cuenta de estas experiencias, a la pregunta de por qué quiso él ser sacerdote, responde:

¿Y, en su caso, cómo fue que empezó a querer ser sacerdote?

¡Pues si desde chiquito estuve en casa de curas! [Después de que quemaran la casa de mis padres] yo me quedé en Zamora, casi siempre de pie [de manera estable], en casa de unos padres Guzmán [hasta que su padre tuvo que salir huyendo]. Tanto yo como mis hermanos. Nada más de vacaciones iba con mi familia.

[...] Pero por otra parte, en general, ahora se ignora aquello que decían los curas viejos en mi tierra: en tiempo de paz, de cada diez muchachos que entran a primero [de latín, en el seminario menor], se ordena uno; [y] en tiempos de persecución, de cada diez que entran a primero de latín, se sale uno. En tiempo de persecución es al revés, ¡pero Dios guarde la hora que vaya a haber una persecución!

El sacerdote A-08-R, sitúa el origen de su vocación en la escuela apostólica a la que llega por el esfuerzo de su madre (que recientemente había enviudado): “En ese [primer] año [en la escuela apostólica] me di cuenta yo de qué se trataba [el sacerdocio] y me quedé y aquí estoy.” Pero la iniciativa de inscribirlo en esa escuela, provino de su madre:

Tenía yo diez años cuando murió mi papá. Cumplían los veinticinco años de casados y vinieron a México, a una salidita, mis dos papás, mi papá, mi mamá, con los dos más chiquillos, nos trajeron. Al día siguiente se fue mi papá –después de

visitar la Villa con nosotros–, se fue a buscar a los dueños de la casa que teníamos en Irapuato, para comprarles la otra mitad de la parte que nos habían vendido y no volvimos a saber más de él. Hasta que al tercer día lo encontramos en el Hospital General. Lo había atropellado un camión, aquí cerca de Bellas Artes. Y pues el entierro. Llegaron todos mis hermanos y luego regresamos a Irapuato. Y ya la viuda, mi mamá... y entonces ella buscando dónde... Nosotros habíamos estado de acólitos en el santuario del Centro de Irapuato, [que] ya [entonces] lo atendían los misioneros del Espíritu Santo, y fuimos acólitos ahí. Entonces mi mamá nos llevó con el Padre Manuel Hernández a ver si nos admitían en esa apostólica que estaba apenas fundándose. Como apenas estábamos haciendo tercero y cuarto no nos admitieron. Entonces nos mandaron a Encarnación de Díaz, Jalisco, al Chona, para terminar la primaria y ya después veríamos. Cuando regresamos –ya yo en quinto y mi hermano en cuarto– fuimos a llevarle unas cobijas a un hermano que se iba a casar –[estaba ahí] para hacer su retiro, ahí con los padres en la apostólica de Irapuato– y nos echaron el ojo, a los dos güeritos, y hablaron con mi hermano y nos enredaron y nos metieron. A mí para que terminara el sexto, y mi hermano, el quinto. En ese año me di cuenta yo de qué se trataba [el sacerdocio] y me quedé y aquí estoy, y ahora ya no me sacan de aquí ni muerto, porque nomás me incineran y me meten a las criptas. Ya se me acabaron mis danzadas por todos lados.

Tampoco en el caso de A-04-R es claro un momento o etapa interpelante, distinguible del contexto; como él señala, el proceso no fue de conversión (“tipo San Pablo”), sino “suave, providencial”:

[Fue un] proceso lento, pero como que Dios me iba jalando, con entusiasmo e inconscientemente, sin sentirlo. Fue un llamado creo que muy suave, providencial. El proceso inicial, la llamada, pues no fue así de tipo San Pablo, de conversión, sino que el proceso fue más bien viendo, cosa curiosa, la llamada del mismo Jesús: *la mies es mucha y los operarios pocos*. [...] Todo fue lentamente.

Ya en el seminario, este mismo sacerdote decide optar por la vida misionera. Pero entonces aquí debe hablarse de interpelaciones diferentes y sucesivas:

Después de leer, desde el Seminario menor, después de leer muchos folletos, vidas de santos, sobre todo en la línea de misiones, entonces viene una ilusión todavía más fuerte: no solamente el sacerdocio, sino las misiones en el extranjero, y fue cuando decidí, con la ayuda de mi director espiritual, y consultando aquí y allá, y consultando a los compañeros mismos, entrar a una congregación que tuviera misiones, y que no te conservara tanto tiempo en el Seminario. Así es que no opté por los jesuitas, [...] opté por la Sociedad de María, los Padres maristas.

Sin embargo, no siempre existe una continuidad de este tipo, que lleva sin ruptura a un individuo hacia el sacerdocio.

De manera próxima a estos casos, a veces el camino hacia el sacerdocio se inicia por una invitación hecha por un sacerdote o por alguna otra persona para que vaya al seminario o ingrese en alguna congregación o instituto religioso, o simplemente con una pregunta sobre si le gustaría ser sacerdote. En cinco casos de este grupo, esta invitación fue explicitada en las narrativas; en otros pocos casos, hay algunos indicios de que pudo existir, pero el sacerdote no lo señaló claramente. Esta interpelación tiene un carácter más bien contextual: no es un cambio en la manera de pensar del futuro sacerdote. A lo sumo, el aspirante ingresaba al seminario, y el seminario se convertía así en un entorno favorable para el desarrollo de su vocación.

Pero veamos algunos casos de este modelo más general:

En mi pueblo nos llamaba el párroco a todos. Algunas veces iba algún misionero y nos explicaban qué se hacía en el seminario y [algunos muchachos] se iban con ellos. Era por invitación.

¿Pero usted sentía alguna atracción?

Pero, ¿cómo se podía experimentar [esa atracción] en la infancia? Entré a los once años al seminario. [Es decir, a los once años, ¿qué tanto sabe un niño para considerar su atracción por el sacerdocio como algo determinante? ¿Qué tanto puede un niño saber lo que es el sacerdocio para saberse atraído con todo lo que implica?] Ahí en el seminario ya iba viendo uno de lo que se trata[ba]. [A-02-D]

Pero quien más claramente lo expresa es el sacerdote A-09-R:

Soy una persona de la década del treinta al cuarenta, y en aquella época la cuestión vocacional era una cuestión completamente diferente a la actual. En aquél tiempo la vocación significaba [que un sacerdote nos preguntara]: *¿quieres irte al Seminario? ¿No quieres irte al Seminario?* O sea, una pregunta completamente directa.

Él, el sacerdote, lo que veía era: *¿Cómo se porta este niño? ¿Es estudioso, no es estudioso? ¿Se porta bien? ¿Cómo son sus padres?* Y aquella persona que le parecía que se portaba suficientemente bien, [que era] una persona que estudiaba,

que tenía una familia más o menos decente, entonces esa persona era una [persona] con vocación amplia.

Siendo así, mi vocación fue directa: *¿quieres irte al Seminario con nosotros?*

En una hoja manuscrita elaborada por este sacerdote como una “aclaración pertinente” antes de realizarse la entrevista –que hizo por considerar que, por ser una persona mayor, el proceso de su vocación poco tenía que ver con lo que sucedía en la actualidad–, señaló lo siguiente, que es interesante porque apunta algunos contrastes relevantes y realmente constatados en la investigación, en particular el papel de la invitación en la vocación sacerdotal de un niño de aquella época:

Aclaración pertinente:

Soy un sacerdote mayor: 67 años; hubiera sido preferible entrevistar a una persona de menor edad que reflejara mejor la problemática actual.

[...]

Mi vocación fue la de un niño de la década de los treinta: vocación de invitación, basada en la conducta, en la aplicación, en el conocimiento de la familia, [y] en la que tenía un porcentaje pobre el deseo personal.

La invitación directa del sacerdote era el factor decisivo.³²

En el siguiente caso, el sacerdote A-06-D, nacido en la Ciudad de México, pone el origen de su vocación sacerdotal en la invitación que una tía por parte de su madre le hizo a él y a sus hermanos para que fueran a estudiar a un seminario claretiano. Fue una invitación imprevista; pero el contexto familiar denota una estrecha relación con la Iglesia católica: él estudiaba en ese entonces en el Colegio México, una escuela de los Hermanos Maristas;

³² En su autobiografía publicada, un ex sacerdote –que perteneció a la misma congregación religiosa que A-09-R y era tres años más joven–, da cuenta de su proceso de reclutamiento de un modo muy similar: “Una de las más grandes preocupaciones de los padres [del colegio donde estudiaba] consistía en conseguir ‘vocaciones’: niños que quisieran unirse a la escuela apostólica para ser religiosos y eventualmente sacerdotes educadores. A mitad de año [1942] se me diagnosticó en la forma más categórica: ‘tú tienes vocación para ser salesiano’. En aquel medio cultural, los sacerdotes eran oráculos: su palabra era la palabra de Dios y a Dios no se le discute ni se le regatea; simplemente se le agradece y se le obedece. Entonces no quedaba otra opción más que preparar la despedida y la partida.” Mauro Rodríguez Estrada, *Mis herejías y sus verdades. Del dogmatismo a la creatividad*, México, Pax, 2004, p. 31.

algunos de sus primos también fueron invitados por la tía; un hermano menor suyo (nacido en 1936; ordenado en 1965) es sacerdote; otro, mayor también, fue al seminario con los claretianos, aunque no se ordenó. En esa primera ocasión sólo estuvo un breve lapso de tiempo, pues dificultades “con el latín” y “un mal ejemplo de uno de los jóvenes” lo llevaron a no regresar luego de un viaje a la Ciudad de México. Ya aquí, fue invitado por los maristas –con quienes estudiaba la secundaria– para hacerse hermano marista y educador. Después de 40 años con ellos como religioso laico se ordenó sacerdote para la Arquidiócesis de México, luego de algunos intentos por ordenarse como sacerdote marista –el primero antes de profesar los votos perpetuos– pero que fueron repetidamente obstaculizados por sus superiores. En este último caso, se ordenó sacerdote por el llamado que le hizo el Arzobispo para que se ordenara como diácono y posteriormente como presbítero. Lo que se debe destacar aquí es la forma en que concibe la vocación: distingue entre tener inclinación y ser llamado o invitado por el superior; esta última es, subraya, la auténtica vocación.

Fue por medio de una tía [por parte] de mi madre cuando por primera vez me dijeron que si aceptaba entrar en un seminario. Una tía ordinaria [no religiosa], y ella iba a llevar a uno de sus hijos al seminario de los claretianos en Toluca. Era yo un niño de unos once años cuando, de sorpresa, nos dice: *–Un primo de ustedes se va al seminario de Toluca –que era más bien una especie de aspirantado [de los claretianos], nada más– ¿Tú no te quieres ir?* Había invitado a otro hermano mayor que yo. Él había aceptado, pero yo creo que sin ninguna preparación, y yo también acepté sin ninguna preparación, pues no entendía nada, ni siquiera lo que era un seminario, ni nada de eso, y por pura aventura yo dije que sí. Yo creo que [era] allí una casa a donde se iba a “pescar” [a reclutar], por así decir. En esa casa, que era como internado, era donde nos iban dando alguna preparación, para aspirar a sacerdotes. Pero todavía no tenía ningún viso, vamos a decir, propiamente formal.

Ya estando allí, bueno, más o menos me acomodé. Pero a pesar de que se estaba bastante bien, el latín no me acababa de gustar mucho.

Un hermano mayor, quien sostenía a la familia (su padre había muerto), lo mandó regresar a México, pues en ese entonces cambió el plan de estudios en las escuelas primarias y debía cursar dos años más o hacer un examen extraordinario para obtener el certificado. Una vez en la Ciudad de México ya no quiso regresar al seminario; en parte por sus dificultades con el latín, en parte por “el mal ejemplo de uno de los jóvenes”. Entonces entró al Colegio

México (una escuela marista) y cursó los dos años de primaria que le faltaban y empezó la secundaria. Ahí nuevamente es invitado, pero ahora por los hermanos maristas:

Como había sido alumno de los hermanos maristas dos años de primaria, al entrar a [la] secundaria ellos me invitaron, si quería ir con ellos, como hermano marista, y yo acepté. Tenía alguna idea de lo que era ser profesor marista porque yo había vivido en una escuela dirigida por ellos [el Colegio México]. Entonces ya me fui con ellos a Querétaro, y en Querétaro terminé mi educación secundaria, después el noviciado en Tlalpan, y regresé a Querétaro, ya con votos temporales, para hacer la Normal. Me gradué de profesor de escuela primaria. Y empezó mi apostolado como Hermano Marista, como profesor en primarias, secundarias. [...] Y no me encontraba mal como hermano marista. Pero cuando hice los ejercicios espirituales de treinta días, antes de los votos perpetuos, en que ya cada uno de una manera más formal y por sí mismo debía decidirse a tomar el compromiso de los votos perpetuos, o no, fue cuando yo [pensé en el sacerdocio]. Además estaban ciertas presiones que me hacía la familia, que me decían que era mejor ser sacerdote que ser hermano, [y] recordando también lo que había vivido antes en el seminario y demás, pues lo medité y me dije: tal vez sí sea mejor que me haga yo sacerdote. Entonces pregunté, consulté al sacerdote que nos dirigió los ejercicios espirituales; él estuvo de acuerdo, era un jesuita, y luego lo consulté también con el Superior Provincial Marista, y él fue el que me dijo que no era del todo prudente. Entonces yo acepté seguir como hermano marista. Antes, pues, de hacer la profesión perpetua yo intenté hacerme sacerdote, pero en ese entonces la obediencia era muy estricta, y [los superiores] me dijeron: *Si está usted viviendo y funcionando bien aquí, ¿para qué se hace sacerdote si a lo mejor allá no lo consigue, y luego se queda sin ser religioso y sin ser sacerdote?* Entonces yo dije: *Bueno, pues por obediencia le sigo.* Total, obedeciendo no se equivoca uno, ¿verdad?

Entonces yo seguí de marista hasta que me tocó participar [en Roma] en un Capítulo General, en dos Capítulos Generales, en donde se estudiaba si se introducía o no el sacerdocio en la Congregación. Pero como la Congregación dos veces votó, pero no alcanzó los dos tercios de votos para introducir el sacerdocio, entonces no se introdujo; permaneció como laical. Yo sí voté a favor de que se introdujera el sacerdocio entre los maristas, pero el Capítulo no lo aceptó en dos capítulos sucesivos. Yo regresé a México y seguí funcionando como marista. [...]

Pero cuando se realizó el Concilio Vaticano II, que permitió que algunos de los religiosos laicos se hicieran sacerdotes para el servicio de sus propias comunidades –daban oportunidad de un diez por ciento, para que la congregación laical no se volviera clerical–, entonces todo eso me removió las ideas. [...]

Ciertamente alguna dificultad [que tuve dentro de su congregación] me hizo recordar pues toda esa inclinación –que no la había perdido del todo– de ser sacerdote [...] Entonces este último motivo más lo anterior fue lo que a mí ya me decidió para hacerme sacerdote. Se me presentaron algunas dificultades y yo

recordé todo lo que había vivido en el capítulo. Volví a pensar, a reflexionar, acerca de la posibilidad, aunque fuera ya de edad avanzada –cincuenta y tantos años–, de hacerme sacerdote, y me decidí. Lo consulté con algunas personas muy prudentes, con algún obispo, y me dieron luz verde, y el que me permitió entrar aquí, pues fue el señor Cardenal Corripio Ahumada. [...] Una vez que a mí me admitió aquí el señor cardenal Ernesto Corripio Ahumada, su llamado a ser ordenado primero como diácono y después como sacerdote, yo lo consideré como el llamado de Cristo, y para mí ésa es la vocación.

Éste es un caso en que sucesivas invitaciones van orientando el camino al sacerdocio. Si observamos su vocación como un todo, un componente de la misma es el contexto religioso en el que ha vivido y la inclinación al sacerdocio que resulta de tal contexto; y el otro componente son las invitaciones y sugerencias que recibe desde niño. Pero, por otro lado, es esa *concepción de la vocación como invitación o llamado del superior* la que orienta su discurso. Tal vez en este caso más que en otros es evidente cómo la concepción de la vocación orienta la construcción del relato. Si bien reconoce su inclinación subjetiva al sacerdocio, lo importante es que haya sido llamado por el entonces arzobispo de la Arquidiócesis de México.

En lo esencial, la vocación es un llamado. Jesucristo decía: *Ven y sígueme*. Aquí el señor Cardenal dijo:

–Te admito como sacerdote.

Ése es el llamado, ésa es la vocación. Y ésa es vocación esencial. No es accidental, es esencial. Eso es lo que hace que se constituya uno en el estado clerical, sacerdotal.

Veamos ahora otro caso de este grupo A en que un agente eclesialístico induce un cambio en el probable sacerdote.

El sacerdote A-07-R (miembro del Opus Dei)³³ cuenta en su relato que cuando terminó la carrera (estudió ingeniería química en el Instituto Tecnológico de Monterrey) ni siquiera se le había planteado “la cuestión de la vocación [sacerdotal]”. No es sino hasta

³³ Como se podrá observar posteriormente, con los otros sacerdotes pertenecientes a este instituto, en el Opus Dei se conserva, más que en otras partes, la idea de que la verdadera vocación sacerdotal –o por lo menos su dimensión esencial– es la invitación o el llamado del superior, y en sus procedimientos de reclutamiento, el agente reclutador juega un papel mucho más activo.

que conoció a unas personas, profesionistas, que llamaron su atención, lo inquietaron y le hicieron pensar en otra posibilidad para su vida:

Llegaron a Monterrey unas personas que me llamaron la atención. Eran dos médicos militares. Y que resulta que, para mí, eran como muy piadosos. Yo nunca... creo [que] nunca había oído hablar del Opus Dei en mi vida, para nada. No sólo no se me había ocurrido ser del Opus Dei, sino yo creo que no había yo oído hablar del Opus Dei. Entonces sí me llamó la atención porque éstos... –¿pues qué tendrían? veintitantos años, no creo que llegaran a treinta–... eran médicos, dos médicos militares; otro era ingeniero o había estudiado química, cosas así. Y rentaron una casita donde pues era como piadoso el asunto. No sé, no te lo puedo explicar muy bien, porque además, en aquél entonces, el Opus Dei en México –eran del Opus Dei, pero yo no sabía que eran del Opus Dei–, los del Opus Dei en México eran cuatro gatos, o sea, no había nadie, eran unos cuantos... En Monterrey no había, eran los primeros que llegaban.

[...]

En la casa vivía alguien que conocía a otro que conocía a éstos, y total que llegaron a comer ahí algún día. Yo medio los traté. [...] Pasaron unos días, no sé cuántos, a la mejor un mes, y ya medio me explicaron –digo *medio me explicaron* porque tampoco era muy claro lo que explicaban– de qué se trataba el Opus Dei: que se trataba como de cristianizar el mundo con el trabajo profesional, sin dejar tu lugar, haciendo lo mismo. Yo ya había acabado la carrera; estaba haciendo la tesis [...] De repente a mi me propusieron esto. Esto de ser del Opus Dei. *Bueno, ¿de qué se trata?* En esencia se trataba de no casarse, de vivir trabajando, de hacer apostolado, es decir de tratar de acercar almas a Dios. *¿Y qué más?* Bueno, de vivir una..., no una pobreza como es el voto de pobreza, pero sí [de vivir] sobriamente. A mí me pareció interesante y me empezó a entrar la inquietud. Ahí es donde digo yo que entra Dios y entra la fe, porque si no hay fe, no se entiende. Yo acababa la carrera, tenía posibilidades de trabajar, tenía una novia que era bonita y una serie de cosas. Y ya después de sufrir toda la carrera, de estar estudiando mucho –en realidad química es bastante difícil–, entonces [después de todo esto] dije: *bueno, pues a lo mejor puede ser para mí*.

En este caso, por tanto, el agente eclesial juega un papel causal, pues la vocación religiosa (primero al Opus Dei, después al sacerdocio) no se explica sin su intervención.

Es diferente el siguiente caso, en el que el relato da cuenta de un proceso más bien interno: es un proceso que responde a un contexto de fe, pero no hay un agente que intervenga explícitamente. El sacerdote A-13-R cuenta que tenía *inquietudes* desde niño, desde que salió de la primaria, pero dada la oposición de sus padres –que eran piadosos,

pero tenían el deseo de tener un hijo profesionalista—,³⁴ dejó pasar el tiempo. Se sentía, pues, atraído por el sacerdocio desde su infancia, pero el momento en que toma una decisión al respecto y la pone en práctica sólo ocurre más tarde, cuando cursa el último año de la carrera, a raíz de su asistencia a unos ejercicios espirituales:

Yo había experimentado inquietudes [vocacionales] cuando terminé mis estudios de primaria, cuando terminé los de secundaria, cuando terminé los de preparatoria, pero a nivel de mis padres no encontré la respuesta favorable. Ellos se oponían, no porque no valoraran esto [el sacerdocio], sino porque siendo uno de siete hijos, propiamente yo era el único [que podía llegar a ser] profesionalista.

Entonces yo iba dejando pasar el tiempo; había esa inquietud, pero no me afectaba desde el punto de vista de que yo traté de hacer una actividad totalmente ordinaria, totalmente normal. Como estudiante, como universitario, en el ambiente mismo propio. Pero organizaron, unos profesores de la misma facultad de arquitectura, unos ejercicios en San Cayetano, lo que era el noviciado de los padres jesuitas, de la Compañía de Jesús. Y en esos ejercicios fue cuando yo decidí de una manera ya más radical vivir una carrera eclesiástica hacia el sacerdocio y la vida religiosa.

El sacerdote A-05-R sería un ejemplo de vocación despertada por una vivencia específica; él sí identifica un momento y un objeto específico que lo interpela: una imagen de San Sebastián:

Recuerdo especialmente el impacto que me provocó una imagen de San Sebastián³⁵ que vi en una revista. En ese tiempo no sabía qué santo era, pero ya después supe que era San Sebastián, que estaba atado y sacrificado. Así, [con] unas espadas o lanzas que le atravesaban su cuerpo, y entonces ése fue un motivo, y dije: *yo quiero ser como él*. Y sin saber qué santo era.

³⁴ Se debe llamar la atención sobre la aparición de estos nuevos deseos en los padres en esta época. El sacerdote A-13-R es el penúltimo en este grupo ordenado por edades, es decir, es el segundo más joven del grupo A. Es también el menor de sus hermanos varones, que no habían estudiado una carrera profesional. En resumen, es el caso de un sacerdote cuyas características personales lo hacen un caso de transición: por su edad pertenece al grupo A, pero por las características señaladas, no es un ejemplo típico de dicho grupo.

³⁵ Mártir cristiano del siglo III. Según la tradición, era un capitán del ejército romano que profesaba el cristianismo. Al ser descubierto, el emperador ordenó su ejecución. Generalmente se le representa semidesnudo y atravesado el cuerpo por flechas. Curiosamente este sacerdote, al interpretar la imagen, señaló que “era un misionero que murió flechado por los indígenas”.

Sin embargo, no se trata de una experiencia que implique una transformación radical, una conversión, pues el ambiente de su familia era religioso y, como lo aclara más adelante, su madre había querido que uno de sus hijos fuera sacerdote. El hermano mayor que había sido en primer lugar sobre quien la madre proyectó este deseo prefirió seguir una carrera profesional. A-05-R asegura que él no sabía de este deseo materno sino hasta después de tomar por sí mismo la decisión de hacerse sacerdote:

A ella [a su mamá] le dio gusto cuando le dije *pues me voy al seminario, aunque no me deje*. Así, directamente. Yo veía que a ella le hubiera gustado también tener en la familia un sacerdote; y hasta después me di cuenta de que en un hermano, mayor que yo, tenía puestas esperanzas de que entrara al seminario. Y no, entró a la universidad y se graduó de médico. Entonces, también yo sentí como que era un aliciente, un incentivo para darle una satisfacción a mi mamá y todo se fue mezclando ahí. Así que eso fue.

Como sea, tal deseo es un indicador de cuál era la atmósfera que existía en su familia. Sin embargo, y a pesar de reconocer la influencia de la piedad familiar sobre su decisión, distingue claramente el momento de su llamado. Posteriormente intervienen su madrina – que al escucharlo infiere que las inquietudes de su ahijado lo orientan hacia una vocación misionera– y un sacerdote josefino –conocido de una familia cercana– que lo envía al seminario menor de su congregación. En la mayor parte de los sacerdotes del grupo A, las condiciones de las que surge una vocación sacerdotal son un contexto de piedad católica y una invitación hecha por una persona que sirve de intermediario. En este último caso ambos elementos existen –el papel de intermediario es desempeñado por dos personas: la madrina del adolescente y el misionero–, pero son puestos en un segundo plano debido a la importancia que tiene esa experiencia ante la representación pictórica del martirio de San Sebastián, que fue un factor precipitante de su vocación, y el entorno familiar como trasfondo. El entorno familiar es de piedad religiosa; y el misionero josefino lo invita o envía al seminario menor de su congregación. Pero en la reconstrucción de su historia, el acontecimiento más importante fue el contacto con aquella pintura y el efecto que indujo. El papel de la madrina y del misionero josefino es menos importante: no constituyen propiamente el momento de la interpelación, sino que orientan una vocación ya despertada. En general debe distinguirse que este tipo de intermediarios pueden jugar un papel más o menos activo: pueden despertar la vocación o sólo orientarla. También debe decirse que

entre los sacerdotes más ancianos se observa que estos intermediarios son generalmente más activos, mientras que conforme pasa el tiempo y llegamos a los sacerdotes de los grupos B y C, tales intermediarios tienen menos iniciativa y cumplen un papel más limitado. Por pertenecer este sacerdote al grupo A, su caso no es característico de dicho grupo, en el que los agentes eclesiales jugaban un papel más importante. Pero no es ésta una regla demasiado rígida. Con mayor precisión, la regla debe formularse así: hay una relación inversamente proporcional entre la subjetividad del llamado (comprensión súbita, inclinación personal, sentimiento de atracción, etcétera) y el papel de una invitación por parte de un agente eclesial (un sacerdote principalmente, pero en general cualquier persona vinculada con la Iglesia). La vocación puede despertarse por una imagen, como hemos visto. En un caso así, el agente eclesial juega en el relato un papel secundario; o bien, puede originarse en una invitación o sugerencia de una persona. En este segundo caso, el proceso vocacional suele ir acompañado, naturalmente, de procesos subjetivos. La diferencia en un caso y otro es que cuando los sacerdotes solían invitar a un muchacho a ingresar al sacerdocio o al seminario, debe presumirse que la estrategia vocacional de la Iglesia era más activa. Visto así, el papel activo de la Iglesia en el reclutamiento ha disminuido y, consecuentemente, ha aumentado la proporción de casos con una mayor carga subjetiva.

En un caso similar al anterior, para A-14-D, es una película la que juega el papel de factor desencadenante:

Salió una película que se llamaba *La misión blanca*, donde se desarrolla la vocación de un sacerdote. Esta película fue la que vino a fraguar mi vocación. Me llamó tanto la atención que dije: *Qué bonita vocación la de este amigo*. Y fue [ahí] cuando se me metió esa vocación interna, y empecé a ver la forma como podía hacer mi ingreso al seminario.

También en este caso, el papel de algunos agentes eclesiales (una mujer laica, un sacerdote, algunas religiosas) tienen un papel en su relato, pero como soporte material, como apoyo, y no en el despertar de su vocación:

Me fue muy difícil [ingresar al seminario]. En primer lugar cuando yo le dije a mi padre que yo me quería ir al Seminario, mi papá pues sabía que yo era un pillo, que siempre tenía problemas con mis hermanos. Yo soy uno de los más chicos, pero

pues siempre tuve problemas con ellos. Se empezó a reír, pero yo creo un padre siempre conoce a sus hijos. Me llamó una noche y me dijo:

–¿Te quieres ir al Seminario?

–Sí.

–¿Y sabes lo que es entrar al Seminario?

–Pues sí.

–Es muy duro. Pues mira –dice– en primer lugar tú bien sabes que económicamente no sabemos si te pueda yo ayudar.

Yo no me arredré ante lo que me dijo él de lo económico. Dije:

–Yo pido, y pues me tendrán que dar.

Para ello, una persona [mujer] que vivía a tres calles de su pobre casa era muy apegada a la Iglesia, y sabía con los padres. En ese tiempo estaba el padre Ernesto Gómez Tagle aquí en *capuchinas*. Lo fuimos a ver. Él era el que tenía el movimiento de todas las Madres de aquí de la arquidiócesis de México. Me dice:

–Sí, sí te ayudo.

Precisamente aquí en Tabasco, en las calles de Tabasco [en la colonia Roma], ahí estaban unas madres. Me mandó con ellas. Yo no sé estas madres por qué le daban largas y largas al asunto, hasta que pasaron como dos años, le dicen [al padre Gómez Tagle]:

–Ahora sí...

Y me mandaron a [el seminario de la diócesis de] Huajuapán, Oaxaca, porque entonces era lo más económico y ellas me hicieron el favor de conseguirme algunas [cosas] que me regalaban... para lo del Seminario. Y me conseguían ropa y me conseguían cositas extras. Entonces, ése fue el inicio de la vocación sacerdotal, que yo tuve y, cuando yo entré al Seminario, en 1953, ya de ahí fue saliendo poco a poco aquello, muy hermosamente.

En el caso de A-03-R el momento en el que ocurre o empieza a ocurrir ese cambio en su vida es la primera comunión, que hace a los 17 años, cuando unos misioneros pasan en su pueblo algunos días.

[Mis padres] no se preocupaban por la religión. Yo hice la primera comunión a los 17 años. Mis papás ni cuenta se dieron cuando hice la primera comunión, porque fue una ocasión en que llegaron unos misioneros [...] y estuvieron ahí dos semanas –me parece– nada más. Y pues, realmente, yo creo que Dios nuestro Señor se valió de este medio para que me interesara por hacer la primera comunión. Como le digo, yo ya había terminado la primaria, pero de lo demás no sabía nada. De Dios

no sabía nada. [...] Quise ir a confesarme porque decían los misioneros: *pasado mañana nos vamos, los que quieran confesarse pueden acercarse*. Y nosotros, después del trabajo del día, del campo... eran pláticas para los señores y los jóvenes, eran a las 8 de la noche, creo que de 8 a 9, pues estaban [los asistentes] con más ganas de dormir que de escuchar las pláticas; pero como Dios se vale de todo, entonces ahí fue donde dije: *bueno, pues me voy a confesar*, pero luego me preguntaron algo de Dios, y no sabía nada. Entonces me dice el padre: *oye, búscate una mujer que te enseñe el catecismo*; pero ¡a esa hora, a esa edad! ¿Adónde iba yo a conseguir una persona que me preparara? Y dije: *No, voy a conseguir un catecismo y lo voy a estudiar*. Conseguí un catecismo –sí, me acuerdo– y me fui al campo todo el día. Ahí, todo lo que alcancé a estudiar, ese día, me dio una idea. Y ya llegué al día siguiente al confesionario, ya pude dar las respuestas [a lo] que me preguntó el padre. Hice la primera comunión [...] Simplemente me confesé e hice la primera comunión. Y como estaba diciendo la religiosa: *–Pídanle a Dios nuestro Señor todo lo que quieran, él es muy generoso y concede todo lo que le piden en este día, en este momento de primera comunión*. Entonces me acerqué con todos los demás fieles y después de la comunión le dije al Señor: *–Concédeme que al final de mi vida me consagre a tu santo servicio*.

Así, pues, entre los sacerdotes de este grupo A se observan ya dos variedades: los más ancianos en general no suelen distinguir una interpelación que contraste con el contexto (A-03-R es, en este sentido, una excepción). En los casos subsecuentes ya se distingue una interpelación, pero con dos variantes: en algunos casos esta interpelación fue una invitación al seminario hecha casi siempre por un sacerdote de la parroquia o del colegio al que asistían, pero a veces esta invitación fue hecha por un familiar. En otros, el papel interpelante recae sobre una experiencia desencadenada por una imagen, una película, la lectura de historias de misioneros; sin embargo, en este grupo A tal experiencia no implicó propiamente romper con las tradiciones ni con el contexto en el que había vivido, sino que una cierta predisposición se actualizó, se precipitó. Tal factor precipitante es, pues, una especie de símbolo que, por un lado, *expresa* sentimientos y tendencias latentes, y por otro lado *constituye* una nueva identidad.

La evolución que se alcanza a entrever es entonces sobre todo hacia aspectos más subjetivos, hacia una menor importancia del contexto y de los agentes eclesiales. Veremos que este cambio se agudiza y que, sobre todo en el grupo C, la interpelación adquiere incluso matices de conversión.

Grupo B

En el primer caso de este grupo, el del sacerdote B-15-D, se atribuye a una invitación el origen de su vocación; la interpelación tiene lugar en su escuela, una primaria confesional, a través de un profesor que invita a los alumnos a unas pláticas con sacerdotes que promovían las vocaciones sacerdotales. En este caso es fundamental el papel del reclutador, del agente eclesiástico, pues la idea del sacerdocio es introducida por él:

Expresamente nunca hubo [antes] una inquietud de decir: *yo me voy al Seminario*. Por allá cuando andaba en cuarto de primaria, comenzando quinto, algunos me preguntaban que qué pensaba yo estudiar y sí recuerdo que mi inquietud era la agricultura, y más bien tenía esa esperanza de ir a una escuela de agricultura. Oía hablar de un tal Chapingo, que era donde estaba una escuela de agricultura, y yo pensaba ir allá, aunque no sabía dónde era; no conocía ese lugar. No había salido muy lejos de mi tierra, así es que no conocía más allá de los montes que me rodeaban.

[Pero] al estar por ahí a mediados del sexto año, un poco antes, llegaron como párroco el padre Ferrusca y como vicario el padre José de Jesús López [...]. Entonces como que ahí se propusieron ellos el promover las vocaciones y se pusieron de acuerdo con el maestro de mi escuela, el profesor Agustín Lugo, [que] en una ocasión nos hizo la invitación a todos los alumnos del colegio. [Nos preguntó] que quiénes queríamos ser sacerdotes. Y quienes estaban dispuestos o querían el continuar de esa manera su vida, pues podrían asistir a las pláticas que les iban a dar los padres allá en Jilotepec, y que por consiguiente el día viernes podían faltar a la escuela. Tal vez esto último fue lo que más me entusiasmó: el que podría tener todos los viernes como día de descanso, además del paseo a Jilotepec, y fui uno de los treinta y tantos que se formaron para asistir a este encuentro con el sacerdote, que era, al principio, cada ocho días.

De esos treinta, quedamos como unos quince, más o menos. Yo seguí asistiendo, me fui animando; después los padres Ferrusca y José de Jesús López llamaron al padre Chapo Fernández –que era el promotor vocacional– para que nos evaluara, y por ahí me colé. De aquél grupo, treinta y tantos, de la escuela y de otras poblaciones, pues entramos doce al Seminario, allá en Temascalcingo. Y ahí en el Seminario todo el ambiente que me rodeó me ayudó a ir consolidando mi vocación y decidiéndome a continuar para poner mi vida al servicio de Dios en el sacerdocio. Gracias a Dios, de ese grupo dos llegamos al sacerdocio.

En este relato, el momento de la interpelación es relacionado con una invitación proveniente de agentes eclesiales. Es claro que su actividad se refleja en cambios subjetivos

en el futuro sacerdote, pero la iniciativa proviene del profesor y de los sacerdotes encargados de la parroquia. Por otra parte, él mismo considera que el seminario –al cual ingresó a los trece años– fue un entorno favorable para consolidar su vocación.

El caso de B-16-D es un ejemplo de la otra variedad de interpelación: un cambio subjetivo debido al temor del infierno, en tanto que los sacerdotes juegan un papel de evaluadores o consejeros que actúan en respuesta a la iniciativa del adolescente.

[Decidí entrar al seminario] exactamente cuando finalicé mis estudios de primaria.

Hay una anécdota especial, que en resumen podría ser [resumida diciendo] que de lunes a viernes yo me portaba como un pingo, un muchacho muy travieso, y los fines de semana, sábado y domingo, me portaba como un angelito, muy cristianamente. En la escuela primaria era miembro de una pandillita de adolescentes; hacíamos todo tipo de travesuras y yo estaba cada vez metiéndome más en travesuras más grandes como robos; no robos mayores, robos menores, y la falta de respeto a los mayores, sobre todo a los ancianos. Cuando vino el fin de cursos, las calificaciones eran muy bajas, y la maestra nos dijo que sólo servíamos para ir de cargadores a la Merced. Entonces fue cuando propiamente me hice la pregunta: *si sigo con ese caminar va a ser muy negativo para mí, voy a llegar a ser ladrón, posiblemente a matar, etcétera*. En cambio, si seguía con el otro caminar de los fines de semana [en los que visitaba a sus parientes religiosamente comprometidos y él mismo era monaguillo en la Iglesia], pues iba a ser una persona de bien; y, sobre todo, lo que más temía yo era el infierno, entonces no quería yo irme al infierno. Y por eso decidí que la balanza se inclinara sobre el lado de los fines de semana, por el lado cristiano. Y ahí fue cuando platiqué con uno de los sacerdotes, sobre todo con el padre Roberto Aguilar. Él me llevó al Seminario, me hicieron un examen y me aceptaron para ingresar. De esta manera es como decidí entrar al Seminario.

En el caso de B-18-D, un sacerdote cuya vocación se despierta desde que era niño, hay varios momentos de interpelación. Uno significativo, a los trece años, que consiste en la pregunta del obispo auxiliar de la Arquidiócesis de México:

Realmente desde los siete años, o un poquito después de los siete años, jamás volví a decir nada de esto [acerca de su deseo de ser sacerdote], hasta los trece, cuando conocí al Sr. Obispo José Villalón Mercado, auxiliar de la Arquidiócesis de México, que había ido de visita pastoral en aquella zona. Como el Colegio era particular, fundado por el Pbro. Antonio Zaizar, el obispo fue a visitarnos y él preguntó –yo estaba en sexto año– y preguntó que quién quería ser sacerdote... Hubo un silencio. El Sr. Obispo insistió, y fue entonces cuando alcé la mano y dije:

–¡Yo quiero, pero en mi casa no me dejan!

–No te preocupes, me respondió, yo hablaré con tus papás y ya verás que te van a dar permiso.

Ya él me dio su tarjeta y me dijo:

–Mira, terminando [la primaria], te espero allá...

Tuve que hacer un año en el Colegio Apostólico de un padre de aquí de la Ciudad de México, el Padre Hierena... Éramos los coloraditos de Catedral. Fui un año. Estuve allí haciendo la prueba porque el Sr. Obispo decía que la vida del Señor era muy diferente a la que yo había vivido, y que no sabía hasta dónde me podría adaptar. [...] Dentro de todo, el clima y todo el ambiente fue favorable, y llegué al seminario [...].

En este caso, preexiste a la invitación del obispo una inclinación que el sacerdote remonta a su infancia. Pero también considera que esta invitación fue muy importante: “El acontecimiento más importante [para confirmar su vocación] fue la invitación del Señor Obispo José Villalón Mercado.” Por ende, se trata de un caso en que ambos factores tienen un papel importante. Por lo mismo, muestra la correlación existente entre estos factores: La interpelación –el factor precipitante de la vocación– es más importante a medida que pierde fuerza y homogeneidad el contexto religioso; la interpelación por invitación es más efectiva cuando, a pesar de todo, hay una predisposición contextual y el sacerdocio es más prestigioso; finalmente, a medida que el sacerdocio pierde prestigio y el contexto religioso se hace raro, los factores interpelantes se relacionan con cambios subjetivos.

En el caso de B-19-R –que es un sacerdote que proviene de un hogar dividido en su actitud hacia la religión–, *se siente atraído por el ejemplo de sus primos*, que eran seminaristas. B-19-R descubre su tendencia al sacerdocio gracias a que los observa; le llama la atención cómo se comportan y que la gente los respete; pero no hay una invitación, sino atracción.

Yo, desde muy chico, veía a mis parientes que estaban en el Seminario en Guadalajara y me llamaba mucho la atención. No sabía yo. Solamente sabía que iban a ser sacerdotes. Eran todavía estudiantes de filosofía. Eran tres hermanos, primos míos. Los veía en periodos de vacaciones y me gustaba cómo se comportaban; eran muy correctos. La gente, los vecinos, los veían muy bien, los

respetaban, y a mí me atraía cómo ellos vivían, lo que ellos estaban estudiando, y sabía que iban a ser sacerdotes. En mi familia hubo... hay muchos sacerdotes. Pero yo era muy chico aún, creo que tendría unos nueve años cuando los veía. [...] Siento que desde pequeño descubrí mi tendencia al sacerdocio. Y siento yo que lo descubrí por ese ejemplo de mis primos.

El sacerdote B-20-R, del Opus Dei, tiene un primer contacto a raíz de unas conferencias de orientación vocacional, luego empieza a tratar a un sacerdote de este instituto que le ofrece dirección espiritual, establece para él un plan de vida, le ayuda a estudiar teología. Eso “le llamó la atención”, “le gustó desde el principio”, y empieza a ir –primero los jueves, después más días a la semana– a un centro *de la obra*. Un laico *numerario*,³⁶ a quien conoce ahí y de quien se hace amigo, le pregunta un día. –Oye, ¿has pensado en la posibilidad de ser del Opus Dei? Y continúa:

Y bueno, lo estuve pensando, y sí, la verdad es que pensé: sí, es muy curioso que me guste tanto esto, que Dios me haya traído por aquí, que yo tenga pues como una inquietud de servir más a Dios en mi vida ordinaria, en mi carrera, y de entregar mi vida a Dios. O sea, sí sentía dentro un deseo de todo eso. Entonces se lo dije a mis papás, y ellos me dijeron: –Mira, hasta que cumplas 18 años –yo tenía entonces como 16 o 16 y medio, por ahí–, *porque ahorita eres muy chico y no, la verdad, no...*

Entonces pues efectivamente me esperé, y cuando cumplí 18 años decidí –o sea 18 años y un mes había cumplido [en enero de 1967]– decidí ya pedir mi admisión a la Obra.

En este caso –y esto es común entre los sacerdotes del Opus Dei– hay un papel activo del agente eclesial en el proceso del reclutamiento. Si bien existe como trasfondo una relación previa, y se dirigen a individuos jóvenes en los que distinguen una posible vocación, en la estrategia que sigue este instituto una pieza central es el reclutador: hay una persona que invita, y, más exactamente, que, en cierto momento, pregunta: *¿Has pensado en la posibilidad de ser del Opus Dei?*

³⁶ Es decir, un miembro pleno de este instituto: profesionalista célibe, que vive en una casa del instituto, dedicado de tiempo completo.

En el caso del sacerdote B-21-R pueden discernirse ambos elementos también: una atracción y una invitación; dice: “Yo creo que lo que sobre todo vino a representar algo muy importante fue la ordenación de un primo carnal, alguien muy cercano, y su primera misa. En ese mismo año estaba yo de monaguillo, en el año 1961, y a los once años de edad, acabando apenas la primaria, y él me marcó de una manera muy especial. Él favoreció mucho mi vocación.” Además, este primo sacerdote *lo invita* al seminario de la congregación, y esta invitación fue una especie de complemento: por un lado hay una atracción, una inquietud; por otro lado, una invitación objetiva, que facilita y aun desencadena el proceso.

El caso de B-24-R es similar, pero con diferencias notables si observamos cómo describe su proceso interno: Un primo recién ordenado con los agustinos les sugiere a sus papás que lo manden al seminario y luego le hace una invitación directa a él. Él acepta esta invitación, pero reconoce que no entró al seminario pensando en el sacerdocio, sino en liberarse un poco de sus papás, en la posibilidad de practicar un deporte en equipo, es decir en motivos que no eran religiosos en absoluto. Sin embargo, se sentía a gusto y llegado el momento, ya en los últimos años de sus estudios (“ya en la teología”), decidió ser sacerdote. La probable atracción hacia el sacerdocio aparece sólo en el contexto del seminario.

Por el contrario, en el caso de B-22-D se afirma el lado subjetivo del proceso antes de la decisión de ingresar al seminario. Su infancia transcurre en una familia con un gran compromiso eclesial. Sus padres permiten, por ejemplo, que una parte de su casa se adapte como salón para el trabajo de la pastoral juvenil y el trabajo de vocaciones que ahí realizaban sacerdotes del Seminario Conciliar de la Arquidiócesis de México. Ahí conoce a unos sacerdotes “que van despertando mi vocación”. La decisión de entrar al seminario la toma después de asistir a un retiro de una semana, aun en contra de la opinión de sus padres que, pese a su compromiso con la Iglesia, querían que sus hijos fueran profesionistas, se casaran y tuvieran hijos, etcétera. En este caso, el sacerdote, en su relato, pone el acento en el proceso subjetivo de su vocación y en su decisión. Sin embargo, no hay propiamente una ruptura con el contexto religioso en que vive, sino sólo con ciertas expectativas paternas.

B-25-R se refiere directamente al acontecimiento desencadenante de su vocación. En su caso se trata de la invitación del obispo al grupo de monaguillos al que pertenecía:

Volviendo la mirada al pasado, el acontecimiento que desencadenó en mí la inquietud por el ministerio sacerdotal fue la visita pastoral del entonces Señor Arzobispo de Jalapa, Don Manuel Pío López. En esa visita pastoral, el señor Pío López, allá por los años mil novecientos sesenta y cinco, visitó mi pueblo natal [La Perla, Veracruz]. Al término de la eucaristía nos reunió a todos los que en ese tiempo éramos monaguillos y nos dijo que si no nos gustaría ser sacerdotes, que la Iglesia necesitaba jóvenes entusiastas con espíritu de sacrificio, entregados para servir a Dios, a la Iglesia y a la gente, que había muchas necesidades en la Diócesis de Jalapa y que [lo] pensáramos. Pasó el tiempo, yo no le di importancia, pero ése fue el momento que desencadenó en mí la inquietud por dedicar mi vida al ministerio sacerdotal. Fue un momento, podríamos decir, inspirador, de que ése podría ser también el camino de mi vida. Naturalmente, en ese tiempo era yo un adolescente y no tenía otros planes más que seguir estudiando; estaba yo en ese tiempo en sexto de primaria. Y a partir de ese momento empezó esa inquietud en mí.

B-27-R, aunque ya había tenido acercamientos con los jesuitas desde la preparatoria (éstos le dicen entonces que tal vez tenga vocación, pero que primero debe terminar el bachillerato), en medio de una crisis de sentido tiene un momento que llama de *insight* a partir del cual decide ingresar a la vida religiosa.

Pero un día me aburrí: me empecé a aburrir en la casa, me empecé a aburrir en el trabajo, regresaron las preguntas existenciales: *¿Para qué vives? ¿Qué vas a hacer?* Era un tiempo de hastío, de aburrimiento, de falta de sentido de la vida. De repente tuve una especie de insight: estaba esperando [que empezara] el partido de fútbol [en la televisión], podía hacer varias cosas: la novia, los amigos... pero de repente ya no podía hacer nada, ya no quería hacer nada, ya no me llamaba la atención [nada]. Veía todo como demasiado relativo, la vida demasiado sin sentido. Y el insight fue como decir: ¡Ah, sólo Dios es absoluto, lo demás es relativo! Entonces, la vida sólo vale la pena vivirse por un ideal absoluto, no por los ideales que son pasajeros, transitorios, espejismos. Fue como decir: sólo vale la pena vivir en este horizonte del valor absoluto que sería Dios. Y entonces empecé a hablar con el jesuita que conocía del politécnico y él me remitió a los encargados de acompañar las vocaciones. Y fui aceptado.

Aunque su conocimiento previo de los jesuitas –en especial de uno, que trabajaba con estudiantes del politécnico y que organizaba cursos y retiros espirituales– indica un contexto objetivo para el surgimiento de su vocación, lo que debe subrayarse aquí es la

forma de representarse la misma: esta representación está subjetivamente determinada: la imagen que comunica es la de un movimiento interno que lo lleva de un sentimiento de vacuidad y pérdida de sentido, a colmar dicho vacío con la idea de vivir por un valor absoluto.

El sacerdote B-29-D proviene de una familia con grandes tradiciones sacerdotales y religiosas. Al momento de decidir su vocación, señala, tenía tres tíos sacerdotes, hermanos de su padre; tíos y primos segundos también sacerdotes; un obispo, pariente lejano; parientes que eran hermanos maristas; tías y primas religiosas. Un hermano suyo fue seminarista antes que él y también se ordenó. Todavía a mediados de la preparatoria, cuando su hermano ingresa al seminario, no consideraba al sacerdocio como un posible destino para él. Pero pronto cambió de opinión. Nuevamente aquí, aunque las tradiciones familiares podrían ser un marco adecuado para dar cuenta de su vocación, la representación que se hace de ésta se orienta por sus percepciones subjetivas de la realidad: la realidad está mal y él quería (o debía) hacer algo:

Cuando mi hermano mayor entró al seminario yo estaba a mediados de prepa[ratoria]. [Este acontecimiento] me llamó la atención, me cuestionó, o me cuestioné, mejor dicho, y mi respuesta fue la siguiente: *yo de cura, ni loco*. Ésa fue, tal cual, mi conclusión. Sin embargo, Dios, cuando llama, llama. Porque antes de acabar la preparatoria me entró la –¿cómo se dice?–, la espina, el hormigueo, y mi decisión total y plenamente convencida fue *el sacerdocio* [...].

[Yo] experimentaba en mis tiempos, allá por el año 76-77, que la juventud andaba mal. Yo estudié [la secundaria] con Lasallistas, bueno, en escuela particular, gracias a Dios. Y [...] al entrar en la preparatoria pública [el Colegio de Bachilleres], y ver la situación [...] Entonces yo vi que [los jóvenes] andaban mal.

Al mismo tiempo, yo trabajé desde pequeño. [...] Trabajé en una empresa, en un hotel, como *bellboy* y como recepcionista cuatro años. Y aunque era un hotel decente, familiar, pues nunca falta... Uno que va abriendo [los ojos], despertando, va viendo el mundo y ve muchos males que hay en cualquier lado. Entonces todo eso veía que estaba mal y por lo antes mencionado y todos los principios recibidos, pues yo quería hacer algo por los demás. [...] Hasta llegué a decirlo sin saber mucho de esas cosas: *yo puedo ser muy bueno y santificarme en el matrimonio, pero yo quiero consagrar mi vida en el sacerdocio, yo creo que sólo en el sacerdocio puedo llegar a [hacer] mucho más*.

Muy similar en este punto es el caso del sacerdote B-30-R. Éste distingue tres etapas en el surgimiento de su vocación sacerdotal que son como concretizaciones progresivas: primero conoce a un sacerdote escolapio con el que entabla amistad y “quiere ser como él”. Segundo, en el lugar donde vive –la colonia Progreso Nacional, entre 1960 y 1975, en la que había una parroquia a cargo de los escolapios– se da cuenta de que algunos muchachos se van al seminario “cada año”. Tercero, en la secundaria, la idea de ser sacerdote se vuelve más fuerte, pero, subraya, no por la influencia del sacerdote, ni porque veía a otros muchachos irse al seminario, sino porque descubre la realidad de la drogadicción: muchos de sus amigos se drogaban, y a él le preocupa esto; quiere hacer algo por ellos. “[Así] fue como, terminando la secundaria, después de haber reflexionado *qué es lo que se puede hacer, en qué lugar se les puede ayudar*, decidí entrar a la vida sacerdotal para poder ayudar a esas personas drogadictas.” En este caso, aunque identifica varias interpelaciones, ninguna se refiere a una invitación directa; las tres etapas que menciona son deseos, inquietudes, preocupaciones suyas. Y la más importante tiene que ver con un compromiso personal más que con una simpatía (por el sacerdote que conoce) o por seguir una especie de tradición del barrio (ir al seminario).

Pero debemos ahora referirnos al sacerdote B-23-D, por el contraste que en su proceso vocacional se puede observar. Califica a su madre de indiferente en materia religiosa y a su padre como antirreligioso. No parece haber existido una influencia religiosa temprana. Su vocación es tardía: antes se ha titulado en contaduría pública por el IPN y ya se desempeñaba profesionalmente en un despacho privado. En este caso, su adhesión al sacerdocio se inicia con una ruptura, un descontento con su vida laboral; la búsqueda religiosa fue un consuelo, y el símbolo de la virgen y una reflexión sobre la parábola del joven rico los factores desencadenantes de su vocación:³⁷

¿Cuándo se inició mi vocación? Cuando pensé que podía alcanzar un puesto grande en mi trabajo y me bajaron de mi ilusión, pues me pedían posición social, un matrimonio que conviniera a la firma, relaciones para obtener clientes para provecho de la misma y saber usar el *bluff*. [...] Descubrí que los valores que me pedían en el trabajo no checaban con mi manera de pensar.

³⁷ Este sacerdote no aceptó que se grabara su entrevista, pero respondió por escrito el cuestionario que servía de guía a la misma.

¿Qué motivó mi vocación? [En primer lugar,] la imagen de la Virgen de San Juan de los Lagos, que está en la parroquia de la Sagrada Familia, en la colonia Roma, que sentí que me invitaba a encontrar consuelo en la Iglesia, y [en segundo lugar] la reflexión que dentro del templo (en un [grupo de] estudio) hacían sobre el joven rico, al que Cristo le dice que deje y venda todo y lo siga; finalmente, la película *Hermano Sol, hermana Luna*.

Entre los sacerdotes del grupo B aparecen tanto la influencia religiosa temprana como una o varias interpelaciones, en la mayoría de los casos en la forma de una invitación explícita. Pero también hemos observado ya que el contexto familiar, en el que los sacerdotes suelen recibir esa influencia temprana, ha cambiado respecto del mismo según se observaba entre los sacerdotes del grupo A. Al mismo tiempo, aparecen casos en que la interpelación implica una ruptura, más o menos pronunciada, con su vida tal como se venía desarrollando. Si en el caso de A-05-R una imagen de san Sebastián precipita o da forma a su vocación, ésta no implica una ruptura con el contexto de piedad que existía en su familia. En realidad, en el grupo A sólo en el caso de A-03-R puede decirse que su vocación al sacerdocio implica un giro en su vida; pero su caso es verdaderamente excepcional, sobre todo si se le compara con los relatos del resto de sacerdotes del mismo grupo. En el grupo B, un cambio así se observa en B-27-R y de B-23-D. El primero proveniente de un hogar en el que una parte es creyente y la otra no, y, en el caso de B-23-D, en que la madre es indiferente y el padre antirreligioso. En ambos casos, por otro lado, los padres no fueron un obstáculo, y les pareció que sus hijos podían elegir la vida que quisieran. Pero aun en estos casos en que no hay un choque con la familia por la decisión de ingresar al seminario, hay una cierta ruptura en la vida del propio aspirante al sacerdocio, por ejemplo en el caso de B-29-D (que un poco antes se había dicho a sí mismo “yo, de cura, ni loco”), en los ya citados de B-27-R y B-23-D. Asimismo, debe llamarse la atención de que en este grupo ocurre un cambio en cuanto a la edad en que el individuo se siente interpelado: aunque los sacerdotes de más edad de este grupo entraron en general al seminario menor, los más jóvenes entraron a edades mayores, ya después de haber estudiado la preparatoria e inclusive después de haber iniciado o concluido estudios universitarios. Esto será aún más claro entre los sacerdotes del grupo C.

Grupo C

En este grupo, una característica notable es que el acontecimiento que juega el papel de interpelante lleva, en el caso de un número significativo de sacerdotes, a una actividad mucho más meditativa que en los casos anteriores tomados en conjunto, aunque una respuesta de este tipo se anunciaba ya por lo menos en algunos de los casos del grupo B. Dicho de otra manera: la interpelación tiende a traducirse en el grupo C en reflexiones, estados de ánimo, sentimientos. Asimismo, es fácil identificar en este grupo un factor precipitante o desencadenante que da lugar a una transformación interna, subjetiva, en una medida mayor que en los casos anteriores, y en particular respecto de lo que ocurría en el grupo más anciano. En el grupo C, el factor precipitante se identifica con el inicio de un periodo en el que se plantea la posibilidad de devenir sacerdote y esto da lugar a un cambio de planes, de expectativas, de modos de pensarse a sí mismos.

En el caso del sacerdote C-31-R, por ejemplo, que vivió en un ambiente religioso en su familia y en las escuelas donde estudió, desde el kínder hasta la universidad, y que era catequista, el factor que lo lleva a tomar la decisión de ingresar a la vida religiosa –aunque existían antecedentes de que esta decisión era probable– fue la experiencia del sismo de 1985 y algunos acontecimientos alrededor del mismo, por ejemplo el comentario, durante la homilía, hecho por el sacerdote que oficiaba acerca de que el terremoto había sido un castigo divino. Cuando esto sucedió, se levantó para interrumpir la homilía del sacerdote y cuestionarlo. Pero esto implicó, como contragolpe, una especie de compromiso: si no estaba de acuerdo, debía él hacer algo. C-31-R ubica su experiencia del sismo como desencadenante de un periodo de reflexión que lo lleva finalmente a tomar la decisión de ser sacerdote. Por así decir, el suceso que lo lleva a tomar esa decisión tiene lugar en el exterior, pero sus aspectos más importantes ocurren en su interior:

Así describe este proceso:

Yo me dediqué a la carrera [estudió Administración de empresas, en la Universidad Iberoamericana], con muchísimas ganas y con muchísimo gusto; conocí una muchacha y fuimos novios unos tres años y medio, terminé mi carrera estupendamente bien, encontré un trabajo muy bien remunerado, etcétera. Y, según yo, tenía mi vida perfectamente arreglada: mi futura esposa, un buen trabajo, ya

empecé a comprar mi departamento y todo ese tipo de cosas, pues para irle pensando cuándo me iba a casar...

Y sucedió, fue hace justamente 15 años, el famoso terremoto de 1985, que lo viví por supuesto, porque llegué a la ciudad de México, [y aunque] no se me murió nadie, ningún ser cercano, pero yo recuerdo que para mí el terremoto no sólo me movió la tierra, sino que también me movió las entrañas, y yo me puse a cuestionarme:

–Pues sí, tienes toda tu vida perfectamente asegurada, tienes toda tu vida ya aparentemente organizada, marcado con una aureola de éxito, pero fíjate, la vida en un instante se termina...

Entonces yo me empecé a dar cuenta que la gente comenzó a cuestionarse muchísimo sus problemas a partir del terremoto. Yo recuerdo haberme encolerizado tremendamente, haberme levantado en una iglesia a decirle: *¡Padre, eso usted no lo puede decir...!* a un sacerdote italiano que había ido a mi parroquia, y que dijo que el terremoto era un castigo de Dios. Y lo dijo públicamente, cuando la Iglesia estaba llena, y recuerdo que fue para mí un chisme... ¡me levanté en plena misa! Y así le dije:

–¡Eso usted no lo puede decir! Porque decir eso es destruir a Dios...

Y claro, el sacerdote se molestó:

–¿Quién es usted para cuestionarme?

[Le contesté:]

–Un simple siervo de Dios.

Pero yo, que había tenido mucha lectura y mucha meditación, sabía que esto era una aberración... y fue allí donde yo me dije: *¿Qué onda contigo? Hasta el mismo clero está diciendo sandeces, la gente está buscando una respuesta. Hay mucha gente que tiene éxito, hay mucha gente que se casa, hay mucha gente que tiene buenos trabajos, pero no hay tanta gente que se quiera dedicar a la iglesia...*

Entonces entré en un momento que yo sí llamaría de crisis [y] que coincidió con un viaje que tuve que hacer al extranjero para un negocio familiar, concretamente a España. Según yo, según lo que se había planeado, iba yo a firmar como apoderado de mis padres, a firmar unos papeles de unas casas que tenemos allá y que... íbamos a España una vez cada cinco años y pagábamos un titipuchal de dinero por esas casas... y ya todo eso estaba listo para llegar, firmar, el dinero... Llego, firmo, me doy un paseíto por España, después por Roma, y me regreso y se acabó. Yo llegué, según esto ya estaba todo arreglado, me fui en septiembre, pero no me pude regresar hasta casi diciembre, porque mentira que estaban las cosas arregladas... Entonces pasé un periodo que yo considero muy interesante en mi vida, estaba yo lejos de mi novia, lejos de mis padres, lejos de mi parroquia, de mis

amigos, etcétera, y eso me permitió cuestionar muchas cosas, al punto que yo regresé casi con la decisión de ser sacerdote.

[...] Mucha gente me hacía esta pregunta: *y usted, ¿cuándo se decidió?* Yo insisto que no es mi caso. No creo que pueda hablar de un momento concreto. Yo más bien hablo de una cadena de acontecimientos que me llevaron a tomar la decisión. El momento en que dije: *sí, entro*, fue el menos importante. Lo importante es toda esa cadena que te lleva a decir sí, sí entro, o por lo menos: sí, voy a probar. Yo, la verdad, ni siquiera tengo presente el momento en que dije *sí, sí entro*. Sin embargo, sí tengo muy presentes momentos que fueron decisivos: el terremoto, ese momento de soledad allá en España, un momento de oración muy intenso que tuve en un santuario dedicado a la Santísima Virgen María en el norte de España; tengo muy presentes las dudas y los deseos que se me presentaban; cuando hablé con mis padres... Yo creo que es una concatenación. No se trata de una caída del caballo, de un momento determinado. Se trata de una serie de momentos.

Aunque su familia era piadosa, aunque en algún momento ya había él expresado la posibilidad de llegar a ser sacerdote (su padre le pidió que en cualquier caso terminara antes una carrera), y a pesar de ser catequista durante mucho tiempo, no hay en su relato una iniciativa por parte de algún sacerdote, sino que en su relato se orienta internamente: el sismo es por supuesto algo objetivo, pero lo importante en su relato es cómo él reacciona ante tal acontecimiento, y los cambios sucesivos que experimenta interiormente. Asimismo, aunque en algún momento al inicio de sus estudios de licenciatura había comentado a sus padres la posibilidad de hacerse sacerdote, al momento de su decisión sus planes incluían el matrimonio: hay pues una especie de ruptura en su propia vida.

En el caso del sacerdote C-32-D, la decisión surge “en un momento”. Ciertamente, la decisión pudo ser imprevista, pero no es contra-contextual: C-32-D había empezado un año antes a dar cursos bíblicos; y cuatro años atrás había empezado a asistir a ellos; sin embargo, no se había planteado la posibilidad de ser sacerdote. “En un solo día me lo planteé, ¿por qué no ser sacerdote? Me lo planteé y decidí que valía la pena hacer la prueba.” Esta decisión la asocia con una reflexión sobre sus expectativas de vida, y el considerar como poco atractiva (“común y corriente”) la perspectiva de casarse, tener hijos, una profesión, lo cual ocurre en otros casos de este grupo (por ejemplo en C-31-R o en C-34-D):

Más o menos alrededor de primero de secundaria, un compañero, un amigo mío, me invitó a un curso bíblico, y ahí fue donde empecé a conocer un poco más la palabra de Dios. [Asistí] a lo largo de los tres años de secundaria. Cuando entré a la preparatoria comencé a dar mi primer curso bíblico. [Y] por ahí de segundo de preparatoria fue el momento de mi decisión. Hasta ese momento siempre había querido ser ingeniero químico. Pensaba que mi vida iba a ser así: tener una familia, tener hijtos, un día me iba a morir y punto. [...] Entonces pues un día me lo planteé, fue en un solo día, en un solo momento: ¿por qué no ser sacerdote? Me lo planteé y decidí que valía la pena hacer la prueba. Yo creo que a partir de esta presencia de Dios en la vida es como uno va despertando a cierto tipo de valores, cierto tipo de necesidades que van más allá de lo económico, de lo ordinario, de una vida común que puede ser muy bella, pero para mí en ese momento parecía común y corriente.

En estos casos lo que se observa es una inflexión en su vida: apuntaba hacia otro lado, pasan por un momento de crisis, de desencuentro con el rumbo que llevaban, y deciden que el sacerdocio les da algo más. No son sin embargo conversiones, pues, por otro lado, su vida como jóvenes laicos se había caracterizado por el compromiso eclesial con la catequesis, la asistencia a misa, la oración, etcétera. De cualquier modo, parecen llegar por sí solos a esta decisión: no son invitados, no hay un sacerdote que les pregunte si no han pensado en el sacerdocio.

El sacerdote C-33-D es el primero de nuestra muestra que proviene de una familia en la que el padre está ausente por haberlos abandonado. Es de origen humilde: la madre sólo estudió algunos años de primaria y era trabajadora doméstica. Es el quinto de nueve hijos. Aunque no parece tener una práctica eclesial constante, su madre es creyente, y la hermana de ésta –también separada o divorciada– definitivamente es creyente y tiene una influencia importante sobre el futuro sacerdote. Ahora bien, si trazáramos una línea entre los sacerdotes C-31-D, C-32-D, C-33-D y C-34-D, parece aumentar lo sorprendente de la decisión, la idea de que su vocación es una discontinuidad en su vida. En el primero había habido indicios desde niño. En el segundo, desde algunos años antes. En el caso de C-33-D parecería que no existía nada que indicara que esta elección era siquiera posible. Su mamá y el cura párroco, cuando se enteran de la decisión de C-33-D, consideran que su decisión está desencaminada y que el entonces aspirante no tenía un perfil adecuado:

Después de la segunda entrevista [en el seminario] lo compartí con [se lo comunicué a] mi mamá, [le dije] que me iba al Seminario. Y pues me dijo que no,

que eso era algo muy serio, que no era nada más un juego. Compartí con mi párroco, e igual me decía: *–Oye, yo creo que mejor no, eso no es para ti...*

Por otro lado, estos cuatro sacerdotes consideraban, poco antes de decidirse, o en el proceso de tomar una decisión, como poco satisfactoria o valiosa la perspectiva de casarse, tener hijos, etcétera. Se cuestionan. Experimentan una crisis: su vida apunta en un sentido “normal”, “típico”, que les empieza a parecer poco atractivo. Y aunque el sacerdocio implica un camino muy diferente, tiene una promesa de mayor realización.

El factor desencadenante en el caso concreto de C-33-D es una plática con su tía. Pero considera que su vocación se había comenzado a despertar en medio de la insatisfacción que le provocaba la perspectiva de vida normal para un muchacho como él y que veía reflejada en sus compañeros:

Quizá fue en la adolescencia [cuando empezó a despertarse mi vocación], o quizá después, en la juventud, cuando sentí que yo quería hacer algo muy especial. Quizá fue al ver al común de las personas, o a mis amigos y a mis compañeros que en ese momento algunos se empezaban a casar; y yo quería algo muy especial para mi vida. Quería pensar –y me lo repetía a mí mismo– que había algo mejor. No porque el llamado al matrimonio fuera algo negativo; pero yo en ese momento sentía que no era para mí.

En el momento de mi decisión [tuve] algo que podría llamarse un indicio. Yo cuestionaba mucho a mi familia, sobre todo a una tía, en referencia a Dios. Yo fui una persona en mi juventud, en mi adolescencia, muy rebelde en relación con la Iglesia y con los sacerdotes. No tanto que fuera anticlerical, o que criticara en sentido negativo a la Iglesia, sino más bien cuestionando si realmente estaba bien lo que la Iglesia hacía, si realmente el sacerdote pues valía la pena su vida o si finalmente era un desperdicio, o quizá en referencia a la misma familia, también rebelarme incluso en contra de Dios. Y la familia, bueno, había una tía, hermana de mi madre, a quien le tenía mucha confianza y con quien compartía momentos, casi siempre de enojo. [...] Mi tía era una persona muy religiosa. Se había casado y fracasado en su matrimonio, pero era una persona relativamente feliz. Fue ella precisamente la persona que de alguna manera [me] fue motivando a ese encuentro con Dios.

Cuando me iba bien ella me decía:

–Oye hijo, dale gracias a Dios.

Y pues sí lo hacía, de alguna manera. Quizá un poco obligado, quizá un poco lo sentía. Pero cuando me iba mal yo iba con mi tía y le decía:

–Oye, ¿dónde está tu Dios? ¿Dios existe o no existe?

Y tanto repetía esa frase de existe Dios o no existe que hasta llegó un momento en que me dijo:

–Mira, no te importe si Dios existe o no. Vive con amor, con fidelidad a tus ideales, con amor a tu familia. Haz el bien, y después te vas a dar cuenta si Dios existe o si no existe.

Eso me llamó mucho la atención.

En C-34-D hay también una aparición súbita del deseo de ser sacerdote. Es hijo único, profesor normalista –al igual que sus padres–, con planes concretos de casarse con la muchacha que entonces era su novia. Pero a los 21 años parece experimentar una especie de alienación respecto de la dirección de su vida y empieza a preguntarse si toda ella no había sido el resultado de los planes de sus padres:

Llegó un momento en que me comenzaba a cuestionar: ¿qué quiero para la vida? ¿Realmente es esto lo que yo quiero, lo que yo ambiciono, o es lo que, a fin de cuentas, lo que los demás juzgan de mí, lo que [otros, mis padres,] quieren de mí? Empecé a preguntarme: –¿Señor, qué voy a hacer? Yo no iba a grupos parroquiales, no estaba tan cercano a la Iglesia, y ahí lo más extraño: empecé a sentir una gran inclinación hacia la Iglesia... Me pregunté, ¿por qué no ser sacerdote? [Y] yo no sabía ni a qué se dedicaban [los sacerdotes]. Mi único conocimiento era que celebraban misa, tal vez que impartían algunos sacramentos, que iban a confesar a los enfermos... Pero, qué era un sacerdote, no lo sabía. Y quizá ahí comenzó mi inquietud: ¿*Qué es un sacerdote?*

Si bien en el caso de C-31 y C-32 su decisión también es súbita, puede entenderse por sus antecedentes (catequistas, con formación en círculos bíblicos); en los casos de C-33 y C-34 hay una aparición inesperada hasta de sus inquietudes religiosas. En los cuatro relatos destaca un cuestionamiento de la vida “normal”, “común y corriente”, que visualizan de una manera similar: estudiar, conseguir un empleo, casarse, tener hijos... Ya sea porque los mueve el sentimiento del deber (sobre todo en el caso de C-31-R), ya sea porque quieren “algo más” para su vida o porque sienten que no han hecho lo que querían, los cuatro

cuestionan, entre los 18 y los 22 años, lo que consideran el destino típico de la juventud, y conciben al sacerdocio como una alternativa. Ciertamente, una alternativa no fácil, pues su proceso vocacional no está libre de reluctancias, como se verá más adelante.

El caso de C-35-D es diferente y se aproxima más al modelo típico de las generaciones anteriores. Nació en 1963, en Jalisco, pero su familia, de origen campesino, con pocos recursos económicos, había emigrado al Distrito Federal, de tal forma que él, el segundo de ocho hijos, y también su hermano mayor, estudiaron la primaria en la Ciudad de México. Ingresó al seminario menor en 1975, a la edad de 12 años. Sus padres les inculcaron a los hijos la fe católica y las prácticas sacramentales. Su mamá participaba en diversas asociaciones; una hermana de su padre era religiosa profesora. De pequeño, al igual que su hermano, fue acólito, y ambos entraron al seminario menor, aunque su hermano lo dejó unos años después. En su caso –al igual que en el de su hermano–, aunque su vocación se prefigura en la religiosidad familiar, el factor desencadenante de la misma es el contacto con el sacerdote que funge como párroco, a quien toman como modelo.

[En] lo que se refiere a mi vocación al sacerdocio, [ésta] empezó a partir del contacto que tuve, [junto] con mi hermano mayor, con nuestro párroco. Era un padre [extradiocesano] que venía de la diócesis de Huejutla. [Estaba] enfermo y venía a la Ciudad de México para atenderse. La parroquia no había tenido sacerdote, así que llegó [fue asignado] a la parroquia. Había habido algunos conflictos y estaba sola. [El sacerdote] estaba enfermo y solo, así que empezamos a ayudarlo como acólitos. Nosotros estábamos chicos: mi hermano iba en quinto de primaria; yo, en cuarto. Y pues fue eso. [Fue] el estar cerca, el convivir, el ver el trabajo propio de un sacerdote, porque nos invitaba también, cuando tenía que visitar a un enfermo, cuando llevaba la comunión a alguien. Fue esto: la entrega y el modo como realizaba su ministerio, lo que a mí me fue llamando la atención.

Esta interpelación es planteada por C-35-D como un efecto de la praxis del párroco: él quiere ser como el párroco, y el párroco es, ante todo, sacerdote.

Y yo siento que a mi hermano también [le llamó la atención el sacerdocio a través de la figura del párroco], porque sin que habláramos mi hermano y yo entre nosotros, de que estuviera en nosotros la inquietud de entrar al seminario, cuando

fui a hablar con el párroco y le dije que me gustaría ser sacerdote, me dijo que mi hermano le había comentado lo mismo.

Así que, para mí, fue eso: el entrar en contacto directamente con la persona del sacerdote, conocer su quehacer, su ministerio, y convivir más cercanamente con él, lo que empezó a despertar en mí el deseo de ser sacerdote.

La interpelación, identificada en el discurso por la frase *me fue llamando la atención*, equivale a *despertó en mí el deseo de ser sacerdote*. Es una identificación: quiso ser como el sacerdote, el sacerdote se convirtió en su modelo. Más adelante en la entrevista, C-35-D precisa mejor su percepción de este párroco:

En ese momento yo era un niño, no tenía algo claro; ya después me he hecho esa misma pregunta: ¿Qué fue lo que me llamó la atención de él, qué fue lo que me motivó? Y lo que veo es su aprecio de él a su sacerdocio, la vivencia de alegría en eso, que estaba en lo suyo, que estaba convencido, y que, dentro de todas estas dificultades [enfermo, en una parroquia dividida], seguía contento, vivía feliz. Y no nada más éramos mi hermano mayor y yo; ya después estuvo también un sacristán, luego otras personas que iban colaborando con él, y él le daba su lugar a cada uno. [...] Tenía ese don de ubicar a cada persona, de mostrar la dignidad que tiene cada quien. [...] Por un lado, presentaba otro aspecto de la vida que es precisamente la vivencia de la fe: verlo en alguien que la vive, que la celebra, que hace oración; y de ahí, al encontrar este nuevo aspecto, esta nueva dimensión de la vida, pues vino a hacer también un modelo, un ejemplo. [...] Yo creo que si empezó en mí la inquietud por entrar al seminario, es porque decía: –Pues yo quiero ser como este padre.

La familia del sacerdote C-36-R era practicante, y la práctica religiosa, el rezo, la asistencia a misa, le fue inculcada desde niño; su padre era sacristán y su madre pertenecía a diversas cofradías. Aunque no habla de que en la adolescencia haya experimentado un distanciamiento de la Iglesia, considera que el deseo de ser sacerdote surgió en él de forma súbita (subraya que al momento de su decisión no sabía ni siquiera qué era un seminario), lo que indirectamente se comprueba ante la incredulidad de sus hermanos:

Después, ya como joven, como estudiante de la preparatoria, surgió en mí el deseo [...] de ser sacerdote. No sabía ni qué era el seminario, nada. Fue un llamado así, inmediato. Y por medio de mi papá me puse en contacto con los padres dominicos de Oaxaca. Me entrevisté con uno de ellos y me invitó a un retiro vocacional en

Aguaviva, en Amecameca. Vine a ese retiro, en Semana Santa. Y ahí, en el contacto con otros jóvenes, a partir de las conferencias, pláticas, que se nos dieron, [d]el platicar con el fraile encargado de la promoción vocacional, pues decidí que quería ser sacerdote y dominico. Desde ahí, ya nadie me quitó la idea. [...] Mis hermanos no lo creían, decían que no era posible que yo hubiese optado por la vida sacerdotal, pero me vine a México, entré con los frailes, y ahí comenzó todo.

En el caso siguiente es todavía más sorprendente la decisión: sin ninguna formación religiosa (no había sido confirmado ni hecho la primera comunión a los diecisiete años), sin provenir de una familia católica practicante (sus padres no estaban casados por la Iglesia), el sacerdote C-37-D empieza a involucrarse e interesarse en la vida religiosa hasta que, motivado por otro sacerdote, decidió entrar al seminario. Aunque dado que su escolaridad era nula, primero debió estudiar la primaria:

Mi vocación tiene su inicio en la adolescencia, allá por los diecisiete años, cuando hago mi Primera comunión y confirmación, ayudado, motivado, por mi hermana Justina. Ella también iba a recibir esos sacramentos por esas fechas. Yo andaba un poquito triste, por un problema con una novia. Y ella, al verme así, me invitó. Mi mamá también intervino. Y lograron que yo cediera a aceptar esos sacramentos. Y dije que “lograron que yo cediera”, porque no iba del todo convencido. Así que me preparé, y se acercaban los días para recibir los sacramentos. Pero el padrino que yo había elegido no aceptó, de manera que quien daba las pláticas sacramentales tuvo que ser mi padrino. Y gracias a eso, creo, el Señor empieza a actuar. Este señor me motivó, e ingresé en los grupos parroquiales y a cursos de catequesis. Ahí conocí a un sacerdote que empieza a hablarme del seminario, de qué es, y me ilusioné. Pero las dificultades se iniciaron desde el mismo surgir vocacional: cuando quise ir al preseminario, mi párroco no me quiso dar la carta de recomendación porque no tenía primaria. Fui al preseminario porque el párroco le dio la carta a otro compañero, que no fue, pero yo sí. Pero en el seminario no me aceptaron hasta que estudié la primaria. Ya en el seminario menor cursé la secundaria y el resto de los estudios.

C-37-D, aunque habla de un sacerdote que fue su *vocador*, también hace referencia a algunos acontecimientos que significaban para él que efectivamente Dios lo llamaba por ese camino:

[Hubo] algunos acontecimientos [que influyeron en mi decisión] [...]. Mis padres, siendo pareja, no estaban casados, y creo ahí se manifiesta luego luego la obra del

señor, en ese llamado que a mí me hace, porque también lo hace a mis padres. Puesto que ellos se casan por la Iglesia en esos días y eso a mí me impulsa. Otro [acontecimiento] es [que] yo tenía una herida en uno de mis pies y estaba ya un tanto grande y pues bastante mal diríamos. En una oración el Señor me sana y yo así voy palpando acontecimientos [en los que se manifiesta el] llamado del Señor. Otros acontecimientos pienso son [aquellos en los que veo] cómo me va abriendo las puertas, la parroquia, y sin en principio mucha formación ya me van delegando responsabilidades. Por ejemplo del grupo juvenil, de catequesis, de catequesis de niños, jóvenes y adultos. Después de una formación por cursos de pastoral me llaman [nombran] coordinador a nivel parroquia en la catequesis: treinta y cuatro capillas yo visitaba, inclusive con la [poca] formación que había yo recibido, dando charlas, formando catequistas, y bueno, éstos son hechos que me parece el Señor va manifestando para yo responderle.

El sacerdote C-38-ED presenta quizá uno de los casos más extremos en cuanto a la oposición contexto-factor precipitante. Nace en Veracruz, en 1965. Su familia era católica, pero no era observante. Fue a raíz de que sufrió un desafortunado accidente y la posterior curación que se produjo el cambio: él y su familia empezaron a acercarse a la Iglesia, a ir a misa, a retiros, etcétera, porque, a pesar de su indiferencia religiosa y su abandono, Dios [así lo creyeron] había intervenido en su restablecimiento.

[En mi familia], no había realmente una conciencia cristiana. Esa conciencia cristiana surge a partir del hecho de que yo tuve un accidente, a la edad de quince años, y [ese accidente] fue lo que nos motivó a acercarnos a Dios. Fue donde empezó un proceso de concientizarme [sobre lo] que significaba ser cristiano, acudir a la misa, empezar a pertenecer a grupos juveniles, empezar a participar en retiros, ayudar a participar en algunos retiros que nos pedían en otros lugares. Pero [en] mi familia en un inicio estábamos totalmente ajenos a lo que era la comunidad cristiana.

Yo estaba terminando el primer semestre de bachillerato técnico de laboratorista clínico [C-38-ED quería estudiar medicina]. [...] Ese día yo regresé muy temprano porque nada más era ir [a la escuela] a hacer el examen y regresarme a casa. El accidente sucede precisamente en el contexto de que mi mamá me dice: *te voy a hacer de comer, ¿por qué no vas a comprar algo para preparar agua? En lo que tú llegas, yo caliento la comida y te sirvo.* Y precisamente en ese trayecto, de ir a buscar algo para tomar, un niño, saliendo de la casa de mi abuelita, que queda muy cerca de la casa de mis papás, encontró unas lámparas de luces, unos tubos. Por pura curiosidad el niño, como ya no servían, como estaban en la basura, quiso romperlas. Él no se fijó que yo iba pasando y levantó una lámpara y me la estrella. [El golpe] me afectó un ojo (desde entonces utilizo lentes) y el vidrio rompió hasta la esclerótica. De emergencia me llevaron al hospital; [pero] como ahí el hospital era

demasiado reducido [...], no había especialista. Me tuvieron que trasladar hasta Minatitlán, que está como a una hora de ahí. Me tuvieron que intervenir de emergencia. Estuve más o menos unos cinco días en el hospital. Mi mamá lo primero que [me] dijo fue: –Ahora que salgas del hospital le vamos a ir a dar gracias a la virgen. A partir de ahí fue que hubo el acercamiento a Dios. Como un signo de gratitud porque había salido bien. A partir de ahí vino el cambio radical en mi vida, porque desde que hice mi [primera] comunión y hasta la fecha [del accidente] nunca me volví a aparecer en la Iglesia. Y a partir de ahí hubo la inquietud de decir: *–Me tengo que venir a confesar y voy a ir a misa el domingo.* Así lo hice, y fui el ganchito para que mi familia a partir de ahí empezara a acudir a misa. Y ya luego vino todo un proceso de retiros ahí en mi comunidad, en mi parroquia, y entraron mis papás, mis tíos, mis abuelitos, mis hermanos y de ahí vino el acercamiento a la Iglesia.

Fue entonces [a los quince años] cuando tuve la oportunidad de participar en una jornada de vida cristiana. Yo vivía totalmente distante de la Iglesia, y fue ahí en donde empecé a descubrir algo mucho más especial. [...] Terminar la carrera de medicina, a la que [entonces] me inclinaba, me parecía algo reducido.³⁸ De tal manera que empecé a acercarme más a la Iglesia, a Dios, a los grupos juveniles, y tuve la oportunidad de participar en una semana juvenil. Llegó un grupo de seminaristas promoviendo pláticas [sobre] drogadicción, sexualidad, alcoholismo y, el último día, [...] se habló sobre vocación, vocación en general. Desde luego, aterrizó en lo que era la vocación sacerdotal o la vocación consagrada. Eso fue lo que hizo que girara mi visión de cómo realizarme como persona. Y empecé a comparar, a comparar. [Me decía:] *–Médicos hay muchos, incluso [algunos] sin trabajo. Y empezó la inquietud: –Me gustaría conocer más a fondo qué significa la vocación consagrada.* Tuve una entrevista con uno de los seminaristas –ya eran de teología–, y empezó la inquietud, y me invitaron a la primera reunión vocacional. Acudí [y] me motivó muchísimo.

Nuevamente en este caso hay un giro en la orientación de la vida: su perspectiva original era estudiar, tener una profesión; luego viene la crisis desatada por su accidente, su acercamiento a la Iglesia, y una reorientación hacia otra cosa que fuera “especial”, “más completa”.

En el caso del sacerdote C-39-D, nacido en 1966, en la Ciudad de México, no hay ruptura en su vida interior: sus inquietudes vocacionales empezaron en la infancia. Sin embargo, y a pesar de que sus padres se preocupaban porque él y sus hermanos tuvieran una formación religiosa, tuvo que enfrentar la oposición de su madre (su padre, en cambio,

³⁸ En este caso, por lo menos en ese momento, parece referirse a que la carrera por sí misma sería algo reducido. Que era necesario “complementarla” con el acercamiento a la Iglesia. Es decir que no se plantea, en este momento, abandonar sus estudios (más adelante señala que prefirió terminar el bachillerato técnico).

aceptaba su elección). Es el mayor de cinco hermanos. Ambos padres son profesionistas: en contabilidad el padre y en administración la madre, y ambos habían estudiado en escuelas religiosas, lo que dejó en ellos una impronta que procuraron transmitir a sus hijos: “Mi padre estudió en colegios de sacerdotes; mi madre, en colegios de religiosas, y conociendo [ellos] más o menos todo esto, nos trataron de educar en la fe, en lo que es acercarse a Dios.” Sin embargo, a C-39-D lo inscribieron en escuelas privadas de carácter laico y el bachillerato lo realizó en una escuela pública. Finalmente, realizó estudios de licenciatura en administración de empresas en una escuela privada, también laica. Desde los 9 años había manifestado su inquietud por hacerse sacerdote, pero su madre no estuvo de acuerdo. Sólo al terminar sus estudios profesionales, cuando ya trabajaba, ingresó al seminario mayor, al curso introductorio, en 1988, a los 22 años. Fue ordenado en 1997, a los 31 años.

Mi vocación hacia el sacerdocio empezó desde los nueve años aproximadamente, cuando yo estaba asistiendo al catecismo. Ahí, un domingo, durante la misa, me impactó mucho ver al sacerdote cómo estaba consagrando. [...] Al ver cómo consagraba, yo decía: *quiero ser como él*. Esa vez me acuerdo que una monja – estaba el momento de la consagración– me dijo: *niño irreverente*, porque había permanecido de pie. Es que fue tanto el impacto, que yo me perdí en ese momento de la eucaristía. Pero la monja me hizo volver a la acción de la liturgia. Y así, poco a poco, en el catecismo, empecé a caminar. [...]

Posteriormente entro a la preparatoria [...] Durante ese tiempo de secundaria y preparatoria estuve asistiendo en el grupo de Acción Católica de la Juventud Mexicana, la ACJM. Participé como militante, miembro activo, ahí en la parroquia de Nuestra señora de la Candelaria de allá de la Villada. Ahí se me empezaba a despertar otra vez esa inquietud. Pero como que me daba miedo el tomar esta decisión.

Seguí mis estudios, terminé mi carrera y un domingo de Pentecostés, me acuerdo perfectamente bien, tuve una pequeña discusión con mi madre porque yo [le dije que] me quería ir al sacerdocio. Y asistí a la misa, a la eucaristía. En ese momento me perdí también, le dije: Señor, ¿qué quieres de mí, qué deseas de mí? Y de inmediato se vino esa idea: el sacerdocio. Me levanté con esa determinación: el sacerdocio, el sacerdocio. Llegué con mis padres, les volví a exponer el tema del sacerdocio. Y como que lo aceptaron a medias.

En este caso, pues, aunque los padres son religiosos y hasta cierto punto preocupados por la formación religiosa de los hijos (los envían al catecismo, asisten a misa), cuando el hijo

manifestó su deseo de ser sacerdote, la madre se opuso; el padre, por su parte, le dice que apoyarán su decisión. Esta actitud de los padres expresa respuestas que se van convirtiendo en típicas: muchas veces tienen ideas y actitudes diversas hacia la religión, y o bien (uno o ambos) se oponen al ingreso del hijo al seminario porque prefieren que estudie una carrera profesional, o bien (uno o ambos) lo apoyan, pero no porque consideren particularmente valioso al sacerdocio, sino porque les parece valioso respetar la decisión de su hijo. Es un hecho que el sacerdocio ha perdido paulatinamente prestigio en las mismas familias de origen de los sacerdotes a través del tiempo; simultáneamente, ha aumentado el respeto por la decisión de los hijos. Mientras que en el grupo A generalmente la vocación de los hijos es bienvenida, y en el grupo B encontramos algunos casos de padres anticlericales que se oponen a la voluntad del hijo, en el grupo C predomina –sobre las simpatías o antipatías de los padres– el deber –si no el gusto– de respetar la decisión de los hijos.

Es notable que en C-39-D la decisión de ser sacerdote derive de imágenes y certezas que considera provienen de su interior, que son comunicaciones directas de Dios, generalmente experimentadas durante la liturgia. En este caso, aunque ha terminado ya incluso los estudios profesionales, considera que su vocación surgió desde la infancia. No hay, pues, una discontinuidad en su vida. Sin embargo, ante la falta de la promoción de su vocación por sus padres y de la invitación de un agente eclesial, la vocación sacerdotal se representa como algo que emana de su interior. En este sentido, C-39-D representa el caso más extremo de subjetivación de la vocación, y por lo tanto de la dimensión religiosa de la vida.

En el caso del sacerdote C-40-D la decisión parece también sorprendente. Su familia no era asidua a las prácticas religiosas, aunque asistían a misa los domingos y días festivos. El futuro sacerdote empieza a asistir a la parroquia para participar en el coro juvenil. Pero un día asiste a un pre-seminario. Primero rechaza que haya tenido algún interés, pero luego se sentía triste: “Dios me tocó”, dice.

Me invitaron a [un] pre-seminario –una catequista que llevó a su hijo me dijo que lo acompañara– y resulta que cuando me preguntó el padre que si me quería quedar, que si me había gustado el seminario, yo le dije que no, que yo quería ser profesor. [...] Salí becado de la escuela secundaria para irme de profesor, pero después entré en una crisis personal y como que cuando salí del seminario sentí algo... sentí una

soledad inmensa... Ya después entré al seminario, hice el curso introductorio, pero lo más fundamental pienso que fue que Dios me tocó, tocó mi corazón, un corazón rebelde que no quería seguirlo, y entonces fue cuando respondí a su llamado. Pero fue a través de esa soledad, de esa tristeza, de esa nostalgia que yo sentía en mi corazón. Así fue como empezó. [...] Yo tendría como unos 16 ó 17 años cuando empecé.

El caso del sacerdote C-41-R tiene una peculiaridad que consiste en lo siguiente: proviene de una familia practicante: los padres son creyentes y lo enviaron a escuelas con orientación religiosa; los hermanos mayores participaban en grupos juveniles en la parroquia. Pero él, por su parte, pensaba que se estaba distanciando de la vida religiosa y que acabaría por ser indiferente. Proviene, pues, de un contexto del que sin duda puede decirse que ejerció una influencia religiosa temprana. Al mismo tiempo, tendía a desvincularse de él. Finalmente, un acontecimiento, la asistencia a un retiro, le permite conocer la vida religiosa bajo una faz diferente:

Los primeros indicios de mi vocación se comenzaron a dar en mi adolescencia. Hasta los 16 años no me había planteado nunca una opción de ese género. Provengo de una familia bastante religiosa en donde mis hermanos mayores participaban con entusiasmo en grupos juveniles en la parroquia. Sin embargo, yo no era así. Este tipo de grupos y su manera de convivir se me hacían enormemente aburridos. Es decir que no pertencí a ningún grupo ni a nada que se le pareciera. Además casi siempre que me acercaba a cosas religiosas, éstas se me hacían como teñidas de falta de realismo, ingenuas o fantasiosas. Siempre consideré que la dimensión religiosa y espiritual era muy importante, pero siempre lamenté que la presentaran a los jóvenes de manera tan poco atractiva, en un lenguaje que no me decía nada. Me daba rabia ver de qué manera se la presentaban a uno. De una manera aburrida, ingenua, con un lenguaje a veces arcaico, que ciertamente a mí no me despertaba ningún entusiasmo. Entonces yo pensaba que paulatinamente me iría apartando de [las] cosas religiosas; obviamente, la vocación ni por equivocación se asomaba.

Pero hubo una serie de hechos que cambió este panorama: asistí –casi obligado por una prima– a un retiro juvenil organizado por los franciscanos TOR [Tercera Orden Regular]. Esta oportunidad me permitió entrar en contacto con jóvenes religiosos y sacerdotes que le dieron un vuelco a mi vida. Fueron varios los factores que influyeron, pero por mencionar algunos diría que me agradó encontrarme en un ambiente juvenil, religioso y muy dinámico; la manera de presentar las cosas se me hizo muy realista; con esos frailes jóvenes podía hablar de cualquier tema (política, deportes, etcétera); por primera vez me encontraba en celebraciones que me emocionaban. Así que me decidí a colaborar más

estrechamente con este movimiento y me comprometí a asistir con regularidad. La idea de hacerme sacerdote comenzó sutilmente a fraguarse, pero no era una idea todavía clara ni definitiva. Por entonces yo seguí mis estudios de prepa y quería estudiar ingeniería civil o algo relacionado con las matemáticas.

Fue en el último año de la prepa en el que mi constante trato con los frailes y sacerdotes me empezaron a hacer que considerara el sacerdocio como una opción para mí. Tenía muchas dudas, pero finalmente me decidí a entrar al Seminario de los franciscanos TOR. En aquel momento sentí que yo podía ser útil y aportar algo nuevo; de alguna manera me sentí con el deber de poder mostrar un rostro de la Iglesia más cercano a lo que me hubiera gustado ver cuando era niño y adolescente. Tenía 17 años, pero no me sentía chico para una decisión así, puesto que de todos modos tenía que hacer una opción: seguir esta o tal carrera. Entonces me sentía maduro para una decisión de este tipo.

Para C-42-R no hay un momento específico que funcione como un catalizador, como factor detonante. Es un proceso, y encuentra en él algunos momentos más significativos que otros:

El llamado del Señor no lo puedo poner en un momento único. Toda mi vida sentí ese deseo de hacer algo. En algún momento le di un nombre propio (sacerdocio); en otros, no. Nunca me caí del caballo. Yo no puedo decir que hay un momento en particular en el cual llega Dios y me dice: sabes qué, métete al seminario. Pero hay [varios] momentos.

Un momento importante es el día que vi (en la Iglesia de San José de las Palmas) a un misionero carmelita, vestido de verde. Yo tendría entre seis y ocho años, y me llamó la atención que salió vestido con una cosa grande, verde; yo no pensé en el sacerdocio, desde luego, pero me llamó la atención el vestido. Ese [fue un] primer signo; no propiamente llamado, sino signo. [...] Con el tiempo se fue perdiendo este sentir de lo religioso y vinieron otras cosas. Más tarde, a los 16-18 años, una enfermedad de mi madre [fue otro momento que] me lleva nuevamente a la Iglesia, aunque nunca estuve fuera de la Iglesia, pues en mi familia era una obligación. Nada más me acerco un poco más, me comprometo más con una comunidad de jóvenes, y ahí es cuando empiezo ya, quizá, a pensar, si no en el sacerdocio, sí en el apostolado, sí en Dios de una manera más seria. [...] Y Dios me ha dado alguna capacidad de hablar mucho, y eso me llevó a ponerme al frente del grupo de Biblia, al frente del grupo de catequesis, al frente de los grupos apostólicos. [...] Entre esos grupos, uno fue el de mis compañeros de escuela. Con un grupo de amigos formamos un grupo católico en la escuela. Llegó un momento en el cual ya no estudiaba, ya no entraba a clases, y me dedicaba a la comunidad. [...] En este periodo fue cuando decidí seguir al Señor en la vida religiosa marista (como sacerdote). No fue la pobreza extrema (la conocía, pero no [la padecía] personalmente); no fue una prueba o luz que Dios me mandara (no me caí del

caballo); no fue una desilusión; no fue un libro ni una persona concreta... ¿Qué fue? Yo espero que [haya sido] Dios. [...]

No hubo [un] llamado, como digo, en un momento concreto, sino [que] fue, pues, [a través] de toda la vida que finalmente el Señor me fue asegurando, me fue dando esa certeza a través de todo momento, de cosas sencillas, de la convivencia con las personas, de todas las cosas en general, no de una cosa en particular. Sí recuerdo algunos momentos como los que he citado. Pero no, definitivamente, la vocación no creo que esté asentada, en mi caso, en algún hecho concreto, sino más bien en la vida diaria, también en las capacidades que Dios me dio para ponerme al frente de cosas.

En los dos casos anteriores, aunque evidentemente provienen de contextos caracterizados por su religiosidad, la decisión, tal como aparece en el relato, tiene que ver no con una invitación explícita, sino con procesos internos: el sacerdote cuenta su historia declarando el registro de sus cambios subjetivos. Es como si el relato de su vocación sólo tuviera sentido en función de sus estados internos. Por supuesto que un aspecto objetivo siempre ha de haber existido en su caso y en el resto de los relatos de nuestro corpus. Sin embargo, lo que es cada vez más característico es esta vuelta hacia el interior. No es, empero, una tendencia completamente hegemónica, como se verá en el siguiente caso, en el que nuevamente un agente clerical tiene un papel determinante; se trata, sin embargo, de un sacerdote del Opus Dei, y tal papel activo del instituto (de sus agentes) en el reclutamiento es característico de *la Obra*.

El sacerdote C-43-R, del Opus Dei, estudió, desde la primaria hasta el bachillerato, en un colegio donde la dirección espiritual estaba a cargo del Opus Dei, en Culiacán, Sinaloa. Pero sólo hasta el segundo año de preparatoria se incorpora a los medios de formación que el Opus Dei ofrecía, y sin pensar en él mismo adherirse a este instituto. Los estudios de licenciatura los realizó en Guadalajara. Y ahí, sorprendentemente, según su propio punto de vista, luego de un paseo al que lo invita un miembro numerario del Opus Dei –“tonterías de las que Dios se vale”–, decide pedir su ingreso:

La primaria, la secundaria y la preparatoria la[s] hice completa[s] en un colegio en donde la formación espiritual estaba a cargo del Opus Dei, un colegio como éste [el Colegio Cedros, del que ahora es capellán]. Pero no me incorporé a los medios de formación sino hasta segundo de preparatoria, porque realmente no veía que fuera

una cosa atractiva [...] Fui hasta segundo de prepa[ratoria]. [...] Pero no sentía que fuera una cosa para mí, o sea, no sentía ninguna vocación, mucho menos al celibato. [...] Entonces me fui a la universidad, cambié de ciudad, me fui a Guadalajara, y me fui con esas ideas: de que a mí me gusta la formación [que da el Opus Dei], pero no para mí, o sea no para tener una vocación al celibato. [...]

[Pero] llegué a la universidad ¡y ahí está! Yo llegué a la universidad en agosto y pedí mi admisión a la obra en octubre, como numerario, es decir como celibato apostólico; así, sin casar[me], me comprometí a vivir como numerario así sin casarme durante toda la vida. Llegué en agosto sin tener ninguna inquietud vocacional clara, y en octubre pedí mi admisión. Digamos que ya tenía la formación, pero no la veía como una cosa para mí. Y en esos dos meses cambió todo... son tonterías de las que Dios se sirve: un amigo del Opus Dei, numerario, me invitó a subir a un cerro –¡qué tonterías!–, me invitó a subir a un cerro, con otros, todo un domingo. O sea, fuimos a misa en la mañanita y nos fuimos a Cerro Viejo, se llama, cerca de Guadalajara, y arriba en el cerro me acuerdo que hicimos la lectura del evangelio, o sea leímos tres minutos el evangelio, no más, y ahí él me contó un poquito de su vocación y me dijo: *oye, sabes que ...* No sé por qué salió el tema de que él era muy feliz en su vocación y a mí la verdad es que eso... le decía: *qué bueno, bendito sea Dios que seas feliz...* Pero en esas semanas [posteriores a esa conversación] yo me empecé a preguntar, me empecé a cuestionar cuatro cosas fundamentalmente. Dije: *¿no querrá Dios esto para mí?* Ésa es una pregunta. Otra pregunta u otra idea era: *¿necesita Dios gente, sí o no?* [Otra:] *¿Tengo condiciones yo?* Y la cuarta era: *¿tengo miedo?* Ésas son las cuatro [preguntas que me hice]. Dije yo: *Dios necesita gente, quizá me está pidiendo esto a mí, tengo condiciones y tengo miedo.* Y entonces, al final de cuentas, dije: *todas estas... todo esto apunta a que sí tengo vocación,* pero sin tener nunca ninguna certeza física ni nada. El hecho es que solicité mi admisión como numerario del Opus Dei el siete de octubre.

El reclutamiento de miembros en el Opus Dei –algunos de los cuales llegarán a ordenarse sacerdotes– tiene, como se ha visto en los relatos de los miembros de este instituto, algunas particularidades: los agentes que lo realizan tienen un papel importante. Aunque se espera que el candidato solicite su admisión, en realidad la iniciativa proviene de los miembros, que plantean la cuestión de la vocación mediante una o varias preguntas. Sin embargo, esta estrategia de reclutamiento no es general en la Iglesia, y no es la estrategia predominante en el momento actual.

Dado que se han citado los relatos de los sacerdotes siguiendo el orden de su edad (de los mayores a los menores) se debe concluir que las tendencias a observar no son perfectamente lineales. Estos últimos casos citados son los más jóvenes del grupo C y todos

ellos provienen de familias en las que se dio la posibilidad de una influencia religiosa temprana, ya porque la misma familia era practicante, ya porque inscribía a los hijos en escuelas en las que habrían de experimentar este influjo. Pero aun en estos casos se observa una tendencia a concebir la interpelación y su respuesta como algo más o menos inesperado, con excepción de C-39-D y C-42-R. Pero en ambos casos hubo oposición de parte de la madre, en tanto que en el primer caso el padre estaba dispuesto a apoyarlo y en el segundo el padre recibió la noticia incluso con gusto. Estos temas, relativos a las oposiciones que los sacerdotes debieron enfrentar los trataremos más adelante. Debemos destacar el hecho que aquí alcanzamos a percibir como debido a un cambio en la religiosidad familiar que apunta a –o que refleja, por así decir– un cambio en la religiosidad de la sociedad mexicana, y que este cambio se asocia con la tendencia a que las vocaciones se revelen cada vez más tardíamente, que dependan de acontecimientos de diverso tipo que implican una discontinuidad en la vida de los futuros sacerdotes, que sean concebidas primordialmente como acontecimientos subjetivos, internos.

El cambio en el patrón de los procesos vocacionales, tal como son relatados por los sacerdotes, tiene su origen en un cambio en las prácticas religiosas de la familia. Seguramente no era imposible, en cualquier periodo, incluso entre los sacerdotes más ancianos, la aparición de vocaciones fuera de un contexto religioso; ni serían hoy imposibles vocaciones juveniles debidas a un contexto familiar piadoso y a la invitación de un sacerdote. Pero el hecho es que –en términos generales– el patrón ha cambiado y que ello obedece, en lo inmediato, a un cambio en la religiosidad familiar y a que el sacerdocio se ha alejado del horizonte de expectativas típicas de los adolescentes y de los jóvenes, y también del de las familias.³⁹ Y el que la proporción de sacerdotes en la población haya bajado muestra que si bien las necesidades y aspiraciones religiosas de los individuos pueden dar lugar a este tipo de vocaciones “súbitas”, “inesperadas”, difícilmente, por decir lo menos, estas necesidades y aspiraciones pueden ser la base para alcanzar los niveles cuantitativos anteriores.

³⁹ “A una madre de familia le decía yo: *¿No quisieras que alguno de tus hijos fuera sacerdote o misionero? Y dijo: ¡Ni lo quiera Dios! Y fue una expresión natural que le brotó.*” A-02-D.

OBSERVACIONES COMPLEMENTARIAS SOBRE LA DECISIÓN

Según hemos visto, la interpelación y la decisión muchas veces son etapas que se imbrican; pero desde un punto de vista lógico, la interpelación antecede a la decisión. La decisión de entrar al seminario, en la mayoría de los casos, o la decisión de ordenarse sacerdote, en algunos. Esta segunda variante se debe a que algunos sacerdotes –sobre todo entre los del grupo A y B– ingresaron al seminario sin una idea clara, a veces como aventura o para alejarse de la autoridad de sus padres, o porque era un camino que solía ser común. O bien, porque –en el caso de los sacerdotes del grupo C– después de ingresar al seminario aparecieron dudas. Para describir el proceso se ha optado aquí por hablar de la decisión como la resolución tomada después de lo que hemos llamado interpelación, y hablaremos, más adelante, de reluctancias cuando el proceso implicó alguna duda y una determinación final.

Ya que el momento de la decisión se ha citado en varios casos por ser parte de los efectos de la interpelación, sólo comentaremos algunas características que no han sido señaladas sobre la decisión.

Grupo A

Como ya se ha observado, en el grupo A los sacerdotes ingresaban normalmente al seminario menor, por lo que era también normal que este ingreso hubiera sido una decisión de los padres, o por lo menos que contara con su aprobación o que ellos lo hubieran promovido. Es el caso de los sacerdotes A-01-D, A-02-D, A-05-D, A-08-R, A-09-R y A-12-R y, parcialmente, de A-06-D. En los otros casos se trata de decisiones de los propios sacerdotes en edades que van de los 14 y hasta los 24 años, aunque este último sacerdote (A-13-R) ingresa ya con estudios de licenciatura y directamente al noviciado, por lo que su caso es verdaderamente atípico entre los de su generación.

En los primeros casos, la decisión *de ser sacerdote* ocurre después de ingresar al seminario, cuando comprenden mejor lo que implica. Por ejemplo, es el caso de A-01-D:

Entré al seminario [...] acabados de cumplir los diez [años de edad]...

¿Y [cuándo] decidió usted ya hacerse sacerdote?

Todavía no, aunque ya estaba [en el seminario]. Entonces no apretaban tanto que tuviera que estar diciendo uno, a cada ratito, *yo quiero ser sacerdote*. Hasta después... Más o menos era: *puede ser que vaya yo a ser sacerdote*. Pedí la tonsura cuando terminé el segundo de teología. Al salir a vacaciones pedí la tonsura.

A-02-D lo explica de un modo similar: se entraba al seminario y en el seminario se les explicaba qué era y qué implicaba ser sacerdote:

En mi pueblo nos llamaba el párroco a todos. Algunas veces iba algún misionero y nos explicaban qué se hacía en el seminario y se iban algunos con ellos. [...] En el seminario ya iba viendo uno [...] de lo que se trata[ba].

A-06-D señala que ingresó a un aspirantado de los padres redentoristas sin saber de qué se trataba y sin ninguna preparación, más bien como una aventura; y A-08-R, que cuando lo inscribieron en la escuela apostólica no tenía la intención de ordenarse (“yo no iba para esto”), empero, cuando comprendió de qué se trataba, decidió quedarse y ordenarse. Este sacerdote lo plantea como algo circunstancial, pero considera que a través de estas circunstancias, se abrió camino la providencia de Dios: “Todas las providencias tienen sus caminos”. Su madre, que acababa de quedarse viuda, buscó una escuela para él (que tenía diez años) y para su hermano menor (que tenía nueve). Los enviaron a un internado en Jalisco. Ahí, por espiar a las niñas que jugaban en otro patio, lo expulsaron. Lo admitieron entonces en una escuela apostólica (equivalente del seminario, pero de una congregación religiosa): “Y así fue: por andar echando ojo a las chavas, me pidieron entrar ahí a la apostólica. Todas las providencias tienen sus caminos. En ese año me di cuenta de qué se trataba [el sacerdocio] y me quedé y aquí estoy”.

En el caso de A-09-R es aún más claro este desfase entre ingreso y decisión de ordenarse: en su caso esta decisión la tomó hasta que cursaba el segundo año de teología. Considera que al ingresar, de niño, no tenía vocación, pues no tenía conciencia de lo que implicaba (se refiere especialmente al celibato). Cuando se le pregunta cuándo fue que él entendió lo que significaba e implicaba ordenarse sacerdote, dice: “Eso fue después”. Y su convencimiento de que efectivamente quería ordenarse lo ubica “hasta la teología”, cuando

estaba en Italia, lejos de su familia. Da a entender que había algo en el sacerdocio que le atraía, sobre todo por la admiración que tenía por algunos de los formadores, a quienes consideraba verdaderamente convencidos de lo que hacían. Pero también señala, un tanto con ambages, que se ejercía presión psíquica sobre los seminaristas para que continuaran en el seminario y se ordenaran:

Y luego la presión en el Seminario, una presión fuerte en aquel tiempo. La obligatoriedad de la vocación. Entonces el problema era la obligatoriedad. *El que pone la mano en el arado y vuelve la vista atrás no es apto para el Reino de Dios.* [Es decir, el que empieza el camino hacia el sacerdocio, pero vacila...] Entonces así era, casi casi en el sentido de necesidad la cuestión de la perseverancia en la vocación. Eso poco a poco se fue diluyendo en los seminarios, pero eso sí existía como una cierta coa[cción?] arbitrariedad en el Seminario de que: tú entraste y [debes seguir]... O sea sí había un sentido de una cierta coa-obligatoriedad. Por eso digo, es realmente un testimonio de entonces [de un sacerdote nacido en la década de 1930], pues ahorita no creo que exista en el Seminario de ninguna parte, sobre ninguna persona, la obligatoriedad de la vocación; pero en aquel tiempo, sí.

Sí había [una obligación] de los seminaristas para corresponder a la vocación... *porque la vocación es una cosa muy seria, muy importante*, o sea muy... el Señor era el que te llamaba; entonces no era posible que dejaras la vocación del que te ha llamado ¿no? O sea una cierta presión de que era importante que respondieras esa vocación.

[...]

Por lo menos para mí, el hecho de decir *sí, sí quiero ser sacerdote, o no, no quiero ser sacerdote* –una pregunta que tal vez yo tenía que haber empezado hace mucho tiempo, pero que no se dio simplemente por la circunstancias de que la formación, las circunstancias, etcétera, [que] no permitían que uno dijera que quiero ser sacerdote o no quiero ser sacerdote–, eso definitivamente para mí fue hasta la teología.

Es necesario comentar algo al respecto. A-09-R es el primer sacerdote que hace referencia a la presión *psíquica* que se ejercía sobre los seminaristas. Por su mismo carácter, la eficacia de esta presión depende en parte de la sensibilidad del sujeto sobre el que se ejerce, en parte de la autoridad y prestigio de la instancia que la impone y más concretamente de la relación entre ambos. Por lo que señalaron diversos sacerdotes, lo normal era que no todos los

seminaristas llegaran a la ordenación, que hubiera abandonos.⁴⁰ Sin embargo, en un contexto en el que la familia y el conjunto del ambiente consideraban valiosa la vocación sacerdotal, el llamado de Dios, un niño difícilmente podía oponerse exitosamente a lo que su entorno le proponía. Esta declaración, de cualquier modo, confirma el papel que juega el contexto. Podía despertar una atracción al sacerdocio, pero también imponerlo como destino. El cambio con la situación actual, el que se recurra hoy a procedimientos menos coactivos y se dependa más de la atracción despertada que de la eficacia de la coacción indica hasta qué punto la Iglesia ha perdido capacidad de control psíquico.

Asimismo, es necesario citar a A-02-D, un sacerdote diocesano y el segundo más anciano de la muestra, que se expresa en términos diferentes y que puede ayudar a comprender la complejidad del tema:

En el seminario siempre lo han dicho, por lo menos en mis tiempos siempre, eso era cada año que salíamos de vacaciones: *no está aquí nadie por obligación. Si ustedes ven que Dios los llama por este camino y piensan en los buenos consejos que les hayan dado el padre director y el padre espiritual de que pueden seguir, pues adelante. Y si no, [hay que] tomar otra decisión y pedirle a Dios la luz. Y siempre es libre, es generosidad, pero una vez que se acepta ya es un compromiso.*

Incluso doctrinalmente, no se puede obligar a nadie a ordenarse sacerdote. Sin embargo, el tema de la coacción psíquica es mucho más complejo: no es necesario coaccionar directamente, pero puede fortalecerse el sentimiento de deuda, de obligación, de que sentirse de alguna manera llamado y no seguir la vocación es una traición, etcétera.⁴¹ Sin

⁴⁰ Por ejemplo, A-04-R: “Del grupo del cual yo entré, pues al final creo que yo fui el único que me ordené, de cuarenta que entramos, soy el único que me ordené.” O A-08-R: “¿Sabes cuántos éramos en el primer año que estuve yo en la apostólica? Más de cuarenta. ¿Sabes cuántos se ordenaron de esos cuarenta del primer año? Uno, yo ¡que proporción! Pero fue uno.”

⁴¹ En términos más generales, la posibilidad de manipulación o coacción psíquica existe, por ejemplo en la dirección espiritual. Pero los mismos directores y en general la Iglesia es consciente de ello y algunos han llamado la atención sobre su ilegitimidad y peligros: “La dirección espiritual es la labor de ayuda con la cual un cristiano acompaña a otro en su camino de respuesta a Dios. [...] La dirección espiritual es una tarea de la máxima delicadeza porque no puede pretender apropiarse de la persona de modo que se sustituya su libertad. [...] Una corrupción peligrosa de la dirección espiritual es la pretensión de llevar a todas las personas por un mismo camino ya predeterminado y empujarlas para que vayan avanzando lo más deprisa posible. [...] Además, da pie a que la dirección espiritual se convierta en una especie de presión psicológica para que se avance por el camino establecido. Por esto es peligrosa la dirección espiritual de quien en el fondo pretende captar personas para su propia causa. En este caso, el que dirige procurará ir conduciendo al dirigido no por donde el dirigido quiere ir, sino por el camino que lleve al objetivo que se ha fijado el director.” Antonio Ruiz

embargo, es evidente que sólo un sacerdote de nuestra muestra hizo alusión a la posible coacción psíquica en el seminario. De cualquier manera, el seminario fue, en estos casos, un ambiente propicio para inclinar o consolidar las inclinaciones preexistentes hacia el sacerdocio.

Grupo B

En el grupo B, en pocos casos se presenta una situación como las anteriormente descritas; es decir, que ingresó al seminario sin una idea clara. Es el caso sobre todo del sacerdote B-24-R, quien había ingresado desde el seminario menor, pero no por atracción hacia el sacerdocio, y que aclara:

Mi vocación sacerdotal se despertó ya hasta estando en el Seminario. Ya dentro del Seminario y no en los primeros años del Seminario. Yo creo que ya después... más bien en los últimos años. No que caminara yo con incertidumbre o con duda, verdad, sino que pues iba sintiéndome a gusto, iba sintiéndome bien dentro del Seminario, pero no había un sí definitivo. Quizá ya hasta, repito, parte del noviciado, parte de los inicios de teología, pues ahí fui dando un sí, una respuesta según se iban avecinando los acontecimientos de mi crecimiento en el Seminario. Y repito: propiamente el sí definitivo lo di ya al final. [...] A la mejor habrá quien descubra su vocación desde pequeño. Yo creo que la vocación, al menos en mi caso, se va descubriendo en el caminar, en el tiempo, en las situaciones que va uno viviendo.

Un poco menos pronunciado, es también el caso de B-25-R, que ingresa en la escuela apostólica a los doce años: “[Antes de ingresar a la escuela apostólica] realmente no tenía yo todavía claro el horizonte bajo el cual quería organizar mi vida y desarrollar mi existencia. [...] Al terminar la preparatoria a la edad de aproximadamente dieciocho años, dije, ahora sí: *yo quiero ser sacerdote*.”

En el resto de los casos de este grupo, el ingreso al seminario, menor o mayor, fue una decisión del futuro sacerdote, bajo la perspectiva de llegar a ordenarse, aunque la

Retegui, “Confesión y dirección espiritual”, http://www.opuslibros.org/libros/confesion_retegui.htm, Consulta: febrero de 2007.

comprensión plena del mismo (sobre todo en lo que concierne al celibato) habría de ocurrir posteriormente.

Grupo C

En este grupo no hay ni un solo caso en el que la decisión de ser ordenado sea posterior al ingreso al seminario. Asimismo, la decisión está muy próxima al ingreso, con excepción de C-39-D, quien desde niño tiene esta inclinación, aunque se enfrentó con la oposición de su madre.

Una característica del proceso que vale la pena mencionar aquí se refiere a un cambio en la mecánica del reclutamiento que parece haber ocurrido, en México, en los años treinta. Quien más abunda sobre el tema es el sacerdote A-01-D. Éste señala que hasta 1917, con la entrada en vigor del entonces nuevo *Código de derecho canónico*, no se esperaba que los seminaristas entraran al seminario con la idea de ser sacerdotes. Se trataba de colegios-seminarios: recibían una educación similar a la de otras escuelas, pero centrada en materias humanísticas y en el aprendizaje del latín; y al final, ni ellos estaban obligados a ordenarse, ni el obispo a ordenarlos:

Especialmente del Concilio de Trento para acá se vio la necesidad de que el obispo se preocupara por formar intelectualmente y en sus costumbres todas, en sus aspiraciones, a los aspirantes al sacerdocio. Para eso fue la institución de los seminarios. Hasta el año del 17 del nuevo código, como se le llamó, fue el colegio seminario. Entonces yo podía pedir entrar a un seminario. Ni el obispo tenía obligación de llamarme al sacerdocio, ni yo tenía obligación de entrar a un seminario con la idea de ser sacerdote. Simplemente sujetarme a la disciplina del seminario, tanto disciplina como estudio, y el obispo la única obligación que tenía era, cuando yo salía de los estudios que había hecho, darme una constancia de que yo había hecho tales estudios con tal provecho o no provecho y de mi conducta. Eso el nuevo código [de 1917] lo quitó e hizo que hubiera mucha dificultad, porque un chiquillo qué va a saber si quiere o no quiere ser sacerdote. [Antes], simplemente iba sabiendo que [si estudiaba en el seminario] me exponía a que se me antojara ser sacerdote. Y a que mis padres supieran que se me podía antojar ser sacerdote.

La diferencia en cuanto a la mecánica del reclutamiento es que hasta antes de 1917 (aunque en México la fecha del cambio efectivo debió ser posterior) los seminarios eran también “colegios” a los que un muchacho podía ingresar y realizar ahí una parte de sus estudios; su

peculiar estilo y disciplina podían llevar a un niño o adolescente a interesarse por ser sacerdote, pero ni él estaba obligado a ordenarse, ni el obispo a ordenarlo. A partir del código de 1917, se esperaba que el seminarista entrara con la intención de ordenarse sacerdote. Sin embargo, los efectos de esta nueva orientación tardaron algunos años en hacerse sentir, por lo que puede entreverse a partir de las entrevistas, de tal manera que A-01-D experimentó ambas situaciones:

Entonces no apretaban tanto que tuviera que estar diciendo uno a cada rato *yo quiero ser sacerdote*. [Eso fue] hasta después. Más o menos era *puede ser que vaya yo a ser sacerdote*. [...] Pero luego se empezó con lo de exigir a cada seminarista que dijera si se quería ordenar o no. [...] [Después de que entré al seminario] fue cuando se empezó con lo de exigir a cada seminarista que dijera si se quería ordenar o no.

Esto explica, en alguna medida, lo común que es, entre los sacerdotes más ancianos, que su decisión de ser sacerdote sea posterior al ingreso al seminario, a diferencia de los más jóvenes, en que la decisión antecede al ingreso.

Ahora bien, respecto de lo declarado por el sacerdote A-09-R sobre la coacción que se ejercía sobre los seminaristas, no necesariamente es contradictoria con lo afirmado por A-01-D. Es decir, se podía entrar al seminario sin declarar que se iba a ordenar sacerdote, pero en algunos seminarios o escuelas apostólicas pudo haberse ejercido alguna forma de presión psíquica para mover a los seminaristas a ordenarse.

Es necesario que hagamos otra precisión importante: tomar una decisión se refiere necesariamente a un proceso subjetivo. En este sentido, y dada las características del corpus de entrevistas a las que nos hemos referido a lo largo de nuestra exposición, es natural que tal toma de decisión sea más importante y explícita en los relatos de los sacerdotes más jóvenes, ya que en estos relatos es notoria la orientación predominante del relato por los procesos internos, subjetivos. Por el contrario, entre los más ancianos encontraremos –en algunos casos– pocas referencias a este hecho. ¿Por qué? Porque en aquel entonces era frecuente, o normal, que la decisión hubiera sido antes tomada, o por lo menos alentada, por los mismos padres, o que ésta –aunque tomada por el muchacho– no implicara en modo alguno un conflicto con sus progenitores. No hay pues –insisto: en algunos casos del grupo A– una secuencia relativa a la decisión, la comunicación de la misma y las reacciones

subsecuentes; y en otros casos de este mismo grupo, en que sí aparece esta secuencia, ella es relativamente simple. El cambio hacia una mayor problematización de la misma es pues otra de las tendencias que aparecen al tomar en cuenta la historia.

COMUNICACIÓN Y REACCIONES DE OPOSICIÓN O APOYO

Después de tomada la decisión, generalmente el futuro sacerdote dio a conocer su decisión (a sus padres, al párroco, a sus amigos). Esta noticia perseguía comunicar su decisión o buscar algún tipo de ayuda u orientación. Se trata en realidad de dos acciones, a veces consecutivas (aunque no necesariamente en el mismo orden), a veces paralelas, que en algunos casos se fusionan y resulta prácticamente imposible distinguirlas. Como resultado de la comunicación de su decisión a su círculo más próximo de familiares y amigos experimentó entonces tanto apoyos que apuntalaban su vocación como obstáculos que la entorpecían y aun oposiciones frontales. La búsqueda de orientación significa que va más allá de este círculo, con personas que lo puedan orientar y ayudar a ingresar al seminario o a “certificar” su vocación: algún laico o laica muy cercano a la Iglesia, religiosas, el párroco, un pariente consagrado, etcétera. Trataremos estas dos secuencias en párrafos diferentes: éste, sobre la comunicación de su decisión a su círculo próximo, y el siguiente, sobre búsqueda y orientación.

Veamos entonces, en primer lugar, lo relacionado con la comunicación de su decisión a su círculo próximo y las reacciones de apoyo u oposición.

La familia ocupa por lo general un lugar importante en este punto. Sin embargo, no siempre juega el mismo papel: a veces apoyó la vocación del aspirante al sacerdocio, a veces se opuso a la misma. Nuevamente aquí podemos observar una variación relacionada con la dimensión temporal a partir de la cual los hemos clasificado. Entre los sacerdotes del grupo A generalmente la familia apoyó esta decisión; más aún, en algunos casos la decisión de inscribir a los hijos en una escuela apostólica o en el seminario –en donde muchas veces nacía su vocación– fue de uno o ambos padres, y algunos sacerdotes entrevistados aun señalan que, para las madres de aquellos tiempos, tener un hijo sacerdote era “una gracia de Dios”, “un regalo”. Sin embargo, conforme avanzamos hacia los relatos de los sacerdotes más jóvenes, empieza a observarse, primero, la oposición de alguno de los padres, o de

ambos, aun cuando se trate de padres creyentes y practicantes, incluso comprometidos en quehaceres eclesiales concretos; sobre todo se oponen cuando esperan que el hijo llegue a terminar una carrera profesional, y después, en algunos casos, lo que se observa es una especie de indiferencia o neutralidad ante la decisión, o bien lo apoyan pero no por el contenido de la elección (es decir, no por el probable valor que atribuyen al sacerdocio), sino porque respetan la autonomía del hijo: *es tu vida, tú decides*, podría ser la frase que resume esta actitud. Ahora bien, no sólo la familia fue un posible “aliado” u “opositor” del futuro sacerdote; a veces aparecen algunos sacerdotes, en especial los formadores del seminario o el cura de su parroquia, o bien algunos otras personas del contexto –por ejemplo amigos o profesores.

Grupo A

En el caso del sacerdote A-01-D, su entorno más inmediato fue siempre un puntal de su religiosidad y de su vocación sacerdotal: sus padres, que eran cristeros militantes; otra parentela (algunos primos suyos fueron seminaristas, sus tías eran catequistas); sus hermanos: dos más se ordenaron sacerdotes y otros dos también habían ingresado al seminario aunque no se ordenaron; su vida durante la infancia en la casa de unos sacerdotes que simpatizaban con el movimiento cristero. La oposición a que él fuera sacerdote, en todo caso, era lejana: provenía del gobierno. Pero en el contexto de confrontación religiosa en que vivió la formación del seminario, esta oposición parecería actuar a favor de su vocación más que provocar dudas u orillar a abandonarla. Aunque no se refiere explícitamente a la reacción de las personas que formaban su entorno, es evidente que apoyaban su camino hacia el sacerdocio.

A-02-D no sólo fue apoyado por su familia, sino que sus padres le sugirieron que ingresara al seminario, “y yo acepté libremente”. Otros dos hermanos habían entrado también al seminario –lo que indica la centralidad del sacerdocio en el horizonte de estas familias–, pero no siguieron adelante (uno estudió contabilidad, el otro emigró a los Estados Unidos). Sus padres siempre estuvieron de acuerdo con que él fuera sacerdote.

Ellos [mis padres] me [preguntaron] que si quería ir allá, [que si quería] ir al seminario. Y yo acepté libremente. [...] Con muchos sacrificios, con muchas renunciaciones, ellos me habían enviado al seminario.

Ya que A-03-R creció en un ambiente familiar poco devoto, no experimentó un especial apoyo por parte de sus padres, pero tampoco hubo oposición: sus padres eran campesinos, propietarios de algunos terrenos, que no estaban especialmente interesados ni en que sus hijos estudiaran ni en que tuvieran alguna formación religiosa. En esas condiciones, y a diferencia de lo que ocurre con el resto de sacerdotes del grupo A, su relato se orienta internamente (es decir, hacia sus decisiones, hacia su voluntad de estudiar)

[...] Mis papás tenían campos para trabajar, pero no nos daban dinero. Si quería uno ir a otra parte, [nos decían]: *pues si tienes dinero, ve; nosotros no tenemos para eso*. Entonces dije: *Bueno, no tengo dinero, ¿con qué me voy al seminario?* Pero tuve la oportunidad y me fui a trabajar a los Estados Unidos, para tener algo de dinero, gracias a un programa que había en el tiempo de la Segunda Guerra Mundial. Y entonces, regresando, ya me dice la religiosa, la superiora [con la que antes había hablado]: *pues vamos a ver al Provincial* [...] A mis padres les dije: *me voy a México, ya después sabrán de mí, pero ahorita no les puedo decir a dónde voy*. Así, algo misterioso, porque yo tampoco estaba seguro si me iban a aceptar en el seminario, o si me iban a reprobar. Pues claro que mi madre se puso a llorar, me acuerdo; mi padre me felicitó.

Para A-04-R, los abuelos, los parientes, la madre, consideraban que tener un sacerdote en la familia era una gracia de Dios. Sus padres eran cristianos, de una fe muy sencilla, pero estaban muy felices de tener un hijo que quisiera ser sacerdote. Lo llevaron al seminario con mucha fe. La familia lo apoyó. Había que ayudar económicamente al seminario, y algunos parientes colaboraron en ello. No señala haber experimentado obstáculos o dificultades; si acaso, algunos resabios persecutorios contra la Iglesia. En todo caso, las dificultades no se debían a alguna oposición en su familia, sino al esfuerzo que debían hacer para sostenerlo:

Después me mandé ya a hacer la sotana, ya me la ponía yo a veces, a escondidas. [...] Casi diríamos inconscientemente yo fui –y no es porque lo vea yo como un milagro– sintiendo que ya no podía echarme para atrás. Una vez que tomé la decisión de *ahora sí*, y con el consentimiento de los papás, pues ellos sí estaban

encantados. Para una mujer de aquellos tiempos tener un hijo sacerdote era lo máximo, el máximo regalo de Dios.

Los abuelos, los parientes, la madre, consideraban que tener un sacerdote en la familia era una gracia de Dios. Mis padres eran cristianos, de una fe muy sencilla, pero estaban muy felices de tener un hijo que quisiera ser sacerdote. Me llevaron al seminario con mucha fe.

A-05-R se sentía apoyado por su madre –que deseaba tener un hijo sacerdote– y en general por toda su familia. Su padre no se mostró entusiasmado con su decisión, pero no se opuso a ella y finalmente la aceptó.

A ella [a mi madre] le dio gusto cuando le dije *pues me voy al seminario, aunque no me deje*. Así, directamente. Yo veía que a ella le hubiera gustado también tener en la familia un sacerdote [...].

[Al resto de mis familiares] les dio mucho gusto. En quien noté cierta cosita fue en mi papá, porque él tenía sus planes acerca de mi futuro y entonces, cuando le dije [que me iba al seminario], se puso así medio *tristoncillo*. Entonces yo dije: *yo sigo mi llamado* y todo eso. Ya después se convenció de que ésa era mi vocación.

[...] Sentí el apoyo [de mi familia], especialmente de mi mamá, que era la que más me animaba. Y así fue como entré al seminario. Y ya en el latinado pues no encontré ningún obstáculo.

El sacerdote A-09-R deja entrever que su vocación –a la que identifica con la invitación de un sacerdote–, fue apoyada o aceptada por sus padres; incluso que él considera que fue objeto de presiones psíquicas para que continuara en el seminario:

Llegué con los salesianos y ya directamente me dijeron: *¿quieres irte al seminario con nosotros?* Y entonces yo le dije a mi mamá; y mi mamá fue a hablar con el Padre [el sacerdote que me había invitado] y entonces mi mamá dijo, lógicamente, *vamos a preguntar a mi esposo*. En aquél tiempo pues realmente no era tan importante el decir *bueno, que termine tal época de estudios*; no era una cosa tan importante, porque les dijeron que los estudios eran preparación para el magisterio y esas cosas y entonces pues dijeron *está bien* [...]

Lo que es notorio en este caso es que en esta primera etapa de su proceso vocacional el entonces niño-adolescente parece sentirse al margen de la decisión: un sacerdote lo invita, su madre se entera de la situación, lo comunica al padre y deciden que sí, que su hijo puede ir al seminario. Pero su incomodidad es evidente:

Y entraba el otro factor: la importancia de la vocación de un niño que era casi casi una obligatoriedad. Si un niño era invitado, sus padres [lo] tenían como una maravilla, una cosa estupenda, una cosa que no se podía prácticamente rehusar. Pues si Dios llama, pues “lógicamente” lo tienen que aceptar. Y entonces *yo no puedo decir que tenía una vocación* [en el sentido de una inclinación interna hacia el sacerdocio]. Definitivamente yo no tenía elección de celibato sacerdotal por ejemplo, porque yo era niño y niño de aquél tiempo. Y en aquél tiempo no eran tan aventajados como éstos [niños de ahora].

No sólo no hay oposición de los padres al sacerdocio, sino que son sensibles a la coacción psíquica que entonces podía ejercer la Iglesia y la retransmiten al hijo. La Iglesia tenía en la familia, como se evidencia en este caso, una cadena de transmisión y una palanca de apoyo en el reclutamiento. Y si bien en este caso es evidente, debe considerarse que esta evidencia se debe a la propia manifestación que de ella hace el sacerdote en su relato; en otros casos la coacción no es evidente dado que cuando se está de acuerdo con la orientación que a través de ella se impone, pasa desapercibida. Se trata, pues, de una vocación acordada entre el sacerdote y los padres, al margen de los deseos del niño-adolescente (en esta etapa, pues más tarde A-09-R dará el sí definitivo).

La vocación de A-10-R fue también alentada por sus padres, aunque él –a diferencia del caso anterior– no lo exprese directamente: muy pequeño, su madre, que era catequista, acepta que sea acólito a solicitud del párroco. Casi durante ocho años sirvió como acólito a los sacerdotes en la Iglesia parroquial. A los quince, influido por los sacerdotes a los que ayudaba, decidió ingresar al seminario, y sus padres estuvieron de acuerdo.

Para A-13-R, por el contrario, hubo oposición de sus padres, pero él mismo precisa que ésta no se debió a que no valoraran el sacerdocio, sino a que era el único hijo que parecía poder llegar a convertirse en profesionalista, y esto representaba una ilusión para ellos. Pero eran católicos devotos. Ya después, cuando ingresó, a los 24 años, al noviciado, y posteriormente se ordenó, estaban contentos y aun arrepentidos de haberse opuesto.

Yo había experimentado inquietudes cuando terminé mis estudios de primaria, cuando terminé los de secundaria, cuando terminé los de preparatoria, pero a nivel de mis padres no encontré la respuesta favorable. Ellos se oponían, no porque no valoraran esto [el sacerdocio], sino porque siendo uno de 7 hijos, propiamente yo era el único [que podía llegar a ser] profesionalista. Todos mis demás hermanos se habían lanzado por la carrera de comercio. [...] Fue hasta la semana anterior a que yo había hablado con los superiores de la orden para lo que sería mi ingreso que ya ellos autorizaron abiertamente mi ingreso a la orden. [...]

Mis padres, después de que se habían opuesto, decían que su mayor felicidad había sido precisamente esa: tenerme a mí como sacerdote; [y se cuestionaban] que cómo había sido posible que en algún momento de su vida se hubieran opuesto a ello.

Este sacerdote, conviene recordarlo, había sido invitado a hacerse sacerdote del rito maronita, al que estaba adscrita su familia (que es de origen libanés). Es decir, que aunque existió una invitación personal, su proceso obedece más a determinaciones subjetivas: la lectura de los reformadores de la Orden del Carmen, por ejemplo. Sus padres se opusieron –como lo habían hecho desde tiempo atrás–, pero finalmente lo aceptaron y luego lo consideraron como un acontecimiento feliz.

En el caso de A-14-D, aunque su padre no se opone, incluso trata de ayudarlo, sus pocos recursos (su padre era obrero, y fueron 16 hermanos; él, el penúltimo) no le permiten asegurarle inmediatamente su apoyo.

En primer lugar, cuando yo le dije a mi padre que yo me quería ir al Seminario, mi papá pues sabía que yo era un pillo, uno [el quinceavo] de los 16 hijos y que siempre tenía problemas con mis hermanos. Yo soy uno de los más chicos, pero pues siempre tuve problemas con ellos. Se empezó a reír; pero yo creo un padre siempre conoce a sus hijos. Me llamó una noche y me dice:

–¿Te quieres ir al Seminario?

–Sí.

–¿Y sabes lo que es entrar al Seminario?

–Pues sí.

–Es muy duro. Pues mira –dice– en primer lugar tú bien sabes que económicamente no sabemos si te pueda yo ayudar.

Yo no me arredré ante lo que me dijo él, de lo económico. Dije:

–Yo pido, y pues me tendrán que dar.

En resumidas cuentas, en el grupo A prácticamente no encontramos en los relatos de los sacerdotes personajes que se opongan a su vocación sacerdotal. En algunos casos, la persecución gubernamental fue más un acicate que un verdadero obstáculo. Y en varios casos la vocación del hijo parece originarse en una decisión de los padres. Sólo en el caso de A-13-R el deseo de los padres de tener un hijo profesionista retrasa su ingreso a la vida religiosa, pero finalmente lo aceptan y apoyan. Pero, como veremos al compararlos con los sacerdotes de los grupos B y C, la posible oposición a su vocación que experimentan los sacerdotes del grupo A es, en todo caso, una oposición lejana. Por el contrario, en los casos siguientes la oposición proviene muchas veces de sus padres y de gente perteneciente a círculos más cercanos. Entre los sacerdotes del grupo A, en general los padres apoyaron y aun propiciaron la vocación sacerdotal de sus hijos. Y en los casos en que no fue así, no se opusieron sino vagamente y sólo por un breve periodo; y finalmente los apoyaron.

Grupo B

Los padres de B-15-D no se opusieron a la vocación de su hijo y él no experimentó sino las dificultades “normales” en un niño de su edad.

La actitud que tomaron mis padres [hacia mi vocación] fue positiva, ninguno se opuso; al contrario, ellos estuvieron de acuerdo. Por su profunda vida religiosa, [...] sobre todo [de] mi mamá. [...]

En el caso de B-16-D, una parte de su familia lo anima abiertamente mientras que otra tiene alguna duda respecto de su perseverancia en el seminario. Pero no hay oposición, sino apoyo:

Mi familia, sobre todo mi mamá, estaba de acuerdo en que hubiera entrado al seminario, aunque estaba un poco incrédula de que yo fuera a perseverar; y mi tía,

en cambio, me decía que pedía todos los días para que perseverara y para que realmente llegara a ser sacerdote. [...] Me sentía apoyado de una parte o de otra parte.

¿Su padre cómo reaccionó?

[A] mi padre propiamente no lo veía. Cada vez era menos cuando lo veía, sobre todo desde que entré al Seminario; que era cuando se podía ver a los familiares, sólo una o dos veces [al año]. Era el tiempo en que el Seminario estaba en Temascalcingo; entonces mi mamá iría una [o] cuando mucho dos veces al año, un ratito y ya se venía. [En] las vacaciones, como éramos una familia sencilla, no había suficiente dinero para ir hasta la tierra. Entonces así pasaron años hasta que propiamente en Filosofía fue cuando me propuse ir de vacaciones a mi tierra, parte de las vacaciones, y ahí fue donde realmente conocí a mi papá. Hubo una amistad profunda después de que no la había habido y [él] estaba de acuerdo conmigo en que siguiera yo la vocación sacerdotal.

B-18-D pertenece a una de las familias cuyas actitudes y creencias están divididas. Por un lado su madre, que es creyente y lo apoya; por el otro, sus hermanos, que rechazan su vocación y aun se oponen. Su padre había muerto, y sus hermanos mayores sostenían la casa, por lo que su madre les otorgaba alguna autoridad:

Recuerdo que mi madre cuando nos dieron la lista de lo que nos hacía falta para entrar en el seminario, se puso a comprar las cosas y lo guardaba en el ropero, y lo guardaba aquí, lo guardaba allá... y me dice un día:

–Oye hijo, ya nada más nos faltan la cama y el colchón, ¿ahora dónde lo vamos a esconder?

Es decir [...]: mi madre tenía el respeto de [respetaba a] sus hijos mayores [que se oponían a que se hiciera sacerdote] porque ellos eran los que sostenían la casa... Pero mi mamá siempre me dijo:

–Lo que tú quieras, yo te apoyo en lo que tú quieras...

Mis hermanos jamás estuvieron de acuerdo, y tanto, que yo estuve doce años en el Seminario y nunca uno de mis hermanos puso un pie en el Seminario, ¡nunca! Porque ellos... mi hermano mayor me lo dijo:

–Mientras tú te metas con esa bola de quién sabe qué, olvídate de que tienes hermanos.

Entonces en doce años de Seminario, la única que me visitó fue mi madre, ¡siempre!

La división en la familia –la madre provenía de una familia muy devota, en tanto que la familia de su padre era anticlerical, y sus hermanos mayores compartían este sentimiento de animadversión hacia la Iglesia– se refleja evidentemente en su forma de reaccionar ante su vocación.

El sacerdote B-20-R, perteneciente al Opus Dei, es descendiente de padres españoles, pero él es mexicano. Su contacto con el Opus Dei ocurrió, sin embargo, cuando vivían en España, lo cual obedecía a un deseo del padre. Ambos padres eran creyentes, practicantes, pero tenían una imagen negativa de este instituto, así que trataron de evitar que su hijo ingresara; sin embargo, cuando B-20-R cumplió 18 años, solicitó su admisión y fue admitido, aceptaron, sin compartirla, su decisión.

Mis padres, al principio, sí estaban un poquito pues como temerosos. Temerosos porque [tiempo antes] habían oído cosas equivocadas sobre el Opus Dei. Decían que era como una especie de comunismo blanco, que era una mafia blanca, una cosa rara, secreta, que tal... Bueno, en ese momento en España se hablaba mucho de eso. Y me lo decían. Y yo les decía que yo, lo que veía, era una cosa muy normal. Llegó un momento en que [mis padres] me pidieron que fuera a hablar con el obispo de Madrid. Hicieron una cita. El obispo de Madrid era Don José María la Higuera, que ahorita es beato, y que era íntimo amigo del fundador de la Obra, en sus buenas épocas. Y claro, me habló muy bien del Opus Dei. Yo les dije esto a mis papás, pero ellos, de todas formas, estaban muy temerosos. De hecho, en parte por esta razón, ellos decidieron que nos regresáramos a México. En parte por cosas de negocios de mi papá, pero después me confesaron –mi papá me lo dijo– que en parte era como [para] tratar como de alejarme, ¿no? un poquito de [l Opus Dei] porque pues no acababan de estar completamente seguros de que eso fuera bueno. Me veían a mí muy clavado en ése... en el centro [de formación del Opus Dei] y tal. Y de hecho, en un momento determinado, cuando pensé que yo podía ser de la Obra, [...] se los dije a mis papás, y ellos me dijeron: –*Mira, hasta que cumplas 18 años...* Yo tenía entonces como 16 o 16 y medio, por ahí. ...*porque ahorita eres muy chico y no, la verdad, no...*

Entonces, pues efectivamente me esperé, y cuando cumplí 18 años decidí –o sea 18 años y un mes había cumplido [en enero de 1967]– decidí ya pedir mi admisión a la Obra. En ese momento preferí no decirles nada a mis papás, porque

todavía veía que ellos estaban como en contra. Pensé, dije, voy a esperar un poco. Y además, la petición de admisión no es propiamente ser del Opus Dei, sino que es pedir tu admisión. Entonces dije, *bueno, mejor me espero a que me concedan la admisión y en ese momento les digo que ya voy a ser del Opus Dei*. Y efectivamente eso fue lo que hice. Pero claro, eso fue cuando nos venimos a México. Pedí la admisión en Madrid en enero de 1967, y en verano de ese mismo año me concedieron la admisión. Porque después de seis meses se concede. Ya estábamos aquí en México y entonces un día se los dije a mis papás. El día anterior justo al que iba a ser la admisión –que es una ceremonia muy sencilla, en un oratorio– que ese día me iban a admitir, o sea que el padre me había concedido la admisión como numerario del Opus Dei. ¡Claro, a mis papás no les gustó nada el asunto! Pero lo aceptaron.

Y después, ya aquí, seguí la carrera en la UNAM. Estudié tercero, cuarto, quinto... Al poco tiempo de haber sido admitido, o sea en enero del 68, yo les dije a mis papás que tenía que irme a vivir a un centro del Opus Dei, porque había pasado un año –normalmente, es lo usual, que después de un año más o menos, un año y medio, cuando ya está uno en la carrera, [se va uno] a vivir a un centro, y en concreto al Centro de Estudios. [...] Me dijeron que ellos no estaban de acuerdo con eso, con esa decisión, que era muy joven, que [primero] terminara la carrera. Pero [también me dijeron] que me dejaban [en] libertad [de decidir]. O sea, [que] no me iban a impedir nada. Entonces yo tomé la decisión. Dije: *pues muy bien, espero que lo vayan entendiendo más adelante, pero para mí éste es mi camino, mi vocación, lo que Dios me pide y me decidí a irme.*

Poco a poco, claro, fueron ellos entendiendo más. Y sobre todo, cuando ya me ordené sacerdote. Yo creo que eso [ayudó], pues en el fondo quizá tenían miedo de que yo fuera un médico entregado a Dios, viviendo el celibato, [pero] sin ser sacerdote... No sé, como que no entendían mucho esa vocación. Les parecía mucho más lógico que yo fuera sacerdote. Y de hecho fue lo que pasó, que cuando ya me ordené sacerdote, pues cambiaron mucho, y aceptaron totalmente [mi elección], y después mi mamá entró a la *Obra* también, como supernumeraria. Mi papá siempre estuvo... no llegó a ser de la *Obra*, murió el año pasado, pero siempre estuvo muy cerca de la *Obra*. Y, al final, pues estaban encantados conmigo y con el Opus Dei. Ahora mismo mis hermanas y mis hermanos tienen sus hijos en colegios de la *Obra*, y están muy cerca del Opus Dei todos. Como que Dios fue haciéndoles entender y comprender y respetar mi vocación y quererla también.

En este caso, lo que se puede observar no es oposición de los padres a la vida religiosa, ni al sacerdocio, sino al Opus Dei. Su oposición es por desconfianza a un instituto en particular –al que precede su fundada o infundada fama–, pero confían en las autoridades eclesíásticas (mandan al hijo a hablar con el obispo) y les parece aceptable que el hijo se

ordene sacerdote (mientras que les desconcertaba la vocación de numerario, que implica el celibato, pero no necesariamente la ordenación sacerdotal).

B-21-R señala que la noticia fue bien recibida por su madre y con cierta reserva por su padre, dado que entonces era un niño (tenía doce años cuando ingresa al seminario), pero no hubo oposición:

Yo creo que [ella, la madre] recibió muy contenta la noticia que yo le daba de que iba a aprovechar la invitación que el mismo primo sacerdote me hacía para entrar al seminario. Mi padre, no tanto, porque, claro, él veía que estaba yo muy pequeño, apenas acabando la primaria, y parece ser que eso como que le asustó un poco. Pero finalmente accedió, como diciendo “vamos a permitir que haga esa experiencia, [al fin que] va a seguir estudiando...” Es lo que le tranquilizaba: “va a sacar la secundaria y la preparatoria”, y dio su anuencia, su permiso, para entrar al Seminario.

Aunque no hay propiamente oposición del padre, sino sólo alguna duda por la edad de B-21-R, ésta era una edad más o menos normal de ingreso en generaciones anteriores. El padre respeta la decisión del hijo, o considera importante respetarla, pero duda que en esa edad tenga la experiencia necesaria para tomar una decisión sobre su futuro.

B-22-D, por el contrario, a pesar de que su familia –padres y hermanos– estaba muy comprometida con la vida eclesial, señala que tanto sus padres como algunos de sus hermanos se pusieron en contra de la vocación de un hermano suyo que había querido ingresar al seminario con los salesianos y luego se opusieron también a su vocación:

[La reacción de mis padres] curiosamente [a pesar de su involucramiento en tareas eclesiásticas] fue adversa. Fue adversa porque mis papás no querían que yo me fuera al Seminario. Para ello, tengo un hermano que es muy inteligente, y él y otro hermano mío fueron enviados a una escuela particular de salesianos [...] Un colegio que se llama El Espíritu de México, que era de Salesianos, y él siempre fue el primer lugar en el colegio. Los padres lo invitaron y él quiso irse de seminarista, pero mis papás no lo dejaron.

Cuando yo participé en un retiro de una semana y decidí irme al Seminario, yo no pregunté, sino [que] sólo dije: *me voy al Seminario*. Y mis papás, obviamente, sobre todo mi mamá, a pesar de ser la más religiosa, fue la que más se opuso. No precisamente con razones, sino con lloriqueos y con expresiones hasta chantajistas, creo yo. [...] Un hermano mayor, al ver a mis papás acongojados, me propuso que

si yo quería seguir estudiando otra carrera, él me la patrocinaba, pero [con la condición de] que me saliera del Seminario. O sea, hubo objeción. Casi hasta el Diaconado hubo insistencia [por parte de mi familia] en que me saliera del Seminario.

Lo interesante aquí es que en los padres de este sacerdote aparezca esta religiosidad específicamente laical. Apoyaban los trabajos de la pastoral juvenil y vocacional de los sacerdotes del seminario, y seguramente esperaban que sus hijos mantuvieran una vida de práctica religiosa y aun de compromiso con la Iglesia. Pero no están de acuerdo en que sean sacerdotes. Esta actitud no aparece, en ningún caso, entre los padres de los sacerdotes del grupo A. Lo que se expresa aquí es, entonces, la pérdida de prestigio del sacerdocio y su desaparición del horizonte de expectativas que los padres tienen para el futuro de sus hijos. A pesar de la intensa vida de piedad de la familia, a pesar de la cercanía con algunos sacerdotes, y de la posible consideración personal y que por su función les tuvieran, no toleraban que alguno de sus hijos eligiera ese destino.

B-25-R señala que hubo alguna oposición de sus padres cuando les informó que quería estudiar en una escuela apostólica de los misioneros combonianos, que se hallaba en otro estado de la República (B-25-R vivía con su familia en Veracruz):

La oposición de mis padres que no querían que estuviera ahí dentro [en el seminario] en los primeros tiempos. [Me decían:] *¿Para qué, para qué te vas? ¿Qué sentido tiene salir de aquí [del pueblo]? Aquí se puede estudiar, y la remota idea de verme sacerdote no les agradaba bastante. Aunque me dejaban libre y me dejaban libertad para actuar y decidir, no les agradaba mucho la idea de que un día menos pensado les trajera la noticia de que yo sería ordenado sacerdote.* Poco a poco, a lo largo del tiempo, ellos se fueron convenciendo. Pero ésta fue una dificultad muy ardua para superar: la resistencia interior de la familia y sobre todo del círculo de la parentela, que no era una parentela practicante, era una parentela alejada de la Iglesia; sí, cristianos, pero no apegados a círculos eclesiales, no cristianos activos, más bien de costumbres, de tradición, y más bien con recelos frente a todo tipo de actividades eclesiásticas.

Un caso cercano es el de B-30-R. Según su evaluación, sus padres “eran sumamente religiosos”; sin embargo, no les gustó la idea de su hijo de ser sacerdote: “A mi mamá como que no le gustó la idea, a mi papá menos, pero sí me apoyaron.”

Muchos de mis amigos se drogaban y entonces, a mí me entró esa idea: *bueno, qué se puede hacer con estas personas*. Y [así] fue como –terminando la secundaria– decidí, ya como fuerte, bueno, ya después de haber reflexionado, qué es lo que se puede hacer o qué, o en qué lugar se les puede ayudar. Y surge en mí la decisión de entrar a la vida sacerdotal para poder ayudar a estas personas drogadictas. Entonces, pues ya se lo comenté a mi mamá. A mi mamá como que no le gustó la idea; a mi papá, menos, pero sí me apoyaron. Me apoyaron, me llevaron hablar con el Padre. El Padre entre que se lo creyó y no se lo creyó, me mandó al seminario, y aquí estoy hasta ahora.

B-27-R no enfrentó oposiciones; en particular, no de sus padres. Les pareció sorprendente su decisión, pero la aceptaron, a pesar de que su padre era, en lo relativo a la religión, indiferente. Su ingreso en la vida religiosa, a principios de los años setenta, estuvo muy orientada hacia cuestiones sociales, y al padre le parece mejor que se haga jesuita que guerrillero. Es un caso similar a los de B-23-D, que señala que su padre era antirreligioso, pero que le dio “libertad de elegir”, y al de B-28-D, que dice: “La actitud de mis padres fue de apertura y comprensión: *Lo que tú decidas, en eso te apoyamos.*”

B-29-D proviene de una familia de la que varios miembros pertenecen al clero, pero él es “alegre, inquieto, extrovertido”, por lo que su familia no se opone, aunque se sorprende, duda, y finalmente se alegra.

Yo decidí [ingresar] a los 19 años, casi al acabar la prepa, y entré a los veinte años al seminario. Hablaba del ambiente familiar, se me pasaba mencionarlo en la anterior pregunta: que yo siempre he sido muy alegre, muy inquieto, extrovertido y, de joven, muy, muy juguetón. Lo que se estila entonces [a esa edad]: amiguero, fiestero como todo joven normal y sano, pero entonces cuando yo decidí y externé mi inquietud y entré al seminario pues sí fue una sorpresa muy grande, a tal grado que la gente decía *¿Ángel al seminario?* No daban crédito, y por eso en la casa dije que no lo dijeran al principio, porque yo ya sabía que iba a recibir muchos comentarios no muy favorables o que me apoyaran entonces. Les dije que sólo se mantuviera, al principio, nomás en la familia. Claro, después ya poco a poco se supo y [la reacción] fue [de] alegría en general. Aunque yo cuando decidí entrar externaba cierta preocupación, o, no preocupación, sino [incertidumbre,] no sabiendo bien qué iba a pasar. Entonces, yo me acuerdo, textualmente le dije a mis padres que yo iba a entrar al seminario, que estaba decidido, pero que no se extrañaran si a la semana o al mes o al año yo regresaba a la casa. Y mi mamá me dijo algo que me dejó muy tranquilo y me dio mucha seguridad. Me dijo: *ésta es tu casa, te apoyamos, te recibimos con los brazos abiertos con lo que tú decidas*. Pero gracias a Dios, desde el primer día que puse el pie en el seminario, siempre ha sido

mi ambiente y mi vida, muy contenta. Incluso un tío sacerdote me decía: *pues sigue trabajando, mejor entra de externo y sigues con la experiencia de afuera, del mundo, de la familia, del trabajo.* –para aquel tiempo sí se podía, estaba más fácil cuando existía el ISEE, Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, que luego lo volvió a retomar el IPSAM, que acaba de desaparecer– pero dije: *no, yo quiero ya dejar todo, cambiar y entrar de lleno.*

Grupo C

El sacerdote C-31-R no tuvo oposición. Antes de empezar los estudios profesionales (se licenció en administración de empresas antes de ingresar a la orden religiosa a la que pertenece) les planteó a sus padres la posibilidad de ser sacerdote. Su padre no se opuso, aunque le dijo: “Sólo te pido que termines tu carrera.” Después de que terminó la carrera, que pasó por la experiencia del sismo de la ciudad de México en 1985, “que le removió todo”, y que decidió hacerse sacerdote, sus padres lo aceptaron con gusto, especialmente su padre, aunque no así algunos amigos:

Tengo muy presente el momento en que hablé con mis padres, en el que mi padre no me dijo nada, y al terminar de hablar, me lo encontré, salí de donde estábamos hablando mis papás y yo, y recuerdo que salí y me lo encontré, lo vi con lágrimas en los ojos, y le dije:

–Papi, no...

Me dijo:

–Para mí es la alegría más grande que puedo pedir...

Para mí eso fue verdaderamente... O sea que había salido con la idea de que mi padre estaba en franca oposición, porque no había dicho nada, y sin embargo, al salir me lo encuentro y me dice:

–Para mí es el mayor orgullo de mi vida, es el mejor regalo que me han hecho.

Es un momento que se convierte en un verdadero impulso.

Recuerdo momentos en que un amigo me dijo:

–Estás verdaderamente loco, y a partir de este momento...

Es uno de mis mejores amigos, que lo quiero muchísimo.

–...estás verdaderamente loco, tienes todo un futuro prometedor, lo dejas por una...

No puedo decir la palabra...

—...por...

Una cosa muy vulgar.

La familia de C-32-D –católica “cultural”, por tradición– no se opuso a su vocación. Nuevamente, su actitud frente a la decisión del hijo fue: *no nos parece que sea para ti, pero haz la prueba*: “en mi casa, por ejemplo, me decían que hiciera la prueba, pero que ellos veían que no [era realmente ésa mi vocación], que más bien era influencia de mis amigos en todo este aspecto religioso, etcétera.” Pero un día tomó la decisión. Fue algo “muy personal”. Los papás no intervinieron: “En mi caso fue una ruta muy personal, no se metieron mis papás para nada, no se metieron mis amigos en absoluto, porque nunca les dije nada, porque yo [antes] nunca pensé nada. Fue de un instante a otro que dije: *¿Por qué no? Me gusta la idea, voy a probar.*”

C-33-D, a pesar de las diferencias que tenga con el caso anterior, comparte el camino personal, la decisión tomada casi en secreto:

Cuando yo me decidí no se lo comenté a nadie, porque tenía miedo de que en cierta forma, o a lo mejor yo mismo cambiara de opinión, o que quizás no me aceptaran; o sea, que no cumpliera con ciertos requisitos que [además] yo no sabía cuáles eran. Entonces yo fui a ver a mi parroquia, en donde nací, aquí en Azcapotzalco, y hablé con el Padre. Él me orientó y me dijo que podía comunicarme con el Padre Oliva, o con el Padre Cerezo [en el Seminario Conciliar]. E íbamos más o menos pues a las entrevistas, viendo todo lo que se necesitaba y después [de] la segunda entrevista [ya] lo compartí con mi mamá: que me iba al Seminario. Y pues me dijo que no, que eso era algo muy serio, que no era nada más un juego. Compartí con mi párroco, e igual me decía:

—Oye, yo creo que mejor no, eso no es para ti...

Entonces, las personas que comúnmente en un momento dado son quienes [te apoyan], como que quizás no [lo hicieron]. Bueno, al menos en el caso de mi mamá no decía que no, pero como que cuestionaba demasiado, ¿no? Y bueno no me desanimé, al contrario, yo dije:

—Yo quiero ser sacerdote, y yo no sé muy bien cuánto tiempo voy a estudiar, qué voy a hacer, pero a mí me llama la atención...

Y pues ya me apoyaron.

Este acercamiento súbito, inesperado para la familia, también aparece en el caso siguiente.

C-34-D se acercó a sacerdotes y a un grupo vocacional sin comunicárselo a sus padres. Le gustó, tomó la decisión de incorporarse al seminario y preparó su ingreso. Sólo al ser inminente su entrada se los dio a conocer. Al principio se opusieron, en particular su madre, pero después, cuando vieron que efectivamente era feliz, lo aceptaron:

El padre me empezó a dar orientaciones, me empezó a orientar un poquito, me invitó a participar en un grupo que era el COV, Centro de Orientación Vocacional. [...]Y ahí comencé a adentrarme, y comenzó a gustarme. [...] La convicción comenzaba a fraguarse, pero tal vez había un poquito de temor: *¿qué van a decir los papás?* [...] Mis padres conocieron mi decisión cuando ya todo estaba casi para que entrara yo al Seminario. Todo lo hice a escondidas, y por primera vez puedo decir que me sentí yo mismo, porque nadie me había dicho cómo hacerle, [...] sino porque yo lo había buscado. Me sentí ya no un inútil, un niño de mami o de papi, sino ya una persona, con decisión y voluntad propia, con libertad... y comencé.

Cuando mis padres tenían ya que saber que ya estaba yo próximo al Seminario, pues ahí fue el suspenso.

Al principio mi mamá, pues [...] se molestó muchísimo conmigo; es más, casi hasta me decía que me fuera de mi casa porque yo estaba acostumbrado a lo mejor. Mi papá, un hombre muy callado, él no decía nada; nada más el silencio, reflexionando. Pasó el momento, tal vez llamémoslo de crisis, un ambiente muy hostil en cierto momento: *¿por qué yo les había hecho eso?* Pienso que esa era su constante interrogante: *¿por qué nos hiciste esto?*

Cuando entré al Seminario, ya con la decisión más firme, pues ahí vi la gracia de Dios y la primera gran manifestación de que Dios me quería por ahí. Mis padres dieron un cambio tremendo. Aceptaron con buen grado. Mi mamá se quedó muy complacida, muy contenta; sobre todo cuando me comenzó a ver que yo no era infeliz, sino que quería descubrirme y quería descubrir si era por ahí por donde el Señor me llevaba.

En el caso de C-35-D, su familia reaccionó con alegría cuando les comunicó que quería ir al seminario y llegar a ser sacerdote:

[Su reacción] fue de alegría. Lo vieron ya quizá como algo natural. Cuando causó dificultad fue cuando mi hermano el mayor... Como él iba un año... en estudios...

un año adelante de mí. Con él sí fue pues una cierta inquietud. Mi papá fue el que decía, se preguntaba, si podrían sostenerlo en el Seminario, pues somos también de una familia pobre, de bajos recursos, y pues sí, él se planteó la duda. Decía:

–Bueno, es que no vamos a poder...

Hubo para él ciertas barreras, ¿no? Pero pues con todo, lo llevaron al Seminario; allá en el Menor se entrevistó con los padres, dijeron que lo podían apoyar. No hubo ninguna dificultad. Así que ingresó. Yo en ese tiempo estaba en sexto de primaria. Y pues ahí en el Seminario organizan convivencias para los familiares. Así que mis papás empezaron a entrar más en contacto con el Seminario; también nosotros, la familia.

Y ya cuando yo les dije que yo también quería entrar al Seminario, pues ya fue una cosa muy normal, muy natural. No hubo ningún tipo de resistencia o de barrera, puesto que ya tenían el contacto con el Seminario. Así que no hubo ninguna dificultad de parte de ellos. Más bien de apoyo, de mucho apoyo.

C-36-D, luego de viajar de Oaxaca a un lugar próximo a la Ciudad de México, donde asistió a un retiro vocacional, decidió ya más claramente ingresar a la vida religiosa. A pesar de que sus padres eran creyentes practicantes (el padre era sacristán), se opusieron; a sus hermanos les sorprendió la noticia y no lo creían:

Regresé a Oaxaca y les dije a mis papás que quería ser sacerdote y que tenía que estar en el convento de los dominicos en tal fecha. De ahí ya nadie me quitó esa idea. Entré, al principio hubo un poco de resistencia por parte de ellos, sobre todo de mi papá, que no quería. Creo que hubo un momento fuerte de enfrentamiento entre él y yo; incluso, recuerdo que llegué a decirle que era mi vida, que él ya había hecho la suya y que me dejara decidir la mía. Finalmente lo aceptó. Todos... algunos de mis hermanos no lo creían, decían que no era posible que yo hubiese optado por la vida sacerdotal.

Por su parte, los padres de C-37-D se opusieron a la vocación del hijo porque era una pieza importante en la vida familiar: como soporte económico y como consejero. Es una vocación tardía (ingresó a los veinte años al seminario menor, luego de haber recibido la confirmación tres años antes). Tuvieron que pasar varios años antes de que sus padres aceptaran la decisión que había tomado:

¿Cuál fue la reacción de su familia cuando les comunicó su decisión de ingresar al Seminario?

Mira, ¡eso no fue muy sencillo! Puesto que yo trabajaba y colaboraba mucho económicamente y en varios aspectos en mi familia. Soy el cuarto de la familia, pero como el más, yo diría, arriesgado, puesto que por mi trabajo, por mis negocios que tenía y hacía, yo tenía varias entradas económicas, así que yo colaboraba mucho en mi familia. Me parece que desde pequeño mis papás me tuvieron confianza, [también] mis hermanos, y era como aquél consejero de la familia. Y, repito: esto no fue sencillo. Mis papás no estuvieron de acuerdo [con] que yo fuese sacerdote. Inclusive, pasaron cinco años ya dentro del Seminario para que ellos fuesen aceptando un poco el que yo fuese sacerdote, ¡pero fue complicado!

C-38-D, que prácticamente se “convirtió” –al igual que su familia, era católico, pero no practicante– después de un accidente en el que estuvo a punto de perder un ojo, no tuvo oposición de sus padres. Su madre, que fue la primera en reconocer la intervención de Dios en su curación, recibió la noticia que le daba el hijo con gusto; su padre, que esperaba que su hijo estudiara medicina, quizá se decepcionó un poco, pero apoyó la decisión que tomaba. Como ya se ha dicho que ocurre en estos casos, no porque valorara en sí al sacerdocio, sino porque consideraba valioso apoyar la decisión del hijo.

Con quien más yo me comunicaba era con mi mamá y la vez que yo le hice el comentario de decir: *ya no quiero ser médico, quiero ser sacerdote*, pues [mi] mamá mostró un rostro alegre, me dijo: *pues qué bueno*. Tiempo después, cuando ya fui participando en ese proceso vocacional de discernimiento, mi mamá me hizo este comentario; [me] dijo: *–Tu papá no está muy contento, dice que él ya se había hecho la ilusión de tener un médico en la familia, pero de todos modos dice que sí. [Si] eso es lo que tú quieres, te apoyamos. [...]* Yo creo que es uno de los valores que le [reconozco] a mi familia; [es] que ha habido un apoyo en cada uno de nosotros en lo que hemos decidido. Un hermano decidió ser abogado, y lo han apoyado; el otro es ingeniero civil y lo apoyaron; él último, el más chico, [que] está ahorita por terminar la carrera de arquitectura, lo han apoyado. El que me sigue, que fue el único que nada más llegó a la preparatoria por más que se le motivó y todo, no quiso [seguir estudiando] y lo dejaron también. O sea, *si no quiere, pues ni modo*. Y se puso a trabajar, y [mis padres] han apoyado también sus decisiones; es algo que mis padres han respetado mucho.

C-39-D, que reconoció su vocación desde la infancia, tuvo que posponer su ingreso al seminario hasta después de concluir sus estudios de licenciatura por la oposición de su

madre. Su padre lo apoyaba –también en este caso el apoyo era a la decisión del hijo, no al contenido de la decisión–; pero su madre no lo hizo. Asimismo, recibió burlas de sus compañeros en la secundaria, cuando se enteraron de que quería ser sacerdote, y eso llevó a que la idea se desvaneciera por un tiempo:

[Mi vocación] hacia el sacerdocio fue desde los nueve años aproximadamente, cuando yo estaba asistiendo al catecismo. [...] Platiqué con mis padres acerca de que yo ya quería [seguir esa] vocación sacerdotal. Mi padre fue el que me dijo: *adelante, te apoyamos*. Mi madre se opuso en ese tiempo, ella no quería por ser [yo] el mayor [de los hijos]. Ante todo [me pedía] tener una carrera, que le diera los hijos, los nietos, lo que pide siempre un padre de familia. Se hizo un intento para que yo entrara [al seminario] desde la secundaria, pero no hubo oportunidad porque mi madre de una u otra manera lo manejó.

Varios de mis compañeros [en la secundaria] se enteraron de que yo quería ser sacerdote, pero después como que se desvaneció esa idea. Como que [me influyó] todo ese proceso que se lleva dentro de la secundaria [recibió burlas]. [...] Uno de los mayores obstáculos primero fue, pues, las amistades porque me decían *es que tú no eres para esto*. ¿Por qué? Porque siempre me vieron feliz, siempre me vieron contento, en fiestas, en bailes, en vamos, en una diversión totalmente. *¿Cómo tú de padrecito? ¿Cómo te vas a meter en esto?* Entonces, ese fue uno de los primeros obstáculos. Las burlas, las críticas hacia el sacerdocio, de que yo no servía. Sin embargo, a pesar de esto, siempre seguí adelante, a pesar de ese obstáculo. Creo que eso fue uno de los mayores obstáculos. Y vuelvo a decirlo, mi madre, pues sí, ella no quería, pero sin embargo lo fue aceptando a través del tiempo.

Sigo mis estudios, termino mi carrera y un domingo de Pentecostés, me acuerdo perfectamente bien cómo [fue]: Tenía una pequeña discusión con mi madre de que yo me quería ir al sacerdocio. Y asistí a la misa, a la eucaristía. En ese momento me perdí también, le dije [a Dios:] *Señor: qué quieres de mí, qué deseas de mí*. Y de inmediato se vino esa idea: *el sacerdocio*. Me levanté con esa determinación, *el sacerdocio, el sacerdocio*. Llegué con mis padres, les volví a exponer el tema del sacerdocio. Y como que lo aceptaron a medias.

[...] Ingresé al Curso introductorio, lo realicé en María Reina en el año de 1988, el 27 de agosto fue cuando ingresamos. Esa vez mi familia con gran alegría me fue a dejar –ahí a María Reina– y con gran tristeza al mismo tiempo, con todos mis hermanos, vuelvo a decirlo, porque era el mayor, soy el mayor en casa y que esto propiciaba un movimiento diferente en la familia; sin embargo, ellos lo aceptaron y mi madre le estuvo pidiendo a Dios: que si era mi vocación, que siguiera, y que si no, que se hiciera la voluntad de él. Y a partir de ese tiempo fue todo mi caminar.

C-40-D, desde muy pequeño, quedó huérfano de padre. Su mamá se opuso a que se fuera al seminario y continuó haciéndolo durante los primeros tres años. En ese sentido, éste es un caso raro, pues entre los sacerdotes del grupo C lo más común es que los padres se inclinen por respetar las decisiones de los hijos:

Yo a los seis años, más o menos, me quedé huérfano de papá. Mi papá murió y me quedé con mi mamá, y con mis hermanos. Cuando yo le comuniqué esto a mi mamá [que quería ser sacerdote] ella me dijo que no, que no me iba a ir al seminario, que estaba yo loco, que por qué me iba a ir y que además no me iba a dejar. Entonces yo le dije, *pero no me voy a morir, voy a venir a verte*. Y me dijo que no, que estaba prohibido que le hablara yo del seminario. Entonces, el padre me dio una cartita donde decía lo que yo tenía que llevar de útiles, lo que tenía que pagar de colegiatura y que me esperaba tal día. Y me dijo mi mamá: *no te voy a dar ni un centavo, no te voy a dejar que te lleves ropa, y para mí, si sales, has muerto*. Yo le dije a mi mamá: *mira mamá, me voy porque es mi vocación*. Sentí que fue doloroso, fue triste la partida y me fui... me fui. Yo regresé al mes. Mi mamá no me hablaba, no me dirigía la palabra y yo le decía: *mira, estoy aquí, solamente voy a venir cada mes, pero nunca te voy a dejar sola*. Pero mi mamá como que no se hacía a la idea. La invitaban los padres a juntas, a retiros, pero ella dijo que no, que nunca. Después de tres años un padre fue a verla, le dijo: *mire señora, su hijo no ha muerto, su hijo vive, va a estar con usted* y ya fue cuando se fue metiendo un poquito más, ya iba a las convivencias, ya participaba conmigo, y fue cambiando.

El sacerdote C-41-R proviene de una familia muy comprometida en actividades eclesiales, pero él se había mantenido distante de la Iglesia, y esperaba un día llegar a ser indiferente en cuestiones de fe. Sin embargo, a partir de su experiencia en un retiro juvenil, decidió ingresar a la vida religiosa y llegar a ser sacerdote. Tal vez por esa distancia respecto de la Iglesia –o porque lo consideraban poco maduro para esa decisión–, la reacción primera de sus padres fue de duda respecto de la autenticidad de su vocación, pero no se opusieron a ella. Su actitud principal fue de respeto a la libertad de elección de su hijo:

¿Cómo reaccionaron sus padres cuando usted les comunicó que quería ser sacerdote?

Pues con ciertas dudas. Es decir, sí son personas muy religiosas, pero yo creo que tenían alguna duda acerca de la autenticidad de mi opción. Por la edad que tenía, a

lo mejor pensaban que se trataba más bien de una especie de fiebre momentánea y que no había seriedad en la opción. Entonces, ésta fue la primera preocupación de ellos. Por eso quizá la primera oferta fue:

–Si te sientes mal aquí en la casa, dínoslo...

O:

–¿Por qué no sigues estudiando otra cosa y ya después te decides?

O sea, primero [su reacción fue] de cierta duda, pero yo creo que ellos [no se oponían, sino que] dudaron sobre la seriedad [de mi decisión]. Por otra parte, debo decir que a pesar de la duda fui respetado en mi decisión y fui apoyado.

En el caso de C-42-R, su padre recibió la noticia con gusto, no así su madre, que se resistió, aunque limitadamente, a la vocación de su hijo. Al final, lo dejó en libertad de decidir:

Yo tenía 18 años cuando inicié con esto. Y tendría 17 años cuando empecé a pensarlo, cuando empecé con la inquietud. Una inquietud que estuvo presente desde mucho tiempo antes, quizá en algunas ocasiones más apagada y en otras ocasiones más viva. Pero así, fundamentalmente, cuando hablé con mi familia, con mis papás, cuando hablé con la gente en general, cuando dije adiós a muchas cosas, fue a los 18 años. Y fue un proceso prácticamente inmediato; no, no me la pasaría así interminablemente, tres, cuatro meses. No, no, no, dije inmediatamente y se acabó.

Mi papá reaccionó maravillosamente. A él le encantaba la idea, su hermana era religiosa, él es muy católico, él es una persona muy cercana a la Iglesia, le encanta estar en la Iglesia; él convivió, vivió con mi tía en alguna época, en el convento, apoyándola ahí. Principalmente cuando estaban en una fundación, él estuvo ayudando con cuestiones materiales, principalmente manuales, Era todavía chico, es de menor edad que mi tía. Y mi papá fue maravillosamente. Mi mamá, no; mi mamá fue todo lo contrario: ella se opuso, no quería. En un primer momento dijo que no, después ya no decía nada, pero se notaba perfectamente que no quería. Cuando llegaba yo a ir de vacaciones, me presentaba a todas las muchachas para ver si yo me decidía por alguna, así, cosas que nunca había hecho hasta ese momento. Creo que la familia de mi papá fue indiferente, en general, solamente uno de mis tíos, son tres, son cuatro hermanos. Bueno, mi tía religiosa lógicamente estaba muy de acuerdo, estaba feliz, aunque muere muy pronto, muere a los dos años que yo estoy en el seminario. Uno de sus hermanos también está de acuerdo. Los otros dos hermanos de mi papá son indiferentes completamente. Mientras que con mi mamá, la familia [materna] se hizo un bloque con ella y apoyaban “la no vocación”. [Pero] nunca, nunca, nunca, tuve problemas; realmente siempre me han dejado bastante libre en las decisiones que he tomado, quizá porque siempre he tomado, hasta cierto punto, decisiones pues si no buenas, por lo menos no tan alocadas, y eso me dio la oportunidad de que no hubiera problemas en mi casa en el caso.

En el caso de C-43-R –un sacerdote de la Prelatura del Opus Dei– la reacción de sus padres también fue diversa. A su padre le dio gusto; su madre, en cambio, que se había hecho ilusiones (respecto de la carrera del hijo), se sintió desconcertada, tal vez decepcionada, pero a final de cuentas no se opuso. Como es relativamente normal en los sacerdotes del grupo C, los padres dejan a los hijos en libertad de elegir y, generalmente, respetan esa decisión.

Cuando tomaste la decisión de ser Numerario, ¿cómo fue la reacción en tu familia?

Fue positiva. Realmente yo le doy gracias a Dios por eso. Mi mamá sí sintió que... Yo soy el mayor y estaba en Ingeniería Industrial; mis papás me habían comprado un departamento en Guadalajara, para que yo me fuera a estudiar. Y resulta que al llegar me hago Numerario –ellos sabían lo que implicaba ser Numerario– y lógicamente se caen las ilusiones que tenían para su hijo en algún sentido. Mi mamá sí lo sintió. Sí sintió esa cosa de que se cae la novela rosa para su hijo. Sin embargo, nunca jamás me dijo [que se oponía]... Lo que yo creo una cosa clave para mí es que nunca mi mamá me impuso nada. Jamás. Me regañaba y lo que quieras, pero nunca me sentí como obligado a nada, a hacer una cosa u otra. Y en este caso, una más. Es más, yo ni siquiera, ni siquiera necesitaba el permiso de mis papás. Tal es así. Yo por dentro decía: *les voy a decir a mis papás, sí voy a decirles*. De hecho, ellos me estaban pagando la carrera, ellos me pagaron toda la carrera, pero yo me sentía como libre, es decir, no era determinante lo que dijeran mis papás. Ahora, a mi papá le gustó mucho. Quizá se alegró más mi papá externamente. Pero gracias a Dios lo tomaron bien. No hubo malas reacciones ni nada. Luego ya en la vida sí ha habido cosas de *oye, ¿por qué no nos llamas, por qué no vienes, por qué no tal?* Y ahí vamos acomodándonos.

BÚSQUEDA DE ORIENTACIÓN

Muchas veces de manera paralela o muy cercana (antes o después) a la secuencia anterior, el aspirante al sacerdocio busca personas vinculadas a la institución eclesial que puedan orientarlo en su decisión, o que lo ayuden a entrar al seminario. Hay, por supuesto, algunas excepciones, pero es una secuencia con cierta generalidad.

Grupo A

Por ejemplo, A-02-D señala que lo orientó “el párroco de Valle de Bravo, [que] era pariente mío: era mi tío, primo de mi mamá.”

A-03-R al dar cuenta de su desarrollo señala que recurrió a unas religiosas para que lo apoyaran y orientaran. Al principio, las religiosas no lo toman en serio, pues lo conocían como pandillero; después lo llevaron con el provincial de los franciscanos, que trazó para él un proyecto de cómo había de ser su carrera. En este caso, dada su lejanía de ámbitos eclesiásticos, la ayuda y orientación proveniente de las religiosas y del provincial son más importantes:

No sé qué le dije a una de esas religiosas, pues que quería irme al seminario o que quería ser sacerdote, no recuerdo qué le dije, pero como me conocían no le dieron importancia y se echaron la carcajada. ¿Por qué? Precisamente porque yo no frecuentaba mucho la Iglesia, más bien era un pandillero, tenía un grupito ahí en la población y andaba con la pandilla, pero Dios dispone las cosas. [...]

Me fui a trabajar a Estados Unidos. [...] Regresando, ya me dice la religiosa, la superiora [con la que había hablado]: *pues vamos a ver al Provincial, pero yo quiero que seas sacerdote, no quiero que seas hermano*. Yo como no distinguía ni una cosa ni otra, bueno pues fuimos a ver al provincial –ya es difunto, estaba en San Fernando [en la Ciudad de México], que ahora es Centro– y me acuerdo que me hizo una prueba de una suma de quebrados que no la pude hacer porque ya habían pasado años sin tomar la pluma siquiera, porque me dedicaba a andar de parrandero. Y luego me dice el provincial: *mira, te vas a Coyoacán, ahí van ir por ti, ya están en repaso, ya van a terminar este curso. Así es que te vas a apurar para que entres en el siguiente grupo*. Y entonces ya vine aquí a Coyoacán. Me quedé esperando al padre, después me llevó al seminario, a Cholula.

También A-04-R debe recurrir al párroco, sobre todo porque era un requisito para ingresar al seminario:

Pues sí nos hicieron esperar. El párroco, por ejemplo, no quería. Era un monseñor muy exigente. Quería que yo supiera prácticamente latín. Total que se superó todo eso, después ya me tuvo confianza, y por fin me mandó. Pidió que me aceptaran en el Seminario. Tenía que llevar yo la carta del señor cura, del párroco [era un requisito para ingresar al seminario].

Después, como decide no ser sacerdote diocesano, sino misionero, hace consultas que le permitan orientarse y tomar una decisión al respecto:

Después de leer, desde el Seminario menor, después de leer muchos folletos, vidas de santos, sobre todo en la línea de misiones, entonces viene una ilusión

todavía más fuerte. No solamente el sacerdocio, sino las misiones en el extranjero, y fue cuando decidí, con la ayuda de mi director espiritual, y consultando aquí y allá, y consultando a los compañeros mismos, entrar a una congregación que tuviera misiones.

En el caso de A-05-R, su tía y un sacerdote josefino lo orientaron respecto de su vocación misionera, más que diocesana:

Y platicando después con mi madrina de bautismo y de confirmación me dice *¡ah! lo que tú quieres es ser misionero*. Le digo *pues yo no sé*. La verdad, no conocía todavía. *Lo que sí sé, es que me gustaría andar de un lugar a otro y conocer muchas regiones, algo así, y gente* y dice: *¡ah! entonces tú quieres ser misionero*. Bueno yo todavía no entendía muy bien. En ese tiempo, [había] una familia que era amiga de la casa, y esa familia tenía [a su vez] un amigo sacerdote josefino. Y coincidió que un día nos encontramos ahí, en la casa, y ya me presentaron y todo eso. Y [me] dice: *pues yo soy misionero Josefino*, le digo: *¡ah, pues eso es lo que quisiera ser yo!* Y entonces me dio la dirección para presentarme a la Casa general, en México. Y ya, digamos, ya empecé, ya fui y me admitieron en el Seminario menor, en Santa María del Río, y ahí estudié. Yo ya había terminado la primaria, incluso ya estaba en primer año de secundaria; pero cuando vi la oportunidad de irme al seminario, dejé la secundaria, dejé el primer año incompleto, y me fui al seminario menor a Santa María del Río a San Luis Potosí. Y así fue como entré al seminario.

En el caso de A-06-D, el relato de su vocación se inicia con la invitación que una tía suya les hace a él y a su hermano; después, en un proceso complicado que pasa por su profesión de hermano marista, su familia lo incita a que se ordene sacerdote, porque valoraban más el sacerdocio que la profesión de *hermano*. Durante los ejercicios espirituales previos a su profesión, busca un sacerdote que lo aconseje:

Cuando hice los ejercicios espirituales de treinta días antes de los votos perpetuos en que ya cada uno de una manera más formal y por sí mismo debía decidirse a tomar el compromiso de los votos perpetuos o no, fue cuando yo... además también por ciertas presiones que me hacía la familia, que me decían que era mejor ser sacerdote que ser hermano, recordando también lo que yo había vivido antes en el Seminario y demás, pues lo medité y me dije: tal vez sí sea mejor que me haga yo sacerdote. Entonces pregunté, consulté al sacerdote que nos dirigió los ejercicios espirituales; él estuvo de acuerdo, era un jesuita, y luego lo consulté también con el Superior Provincial Marista, y él fue el que me dijo que no era del todo prudente. Entonces yo acepté seguir como hermano marista. Pero posteriormente, le digo, como fui a

Roma y estuve en dos capítulos y viví todo lo que era el Concilio Vaticano II, ¿verdad? Entonces por ese motivo allí se me renovaron bastante las ideas de admisión del sacerdocio a la Congregación religiosa. Yo sí voté a favor de que se introdujera el sacerdocio entre los maristas, pero el Capítulo no lo aceptó; en dos capítulos sucesivos. Y le repito entonces ya regresando de Roma acá a México seguí trabajando como marista en algunos colegios, en alguna institución. Se me presentaron algunas dificultades y yo recordé todo lo que había vivido en el capítulo. Volví a pensar a reflexionar, acerca la la posibilidad, aunque fuera ya de edad avanzada –cincuenta y tantos años–, hacerme sacerdote y me decidí, lo consulté con algunas personas muy prudentes, con algún Obispo y me dieron luz verde, y el que me permitió entrar aquí, pues fue el señor Cardenal Corripio Ahumada, Ernesto Corripio Ahumada. Y desde entonces aquí estoy.

A-13-R recurrió a su director espiritual, un connotado sacerdote carmelita, que le traza también los pasos que debía seguir para comprobar la autenticidad de su vocación antes de entrar al noviciado:

Yo tenía como director espiritual al P. Rafael Checa, de la orden de carmelitas, y, de acuerdo con él, yo iba a terminar mi carrera, mis estudios. Así lo hice. Me recibí en octubre de 1957. Cuando hablé con él para mi ingreso a la orden, me dijo que me esperara un año más todavía. No sé, probablemente era una pedagogía para ver si era auténtica o efectiva lo que yo consideraba mi vocación al sacerdocio. En ese tiempo estuve trabajando aquí en México y en Caracas, Venezuela, y después fue cuando ya ingresé a la orden.

A-14-D tuvo que buscar ayuda: primero con una laica que lo lleva con el sacerdote responsable de las religiosas de la arquidiócesis, y, a través de él, recibe también ayuda de un grupo de éstas en particular.

[Con aquella mujer, María Ávila,] fui a ver al padre Ernesto Gómez Tagle, que estaba aquí en Capuchinas [una calle cercana a la Villa]. Él era el encargado de todas las religiosas de la Arquidiócesis de México. Me dijo: *Sí, sí te ayudo*. Él me relacionó con unas monjas que estaban en las calles de Tabasco [en la colonia Roma]. Yo no sé estas madres por qué le daban largas y largas al asunto, [de manera que] pasaron casi dos años. Ya me llamó [el padre Gómez Tagle] y me envió al seminario de [la diócesis de] Huajuapán, Oaxaca, porque en ese entonces era lo más económico. Y ellas me hicieron el favor de conseguirme algunas cosas que me

regalaban, para lo del seminario: ropa y cositas extras. Ingresé [al seminario] en 1953, estando el Sr. Obispo Don Celestino Fernández y Fernández, de feliz memoria.

Grupo B

Cuando ha habido iniciativa eclesial para el reclutamiento sacerdotal, entonces no parece necesario que el aspirante, una vez que acepta o decide ingresar al seminario, busque quien lo oriente. El mismo promotor que lo ha conectado juega ese papel. Esto aparece particularmente claro en los casos de B-31-D, B-18-D, B-20-R (perteneciente a la prelatura del Opus Dei), B-21-R (a quien su primo invita al seminario con los redentoristas), entre otros. Por el contrario, cuando no ha habido tal iniciativa por parte de un agente reclutador, sino que se trata de la iniciativa del mismo aspirante, necesita buscar quién lo oriente, quien lo recomiende al seminario, etcétera.

B-31-D, por ejemplo, estudiaba en una escuela confesional. Ahí, su profesor, en combinación con el párroco y su vicario, invitaron a los estudiantes que quieran a asistir a unas pláticas sobre el sacerdocio los días viernes en un poblado cercano. Luego, el encargado de vocaciones los evalúa y él ingresa al seminario:

Los padres Ferrusca y José de Jesús López llamaron al padre Chapo Fernández –que era el promotor vocacional– para que nos evaluaran, y por ahí me colé. De aquel grupo, treinta y tantos, de la escuela y de otras poblaciones, pues entramos doce al Seminario, allá en Temascalcingo. Gracias a Dios, de ese grupo dos llegamos al sacerdocio y ahí en el Seminario todo el ambiente que me rodeó me ayudó a ir consolidando mi vocación y decidiéndome a continuar para poner mi vida al servicio de Dios en el sacerdocio.

Y es quizá más patente en el relato de B-18-D:

Cuando conocí al señor obispo de aquí de la ciudad de México, que había ido de visita pastoral en aquella zona y él preguntó, yo estaba en sexto año, y preguntó que quién quería ser sacerdote y yo le dije que yo quería, pero que en mi casa no me dejaban. Ya él me dio su tarjeta y me dijo:

–Mira, terminando [la primaria], te espero allá...

Y tuve que hacer un año en un Colegio Apostólico de un padre de aquí de la ciudad de México, Padre Hierena. Éramos los coloraditos de Catedral, [...] yo fui un

año. Estuve allí haciendo la prueba porque el señor obispo decía que la vida del Señor era muy diferente a la que yo había vivido en el pueblo, y que no sabía hasta dónde yo me podría adaptar. Entonces le pareció oportuno y estuve un año allí... pues bien, me fue muy bien, no puedo quejarme. Y esta experiencia toda era nueva. No sabía ni ponerme la sotana, ni el roquete, ni nada de eso; en mi vida había usado yo nada de eso y pues, dentro de todo, el clima y todo el ambiente fue favorable y llegué al Seminario. Y entré como rey porque iba yo con el señor obispo. En aquel entonces yo no entendía qué era un obispo. Yo le decía el padre Villalón [...]. Lo que sí me acuerdo es que me impresionó mucho que se abrían todas las puertas, hasta la puerta del cuarto del rector, y todos lo caravaneaban y todo... Entonces, cuando le dijo el señor rector que faltaba mi examen de vocación, él le dijo:

–Ya se lo hice. Está bien.

Y ya me dieron mi lista para entrar al Seminario.

B-19-R trata de indagar por su cuenta –su padre se opuso a que fuera sacerdote– los requisitos para ingresar al seminario, pero fue necesario que una tía, hermana de su mamá, que conocía al vicerector, interviniera:

Yo solo anduve indagando, solo viendo todo, los requisitos que había. En ese tiempo había tantas vocaciones sacerdotales, tantos aspirantes al sacerdocio, que entraban, no sé... quizá hasta dos mil o dos mil quinientos hacían la solicitud para entrar al Seminario [de Guadalajara]. Y naturalmente hacían ciertas pruebas que... con esas pruebas algunos eran aceptados, otros, no. Yo fui aceptado, pero uno de los requisitos que había, que yo no lo pude superar, era el permiso por escrito de los padres, los papás. Sin embargo, una tía mía, que estaba muy relacionada con el que entonces era vicerector del Seminario Conciliar de Guadalajara, me dijo “no hay problema, vamos a pedir dispensa” y bueno, me llamaron, me dijeron que estaba yo aceptado, que podía ingresar.

B-25-R relata de la siguiente forma el papel del sacerdote (o los sacerdotes, pues fueron el obispo y el párroco) que lo orienta:

El acontecimiento que desencadenó en mí la inquietud por el ministerio sacerdotal fue la visita pastoral del entonces señor arzobispo de Jalapa, Don Manuel Pío López. En esa visita pastoral el señor Pío López, [...] al término de la eucaristía, nos reunió a todos los que en ese tiempo éramos monaguillos y nos preguntó que si no nos gustaría ser sacerdotes. [...] A raíz de esta invitación de carácter general hablé yo con el párroco del pueblo, [el] párroco de la comunidad. Le pregunté que “qué cosa era eso”, qué era eso del sacerdocio, qué cosa era esa del presbiterado y por qué hacía falta ese trabajo y en qué consistía, qué tenía uno que hacer, y que si había otras formas de ser sacerdote. El párroco empezó a platicarme y a platicarnos a

todos el grupito de monaguillos, de acólitos de aquel tiempo. [...] Al término del primero de secundaria el párroco nuevamente nos preguntó si todavía seguía entre nosotros la inquietud que a él le gustaría que pensáramos en la posibilidad de que ingresáramos nosotros al Seminario o de buscar por lo menos un lugar donde formarnos para poder discernir mejor cuál sería el posible camino al que Dios nos llamaba. Terminé el primero de secundaria y entonces, al final el señor cura nos dijo, éramos unos cuatro o cinco, que ahora me acuerdo, de los cuales después tres ingresamos al Seminario, nos dijo tres o cuatro posibilidades; entre ellas: entrar al Seminario menor de la Diócesis de Jalapa; luego, el Seminario menor de los padres combonianos, una especie de internado de escuela apostólica, y luego, un colegio internado de la Compañía de Jesús en Puebla. Que lo pensáramos, que él nos pondría en contacto y que él nos ayudaría a dar respuesta a los trámites que fueran necesarios.

En general, en este grupo hay, de manera más o menos directa, una intervención de un sacerdote en el papel de agente reclutador, aunque hay casos en los que su papel es un tanto más indirecto. Así relata B-16-D el papel del sacerdote como orientador: una vez que decidió entrar al seminario, dice, “platicué con uno de los sacerdotes [que visitaban la casa de sus tíos], con el padre Roberto Aguilar. Él me llevó al Seminario, me hicieron un examen y me aceptaron para ingresar”. Evidentemente, tanto este sacerdote como sus tíos jugaron un papel inductor, pero no le preguntaron directamente si quería ser sacerdote. Hay pues, una diferencia, pero no es una diferencia radical.

Grupo C

En el grupo C hay, en muchos casos, alguna presencia sacerdotal que sirve de inspiración. Sin embargo, hay pocos casos en los que la iniciativa parta del sacerdote –es decir que *en general* se rehúsan a desempeñar un papel más activo en el reclutamiento, a tener ellos la iniciativa–; la iniciativa partió del aspirante, que tuvo que indagar por su cuenta, acercarse él al párroco o al seminario, etcétera.

Por ejemplo, C-32-D relata que la pregunta que muchas veces dirigía el párroco o el obispo a un niño, generalmente a un monaguillo: *¿te gustaría ser sacerdote?* se la formula él a sí mismo:

Por ahí de segundo de preparatoria fue el momento de decisión [...]. Me lo planteé: ¿por qué no ser sacerdote? Yo no tenía ni idea de qué era eso, porque mi vida de fe

personal había corrido más en la línea de lo laical: los cursos bíblicos, etcétera. Me lo planteé, y decidí que valía la pena hacer la prueba. En tercero de preparatoria conocí al grupo que se encargaba de Pastoral de la Salud en México y entonces entré como ministro extraordinario y allí fue donde fui afianzando mi decisión. Terminando la preparatoria recuerdo que le pedí a un compañero que me acompañara. Fuimos, buscamos dónde estaba el Seminario –¡yo no sabía dónde estaba!–, y en el momento en que lo conocí, me gustó. Pedí entrar, y entré. Así de simple.

Quizá esto sea aún más claro en C-34-D, pues en su caso ni siquiera estaba cercano a la Iglesia: no era catequista, ni siquiera asistía regularmente a misa. De pronto quiso saber qué era y qué hacía un sacerdote, por lo que se acercó al párroco de su parroquia:

Busqué un sacerdote que me diera confianza, un sacerdote con el que yo me sintiera un poquito libre para expresar lo que sentía y necesitaba, y fue así como llegué a un padre, un padre joven, y comencé a platicar. El primer día no le pude decir palabra; me trabé totalmente. Y él me dijo: –*No te preocupes, dejamos la cita para otro día; ven con calma, tranquilo, y adelante...* [Otro día] fui, y le empecé a decir: –*Sabe qué, es que yo no quiero ser lo que los demás quieren. Quiero ser yo mismo. Quiero conocer, quiero valerme [por mí mismo], quiero aprender a caminar yo sólo.* Y entonces él me preguntó: –*¿Por qué quieres ser sacerdote?* [Le contesté:] –*No lo sé. Fue una idea que me surgió. Ni siquiera sé qué hace [un sacerdote], pero quiero conocer.* El padre me comenzó a orientar un poquito, me invitó a un centro de orientación vocacional en donde empecé a tener contacto con religiosas, con seminaristas, con jóvenes que, como yo, estaban también en esa búsqueda, en ese discernimiento. Y ahí comencé a adentrarme y comenzó a gustarme.

O, por ejemplo, en C-36-R: el llamado irrumpe de pronto, su padre lo pone en contacto con sacerdotes dominicos y éstos lo invitan a un retiro vocacional. “Fue un llamado así inmediato, y por medio de mi papá me puse en contacto con los frailes dominicos de Oaxaca. Me entrevisté con uno de ellos, me ofreció conocer un retiro vocacional en Agua Viva, en Amecameca.”

Veamos otro caso, que obedece a la misma lógica, pero con mayor complejidad:

Hubo un retiro de discernimiento vocacional de los Misioneros del Espíritu Santo, en el cual participé. Estuve tres días asistiendo. Ellos mismos me dijeron: *tienes vocación, hay realmente madera para seguir este proceso.* Después me invitaron a pasar una semana santa, el triduo pascual, en su casa, allá en Querétaro, para que viera más de cerca su carisma, el [carisma] de los Misioneros del Espíritu Santo. Pero ellos, viendo que yo había trabajado más la línea diocesana, dijeron: *es*

que tienes más de lo diocesano, [pero] conoce más nuestra comunidad, conoce más nuestro carisma [antes de decidirte]. Y me invitaban a ir con el padre Navarro para conocer todo el movimiento y que, a partir de eso, entonces ya, el próximo año, ingresara como novicio. Uno de los [muchachos], que ya había iniciado su tramitación en el Conciliar de México, cuando veníamos de regreso, me dijo: –¿Por qué no hablas con el padre Luis Alberto? que era el encargado de vocaciones [en el Seminario Conciliar], y nos quedamos de ver en la semana. Fui a hablar con el padre Luis Alberto. El padre me dio la bienvenida, estuvimos platicando acerca de la vocación: qué es lo que me inquietaba, qué es lo que yo quería, lo que yo deseaba acerca del sacerdocio. Y ya una vez conociendo mi inquietud, él mismo ya empezó a seguir este proceso. (C-39-D)

En muchos casos, el papel de los promotores vocacionales pareció consistir en esperar que el aspirante se presentara, examinarlo y canalizarlo, pero no hay una actividad auténticamente reclutadora. No es, por supuesto, aplicable esta afirmación en todos los casos. No lo es para los sacerdotes del Opus Dei (C-43-R), ni tampoco lo fue para C-37-D. Veamos este último caso, pues ya se ha mostrado el voluntarismo de *la obra* en el reclutamiento:

El padrino (de confirmación y de primera comunión) que yo elegí no aceptó, de manera que tiene que ser mi padrino quien daba las pláticas sacramentales, y gracias a eso, creo, el Señor empieza a actuar. Este padrino me motiva, y así yo voy a ingresar posteriormente a los grupos parroquiales y a salir la formación, y hasta que conozco pues a un sacerdote que va a hablarme de la palabra Seminario, de qué es [el] Seminario, y pues fue como yo continué para después ingresar.

Un paso necesario, que suele dar el aspirante al sacerdocio antes o después o al mismo tiempo de comunicar su decisión a sus padres, es dirigirse a un sacerdote o a otro agente eclesial o un laico cercano a la Iglesia para que lo oriente. La importancia y la complejidad de este segmento del relato están en relación inversa con el papel activo del reclutador y con la proximidad de los agentes eclesiásticos a la familia del joven. Por ello que ambas (la importancia y la complejidad) aumenten conforme se avanza en el tiempo, desde los sacerdotes del grupo A a los del C.

C-31-R, que tenía una larga trayectoria como catequista laico, y por tanto es de presumir que conocía a numerosos sacerdotes, que estudió en escuelas dirigidas por religiosos, etcétera, ofrece el siguiente relato:

Hay sus momentos: primero es un momento decisivo, un momento en que nos decimos: *–Bueno, sí, quiero ser sacerdote...*

Pero luego viene el segundo momento.

En mi caso yo me planteé tres posibilidades: la posibilidad del clero secular, del clero en la ciudad de México, a pesar de que no soy de la ciudad de México, pero ahí vivía yo y ahí tenía todo mi mundo, y demás, y como yo trabajaba –daba catecismo– con jóvenes en una parroquia que pertenece al clero secular, pues yo me puse esa opción. Segunda opción: la Compañía de Jesús, ¿Por qué? Porque yo estaba en la Ibero, tenía amistades con los padres jesuitas, etcétera. Y tercera, yo dejaba abierta a alguna otra posibilidad que se pudiera dar. Pero yo me estaba moviendo en estos dos puntos [entre el clero diocesano y la Sociedad de Jesús]. Yo me di cuenta, desde el principio, que yo sí realmente quería un sacerdocio que estuviera marcado por una vivencia muy intensa de comunidad. Entonces por ahí fue que descarté el clero secular. Yo me conozco que soy muy sociable. No sé qué tan capaz sería de vivir yo solito en una iglesita. Después, con los jesuitas, me invitaron a hacer un retiro allá en su noviciado, y hubo un par de cosas que me dejaron como intranquilo, o sea, no me dieron una plenitud.

Y me sucedió un caso muy interesante... Por eso decía hace un momento que las personas juegan un papel importante en esta vida, porque resulta ser que ahí donde yo trabajaba con los pobres, en esta parroquia, había una mujer –ella todavía está ahí–, hay una señora que trabajaba ahí, una mujer que trabajaba en la misma parroquia en la que trabajaba yo, y siempre habíamos tenido mucho pique, porque yo coordinaba el catecismo parroquial y ella era la coordinadora del catecismo de [...ininteligible...]. Y nuestro catecismo siempre tenía más éxito que el de ellos. Siempre estaba peleando la mujer. Yo de hecho decía: *–Si puedo evitar verla [a esta mujer], mejor...*

Resulta ser que se empezó a correr el rumor de que yo estaba en un proceso vocacional, y que iba a renunciar aquí. A mí me llamó mucho la atención que se presentó en mi departamento en la Ciudad de México, y me dice: *–Oye David, me acaban de decir que te vas de jesuita...* Dije yo: *–Bueno, estamos en eso, todavía no hay nada definitivo...* Me dice: *–Es que vengo a decirte que no, que no es con los jesuitas...*

Tú sabes la reacción que tuve yo, interna.

Ahora, me llama la atención que me dijo: *–Tú tienes una marcada vocación para dominico...*

[Yo le pregunté:]

–¿Ah, sí? Y tú, ¿cómo lo sabes?

[Me contestó:]

–Por todas tus características... Yo tengo un primo que es dominico...

Yo obviamente tenía conocimiento de los dominicos, pero no tenía ningún contacto con nadie. Yo le dije:

–Bueno, muchas gracias, lo voy a pensar, etcétera, etcétera.

Para no hacerte el cuento largo, me habló esa misma tarde para decirme que tenía una entrevista, y me dio muchísimo coraje, porque dije:

–¿Qué tiene que meterse conmigo? Yo sabré si voy o no voy...

Pero después de colgar pensé: *–Bueno, no seas mala onda, no lo hace por fastidiar, sino porque verdaderamente está interesada en tu vocación...*

Y fui a la entrevista, y el padre que tenía que dármela... ¡me dejó plantado! Y yo regresé a mi casa muy contento de decir: *–No estuvo, ni modo.* Y justo cuando estaba en mi casa me habló el padre para decirme que estaba muy apenado, que se disculpaba, pero que había tenido un problema, y que no se había podido comunicar al lugar donde nos habíamos quedado de ver para avisarme esto, pero que por favor me presentara de nuevo.

Le dije:

–Mire Padre, la verdad, la verdad, no me interesa, pues porque creo yo que [ya] encontré mi decisión, y si lo contacté no fue por iniciativa mía, fue porque ésta se dio.

Entonces me dice:

–Te espero en la tarde...

Y que me cuelga... Uf, me dio mucho coraje...

Pero estaba yo comiendo y recuerdo que se me empezó a bajar el coraje, y dije yo:

–Bueno, ¿qué pierdo? Voy a ir...

Y fijate lo que es la vida: llegué y me encantó, y a los tres meses estaba yo aquí.

Sobre las observaciones realizadas respecto de esta etapa deben hacerse algunas puntualizaciones, a manera de resumen y conclusiones de la misma.

En la metodología seguida, me basé en algunos estudios que identifican etapas en relatos de conversión, heroísmo, llamado profético, o la vocación de los predicadores negros en Estados Unidos. Sin embargo, el contenido de los relatos colectados y la metodología retrospectiva que seguí impusieron una lógica a la investigación y a la exposición. En particular en lo relativo a las etapas identificadas. Por ejemplo, era notorio que los futuros sacerdotes, después de haber decidido entrar al seminario, comunicaban esta

decisión. Según Myers,⁴² esto hacen también los predicadores negros. Pero él incluye en esta etapa todos los acontecimientos comunicativos: se lo comunican a sus padres y al ministro o pastor (un equivalente funcional del sacerdocio católico). En el caso de esta investigación se puede decir lo siguiente: efectivamente, los sacerdotes dejan claro que uno de los pasos inmediatos a su decisión fue comunicar ésta a sus padres, ya sea porque lo declaran espontáneamente en sus relatos, ya porque se les hizo una pregunta directa sobre el tema. Ahora bien, si miramos a los sacerdotes del grupo A, algunos no la mencionan espontáneamente, porque resultaba redundante: los padres habían antes sugerido el ingreso al seminario. O bien, se los comunican, pero hay algún sacerdote cercano a la familia (un pariente o un amigo), lo que implica que no haya casi diferencia entre comunicárselo a sus padres y empezar a buscar orientación con un sacerdote. Por el contrario, cuando se trata de los sacerdotes del grupo C, lo que salta a la vista es que el joven decide al margen de lo que piensen sus padres, y éstos en general ya no conocen personalmente a un sacerdote con el cual platicar. Es como si el campo en el que ocurren estas interacciones comunicativas se hubiera bifurcado: las familias de origen de los sacerdotes y la Iglesia se han distanciado. Además, en los grupos B y C sucede que los padres a veces se oponen, y por tanto es algún sacerdote quien apoya la vocación del aspirante. Es decir que con el tiempo y las transformaciones de la estructura social (los sacerdotes se han alejado de las familias, por ejemplo, en el sentido de que ya no es “normal”, como lo era en los años 20-40 del siglo XX, que en la familia hubiera sacerdotes o religiosos o religiosas que fungieran como bisagras entre el ámbito familiar y el eclesiástico). De esta manera, he debido distinguir dos etapas donde Myers sólo distingue una: he distinguido [1] la comunicación que se hace a los padres, de [2] la búsqueda de orientación y ayuda a través de un sacerdote o religioso. En el caso de Myers debe señalarse que las características de su muestra y el tipo de religiosidad característica de los grupos negros en que basa su estudio suponen ese vínculo.⁴³ En el caso del sacerdocio católico, lo determinante es la dimensión temporal (los cambios de una generación a otra), que Myers no incluyó en su estudio, y que nos ha

⁴² William H. Myers, *God's Yes was Louder than My No. Rethinking the African-American Call to Ministry*, New Jersey, William B. Eerdmans Publishing Co. and African World Press, 1994.

⁴³ Los pastores normalmente son casados, padres de familia, y es también normal que alguno de sus hijos quiera ser pastor o predicador. En un caso así, la relación entre la familia del aspirante y la Iglesia es muy estrecha.

permitido distinguir el cambio en algunas pautas vocacionales: al considerar los cambios en el tiempo, se hace cada vez más importante el hecho de que los padres y los sacerdotes que orientan al aspirante pertenecen a ámbitos diferentes y que, en la primera mitad del siglo, estos ámbitos estaban muy próximos, en tanto que, en la segunda mitad, se han separado.

CRISIS, SUPERACIÓN Y ORDENACIÓN

En los relatos de *algunos* sacerdotes, después de su entrada al seminario –que transcurre sin problemas ni obstáculos mayores– sigue en su relato su ordenación y las tareas inmediatas que se les asignaron. Para los fines que perseguimos en este capítulo, la narración llega a su fin aquí (aunque en realidad en todos los casos los relatos se prolongaron hasta sus tareas ya como ministros ordenados, los problemas que han enfrentado después de su ordenación, los cargos que han ocupado, etcétera). Sin embargo, en *algunos* relatos de nuestro corpus, se describe la lucha *interior* o *exterior* que ciertos sacerdotes experimentaron por su vocación: dudas, desconfianza, desorientación, o conflictos con los superiores o con los formadores del seminario. A esta etapa se le suele denominar *crisis vocacional*.⁴⁴ No tiene un lugar fijo. A veces sucede inmediatamente antes o después de ingresar al seminario; a veces, en el proceso de formación, y los sacerdotes pueden hablar de más de una crisis. En un número significativo de los casos que componen nuestro corpus, el sacerdote relata que tuvo momentos de duda, de vacilación, en los que él mismo fue el escenario de una lucha en torno a su vocación. En algunos casos esta etapa no existió o no fue importante; en otros, en cambio, casi los llevó a abandonar el seminario.

Desde cierto punto de vista, podrían distinguirse entonces tres fases probables: crisis, superación y ordenación. Sin embargo, ha resultado preferible mantener estas tres fases como partes de una etapa que las engloba. Como ya se ha dicho, algunos sacerdotes señalan no haber pasado por ninguna crisis; otros en cambio reconocen haber sufrido una o más. Separar en párrafos diferentes la forma de la superación de su crisis implicaría una dificultad para mantener el hilo de la continuidad entre una fase (la crisis) y la otra (su superación). Ciertamente, algunos sacerdotes no relataron cómo superaron sus crisis, sino que simplemente obviaron este punto.

⁴⁴ Por ejemplo, Roberto Zavalloni, *Psicopedagogía de las vocaciones*, Barcelona, Herder, 1969, *passim*.

También en esta secuencia puede observarse un patrón relacionado con la dimensión temporal: la mayor parte de los sacerdotes más ancianos afirman que no tuvieron dudas, y en pocas ocasiones hacen referencia a algún tipo de conflicto; entre los más jóvenes, por el contrario, es frecuente que hayan experimentado alguna etapa de crisis, y en su caso son principalmente crisis internas. Esto coincide plenamente con la tendencia más general que hemos observado en el patrón de cambio de las vocaciones sacerdotales: la tendencia a acentuar el aspecto subjetivo del proceso vocacional.⁴⁵

Grupo A

En el caso de A-01-R no hay nada que indique una posible duda o crisis de vocación hasta ser ordenado y aun después. Algo que puede relacionarse con este tema es muy posterior: En los años sesenta tuvo, al igual que otros sacerdotes de la diócesis de Zamora, problemas con el obispo y se trasladó a la Arquidiócesis de México. Es un sacerdote que puede caracterizarse como preconiliar por su formación e ideas.

Por lo menos treinta sacerdotes zamoranos, contra nuestra voluntad, nos vinimos a México, salimos de Zamora; cada uno en distintos tiempos, distintas circunstancias, pero siempre por esa persecución [del obispo contra los sacerdotes]. Y cuando vino esa facilidad que dieron –queriendo recortar un poco, según parece– de que pudieran colgar la sotana y que les dispensaran los votos con tal que dejaran toda idea de sacerdocio, muchos sacerdotes, muchos que colgaron la sotana, no lo hicieron por casarse o no casarse, sino por desilusión. Tanto aquí en México como en Zamora. [...] Por lo menos eran treinta sacerdotes zamoranos que tuvieron que salir de Zamora porque les hicieron la vida imposible. Muchos quedamos en el perímetro del Distrito Federal y muchos quedaron fuera. Pero estaban en la arquidiócesis. Y [de] muchos que se salieron se decía que [era] porque se iban a casar. De cada cinco, uno [lo hizo por esta razón]; los demás fue porque se desmoralizaron. Dejaron el sacerdocio, y luego ya dejado el sacerdocio, ¿pues qué hacían? Pues casarse. Y lo mismo pasó aquí en México.

Sin embargo, personalmente –tenía 85 años cuando se realizó la entrevista– no manifiesta haber dudado de su vocación, de su decisión de ser sacerdote. Así, pues, los abandonos del

⁴⁵ Durante el trabajo de campo asistí a un taller vocacional para jóvenes organizado por unos seminaristas próximos a ordenarse. Entre las actividades que realizaron presentaron una obra de teatro, escrita por uno de ellos. Se trataba de un seminarista que de pronto dudaba de su vocación y reflexionaba sobre el sentido de la misma.

sacerdocio a los que hace referencia deben tan sólo dar una idea del tipo de conflictos que enfrentaron los sacerdotes de aquellas generaciones. Por otro lado, debemos atender principalmente a las crisis vocacionales anteriores a la ordenación.

A-02-D relata que, por una sugerencia de sus padres, decidió ingresar al seminario; tenía entonces once años, y tal vez experimentó tristeza o angustia al separarse de ellos: eran originarios de, y vivían en, Michoacán, y él ingresaría al seminario menor de la Arquidiócesis de México, en Temascalcingo; sin embargo, eso finalmente no fue un obstáculo para que continuara en el seminario: “¡Que me puse a llorar por dejar todo ahí [en el pueblo], a mi familia sobre todo! [...] Bueno, fueron cosas de la infancia y de la adolescencia, pero seguía el propósito sin ninguna objeción que cortara el deseo de seguir la carrera [sacerdotal].” A una pregunta explícita acerca de si en algún momento dudó de su decisión, A-02-D responde que nunca pensó en dejar el sacerdocio ni en hacer otra cosa. Al contrario: “Pienso que he dado muy poco. Dios es muy generoso. Dios es milagroso y nosotros muy pecadores; bueno, yo soy pecador. Pero dentro de todo eso pienso que he conservado el anhelo y el propósito y lo he realizado según mis débiles fuerzas.”

A-03-R no experimentó dudas respecto de su vocación, sino sólo temor de que por su poca preparación escolar (a los veinte años apenas había logrado terminar la primaria) no pudiera salir adelante con los estudios del seminario. “Simplemente no me sentía seguro, pues pensaba que en cualquier momento me pudieran reprobar. Eso es todo; lo demás, pues ahí iba pasando.” Propiamente hablando no hay dudas, no hay crisis respecto de su vocación. En un sentido similar, pero aun con mayor énfasis, señala A-05-R: “No encontré ningún obstáculo. Yo estaba posesionado de ese ideal y eso fue lo que me valió [para] no detenerme y no dudar nunca de mi vocación. [...] Nunca dudé de mi vocación. Creo no haber tenido crisis. Todo me parecía bien...” Ante la insistencia sobre posibles obstáculos, menciona a los formadores, que eran muy estrictos. Pero no afectaba a su vocación: “yo estaba entusiasmado en seguir mi camino que me había trazado desde el principio y por eso, de ahí sacaba fuerza para soportar esas cositas, ese rigor de ellos.”

Yo pienso que es muy importante [...] *vivir un ideal*. Cuando se posesiona uno del ideal y el ideal de uno, pues como que se le facilitan todas las dificultades, no las ve tan difíciles. ¿Por qué? porque lleva y dice pues yo tengo que pasar sobre esta dificultad, sobre esta tentación, porque el hombre es así. Pero cuando hay un ideal, es capaz uno de hacer cosas admirables.

En un sentido similar, A-04-R señala que, aunque “la vida en el seminario era un poco ruda [...] [pero] nunca dudé que Dios me quería ahí”: “creo yo que cuando se tiene una idea bien fija, Dios ayuda a seguirla adelante”. Tampoco en el relato de A-06-D hay el menor asomo de crisis alguna. A-08-R tampoco considera haber tenido alguna duda: “Siempre hay cositas, [parece mirar al pasado] yo no sé, no sé, pero... no, yo no me acuerdo de haber dudado. [Concediendo un poco, tal vez para no parecer que exagera:] A lo mejor sí, a lo mejor no. [Finalmente, convencido:] No, yo fui caminando y caminando y caminando.”

A-13-R, perteneciente a la Orden del Carmen, señala, confiado, que nunca ha dudado de su vocación; le parece inclusive difícil comprender que en la actualidad los jóvenes atraviesen con tanta frecuencia por periodos de duda y falta de definición:

Desde que entré a la Orden, para mí era estimulante pensar en lo que iba a ser mi promesa definitiva de entrega y pensar en lo que iba a ser mi compromiso como sacerdote al momento de mi ordenación sacerdotal. Entonces te puedo decir, y lo digo honestamente, que nunca sentí obstáculos; o sea, me sentí plenamente convencido de que [ahí] era mi lugar, de que [ahí] era donde el Señor me quería, y a medida en que iba transcurriendo el tiempo, yo me iba sintiendo más realizado en todo el sentido de la palabra. De una manera integral; y ya después, dentro de mi ministerio, lo mismo.

¿Obstáculos? No, no he tenido obstáculos, lo digo sinceramente. Puede haber momentos más difíciles desde el punto de vista, qué sé yo, de lo que llamamos –en términos propios de Juan de la Cruz o Teresa de Jesús–, de purificación, de oscuridad en la fe, de soledad en medio de la vida fraterna; pero, no sé, a la luz de la doctrina que nosotros pues vamos asimilando, [de la que] nos vamos impregnando, como que se encuentra siempre respuesta a esos momentos y se van obviando, y resultan momentos maduradores, aunque difíciles en sí, pero se van afrontando y van fortaleciendo. Entonces, lo digo sinceramente, no he sentido obstáculo mayor en mi vida, sino que todo, y como gracia del Señor, no por mérito mío, me he sentido totalmente en el centro, de tal manera que si –como se señala– si volviera a nacer, volvería a elegir esto. Nunca he dudado de mi opción, nunca. O sea, desde el momento en que ingresé, hasta el presente, he sentido una realización plena de lo que eran mis aspiraciones, mis anhelos, mis esperanzas, todo. Que no todo ha sido así, siempre sobre ruedas, sí, somos humanos, y en cualquier estado de vida se da eso; pero crisis fuertes, momentos así, dolorosos, difíciles, la verdad, no, la verdad, no.

[...]

Me da trabajo ahora cuando veo que [a] las nuevas generaciones les es muy difícil hacer un compromiso definitivo, porque yo llegué con tanta ilusión que nunca dudé de mi vocación. Entonces cuando llegan y empiezan a titubear, a tambalearse, o les da miedo el compromiso definitivo, me resulta un tanto extraño. Me es difícil comprenderlo porque yo, como gracia de Dios, no viví esa experiencia.

A-07-R, que es un sacerdote del Opus Dei, después de solicitar su admisión a *la obra*, tuvo un momento de duda, pero una vez pasado, no ha vuelto a dudar de su decisión.

Ya después de sufrir toda la carrera, de estar estudiando mucho –en realidad química es bastante difícil–, entonces dije: *bueno, pues a lo mejor [el Opus Dei] puede ser para mí*. Entonces para entrar al Opus Dei se suele escribir una carta al Prelado; que entonces el Prelado no era Prelado, era el Fundador. Vivía el Fundador. Se escribía la carta y se le decía si quería [uno] ser del Opus Dei. La carta en esencia era eso. [El encargado de recibirla] era el doctor César García Sarabia, que todavía vive, tiene 82 años, pero todavía vive, entonces se le daba [a] él, para que [él se] la mandara al [Prelado]. Yo me acuerdo que dije, *bueno, sí eso es lo que Dios quiere, bueno, pues, voy a escribir la carta y se la mando*. Me acuerdo que le di la carta y en la noche me quedé pensando: ¡qué barbaridad! ¡es una locura lo que yo he hecho! Porque lo esencial era: no casarse, que el dinero que ganabas no era para ti, que había que hacer apostolado. Era un cambio de vida totalmente. Yo era el único hombre varón en mi familia. Tenía una hermana y dos [hermanos], pero ya se habían muerto. Dije: *bueno, esto es una chifladura, ¿pues cómo voy a ser yo acá?* Y me acuerdo que al día siguiente fui a ver a este señor. *Oye, no mandes la carta, mejor no*. Como comprenderás es una cosa bastante absurda. Me dijo: *Pues ya la mandé*. Yo creo que era mentira, ¿cómo la iba a haber mandado? [Pero] le dije: *bueno, ni modo, pues ya la mandaste, ¿qué le vamos a hacer?*

[Después] cuando en la Obra hay necesidades de sacerdotes, el que hace cabeza, en ese caso era el Fundador, te pregunta si tienes inconveniente en ordenarte sacerdote. Entonces, si tienes inconveniente, le dices: *sí tengo inconveniente*, y se acabó; y si no tienes inconveniente, teniendo en cuenta que no es como un éxito en el Opus Dei ser sacerdote, o sea no es como un paso adelante, sino es más bien un paso de servicio. [...] Y un día me preguntó: *¿tienes inconveniente en ordenarte sacerdote?* Yo ya tenía todos los estudios del sacerdocio, ya tenía la teología, la filosofía y el doctorado en derecho canónico, y [el grado] en físico química en el otro lado. *Inconveniente, inconveniente, tampoco es que tenga un especial inconveniente*. Entonces dijo: *ve y que te ordenen*. Y ya me ordené, ya hace de eso... en el año cincuenta y siete, o cincuenta y ocho; casi cuarenta y cinco años.

Y aquí estoy.

¿Pero qué inconveniente vas a tener si [ya como numerario] no te casas, no tienes dinero y trabajas por los demás? Por otro lado, ya teológicamente, sacramentalmente, el sacerdocio sí es un don de Dios extraordinario. Es ser como otros Cristos.

Por otro lado, dentro de este grupo A, dentro del cual las crisis vocacionales parecen raras, hay algunos casos que apuntan en ese sentido. Sin embargo son poco numerosos. De los sacerdotes de la muestra sólo dos del grupo A se manifestaron en ese sentido.

A-11-D, uno de ellos, reconoce por su parte haber tenido momentos de duda, aunque no especifica de manera concreta sus crisis, sino que habla en términos generales:

Yo creo es muy raro el sujeto que no tiene momentos de prueba en su carrera al sacerdocio. Entonces eso nos templea, nos forja mejor, nos hace pensar. La duda ¿me salgo? ¿me caso? ¿qué hago? Por ahí pasan muchos sujetos y no debe de ninguna manera espantarse. Yo creo que es una cosa normal. El señor no me dio un camino fácil. Hay pruebas rudas y duras en la vida de un seminarista.

Concretamente, a cierta edad. Bueno, pues viene el... nosotros le decíamos el mundo [...] y las tentaciones: con una muchacha, qué sé yo. Eran las grandes tentaciones de la época. O quizá *me salgo porque prefiero trabajar como fulano de tal que tiene una empresa*, etcétera. Por ahí pasé yo, igual que habrán pasado tantísimos otros sacerdotes, incluso canonizados.

Cada quien tendrá sus pruebas según Dios le vaya guiando. Es más, no podemos olvidar que estamos siempre bajo la providencia de Dios. Que todo es providencial. Cuando uno vuelve la vista hacia atrás, [y dice:] *¡por ese camino tan pedregoso, tan espinoso, por ahí pasé yo!* Era la providencia de Dios que te iba guiando por ahí.

Por el contrario, A-14-D sí precisa que experimentó una crisis –se enamoró de una muchacha– y decidió no regresar al seminario. Pero un telegrama “milagroso” lo llevó a replantear y, finalmente, a confirmar su vocación:

Cursé los primeros años [en el seminario menor], donde aprendí latín, y así llegué a filosofía, donde tuve una crisis en mi vocación. Empezaba a despertarse mi vida en los sentidos, [empezaba] a ver a las mujeres. Dábamos catecismo en las capillas que están alrededor de Huajuapán, y por allí llegó una chica, puse los ojos en una chica. Esto fue lo que me hizo titubear. [Al salir de vacaciones, estando en México] yo pensaba ya no regresar al seminario. Yo decía: *Pues cómo voy a cotejar las dos cosas. Esto con eso no se coteja.* Pero como yo había encargado mi vocación a mi madre santísima de Guadalupe, aquí sucedió una cosa que yo digo que es obra de Dios, a través de la Virgen. No nací en *La Villa*, pero desde pequeñito estoy en [vivía cerca de] *La Villa*. Siempre [en mi familia] hemos tenido a la Virgen

santísima de Guadalupe como una cosa maravillosa. Por lo tanto, viene el que yo le decía a la Virgen santa: *Pues a ti te encargo mi vocación*. Cuando aquel problema, pues yo me vine con la certeza de no regresar. Ya dije: *Hasta aquí, ¡se acabó! Aquí se mojó el hilo*, para no regresar al seminario. Cuál va siendo mi sorpresa que dentro de las vacaciones, que yo estaba pasando aquí en México, llega un telegrama, con [la] firma del obispo, [en el] que su excelencia me requería estar en su presencia... Me regreso [a Huajuapán] y voy a ver qué pasaba. Y cuando yo le presento ese telegrama, constató que sí era su firma, pero [me aseguró] que él no lo había mandado... ¡Qué hermoso! Yo creo [que] la Virgen tomó cartas en el asunto y [que] fue ella la que me hizo regresar al seminario. Desde entonces ya fue una cosa diferente. Más tranquila, más bonita. Esto es lo que pienso: que la Virgen fue la que cuidó mi vocación hasta el día de hoy.

[...]

Y pues dentro de ello, me siento feliz con mi sacerdocio. El sacerdocio, para mí, ha sido lo más grato de mi vida.

Grupo B

En el grupo B encontramos también una mayor parte de sacerdotes que afirman no haber experimentado dudas, pero sí oposiciones externas. La transición del grupo A al B implica conflictos *externos*. Pero cuando lleguemos al grupo A, los conflictos serán sobre todo *internos*.

El primer sacerdote de este grupo, B-15-D, sólo alude al hecho de sentirse lejos de sus padres y que en el seminario tenía menos libertad que en el campo (en referencia a su origen campesino), pero menciona estos hechos porque representaban los mayores obstáculos, que no eran en realidad tales:

Propiamente así *no sentí grandes dificultades*. Lo normal de toda persona o de todo niño que está en esa edad: el añorar a veces a los papás, el ambiente un poco libre del campo. Pero de ahí en fuera yo veía que ganaba más [con] lo que tenía en las manos que [con] lo que había dejado.

B-16-D tampoco considera haber experimentado dudas sobre el sacerdocio en cuanto un fin que valía la pena. Parece ser que se sentía incómodo por su timidez. Pero una vez que logra vencerla, no encuentra un posible obstáculo a su vocación:

[Al empezar mis estudios en el seminario] yo era muy... como tímido; entonces siento que eso era un poquito de obstáculo; me costaba mucho hablar en público; sin embargo, hubo un momento en que hubo un cambio y de esa timidez llegó una apertura. Entonces como que sentí una especie de liderazgo en mi persona y en ese momento como que empecé a ser algo, a ser alguien entre los compañeros. Sobre todo que caminé mucho con el padre Millán –siempre tuve una inclinación hacia los pobres–, y entonces él tenía un grupo de la JOC, “Juventud Obrero Católica”, y me llevaba con él a las reuniones. Fue ahí donde aprendí a participar con el método de ver, pensar, actuar; [empecé] a opinar, a ser escuchado, y a escuchar. Entonces eso me sirvió mucho para enfrentarme ya en mi comunidad seminarística y para ahí, lo que yo recibía de los jóvenes [obreros], también transmitirlo a mis compañeros seminaristas. Pienso que ahí fue, más que un obstáculo, un apoyo donde vencí varios obstáculos.

Aunque en esta última respuesta se alcanza a vislumbrar una posible reluctancia –la timidez puede ser un obstáculo para el buen desempeño de un sacerdote diocesano– en realidad la cuestión no está planteada en estos términos. Lo plantea como un obstáculo personal que logró superar, no como algo que haya puesto en duda su vocación.

El sacerdote B-17-D se refiere al Concilio Vaticano II como un acontecimiento que pudo haber provocado un cambio en su vocación. Según señala, así ocurrió en el caso de algunos de sus hermanos, hombres y mujeres, que también habían ingresado al seminario o a la vida religiosa. En su opinión, el concilio produjo una conmoción en ellos y en otros de sus compañeros; él considera que el concilio fue algo esperanzador, pero que también dio lugar a que se pusiera el acento en las transformaciones sociales y que éstas se buscaran realizar en otros ambientes y por otros medios:

El Concilio Vaticano II tuvo ciertas conmociones por ciertos cambios, ciertas puestas al día, y la reflexión de ellos [de sus hermanos] no les dio como para seguir adelante. En la mayoría de los casos, no quiero decir que en todos. En algunos fue las dificultades de... pues del desarrollo personal, todas esas situaciones que son frecuentes en la vida del Seminario, en donde de 60 [que ingresan,] llegan [a ordenarse] tres o cuatro; situaciones de éstas.

[...]

[El Concilio Vaticano II representó] la esperanza de... ese compromiso más decidido con la situación social, pues con las misiones, la vida comunitaria más

intensamente; como pudiera ser la definición del Vaticano II, de la Iglesia, más que una institución piramidal, o una institución parecida a la institución pues cívica, una comunidad, un cuerpo de Cristo, un pueblo Santo, o cosas muy hermosas. Para mí, el Vaticano II pienso que sí me motivó a mí. Aunque mucho fue también el peligro de decir: *–Bueno, vamos a buscar por otro lado la realización de la transformación de la sociedad, la búsqueda de la liberación. [...] Muchas personas me proponían que lo mejor era el cambio de estructura social, hacer algo verdaderamente por los pobres, y todo ese tipo de cosas [...] Pero gracias a Dios subsistí [en el sacerdocio].*

B-18-D señala más de una situación difícil, que lo llevó a dudar del valor de su ordenación como sacerdote. La principal de ellas fue la de no encontrar un modelo de sacerdote que le hiciera sentir que valía la pena el sacerdocio; la segunda, la perspectiva de quedarse sólo (sin casarse, sin familia), y que probablemente el sacerdocio no valiera la pena:

Pero yo creo que para mí, la mayor duda fue cuando empecé teología y los fines de semana empecé a irme a vivir a las parroquias para conocer qué hacía un padre, cuál era la vida de un sacerdote. En aquel entonces no estaba tan difundido como [hoy el apostolado]. El apostolado,⁴⁶ realmente era mínimo. Entonces empecé a ir, y me desilusionaron tanto los padres... Yo los veía tan burócratas, tan sin chiste su vida. Se levantaban de la siesta y salían a bautizar, a lo que fuera, así con la almohada pintada, con... ¡bueno! Era deprimente. Créeme que me duele muchísimo, pero para mí fue difícilísimo de digerir, y te puedo decir que fácil viví con 25 sacerdotes.

[Otra] cosa que a mí me hizo mucho dudar, en esos dos últimos años [en el seminario], aunque ya había tomado la decisión de serlo [de ser sacerdote], es que empecé a ir a apostolados. Y entonces, los domingos especialmente; cuando regresaba [al Seminario] yo tomaba el metro, o tomaba el pesero, o tomaba el camión –no había micros en aquel entonces–, me encontraba que por todos lados, sobre todo en el metro, me acuerdo muchísimo, familias; algunas con papá y otras sin papá, pero ciertamente con mamá e hijos, o parejas de novios, o parejas de esposos, algunos ancianos, otros jóvenes, y yo decía:

–Bueno, ¿voy a hacer de bicho raro? ¿De veras voy a poder hacer lo que yo creo como curita, o me va a hacer falta lo que yo veo en los demás [una familia]?

Porque yo era el único que estaba solo, y me acuerdo mucho porque muchas, muchas veces me ponía yo a ver alrededor ¡y no había nadie solo! Y eso en mí fue motivo de una serie de dudas en mi persona, ¿o [me preguntaba] vas a cometer errores y al rato tienes un guardadito por aquí, un guardadito por allá? Entonces, a

⁴⁶ El apostolado para los seminaristas se refiere al trabajo que realizan temporalmente en las parroquias antes de ser ordenados.

mí me ayudó muchísimo estos dos últimos años de apostolado que pude pues constatar mi decisión de ser sacerdote.

Yo creo que fueron las dos cosas que a mí me... esto último fue mi mayor problema, yo creo...

Es decir, por un lado, la duda de si el sacerdocio valga efectivamente la pena, con lo que implica (no casarse, no tener una familia). La resolución de esta crisis llegó, circunstancialmente, porque encuentra un sacerdote que encarna algunos de sus ideales y se convierte en un símbolo:

Sólo Dios sabe por qué al último llegué a Tepito y sin conocer[lo] ni nada le dije al párroco:

–Oye, fijate que estoy haciendo esto y esto. Me interesa decidir mi vida; si soy o no soy cura. Voy a tener vacaciones y me gustaría que me dieras chance de pasarlas contigo para ver qué es esto...

E incluso él me preguntó:

–¿Quién te mandó?

Le digo:

–Nadie.

–¡Ah! ¿Quién te mandó? Yo soy de los curas fichados...

Le digo:

–Mira, yo no sé si eres fichado o no eres fichado, lo que pasa es que yo ando visitando sacerdotes. Mira: aquí tienes una lista. Llevo tantos pasándome fines de semana, y yo no encuentro alguien que yo pueda decir: ése vale para ser sacerdote, ese estilo de vida...

Y me dice:

–Ah, ¿sí? ¿Cuándo vienes?

–Pues el viernes ya salgo de vacaciones y...

–Pues órale.

Y el viernes que llegué, movió su cama para allá, fuimos a una mueblería chiquita que había allí, trajimos otra camita, con su colchón, la pusimos al lado, y dice:

–Pues esto es lo que tengo.

–Pues órale.

Y empecé a convivir con él toda una experiencia sacerdotal tan distinta: sin escritorios, sin cita previa, sin nada. Andando en las vecindades, andando en la comunidad, andando en la problemática, andando por las bandas, andando en la calle. Yo recuerdo mucho cómo a mí me ayudó muchísimo eso, porque él empezaba su vida al medio día: once, doce, una... Pero terminaba a las tres, cuatro, cinco de la mañana... Y lo mismo estaba con el enfermo, estaba con la persona que tenía un problema gigante, lo mismo estaba tomándose una cervecita cuando estaban de fiesta, lo mismo estaba en el velorio, les hacía la misa de cuerpo presente. Recuerdo que eran las cosas pobrísimas porque era en la vecindad, en la casa, en el patio... Él, su vida, era la comunidad... Y recuerdo que dos o tres veces a la semana celebraba. Especialmente sábado y domingo. Pero el resto de la semana había otros padres. Él decía:

–Ésos son *miseros*; la misa no me preocupa: hay quienes la hagan... Pero los problemas de la comunidad, no hay quién lo haga...

Y lo recuerdo muchísimo, mi amigo Joco, porque con él, viviendo dos meses, decidí ser cura. Vi un estilo de vida que valía la pena. Vi un estilo de vida que no tenía nada que ver con la burocracia, que yo había experimentado mucho. Y entonces encontré un modelo, un estilo... Nada más recuerdo que yo dije: *Voy a evitar los tragos*... Porque él ya llevaba allí diez, quince años en Tepito, y recuerdo que con dos, tres tragos, dos, tres cervezas, ya se ponía mal. Realmente llegamos a tener una gran amistad, un gran cariño. Medio lo busco, medio me busca, nos vemos muy a gusto, el viejo...

Y caminando con él en esos dos meses créeme que se me abrió un panorama que no conocía. Y luego, el ambiente de Tepito: no con el comercio de hoy, ni con todo lo de hoy, no; el Tepito de hace 35 años, 30 años. Con una serie de lugares oscuros, con una serie de vecindades increíbles, con una inocente marihuana que era la droga de entonces...

Y eso para mí fue muy rico, muy rico, y tanto, que al paso del tiempo creo que he mejorado lo que él hacía; a mi estilo, con mi forma de ser y con todo, porque él me enseñó mucho, mucho, mucho, que la vida de un sacerdote vale la pena cuando se encarna en la comunidad. Cuando es parte de la comunidad, cuando promueve los valores de fondo, cuando te ven de carne y hueso, cuando percibes toda una... ya no sé cómo llamarle. Pero que vibras al tenor de ellos, pero sin olvidar tu lugar de sacerdote, de guía, de pastor.

Para mí eso fue lo que me hizo ser cura, al final de cuatro, cinco, seis años de andarle jugando al vivo y viendo si era o no era mi vida el sacerdocio.

B-19-R tuvo en contra la oposición de su padre para que fuera sacerdote. Su padre no permitía que ni su mamá ni sus hermanos lo visitaran, y eso finalmente lo llevó a abandonar temporalmente el seminario. Ya después ingresaría nuevamente, pero no al seminario conciliar, sino a una escuela de una orden religiosa.

Ingresé al Seminario pero solamente estuve tres años de latín. Eran seis de latín y solamente estuve tres años allá porque ya no quise continuar. Era muy duro para mí el desprendimiento de la familia. Yo sufría mucho, yo veía como a mis compañeros los iban a visitar. Los días de visita eran jueves por la tarde y los domingos todo el día. Pero a mí se me hacía muy duro que no fueran de mi casa. En mi casa nunca me lavaron mi ropa por prohibición de mi papá. Después yo ya no quise continuar. Terminé el tercer año con buenas notas y bueno... me salí. Mi papá entonces dijo: *ya ves como no sirves para esto*. Yo no dije nada y me olvidé durante dos años, totalmente, de eso [del sacerdocio].

Ya después de dos años mi madre conoció a un señor. Era un diácono, y ya grande el señor. [...] La convenció de que él me iba a llevar a Guanajuato con los padres del Oratorio de San Felipe Neri. Así, yo me volví a entusiasmar. Y hasta que yo tenía los quince años cumplidos, los dieciséis cumplidos ya, entonces me llevó este señor con los padres de Guanajuato, con los del oratorio que están en el Templo de la Compañía de Jesús. Bien, con ellos continué.

[...]

Desde que regresé... desde que entré al Oratorio, ya no sentí dudas, ya no sentí desaliento ni nada de eso. Los padres me impulsaron mucho, me ayudaron mucho, comencé ahí a tener trato con gente sincera que querían a los padres del Oratorio y todo eso. [...]

[...] Ya para mi ordenación, sí, aquí vi que sí yo había tenido alguna crisis o algo así. Ya para ordenarme sí tenía cierto temor, no de no ser útil para el sacerdocio, sino cierto temor por mi familia, [...] temor de que ya siendo sacerdote fuera yo a tener ciertos problemas con ellos, de relación familiar, trato y todo eso, y sí lo tuve durante algunos años. Siento que cuando yo me iba a ordenar tenía un cúmulo de sentimientos, quizá encontrados. Sentía gusto, sentía temor, sentía... no me sentía muy capaz, sentía esas digamos dudas de si realmente quería yo ejercer el sacerdocio. Y me pusieron una fecha de ordenación y con estos sentimientos yo me ordené. Siento que soy sincero porque así me sentía yo. Y, poco a poco, después fui valorando mi vocación. Veía yo que mucha gente me buscaba. Mi primer trabajo como sacerdote fue en esta Iglesia. Yo me ordené en 1974, en junio. Y aquí encontré mucha respuesta de la gente, aceptación, preocupación de las gentes por mi salud, por mi bienestar y todo eso. Me fue gustando y fui adaptándome.

[...] De manera que ahora a veinticinco años, que acabo de cumplirlos. A veinticinco años de sacerdocio siento yo que he hecho lo que he podido.

Una observación que debe hacerse aquí, pero que tiene un alcance general, es respecto a la importancia que puede llegar a tener el contexto en la definición y la certeza de una vocación. Las dudas sobre la vocación seguida son menores si las personas alrededor la apuntalan; pero hay una menor certeza si no es apoyada, sobre todo por la familia. El hecho

de que esta falta de apoyo sea característica de las generaciones más jóvenes explica la mayor recurrencia de crisis contra lo que sucedía con los sacerdotes más ancianos.

B-20-R, sacerdote de la prelatura del Opus Dei, considera que nunca ha dudado de su vocación. Distingue entre tener dificultades –como se pueden tener en una familia, y no por eso uno la abandona– y tener dudas. Ante una pregunta sobre el tema, responde:

Cuando yo conocí la obra me llamó mucho la atención porque era un espíritu exigente, un espíritu de lucha, y al mismo tiempo, quizá al principio, yo lo veía como un espíritu en que había que luchar, y había que superar obstáculos. Toda esa faceta de la vocación, de la vida cristiana más como aguerrida, como de lucha, como de ideales, yo creo que [esta forma de ver] también [es] propia de la juventud. Y bueno, [...] yo la verdad estaba muy contento, y [...] nunca, la verdad, gracias a Dios nunca he dudado de mi vocación a la Obra. Cada vez la he ido confirmando más y más. Siempre, es lógico, que puede haber cosas que cuesten, o sea de personas que están cerca de ti, de cosas que a lo mejor uno no acaba de entender, pero todas esas cosas gracias a Dios yo las iba, me parece que con madurez, entendiendo, encajando, porque sabía que eran mi familia. Es que eso también es muy importante, que en la Obra, el fundador siempre nos ha dicho, que es nuestra familia el Opus Dei, una familia sobrenatural. Igual que uno en su familia, aunque a lo mejor el papá no le guste mucho, o la mamá o tal, o un hermano, pero no se va de la familia y está contento, y perdona y comprende... Pues algo así, yo creo que eso es lo que ha pasado. Nunca ha habido grandes conflictos en mi vida en todo este tiempo. [...]

B-20-R señala que “el descubrimiento del sexo femenino, a los quince o dieciséis años, [me trajo] muchas crisis”, pero que tuvo directores espirituales muy capaces, que lo ayudaron a superarlas. B-22-D se refiere a la dureza de algunos formadores en el seminario conciliar, pero no considera que afectarían su determinación de ser sacerdote. B-25-R señala que hubo algunos obstáculos que, en ocasiones, lo hicieron pensar en la posibilidad de dejar la escuela apostólica y regresar a su hogar: uno fue la oposición de sus padres y de sus parientes en los primeros años; luego, las diferencias entre sus padres, que podían terminar en su divorcio, y que lo llevaron a pensar que él podría ser un elemento de unión; sin embargo, se trataba de “dificultades de carácter externo”.

B-27-R, simpatizante de ideas próximas a la teología de la liberación, distingue dos crisis vocacionales. La primera, ante la proximidad de su ordenación, el pensar en “la otra

opción”: el matrimonio; la segunda, de tipo ideológico, por la que considera la falta de coherencia entre el mensaje evangélico y las realidades eclesíásticas:

[1] Tuve una experiencia en el noviciado que después me di cuenta que había sido un enamoramiento, pero en ese tiempo era como muy difícil [darse cuenta]; se vivía con tanta pasión esa experiencia de la vida religiosa, que ese enamoramiento quedaba como eclipsado. Yo me di cuenta años después que sí me había enamorado. Pero en el momento, no, no caí en la cuenta. Eso fue un aspecto crítico, porque yo consideraba que ya no me podía enamorar. [...]

Yo así pensaba. Pero resulta que sí, me enamoré. Pero bueno, fue así en ese tiempo de noviciado que uno no se da cuenta claramente. Me di cuenta años después. Pero eso fue una cuestión, un obstáculo digamos, pues un aspecto que me empezó a cuestionar la vocación. Me empezó a cuestionar después de... son dos años... dos, cuatro y cuatro ocho... como a los nueve años, cuando ya estaba yo en una etapa que se llama magisterio. [...]

Además coincidía con los treintas, que planteó de nuevo la pregunta por la opción... que dice uno: *bueno, ya terminaron las etapas...* porque al principio, por lo menos [en] mi experiencia, esto es: *estoy viviendo esta etapa*, y luego te entusiasma la etapa que sigue... Estás en el noviciado y luego te entusiasma el juniorado; estás en el juniorado y te entusiasma la filosofía, que son cuatro años. [...] Y luego de esos cuatro años de estudio casi de tiempo completo vienen tres años de magisterio, de trabajo, propiamente de tiempo completo, sin estudio. Y en esa etapa del magisterio es cuando volvió la pregunta por [la vocación]. [Luego] pasas a la teología, y prácticamente pasar a teología significa como una decisión ya bastante segura sobre el sacerdocio. Todavía estudias tres años más de teología, pero prácticamente, quien pasa a teología, prácticamente ya se encamina al sacerdocio como con mucha certeza. [...] Entonces ahí fue otra etapa de crisis, y crisis en ese sentido de decir: *ya no hay más etapas, o sea ya la que sigue es definitiva...* Entonces es el último paso, y es para siempre. Ahí es cuando dice uno: *Ah, caray, ahora sí es para siempre.* [...] Y recordando un poco la experiencia de enamoramiento, pues sí, ciertamente viene la pregunta, todavía está uno en edad de decir: *hombre, hay una alternativa de vida matrimonial, de pareja...* Y sí, se presenta la crisis. Finalmente, bueno, pues, clarifiqué más mi opción por la vida religiosa, pero no sin la crisis.

[2] [Otra] cuestión que causa problemas o crisis en el proceso es las opciones institucionales y el voto de obediencia. Yo creo que eso es lo que, no sólo en mi caso, es lo más común que cause crisis de vocación. Porque uno tiene opciones muy claras en este sentido: opción por los pobres, por la justicia, etcétera, pero de repente la institución es mucho más grande, tiene muchísimos compromisos, tiene una enorme historia, tiene un peso, tiene un ritmo también, y te tragas todo o nada, o sea, no puedes aceptar solamente el sector ideológico que a ti te gusta. El pastel va completo, y eso causa crisis. Pero no sólo como institución de la Compañía de Jesús, sino la Iglesia. Vivimos como institución situaciones de altísima incongruencia en el mensaje evangélico. Sea en cuestión de riqueza, de poder, de

relaciones con... de contubernio con los poderes establecidos, sean políticos, económicos, y luego también se hace un usufructo muy mezquino del poder religioso sobre los grupos populares, el pueblo, la gente más sencilla. Y eso es causa de crisis porque es la misma Iglesia, es la misma institución... Dicen que tenemos el mismo Dios, que tenemos la misma fe, pero tenemos visiones del mundo absolutamente contrarias. No sólo del mundo, sino del Evangelio, de la vida de Jesús, etcétera. Y eso causa crisis, causa... pues sí, porque dices: mejor me salgo, no vale la pena, todo es igual... Porque al principio, pues va uno con un gran idealismo, después va uno descubriendo todos aquellos aspectos que uno después asume como humanos de cualquier institución y de cualquier opción. O sea, lo mismo se entra a la vida conyugal con un altísimo nivel de entusiasmo y al rato, a los cinco años, y a los siete, y a los veinte... No hay en el mundo una opción absolutamente maravillosa, sin problemas, y eso es causa de crisis, por lo menos a mí sí me causó crisis, sobre todo antes de la ordenación [...].

B-30-R, por su parte, afirma que no ha dudado de su vocación, aunque señala que a veces el abuso de poder por parte de un superior puede crear “una situación de incomodidad [...], pero no al grado de decir *voy a dejar mi vocación*. No, yo mi vocación la tengo bien clara: seguir a Cristo, eso es lo importante.”

Grupo C

El sacerdote religioso C-31-R, si bien manifiesta que tuvo cierto temor en cuanto a su capacidad para abrazar el sacerdocio regular como modo de vida, y reconoce algunos conflictos por cuestiones secundarias, no ha experimentado realmente una crisis de vocación:

Mi principal obstáculo, no quiero decir que sea el único, ni quiero decir que sea el de todos, mi principal obstáculo era muchas veces el plantearme si sería capaz. No capaz en cuanto capacidades propias: [por ejemplo] intelectuales, etcétera, sino sobre todo [en el sentido] de ser capaz de abrazar un proyecto de vida que es un proyecto exigente. Entonces yo lo traduzco como un cierto miedo a: *¡Híjole, ya se acerca la profesión de los votos! Lo quiero hacer con seriedad, lo quiero hacer con conciencia, lo quiero hacer desde el fondo de mi corazón, ¿ya estoy preparado para eso?* [...].

Este fue mi principal obstáculo, porque en realidad yo no tuve grandes crisis por cuestiones secundarias. Siempre asumí que en todos los lugares donde haya seres humanos va a haber roces, va a haber conflictos, y debemos ser capaces de

salir del conflicto. No lo voy a negar, sí hubo conflicto relacional, pero no me hicieron tanto lío como mi propio miedo, no a fracasar, sino a no ser del todo fiel a un proyecto tan delicado y tan sobrenatural como es éste. Yo diría que ése fue mi principal obstáculo, no el único, pero sí el principal. Me encanta estudiar, y lo hago con gusto; me encanta trabajar con la gente, servir, la oración.

Por el contrario, el sacerdote C-32-D reconoce haber sufrido varias crisis. El punto central de las mismas tiene que ver con la falta de certeza, con el hecho de no estar cierto de que sus inclinaciones al sacerdocio se debían a un llamado de Dios, o de no entender por qué Dios lo llamaba a él. Se trata, en este caso, de una verdadera lucha interior:

La primera crisis fuerte fue alrededor del tercero de filosofía. Yo había entrado al Seminario teniendo un historial de vida cristiana, de vida de fe, muy grande comparado con otros compañeros que habían sido acólitos y punto. Yo tenía un historial fuerte de trabajo de muchos años, de estudio, etcétera. Entonces yo creía ser una persona maravillosa, yo pensaba que Dios me había escogido porque me lo merecía, que yo era una persona con una serie de cualidades y potencialidades y experiencias y cultura, etcétera, que me permitían, no sé, ser elegido por Dios.

Así entré yo al Seminario, aunque uno no lo reconoce. Cuando a uno le piden que llene el formulario, uno responde de las formas más convencionales habidas y por haber. Pero llegó un momento en el que me di cuenta de que yo pensaba que me merecía el sacerdocio... ¡y descubrí que no me lo merecía! Descubrí que yo no tenía ni las cualidades, ni era tan santo como yo decía, ni era tan bellísima persona, ni era tan trabajador. Fue para mí una crisis tremenda, una crisis que se resolvió después de dos años prácticamente. Pasé dos años muy mal en el Seminario, buscando respuesta a esta interrogante: *si yo no soy digno, si yo no soy esa persona maravillosa que me imaginaba que era, entonces ¿por qué me eliges? ¿Y por qué [se] salen algunos compañeros en quienes he visto que has puesto las mismas cualidades, o más, de las que has puesto en mí? ¿Por qué me eliges a mí?* Entonces es una etapa de mucha rebeldía. Yo quería como convencer a Dios de que me tenía que soltar, de que yo me tenía que salir. Y como cinco veces más o menos, las he tratado de contabilizar, he tratado de revisar esa etapa, como cinco veces yo decidí salirme del Seminario... En una ocasión yo saqué bolsas y comencé a empacar, dije: *yo me voy*, y me acuerdo mucho que, a pesar de que no soy una persona con una espiritualidad mariana muy fuerte, me acuerdo mucho que le dije a la Guadalupana [se refiere a la imagen de la Virgen de Guadalupe que tienen en el Seminario Conciliar]:

–Dicen que tú eres la que te encargas de este tipo de cosas; pues voy a poner mi vocación en tus manos.

Y efectivamente a partir de ese momento como que comenzó todo a solucionarse. Gracias a Dios no me salí, gracias a Dios yo empecé a descubrir que no era por méritos personales ni por cualidades propias, sino porque Dios, con una voluntad misericordiosa, te llama y te regala el gran honor de ser un servidor, de ser el último de la fila. Y creo que ésa ha sido a partir de ese momento la trayectoria fundamental. [...]

Cuando entré pensé que la Iglesia se moría de ganas de tenerme. Después pensé que yo me moría de ganas de ser sacerdote. Y al final terminé descubriendo que era Dios el que quería, y no sabía yo si la Iglesia estaba muy de acuerdo, no sabía yo si yo estaba muy de acuerdo, pero que a través de muchos signos Dios hablaba y me decía: *¡Quédate! Te quiero para esto.*

[...]

Después, más o menos como en tercero de teología –ya desde segundo se comenzó a ver, pero en tercero sobre todo y en cuarto de teología–, pues un poco la renuncia, lo que significa la renuncia del celibato, y yo al principio pensaba que el celibato era no casarse, o no tener relaciones; sin embargo, poco a poco comienza uno a descubrir que hay muchas más cosas que no estaban previstas en el proyecto inicial: no tener una persona incondicional en tu vida; o sea, no pertenecer a nadie, y que nadie te pertenezca. Segundo: además de esa incondicionalidad, los hijos. Yo siempre quise tener hijos, me moriría de ganas –y hasta la fecha– por tener un hijo. El hecho de la vida de pareja, por supuesto. Etapas en donde la sexualidad puede ser muy importante. Todo eso justo antes de la ordenación pues se venía juntando. Y justo antes de la ordenación pues hay que tomar una decisión.

Y no me arrepiento de esto porque mi vida sacerdotal desde hace diez años, once años que tengo de ordenado, desde el diaconado, pues han sido maravillosos, ha sido una experiencia muy bella, con sus altas, sus bajas, sus crisis, sus momentos difíciles, sus dudas...

Para C-33-D, sus dudas se relacionaban, primero, con el hecho de provenir de una familia de pocos recursos, lo que implicaba transferir a su madre y a sus hermanos una carga considerable para mantenerlo en el seminario. Pero esto se solucionó gracias al apoyo de un sacerdote y, después, gracias a una beca. La renuncia a casarse representó, por el contrario, una lucha mayor: ¿valía la pena el sacerdocio para renunciar a tener una familia? La resolución de estas crisis la atribuye a la atinada dirección que recibió en el seminario.

Bueno [obstáculos] por una parte quizás lo económico. O sea mi madre y mis hermanos siempre estuvieron al pendiente, me apoyaron demasiado durante el Seminario menor y el curso introductorio, la filosofía y sostuvieron mi vocación

prácticamente. Después ya sentí la necesidad de pedir ayuda y el Padre D. M. fue quien me apoyó económicamente y desde luego moralmente y espiritualmente compartimos mucho con él. Y ya después en los dos últimos dos años me dieron una beca en el Seminario y para mí ya fue un poco más leve.

Sin embargo, pues también crisis emocionales, o sea crisis donde uno mismo se cuestiona: *bueno, ¿yo nunca voy a tener esposa ni hijos?* Como que llega un momento en que uno replantea su situación: *¿Valdrá la pena renunciar a esto o sacrificarme* (bueno porque en ese momento así lo veía), *[sacrificar] mi vida, mi juventud, por el sacerdocio?* Y bueno, se cuestiona uno. Yo pensaba: *si me hago sacerdote y me hago viejito y luego [me arrepiento]... o a lo mejor estudio y no me ordeno y luego ni me caso ni me ordeno...* Pero que gracias a Dios, con el apoyo de los padres que estuvieron ahí apoyándonos, planteándonos las cosas tal cual [se superan esos momentos de duda].

Después de pasar estas crisis afectivas, pues como que uno va madurando, aun en ese aspecto cada crisis te va haciendo más persona, más ser humano, más cercano a la necesidad de nuestros hermanos y también entenderse uno y saber que definitivamente estás renunciando o sea que te estás entregando o que tu vida no es un desperdicio, sino más bien es un servicio a los demás.

En el caso de C-35-D se repiten ambos factores: las dificultades económicas, primero, y el conflicto que implica el celibato propio del sacerdocio católico:

En el Seminario menor el problema fuerte fue la cuestión económica. Estaba yo en primero de preparatoria cuando a mi papá [...] lo despidieron, ya por el tiempo que tenía de trabajo, y pues él pasó una crisis fuerte, de desanimo, así que se fue, se regresó allá al pueblo [de] donde somos nosotros, y pues allá estaba, iba nuevamente a cultivar la tierra, pero vino un mal tiempo, entonces se quedó así sin nada. Los demás estábamos aquí, todos estábamos en la escuela, y yo soy el segundo de la familia, así que todos los demás más chicos, y pues nos quedamos con el problema, la dificultad, pues de cómo hacer para tener lo necesario, sobre todo en la casa, ¿verdad? Para poder comer y [para comprar] las cosas que se requieren para la escuela. Así que ahí mi mamá, y, ya en ese tiempo, mi hermano el mayor, que ya no estaba en el Seminario, fueron los que tuvieron que afrontar este problema. Y para mí fue un cuestionarme, un decir:

–Pues yo estoy acá, tranquilo, dentro del Seminario, y por allá en mi casa están pasando estas necesidades...

Entonces como que fue decir:

–... pues yo quiero ayudarles también, quiero trabajar... a ver... allá más cerca al menos mientras se soluciona este conflicto...

Y platicué también con los padres. Pues ellos me hicieron ver las cosas [con objetividad]. Yo todavía estaba chico. Me dijeron:

–Pues un trabajo va a ser difícil que lo consigas, y un trabajo que ayude a tu familia va a ser todavía más difícil.

Así que ellos dentro del Seminario me apoyaron y platicando con ellos me dijeron eso, que no me saliera. Estábamos apenas empezando el curso. Y que esperara para ver qué cauce tomaba todo esto. Y pues de hecho, así, ya después, mi papá regresó, empezó a buscar trabajo por un lado [y] por otro, y sí, ya después encontró un [trabajo] donde podía desarrollar lo que él sabía. Y sí se mantuvo ahí también un buen tiempo. Así que esa fue la primera dificultad. No fue tanto una crisis vocacional, sino más bien de la situación.

Ya después, [en] lo que se refiere más a la vocación, [el detonante] fue el empezar a ver la opción, el estilo de vida, la opción por el celibato y la posibilidad del matrimonio. Así que para mí fue también un momento de decisión el pensar, el decir que tenía yo, para asumir el ministerio sacerdotal, que renunciar a la posibilidad de formar una familia. Entonces ése fue también un tiempo de decisión, de decir:

–Bueno, pues yo puedo formar una familia... Sería muy bello, muy grande poder tener una esposa, tener hijos, tener gente que yo sepa que dependen directamente de mí, atenderlos, ver por ellos. Saber que alguien está cerca de mí, y que lo que yo hago es también para alguien concreto.

Así que ése fue un tiempo también de decisión, ¿no? de toda la cuestión afectiva, el cariño, el amor hacia la mujer, y pues, sí, yo creo que ahí, nuevamente, a partir de la dirección espiritual, del discernimiento, fue el ir descubriendo que mi vocación no era para el matrimonio, sino pues ir ubicando más qué era lo que yo quería. Es decir, el brindarme, lo que yo soy, lo que son mis posibilidades, podía hacerlo, podía también en lo que es el amor llegar a brindarlo, y pues sí, no se da a una familia concreta, pero sí a una comunidad, a más personas, que serán las que el señor también va poniendo en el camino de uno. Y eso empecé a verlo ya con claridad, a ver más esa dimensión afectiva del sacerdocio, que es más universal.

Y después llegó otro momento cuando también me empecé yo a cuestionar, a decir:

–Bueno, si ya opté por el sacerdocio, si ya sé lo que es, pues podría ayudar a mi ministerio el tener una carrera, el realizar algo, digamos, teniendo un título, un reconocimiento a nivel humano, alguna carrera universitaria. Para mi ministerio, que sin duda me va a servir.

Así que [éste fue] el último momento de crisis [...]. Así que me empecé a plantear esa cuestión, empecé a dialogar también, y pues sí: ahí nuevamente fue esto, la dirección espiritual, el diálogo con mi director, el que me fue [tranquilizando]:

–Pues ahorita no conoces lo que es el ministerio. Desde luego que lo que va a ayudar en el ministerio son propiamente los estudios y la formación, la preparación que es propia del sacerdocio. Entonces lo demás –me dijo– puedes realizarlo, puedes hacerlo, pero ya hasta estando en el ministerio como sacerdote. Sí, ya conociendo más directamente qué cosas podían apoyar el ministerio: alguna carrera de algún cierto tipo, ya lo puedes ver con más claridad sobre el mismo ministerio.

Y pues eso también me dio a mí mucha tranquilidad. Me hizo ver que lo fundamental era, así directamente, el responder a la vocación, y ya los aspectos que pudieran ser accesorios, de utilidad, pues podían venir después. Primero, lo central. Y así fue como continué y fui ordenado, ya sin ninguna interrupción, dentro del tiempo de formación, que fue desde que entre, desde 1975 hasta el 89 en que salí de aquí del Seminario, ordenado como diácono.

C-36-R plantea también el celibato como el trasfondo de la principal crisis vocacional que experimentó:

Pues una de las [crisis] más fuertes se presentó cuando estaba yo en segundo de Filosofía. Estamos hablando de ya cuatro años dentro de la orden. Una de las razones –creo yo–, [por la] que entré a esa crisis, fue [experimentar] una gran necesidad de afecto, pero no afecto de amistad, sino el deseo, la inquietud de tener una pareja, incluso un deseo muy fuerte de tener un hijo. Yo creo eso fue, básicamente, lo que me metió en una crisis, que me llevó a, entre comillas, a tomar la decisión y decir *yo ya no sigo aquí, me salgo, hago mi vida afuera y hago lo que estoy pensando: casarme y tener una familia.*

Fue [entonces] cuando este fraile encargado de la formación habló conmigo, me escuchó, me escuchó todo lo que yo tenía que decirle, porque yo ya iba decidido. Me presenté con él con la decisión de decirle *ya me voy, ya no aguanto, ya tengo que irme.* Él me dijo: *espérate, date tiempo, piénsalo. Mira, vamos a platicar, espérate una semana, vamos a platicar todos los días a ver cómo te vas sintiendo. Y si después de ese tiempo sigues con ese deseo, yo mismo te llevo a tu casa.* Y dije: *bueno.* Volví a mi habitación, a la vida normal de la comunidad, a integrarme otra vez a los estudios, a la oración, a todo. Pero a la vez, ese tiempo fue un tiempo muy fuerte de repensar las cosas y de repensar mi vocación, ayudado por este fraile. Y al final, cuando ya llegó el tiempo o el plazo que él me había dado, me preguntó que qué había pasado, que qué decidía. Y dije: *no, no me voy, me quedo, sigo adelante.* Pero creo que lo principal fue eso, el elemento clave que me hizo entrar en esa crisis fue eso, justamente.

Ni C-38-ED, ni C-39-D consideran haber sufrido una verdadera crisis vocacional, sino sólo algunas dificultades por el hecho de la convivencia tan estrecha con otros seminaristas, por ejemplo, en el caso de C-38-ED; y, en el de C-39-D, la oposición que durante algún tiempo tuvo la madre a que fuera sacerdote. Pero no tuvieron propiamente dudas sobre lo correcto de su decisión. Veamos cómo lo plantea C-38-ED:

Ingresé [al seminario mayor] y creo que en ningún momento hubo alguna duda. [Nunca dije:] *no, no es por aquí.* Todo lo contrario. [...] A partir de los estudios propiamente religiosos y, sobre todo, de la pastoral, de salir a encontrarnos con las comunidades, como que se asentó mi vocación. [Decía:] *esto es lo que quiero, Dios me está llamando por aquí.* [...] Yo creo que cada año que iba yo concluyendo se me iba alimentando más el deseo de consagración.

C-40-D se resistía. Dice que él quería ser profesor. Pero finalmente acepta. Es decir que, en su caso, la crisis antecedió a su ingreso al seminario, pero después no aparece en su relato ninguna otra referencia a una probable crisis de vocación.

Yo, en un principio no quería ser sacerdote, yo lo que quería ser era profesor. Profesor de primaria, como que me gustaba mucho enseñar a los niños. Me gustaba mucho dar clases. Cuando a mí me invitaron a mi pre-seminario –una catequista que llevó a su hijo me dijo que lo acompañara– [...] me preguntó el padre que si me quería quedar, que si me había gustado el seminario. Yo le dije que no, que yo quería ser profesor. [...] Y me dijo: *te invitamos a que vengas a lo que se llama el seminario de fin de semana.* Y yo le dije: *bueno, voy a venir.* Este padre me habló a mi casa varios sábados, varios domingos, y yo siempre me negué porque yo lo que quería era ser profesor. Salí becado de la escuela secundaria para irme de profesor, pero después entré en una crisis personal y como que cuando salí del seminario sentí algo... sentí una soledad inmensa y yo quería volver al seminario, extrañaba a mis compañeros. Pero cuando después le dije al padre que sí quería quedarme, él me dijo: *mira, no es un juego. Necesitas venir los fines de semana, convivir, prepararte y ya después veremos.* Ya después entré directamente al seminario, hice el curso introductorio, pero lo más fundamental pienso que fue que Dios me tocó, tocó mi corazón, un corazón rebelde que no quería seguirlo y entonces fue cuando yo respondí a su llamado. Pero fue a través de esa soledad, de esa tristeza, de esa nostalgia que yo sentía en mi corazón. Así fue como empezó ese como coqueteo para con Dios y ahí empecé, renuncié a esa beca que tenía y me metí más de lleno a este camino vocacional.

La crisis, para C-41-R, se originó en la falta de certeza acerca de su vocación: ¿realmente lo había llamado Dios? Pregunta que a su vez se originaba en el hecho de que comenzaba a enamorarse de una muchacha. Por una parte, parece mantener separados ambos acontecimientos; por otra parte, cuando habla de la resolución de la crisis, señala que tuvo que mirar su opción por el sacerdocio como una verdadera opción, y no como una huida (por ejemplo por temor al matrimonio, o a la paternidad). Su deseo, entonces, era: saberse llamado por Dios, elegir el sacerdocio libremente, sabiendo que también podía haberse casado y procreado. Pero entonces, lo que en su caso se afirma es que la propia autonomía debe coincidir con el deseo de servir a Dios. La prueba de la autenticidad de su vocación es que se convenza de que la decisión ha sido suya, libre y una verdadera opción.

Aproximadamente un año y medio antes de mi ordenación tuve serias dudas acerca de mi vocación. La vida sacerdotal y [la vida] religiosa son muy bellas, pero me preguntaba si yo servía para algo así. La vocación es un llamado y yo me preguntaba seriamente si de veras me sentía llamado por Dios o si no era más bien yo el que se andaba ofreciendo. Además, por esas fechas apareció una chica que me hizo dudar de todo; comenzaba a enamorarme de alguien, y entonces yo ahí empecé a plantearme qué quería yo hacer. Para resolver me pareció decisivo aclarar si mi vocación era de verdad o no una opción personal y libre. Me explico, uno sólo opta verdaderamente cuando hay varias alternativas reales (porque cuando a uno no le queda de otra, pues se trata de una aceptación, no de una opción) mi pregunta era: ¿estoy aquí porque quiero seguir adelante o porque soy incapaz de salir adelante en otro estilo de vida? ¿Quiero ser sacerdote y religioso o es que no soy capaz de amar a alguien y formar una familia? Para mí era importante responder que me sentía capaz de salir adelante en cualquier campo de la vida, que tenía capacidad de enamorarme y de ser papá, que no tenía miedo de eso. Si sigo siendo sacerdote es porque así lo quiero y no porque no me quede de otra. [...]

Entonces yo creo que ése fue un momento mucho muy importante porque me hizo plantearme muchas cosas acerca de mi vocación. Por una parte plantearme en primer lugar que mi vocación era, ante todo, una opción y no simplemente una aceptación de algo. Quiero decir con esto que era una opción porque en realidad podía yo sentirme capaz de otras muchas cosas, podía sentirme capaz de haber sido profesionalista, de haberme desarrollado en otros campos de la vida, me sentía capaz también de poderme enamorar y de tener una pareja, me sentía capaz de tener una familia. No sentía miedo de hacer esas cosas. Para mí fue importante sentir que si yo estaba decidido por una opción como ésta no es porque no me sienta capaz de otra cosa, sino que sintiéndome capaz de otras muchas cosas, quiero este ministerio, me siento llamado por Dios a la orden sacerdotal. Para mí fue un momento decisivo y fundamental, darme cuenta de que era mi vida verdaderamente una opción, y no la

aceptación de algo que yo no estaba decidiendo. Entonces, a partir de ahí, se encarrilaron muchas cosas.

En el caso de C-42-R, considera que la etapa más difícil fue la que siguió inmediatamente a su ingreso a la vida religiosa, después del noviciado. A medida que pasaba de una etapa a otra, fue tomando las cosas con más calma; al final, ya no existía reluctancia alguna:

Los dos primeros años del seminario, si no fueron propiamente un infierno [...] sí fueron de descubrimiento, más bien. Porque era una forma diferente de vida. En mi familia somos cinco de familia: mis papás, dos hermanas y yo. La vida familiar pues es muy sin reglas, muy fraterna, en mi caso. [...] Entonces sí, en algún momento, sí hubo alguna especie de conflicto con tanta norma [que hay en el seminario], por un lado.

Por otro lado, bueno, pues también tuve que ir purificando las intenciones de mi vocación. Cuando llegué pues creí que la vida religiosa era una cosa: idealizamos un poco siempre, creo que cualquier actividad humana a la cual nos vamos a enfrentar. Se llega con un poco de ideal, idealizada, y uno descubre que es otra [la] realidad, que no es así al cien por ciento. A veces es superada esa idealización que tenemos y en otras ocasiones, pues también se ve disminuida la realidad.

Creo que en mi caso hubo, más que problemas, cosas lógicas. Yo podría decir que el primer año del seminario, todos los días quería salirme, así de sencillo, todos los días tomaba mis cosas y le decía al superior: ya me voy. [...] Ya después, poco a poco, fui cobrando conciencia precisamente [de] por qué estaba ahí. Fui purificando las intenciones, y lo sigo haciendo. Voy tratando de vivir cada experiencia, analizando cada experiencia, viviendo realmente la experiencia del sacerdocio y poco a poco fui entendiendo de qué se trataba realmente: que no era el ideal que me había formado, pero que tampoco estaba muy lejano de lo que realmente quería ni de [aquello] a lo que realmente me llamaba Dios. Que finalmente las cosas que pasaban en ese momento más bien eran circunstanciales muchas de ellas y que no tenían nada que ver con la vida religiosa. Problemas sí, problemas de todo tipo. [...] No dejamos de ser hombres, no deja uno de vivir en un ambiente en el mundo. Claro que sí, se presentan en muchas ocasiones [los problemas]. [...] Pensar que no existe ningún problema o ningún obstáculo o ninguna crisis es tanto como decir que ya no somos humanos. No, en cualquier [otra] actividad humana también existen estas cosas.

Yo diría que el primer año fue un año más bien de conocimiento y fue ahí cuando, como dije hace un momento, todos los días estaba con mis maletas en la puerta para ya irme. Ya después –ya después que entendí, que me calmé un poco– entendí que la vida religiosa era otra cosa y creo que la comunidad me ayudó muchísimo

Primero, la decisión de entrar al seminario no me costó trabajo, pero sí fue un poco difícil por la situación que les comentaba, principalmente de mi mamá y de la familia; porque yo sabía que se iban a oponer y sabía que no les iba a gustar mucho. [...] Entonces fue una decisión un tanto difícil: abandonar muchas cosas, abandonar una carrera, amigos, abandonar miles de cosas. [...] El hecho de abandonar todo esto, pues sí, toma algún trabajo. Después, creo que la primera decisión inmediata es entrar al noviciado. También me tomó un poco de trabajo, pero no tanto. Lo vi como una especie de prueba ya definitiva para ver si sí o no deseaba vivir la vida religiosa. El noviciado fue un momento importante, fue un momento de descubrimiento, no nada más del Señor, sino de mí mismo, de la comunidad religiosa. Fue un momento importante para mí. Creo que el momento más difícil, el momento de decisión más difícil que he vivido en este proceso es precisamente después del noviciado. Después del noviciado decidir si retirarme o hacer los primeros votos, fue el momento que me puso más a pensar, que me llamó más la atención. Fue el momento en el que creo que llegué más a la oración. Fue el momento en que me acerqué más a la oración. Fue el momento en que me acerque más a mis superiores. Fue el momento en que necesité de más apoyo para hacerlo. Después de esto vienen los tres años de votos temporales y vienen los votos perpetuos; [en éstos] ya me costó menos trabajo, como que la vocación ya la tenía bastante o más sólida para seguir adelante. Después viene el momento de la ordenación de diácono, fue todavía menos. Y creo que cuando vino la ordenación sacerdotal, este proceso ya fue como el último paso y no me costó trabajo. Creo que ya ni siquiera lo pensé; entregué la carta porque ya la tenía preparada desde el noviciado, seguramente. No físicamente pero sí espiritualmente ya me estaba preparando, porque eso sí, yo siempre –desde el momento que entre al seminario– entré con la intención no tanto de probar. Yo no entré con la intención de probar sino que entré con la intención de llegar a ser sacerdote marista.

Si bien la tendencia predominante es a que las crisis vocacionales sean cada vez más importantes en los relatos, de tal manera que sus descripciones más extensas se encuentran entre los sacerdotes del grupo C, es decir en los más jóvenes, es necesario referirse ahora al relato del sacerdote más joven de la muestra: C-43-R, que es miembro de la prelatura del Opus Dei. Que vaya un tanto a contracorriente de la tendencia anunciada no quita que la tendencia predominante sea aquélla. No es un movimiento completamente homogéneo, como no lo es ninguna tendencia social. Por otro lado, un factor determinante de sus características se relaciona con el hecho de ser un sacerdote del Opus Dei, y en este instituto, por sus métodos de reclutamiento, suele generar menos crisis o dudas en sus miembros.

Antes de ser Numerario me hacían mucho ruido las niñas, tener novia. De hecho tenía novia. Una niña, una niña estupenda, de familia estupenda; duramos un año y pico, cuando yo tenía dieciocho años. Eso sí me movía. Me detenía a que esto no fuera lo mío –yo creo– antes de ser Numerario. Pero al mes de haberme hecho de la Obra eso ya se había superado. [...] Esto es una cosa ya muy personal mía: yo nunca he tenido dudas de vocación, por ejemplo. Parecería presunción, pero no. Igual y luego tengo problemas, pero nunca desde el 89 que me hice del Opus Dei. Ahorita, dificultades y lo que tú quieras, pero dudas así de vocación no he tenido. Como que eso me ha ayudado mucho.

En el caso del sacerdocio, ¿qué me impedía [serlo], con qué forcejeaba yo? Yo puedo decir que no forcejee siquiera. Es más, cuando a mí me preguntaron que si quería ser sacerdote, le di gracias a Dios, dije: *pues Bendito sea Dios, pues vamos ahí*, más que forcejear. O sea, si veo que Dios me ha ido poniendo cosas, de modo que no tenga yo que... o sea, si yo te digo que no forcejee no es mérito mío. Es que Dios me puso las cosas para que se dieran así. Me parece a mí, así lo veo yo.

De cualquier modo, y sin que llegue a ser una tendencia perfectamente lineal, se puede observar un patrón respecto a las crisis vocacionales en los relatos recolectados: la cada vez mayor extensión –a medida que pasamos de los relatos del grupo A a los del B y a los del grupo C– de las partes del relato dedicadas a la descripción y elucidación de las crisis vocacionales, la cantidad de detalles de que se da cuenta, el número de crisis experimentada por un solo sacerdote, los mecanismos de su resolución, y esta extensión evidencia que, con anterioridad, se han tenido muchas más horas de padecimiento y reflexión. Las crisis no sólo se han vuelto más frecuentes, sino también más significativas en el proceso vocacional de los sacerdotes de la arquidiócesis.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Por historia (*story*), hemos entendido –siguiendo aquí a las teorías narratológicas– la dimensión del relato que da cuenta de lo acontecido, es decir de la cadena de sucesos eslabonados cronológica y causalmente en su desarrollo. En nuestro caso, esto ha significado distinguir en los relatos de vocación colectados aquellas partes que se refieren a lo que sucedió, a la biografía –a un segmento de la biografía– del sacerdote, y a los *factores* que intervinieron en el proceso vocacional de cada uno y en las *etapas* recorridas. Por otro lado, este segmento tiene, para los sacerdotes entrevistados, un significado: es su respuesta

a la pregunta por el llamado que Dios les hizo. Este significado *mítico* –mítico tanto en el sentido que da al término Roland Barthes en cuanto que es algo que resignifica el contenido del relato, como porque consiste en la incrustación de la biografía en el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación– lo analizaremos en el próximo capítulo. Aquí nos hemos centrado en la dimensión histórica, biográfica, de su relato, que se conecta con la historia, con el contexto histórico-social.

Los resultados de esta investigación hasta el momento se pueden resumir como sigue:

Una influencia religiosa temprana es uno de los factores más importantes y constantes en las historias de vida sacerdotales. Tenemos entonces un primer factor general que hemos denominado influencia religiosa temprana (IRT). La IRT es un factor predisponente de la vocación sacerdotal, es un factor que predispone al individuo a percibir-interpretar ciertos acontecimientos de su vida como una intervención o manifestación de Dios; es la base de un *habitus*, de un esquema de percepción e interpretación. Esta influencia se experimenta principal, pero no exclusivamente, en la familia, y secundariamente, en la escuela elemental y en la parroquia. Pero no es el único factor. Ni indispensable, pues hay casos en los que no se observa; pero su ausencia es compensada por la importancia de otros factores. A lo largo del periodo abarcado por los relatos colectados (aproximadamente de 1930 a 1990) se observa que tal influencia se ha ido debilitando para el conjunto de los sacerdotes (aunque probablemente no para algunos casos de las generaciones más jóvenes tomados por separado). Como se ha podido constatar, el principal vehículo de la influencia religiosa o el principal lugar en donde ésta se ejerce es la familia. Ahora bien, se ha observado que las familias de donde provienen los sacerdotes de la arquidiócesis han cambiado a lo largo del tiempo en un sentido que debilita su papel como medios de transmisión de la fe católica.

En primer lugar, las familias de origen de los sacerdotes de nuestra muestra han perdido la homogeneidad religiosa católica que caracterizaba a las familias de los sacerdotes más ancianos; en segundo lugar, las familias están cada vez más separadas de los agentes eclesiásticos, es decir que ya no es tan frecuente que entre sus parientes haya sacerdotes o religiosas, o que sean amigos o que tengan un trato frecuente con ellos; finalmente, la imagen positiva del sacerdocio, que hacía de éste un destino deseable desde

el punto de vista de los padres o de los abuelos se ha perdido: los padres, y notoriamente las madres, ya no consideran unánimemente que tener un hijo sacerdote sea un “don de Dios” (como solía considerarse en el pasado), de tal manera que cada vez resultó más frecuente en este periodo que la vocación sacerdotal no haya sido promovida o alentada por los padres y que incluso un número significativo de los sacerdotes de las últimas generaciones hayan tenido que enfrentar la oposición de sus padres a su ingreso al seminario.⁴⁷

Un segundo espacio en el que podía ejercerse esta influencia, también ha visto disminuir su presencia en el conjunto de la población: los colegios católicos, sobre todo por el crecimiento de las escuelas públicas y de los colegios particulares de carácter laico. Asimismo, dentro de éstos debiera considerarse el papel que antaño jugaban los seminarios menores en el desarrollo de vocaciones sacerdotales. Entre las primeras generaciones de nuestra muestra, era más o menos normal que el deseo de llegar a ser sacerdote surgiera ahí; con el paso del tiempo, los seminarios menores han perdido importancia. De los trece sacerdotes del grupo de sacerdotes más jóvenes, el C, sólo tres ingresaron en él. Pero uno ingresó a un nivel equivalente al bachillerato, y otro lo hizo a los veinte años, porque no tenía estudios elementales. Sólo uno entró al seminario menor a una edad similar (a los doce años) a la que ingresaron casi todos los sacerdotes del grupo A y más de la mitad de sacerdotes del grupo B.

En los relatos de vocación sacerdotal, la siguiente etapa que aparece de manera repetida es la que puede llamarse *interpelación*, y que describe la experiencia del llamado propiamente dicha, aquella que llevó a tomar la decisión vocacional por el sacerdocio. Este factor desencadenante, o la experiencia de ser llamado al sacerdocio, ha evolucionado también. En las narrativas de vocación sacerdotal ha cobrado importancia con el tiempo. Esto se debe a que es una especie de complemento de la influencia religiosa temprana, con la peculiaridad de que varía en sentido inverso a ésta: cuanto mayor es la densidad religiosa del contexto, menos importancia tiene este factor interpelante, y viceversa, de tal manera que cuando el contexto religioso es muy fuerte (por ejemplo, en el relato de A-01-D, el

⁴⁷ Este cambio en las familias mexicanas y su “reflejo” en las vocaciones sacerdotales es también percibido por los mismos sacerdotes, especialmente por los formadores. Por ejemplo: “Durante mucho tiempo, nuestras vocaciones venían de hogares muy bien integrados, [pero] ahora comenzamos a experimentar este fenómeno: que la minoría viene de hogares integrados; hay muchos que vienen de hogares en los que los padres se han divorciado; ya tenemos vocaciones que proceden de madres solteras, etcétera.” Fray DDC, Maestro de novicios, diciembre de 2000.

sacerdote más anciano de la muestra), no se distingue una interpelación como acontecimiento especial; por el contrario, cuando el contexto religioso es débil (como en C-38-ED, uno de los más jóvenes), la interpelación aparece claramente diferenciada (un accidente y una curación “milagrosa”). Es frecuente en este grupo que en algún momento de su vida, antes de decidir ingresar al seminario, hayan pensado que el sacerdocio no era para ellos, o que el sacerdocio era una locura.

Otra rasgo de esta tendencia es que, a medida que nos acercamos a los testimonios de los sacerdotes más jóvenes, parecen cobrar mayor importancia los aspectos subjetivos sobre los objetivos (aunque probablemente estos no sean términos del todo adecuados); esto es, cobran más importancia los cambios internos o subjetivos –las reflexiones, la inclinación personal– a costa de las vocaciones que se “despiertan” por la invitación de un sacerdote o que no implican un cambio en la textura objetiva del contexto. Aunque no existen narraciones o casos que puedan considerarse como paradigmáticas en cada uno de los grupos, sí existen tendencias más o menos claras, definidas, que muestran una dirección evolutiva en las vicisitudes de la carrera sacerdotal. Por ejemplo, entre los sacerdotes del grupo A, los más ancianos, su narrativa se caracteriza –insisto: en la mayoría de los casos o en un número relativamente importante de ellos– porque el proceso vocacional tiene lugar fuera de ellos, por así decirlo: es una decisión en la que juegan un papel muy importante los padres u otras personas, por ejemplo algún sacerdote, pariente o conocido de la familia. Por supuesto que la decisión debió ser tomada en última instancia por el futuro sacerdote, pero es patente, comparados con los sacerdotes de los grupos B y C, que el proceso vocacional pasó, en aquellos casos, por vías externas a la conciencia, por lo menos en sus primeras etapas.

Otra característica es que entre los sacerdotes más ancianos prácticamente no hay conflictos en su proceso vocacional. En primer lugar, no hay conflictos internos, no hay dudas. El proceso parece ser lineal. Es casi natural ingresar al seminario y después decidir o aceptar continuar en él para ordenarse. Es una opción como podía ser casarse. No produce escándalo, al contrario, es casi siempre recibida con júbilo por la familia, a veces sólo por uno de los padres, a veces con cierto temor, pero no había rechazo. Las familias, en el caso de los sacerdotes nacidos antes de 1940, a veces promovieron la vocación sacerdotal de sus hijos, generalmente la apoyaron, sólo en contadas ocasiones no la recibieron con júbilo, por

lo menos de parte de algunos miembros de la familia, y si hubo alguna duda o pocas muestras de apoyo, al final, cuando ya era un hecho consumado su ingreso al seminario, su respuesta fue de apoyo.

En la siguiente generación (los nacidos entre 1940 y 1960) aparece el conflicto, pero éste es, por así decirlo, exterior: con alguno de los padres, que se opone a la decisión vocacional del hijo, futuro sacerdote, o con los formadores. Pero no es un conflicto interior sino en contados casos.

Finalmente, en la generación más joven, los conflictos son más numerosos, pero sobre todo es notorio el incremento de los conflictos internos, de las dudas, de la falta de certeza en la vocación: *¿realmente me llamó Dios? ¿Vale la pena renunciar a tener una pareja y formar una familia?* Es decir, que la representación de la vocación deviene problemática. Se pasa de la seguridad en el grupo A, en que la vocación es concebida como algo poco menos que natural, que no causa inquietud, que parece clara, a una situación en la que no hay las mismas certezas: hay una inquietud por ser sacerdote y servir a Dios, a la Iglesia, y al mismo tiempo mayores dudas sobre lo que esto significa y sobre el fundamento que tiene lo que se llama vocación sacerdotal. Asimismo, quizá como contrapeso, se ha desarrollado una idea con mayores matices de lo que es esta vocación. Es decir, que en estos sacerdotes se observa en la narración de su proceso que tuvieron dudas sobre el fundamento y la certeza de su vocación, pero en contraparte tienen conceptos en cierta forma exuberantes de la misma, elaborados con una mayor riqueza de detalles y matices. Las respuestas de los sacerdotes de los grupos A y B son, en cierta forma, narrativamente planas, comparadas con las ideas elaboradas por los sacerdotes más jóvenes. Es, de alguna manera, un resultado de que han debido enfrentar como problema, o como algo carente de fundamento (en sentido posmoderno), lo que para la generación A era casi natural. La generación C es, en este sentido, posmoderna: vive en carne propia la falta de fundamento, y en compensación a ésta ha elaborado con mayor detalle y numerosos matices su concepto de vocación. Los sacerdotes del grupo A tienden a asegurar una referencia clara y definida, un sentido literal. Conservan la referencia lo más literalmente posible. Por el contrario, los del grupo C sienten la necesidad de matizar, de expresar la ambigüedad que experimentan. Aunque los postulados fundamentales del catolicismo permanecen invariables en términos generales, subjetivamente experimentan la necesidad de profundizar y explicar en lo que

significan para ellos porque objetivamente –esto es: socialmente– han devenido inciertos, cuestionados.

El capítulo siguiente se centrará en la relación que los sacerdotes establecen, de manera personal, con estos postulados fundamentales, la manera en que su biografía se incrusta en lo que llamaremos el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación; se tratará, por tanto, de la forma en que se fusionan y se separan los dos planos cuya distinción y articulación son el fundamento del pensamiento y la conducta religiosa, y que han sido denominados de diferente forma en los estudios sobre lo religioso: lo profano y lo sagrado, lo ordinario y lo carismático, la historia y el mito.

LA VOCACIÓN COMO INCRUSTACIÓN DEL INDIVIDUO EN EL MITO

La vocación se representa como una historia individual, pero no toda historia individual, no toda biografía, representa, por sí misma, una vocación. Es necesario que se sobreponga a ella un significado religioso o cuasireligioso: que el destino, el estado, la actividad sea el resultado de un designio divino o de una revelación. La importancia de una actividad, la intensidad con que se la representa, su significatividad, depende de que se la vea desde una perspectiva, desde una constelación de valores. Valga la expresión: se la carga de energía. Pero no sólo eso, sino que se la quiere regular: que se dignifique el trato que el individuo – profano– tenga con esa actividad –a la que se considera sagrada por su origen o por su importancia–. Por ejemplo, el profetismo entre los judíos; el monacato en el cristianismo primitivo; el trabajo profesional en el protestantismo ascético.

Pero toda actividad o estado considerado vocación tiene un carácter semejante que articula la biografía con el mito, con lo sagrado; esto lo muestra Max Weber no sólo para el caso del trabajo profesional en el protestantismo ascético, o de la actividad profética, sino también para el régimen hindú de castas:

El régimen de castas convierte cada actividad parcial del trabajo [...] en una “vocación” u “oficio” de carácter religioso y, por consiguiente, sagrado. Toda casta en la India, incluso la más despreciada –no excluyendo al ladrón– ve en su oficio una vocación asignada por dioses específicos o impuesta por una voluntad divina específica; su sentimiento de dignidad se nutre de la perfecta realización técnica de dicha “misión vocacional”. [...] La ética de la casta glorifica el “espíritu” del oficio, el orgullo puesto no en el rendimiento económico monetario [...], sino en la habilidad manual del productor, personal virtud de casta, que se manifiesta en la belleza y bondad del producto. Era decisivo sobre todo para la efectividad del orden de castas en la India [...] la conexión con la creencia en la transmigración de las almas; el mejoramiento de las probabilidades de reencarnación era sólo posible por el cumplimiento de la vocación profesional impuesta a la propia casta. (EyS, pp. 353-354)

La vocación es también una forma de representarse a sí mismo como vinculado, enganchado con un mito, con un proceso cósmico. El individuo con vocación ha sido llamado, elegido y destinado por una divinidad a un estado, actividad o misión. En el caso del sacerdocio católico, esto significa que su biografía se articula con el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación: participa él en el plan de salvación de Dios para la humanidad. Por un lado, esto colma de sentido su actividad; por otro lado, es un mecanismo de sujeción muy poderoso. En cada caso, estos vínculos vocacionales tienen peculiaridades. Pero en todos ellos la característica general es que hay una dimensión sobrenatural que se superpone al relato biográfico. La etapa que en el capítulo anterior identificamos como *interpelación* conecta con una instancia sagrada: con Dios. A veces fue un llamado que el individuo considera que experimentó en su conciencia, por ejemplo como una inquietud que tuvo que discernir, que clarificar si efectivamente provenía de Dios. En otras ocasiones se considera que Dios se valió de mediaciones; por ejemplo, un sacerdote que le invita al seminario. Pero –como los sacerdotes saben muy bien– concluir que es Dios quien se comunica de esta manera es producto de un acto hermenéutico, de una interpretación. Si consideran que de esa manera Dios los ha llamado, es que han “visto” y evaluado tal situación desde una peculiar perspectiva. Desde esa perspectiva, *ven* que ha sido Dios. Y la institución se encarga de confirmar o rechazar lo que el individuo pretende.

Ahora bien: la interpretación de que de este modo Dios los interpeló es el punto común. El modo es diverso, pero el sentido de la misma es general: Dios los llamó a servir, a participar con Él en el plan de salvación, etcétera. Sin embargo, veremos que hay algunas diferencias que pueden ser ordenadas de manera que su evolución a lo largo del tiempo tenga una lógica.

Haremos para ello un recorrido similar al que hicimos en el capítulo sobre la vocación como historia, pero observando aquí el talante con el que los sacerdotes orientan su discurso, intuitivamente, con mayor o menor conciencia, hacia lo que hemos llamado el mito o, usando la expresión introducida anteriormente, hacia el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación, así como la forma en que conciben este vínculo. Aunque nos centramos por supuesto en los relatos autobiográfico-vocacionales de los sacerdotes de nuestra muestra, este aspecto es característico no sólo de estos discursos, sino en general de los discursos religiosos y, más en general, de cualquier discurso biográfico en el que exista una

dimensión carismática.⁴⁸ Pero el caso de los sacerdotes tiene, por supuesto, sus peculiaridades. En el recorrido que intentaremos, siguiendo la lógica de la investigación, introduciremos el tiempo como variable; esto es, la distinción de los sacerdotes en los grupos A, B y C,⁴⁹ con el objetivo de observar los cambios en sus representaciones.

Ahora bien, como lo que se pretende es observar distinciones y tendencias de cambio en los grupos definidos, es necesario adelantar el marco de referencia utilizado para llevar a cabo esta tarea.

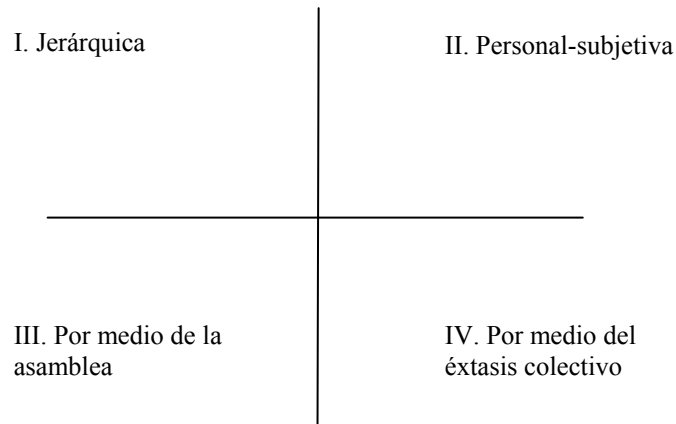
La vocación –en tanto que categoría religiosa– es comunicación: es un *llamado*. Se entiende siempre que dicho llamado proviene de Dios, o, en términos más generales, de una instancia trascendente, sagrada. Este postulado fundamental se concretiza –en las diferentes religiosidades posibles– en cuatro tipos “puros” mediante las cuales el hombre se representa este vínculo o comunicación con lo sagrado. Los cuatro existen, con diversa fuerza, en el catolicismo; pero no todos intervienen en la vocación sacerdotal propiamente dicha: ésta es más afín a unos que a otros. Cada una de estas variedades tiene un especialista religioso, como lo hiciera ver ya Max Weber, aunque introduciremos algunas modificaciones a su esquema. De hecho, típico-idealmente se asocia el sacerdocio a la primera de ellas: la comunicación jerárquica o institucional. Sin embargo, empíricamente se constata que en el catolicismo no tiene una forma pura, sino que suele incorporar elementos de las otras formas, en particular de la comunicación subjetiva-personal.

Estas cuatro formas típico ideales de comunicación con lo sagrado pueden ser esquematizadas en un sistema de coordenadas que servirá de guía en la exposición:

⁴⁸ Para comparar con estudios relacionados con la construcción carismática de la biografía desde una perspectiva heroica o hagiográfica hecha por seguidores e historiadores nacionalistas o ideológicos, véanse Manuel Chust y Víctor Mínguez (eds.), *La construcción del héroe en España y México (1789-1847)*, El Colegio de Michoacán, UAM-I, Universitat de València, Universidad Veracruzana, 2003; Federico Navarrete y Guihelm Olivier (coords.), *El héroe, entre el mito y la historia*, México, UNAM-CEMCA, 2000; Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1999; Michael A. Williams (ed.), *Charisma and Sacred Biography*, Journal of the Academy of Religion Studies, vol. XLVIII, núm. 3 y 4, 1982.

⁴⁹ El grupo A, nacidos antes de 1940 y hasta ese año; el grupo B, entre 1941 y 1960, y el grupo C, después de 1960.

Formas de comunicación con lo sagrado



En la exposición se tratará de mostrar que estas formas de concebir la comunicación abarcan las diferentes modalidades de la vida religiosa, existiendo algunas concreciones históricas que tienen mayor afinidad por alguno de estos tipos, pero lo más común es que las diferentes formas coexistan al interior de un mismo sistema religioso. En cada caso se propondrán algunos ejemplos de sus manifestaciones dentro del catolicismo. Esta presentación pretende cierto grado de originalidad; sin embargo, en la misma será claro lo que le debe a los autores clásicos de la sociología de la religión.

- I. *Comunicación a través de la jerarquía eclesiástica.* En este tipo de religiosidad, el sumo sacerdote es considerado encarnación o vicario del dios. En las sociedades mesoamericanas, por ejemplo el *cazonci* (que era sacerdote y gobernante) entre los tarascos, o los sumos sacerdotes de Tláloc y Quetzalcóatl, entre los aztecas, o los faraones de las primeras dinastías, identificados con Horus, entre los egipcios, son encarnaciones del dios respectivo, y por ende a través de ellos se conoce la voluntad de la divinidad. En el catolicismo, el Papa es considerado vicario (representante) de Cristo, y la jerarquía –la estructura permanente y vinculante que da a la Iglesia carácter de institución– constituye el canal de comunicación de Dios con el pueblo. Por otro lado, como observara Max Weber, hay un nexo íntimo entre el carisma institucional y la obediencia⁵⁰ y una “afinidad electiva” entre aquél y el

⁵⁰ Max Weber, *Economía y sociedad*, pp. 440-441.

ritualismo.⁵¹ Por tanto, cuando esta forma de comunicación es predominante o busca afirmarse, hay un fortalecimiento del rito, sobre todo en su aspecto sacrificial, ya que éste acentúa la idea de jerarquía y de obediencia sobre su aspecto de comunión; cuando así sucede, la misa es entendida como una participación en el sacrificio de Cristo y en la concepción del sacerdocio se acentúa esta función propiamente sacerdotal sobre sus funciones como pastor (en la cura de almas y en la dirección de la comunidad) y profeta (como maestro, portador de la palabra de Dios). En general, hay una afinidad entre el fortalecimiento de la jerarquía y el carácter sacrificial del rito. El representante de la doctrina de la vocación sacerdotal correspondiente a esta concepción dentro del catolicismo fue el canónigo Joseph Lahitton, quien rebatió a principios del siglo XX la teoría del *attrait* (que consideraba que la vocación se manifestaba como una atracción hacia la vida religiosa o sacerdotal, que se describirá en el tipo II) en su célebre libro *La vocación sacerdotal*, en el que afirma que la vocación sacerdotal consiste exclusivamente en la invitación que el obispo –directamente o a través de sus delegados– hace a un individuo para que se haga sacerdote.⁵² En el caso de los relatos sacerdotales, este método de reclutamiento –que deriva de la concepción de la vocación como la llamada canónica, del obispo– se expresa, pues, en la referencia al origen de su vocación en la invitación que les hiciera el obispo, el párroco o alguna otra figura próxima a la Iglesia.⁵³ Como vimos en el capítulo anterior, este procedimiento fue característico entre los sacerdotes del grupo A y B, pero sin llegar a ser el procedimiento exclusivo. En este capítulo veremos que algunos de los sacerdotes se inclinan a que vuelva a ser de este modo mientras que otros consideran que no es la forma más adecuada. El llamado por invitación del superior también es característico del reclutamiento en el Opus Dei, y debe considerarse que este instituto es representativo de una parte de la Iglesia. En la Iglesia católica se

⁵¹ *Ibid.*, p. 441.

⁵² J. Lahitton, *La vocación sacerdotal. Tratado teórico y práctico*, trad. Ignacio Placencia y Moreira, obispo de Tehuantepec, México, Escuela Tipográfica Salesiana, 1921. (Primera edición en francés, 1909.) Teóricamente, el expositor y crítico de la doctrina fue el teólogo protestante Rudolph Sohm, quien influyó en las concepciones de Weber sobre el sacerdocio y el carisma institucional.

⁵³ “Tal es, por tanto, la divina economía del llamamiento divino. El derecho de este llamamiento tiene su origen en Dios, fuente primera de todo sacerdocio; pasa por Jesucristo, de quien viene a los jefes de la Iglesia. [...] Pero a su vez, los ministros de la Iglesia están constituidos en jerarquía, en cuya cima se halla el Obispo, dispensador del llamado divino. Inmediatamente bajo el Obispo están los sacerdotes que le presentan los candidatos [al sacerdocio] oficialmente. [...] Estos sacerdotes son los Directores del seminario [mayor]. [...] Debajo de éstos [...] se encuentran los sacerdotes encargados de la dirección de los seminarios menores. [...] Abajo están los pastores de Parroquias, que [...] transmiten a los niños seleccionados la primera invitación de Dios al sacerdocio, que es la invitación para entrar al seminario menor. Bajo los sacerdotes de Parroquia hay lugar para una amplia acción de los cristianos celosos. [...] Toca un oficio muy especial y divino a los padres cristianos [...] así es que [éstos] pueden, por delegación divina, orientar hacia el sacerdocio los pensamientos y aspiraciones de sus hijos. [...] Sobre todo la madre cristiana [...] parece prestarse a este oficio sagrado. Por regla general, ella es quien debería, a indicación de su pastor, hablar la primera al niño para invitarlo a que se consagre al servicio del altar.” Joseph Lahitton, *op. cit.*, pp. 297-298.

considera que esta dimensión tiene un fundamento cristológico, ya que se origina en Cristo y en la institución sacerdotal en la Pascua previa a su sacrificio, y que la línea de transmisión se origina en los apóstoles. En resumidas cuentas, en esta concepción se considera que la jerarquía eclesiástica es el medio a través del cual Dios se manifiesta y expresa su voluntad.

- II. *Comunicación directa, como una moción de la conciencia.* El llamado de Dios es concebido en este caso como *vivencia*. Paradigmas de este tipo de comunicación son los místicos y los profetas. “Místicos y profetas [...] poseen algo en común: ambos son testigos de la irrupción de otro que les trasciende y en cuyo contacto se transforman. [...] El místico experimenta a otro que irrumpe en él desde lo más hondo de su interioridad. [...] El profeta [...] se refiere] más bien a una voz que le viene de fuera: una voz inesperada, sorprendente y, por lo general, inquietante.” El místico experimenta una *unión amorosa* con Dios, en tanto que el profeta experimenta este contacto con Dios como una *exigencia ética* y por tanto busca cumplir la voluntad del dios que le ha sido revelada.⁵⁴ En el caso del catolicismo, los principales ejemplos de este tipo de comunicación –representados a veces como una visión– se suelen encontrar en los relatos biográficos de los místicos y fundadores de órdenes, congregaciones y otros institutos.⁵⁵ En particular para el caso de la vocación religiosa o sacerdotal, este llamado “íntimo” fue identificado en el siglo XIX con el *attrait*, y formulado en una teoría de la vocación como atracción o inclinación a “entrar en estado” producida directamente por Dios en la conciencia del individuo. En el siglo XX y hasta el Concilio Vaticano II no se habló de atracción (puesto que la teoría había sido refutada), pero se planteó que Dios se dirigía al hombre “en el sagrario de su conciencia”.⁵⁶ En términos más generales, William James es el portador más claro de esta concepción: para él, sólo esta experiencia individual es religiosamente “auténtica”.⁵⁷ La libertad de conciencia del

⁵⁴ Véase Carlos Domínguez Morano, “Místicos y profetas: dos identidades religiosas”, *Proyección: Teología y mundo actual*, núm. 203, 2001, pp. 339-366. Louis Mounloubou, *Los profetas del Antiguo Testamento*, Navarra, Verbo Divino, 2000, p. 26.

⁵⁵ Jean Séguéy, “Charisme, sacerdoce, fondation: autour de L.M. Grignon de Montfort”, *Social Compass*, XXIX: 1, 1982. Véase también Jesús Álvarez Gómez, *Carisma e historia. Claves para interpretar la historia de una congregación religiosa*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 2001.

⁵⁶ Sin embargo, en el caso del sacerdocio, siempre existirá un componente jerárquico, institucional, por lo que suele hablarse del doble componente o la doble vocación al sacerdocio: un componente subjetivo y otro objetivo, institucional.

⁵⁷ “James pugna –explica Hans Joas– por ‘apartarse enteramente de la línea institucional [...] limitando hasta donde sea posible nuestra atención pura y llanamente a la religión personal’. La definición misma que da James [de la religión] se refiere a los individuos ‘en su soledad’; y [...] añade: ‘Hay, por lo menos, un sentido en el que la religión personal ha mostrado ser más básica que la teología o que lo eclesiástico. Una vez establecidas, las iglesias viven de segunda mano, por así decirlo, *i. e.*, gracias a la tradición. Pero los *fundadores* de toda Iglesia deben originalmente su poder al hecho de mantener una comunión personal con lo divino.” Hans Joas, “La génesis de los valores”, en *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría*

protestantismo es un efecto de este tipo de religiosidad. Esta dimensión tiene, en la Iglesia católica, un fundamento antropológico, ya que se refiere a la comunicación o “encuentro” personal con Dios. Aunque siempre tiene –en el catolicismo– una dimensión comunitaria (por ejemplo, en el sentido de que implica una misión cuyo destinatario es un grupo), su vehículo principal de comunicación es la oración, y el caso agudo es la comunicación mística.

- III. *Comunicación a través de la asamblea (Vox populi, vox Dei)*. Originariamente *ecclesia* significa “asamblea”, “el pueblo reunido [por con-vocación]”. Sobre todo la Reforma protestante concibió la misa como asamblea, como comunión, y no como sacrificio. En términos generales, en el catolicismo, una acentuación de este momento ocurrió con el cambio en la liturgia después del Concilio Vaticano II, que puso el acento en la idea de *pueblo sacerdotal*, de la misa como *asamblea* y del sacerdote como *presidente* de la misma. Se acentuó pues el aspecto comunitario, la *koinonia*: el sacerdote preside de frente al pueblo, la misa es en el idioma vernáculo, etcétera. Pero de manera más radical, algunos representantes de la teología de la liberación entendieron que ésta era una forma privilegiada de comunicación con lo sagrado, y que los ministros, servidores, debían ser laicos designados y controlados por la “comunidad”.⁵⁸ Otros, en cambio, sólo han considerado que las vocaciones sacerdotales deberían tener un componente comunitario más importante que el que hoy se les reconoce;⁵⁹ sin embargo, las vocaciones sacerdotales que hayan sido

sociológica de la contingencia, México, UAM-I, Goethe Institut, DAAD, Miguel Ángel Porrúa, 2002, p. 39. Véase también W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1978, y Hans Joas, *The Genesis of Values*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, pp. 35-53. La religión dinámica, de Henri Bergson, involucra ideas semejantes, véase su libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, México, Porrúa, 1990.

Dentro de la Iglesia católica la vocación sacerdotal tiene siempre un componente institucional, jerárquico, pero esta representación incluye generalmente también un componente personal, subjetivo, cuya importancia en la representación oscila en sentido opuesto a la importancia que se atribuya al primero. Por ejemplo, en el catecismo holandés de 1968, característicamente antijerárquico, la vocación es explicada casi exclusivamente en términos subjetivos: “¿Cómo sabe un hombre que es llamado [al sacerdocio]? Si la idea de hacerse sacerdote despierta en él alegría y paz, tiene toda razón para suponer que Dios lo llama. [...] Sólo que debemos *discernir* [...]” Sin embargo, por supuesto, debe reconocer el papel de la jerarquía: “La Iglesia decide, por medio de sus pastores, sobre la idoneidad del candidato, y en caso positivo, le dan la misión. De este modo, la vocación definitiva tiene lugar por la voz de la Iglesia en el momento de la ordenación.” Los redactores del catecismo muestran cierto prurito de decir: por la voz del obispo, pero debieron claramente reconocer la dimensión institucional. En este caso estamos prácticamente en las antípodas de la postura defendida por el canónigo Lahitton. Véase *Nuevo catecismo para adultos. Versión íntegra del Catecismo holandés*, Barcelona, Herder, 1969, pp. 354 ss.

⁵⁸ Por ejemplo Leonardo Boff, *...Y la Iglesia se hizo pueblo. “Eclesiogénesis”: La Iglesia que nace de la fe del pueblo*, especialmente el cap. 4. “Ministerios y servicios en una Iglesia popular”, pp. 73 ss.

⁵⁹ “De acuerdo con la teología actual de la Iglesia, el criterio último para saber si alguna persona tiene vocación es si en definitiva el obispo (o el provincial) decidió ordenarlo (o presentarlo al obispo para su ordenación). Esto está vigente en la Iglesia a partir del siglo XIII. A este criterio se le añade más bien como señal, como signo, que la comunidad de fieles de alguna manera muestre su aquiescencia. Pero antes del siglo XIII, la tendencia más fuerte en la Iglesia era [considerar] que alguien tenía vocación porque la comunidad de

originadas de este modo deben de ser, en cualquier caso, poco numerosas y no hay ningún caso en nuestro corpus. El predominio de este tipo de comunicación fortalece el aspecto de *pastor* en el sacerdocio, lo cual es claro en algunas confesiones protestantes, pero también entre los sacerdotes católicos que ponen el acento en la cura de almas (en la pastoral) y en la guía de la comunidad como su labor más importante.⁶⁰ Esta dimensión tiene un fundamento eclesiológico en el catolicismo.

- IV. *Comunicación por medio de experiencias colectivas de éxtasis.* La forma primitiva y extrema de este tipo de religiosidad es la *orgia*,⁶¹ como lo ha hecho ver Max Weber, y ha sido considerada por Émile Durkheim como el origen de la vida religiosa. Ejemplos contemporáneos son el vudú y la santería en América Latina.⁶² También se ha atribuido a los huicholes una cosmovisión esencialmente chamanística, mágica y animista.⁶³ Sus componentes histriónicos han llevado a considerar esta forma como el origen del Carnaval y del teatro.⁶⁴ Esta variedad de la comunicación religiosa suele tener –sin ser imprescindible– un fuerte componente de salvación en el sentido de sanación. En el cristianismo, los grupos pentecostales

fieles decía: *queremos que éste sea nuestro ministro*. Por lo tanto, la comunidad era la instancia fundamental. Después venía el obispo, que administraba el sacramento. Pero esto cambió. Es decir, que antes era más eclesiológico y más pneumatológico. El espíritu de Dios, a través de la comunidad, decía: *éste*. Pero a partir del siglo XIII es el obispo el criterio último. Y desde entonces el juicio de la comunidad es más bien accesorio. Por tanto se dice que actualmente el proceso es más cristológico y jerárquico. Muchos teólogos han propuesto un enfoque complementario entre lo eclesiológico y lo cristológico. Promueven una visión complementaria, de manera que se le dé más importancia a la comunidad de fieles sin que se le quite importancia a la decisión del obispo. Pero ahorita no hay forma de hacerlo.” Entrevista con el P. Miguel Concha, realizada en la Ciudad de México, diciembre de 2000. Esta postura es cercana a la del teólogo holandés E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial*, cit. por Miguel Ponce Cuéllar, *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 36 ss y 252 ss.

⁶⁰ La mayor parte de los sacerdotes de nuestro corpus afirmó que su papel principal era el de pastor, pero habrá que distinguir los que entienden este oficio o función principalmente como cura de almas (dirección espiritual, confesión) y quienes lo entienden como liderazgo orientado socialmente o hacia la promoción de las personas.

⁶¹ Véase la descripción de ritos orgiásticos, “conocidos en el mundo entero”, en Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1948, pp. 146 ss. (en la parte dedicada al culto tracio a Dionisios).

⁶² Véanse las descripciones de esta práctica en Claude Planson, *El vudú*, México, Roca, 1977. Véase también Roger Bastide, “Consideraciones previas al estudio de los cultos de posesión”, en *Id.*, *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976. Este autor propone distinguir entre la comunicación chamánica, propia de las regiones siberianas, y la posesión, que considera característica de las religiones afroamericanas. Quizá la distinción sea válida, pero en un nivel mucho más concreto. Hay un nivel en el que ambas variedades de comunicación con lo sagrado pueden ser considerados como ejemplos diversos de un mismo tipo.

⁶³ M. Anguiano y P. Furst, *La endoculturación entre los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978, p. 20.

⁶⁴ Ya desde Nietzsche, *El origen de la tragedia*.

son un ejemplo de este tipo de religiosidad;⁶⁵ en particular en el catolicismo esta forma de comunicación con lo sagrado se puede observar en el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo. En el caso del sacerdocio, este origen de la vocación –como experiencia de efusión del Espíritu Santo– es raro o no existe en nuestro país;⁶⁶ este movimiento y las vocaciones originadas en experiencias de este tipo son más propiamente laicales, aunque el Sistema Integral de Nueva Evangelización (el SINE, que es una metodología de evangelización ampliamente aceptada en la arquidiócesis) tiene su origen en el movimiento de renovación; de acuerdo con el sacerdote B-17-D, sí se han propiciado vocaciones al sacerdocio, pero no hay ningún caso de este tipo en la muestra colectada; sin embargo, *a priori* son posibles y de hecho las parroquias orientadas por ésta promueven retiros vocacionales para jóvenes.⁶⁷ De cualquier modo, esta metodología (el SINE) tiene una característica de mayor control que el observado en el movimiento propiamente carismático-pentecostal y no es por tanto plenamente representativa de esta forma de comunicación con lo sagrado o con la fuente del carisma; en todo caso, habría que ubicarla como un caso intermedio entre el cuadrante III y IV.⁶⁸ El fundamento de la dimensión carismático-pentecostal en el catolicismo es pneumatológico.

⁶⁵ Véanse, de Bernardo Campos, los artículos “Morfología del culto pentecostal”, “El éxtasis pentecostal” y “El éxtasis chamánico”, en la página electrónica *Pentecostalidad.com* (<http://www.pentecostalidad.com>).

⁶⁶ Sin embargo, movimientos de renovación carismática católica en otros países señalan que sí han surgido vocaciones sacerdotales de entre ellos. Por ejemplo en la comunidad católica carismática *Emmanuel*, en Francia: “Les prêtres de l’Emmanuel avec les autres membres de la Communauté vivent un appel commun fortement marqué par l’expérience [de] l’effusion de l’Esprit Saint et de la présence de Dieu.” (<http://www.emmanuel.info/rubriques/au-service-de-tous/pretres-et-seminaristes>) Consulta: febrero de 2008. Aunque, cierto, no se dice estrictamente que hayan surgido vocaciones sacerdotales de una experiencia de este tipo, sino que los que participan en la comunidad viven un *appel*, un llamado, similar al del resto de la comunidad.

⁶⁷ Sin embargo, el sacerdote B-17-D señala que sólo al entrar en contacto con esta metodología, al ser asignado a una parroquia en la que se implementaba, descubrió el significado de su vocación a partir de que experimentó un verdadero “encuentro personal con el Señor gracias al SINE”, “ése fue el momento en que yo entendí el valor de mi sacerdocio, *después de años de ser sacerdote*”, y considera que éste es el camino vocacional más adecuado (pero dando a entender que no es el usual). Por otro lado, en P. Onésimo Cepeda, “Quiero que me suceda también a mí” (en José H. Prado Flores, *Testimonios sacerdotales*, México, Kerygma, 1985, pp. 37-44) se puede leer el testimonio del hoy obispo Cepeda sobre la experiencia que tuvo en las sesiones de oración de un grupo de la renovación carismática católica en la diócesis de Cuernavaca. Sin embargo, ninguna de las dos vocaciones tuvo su origen en estas experiencias.

⁶⁸ “El Movimiento [de Renovación Carismática en el Espíritu Santo en México] fue impulsado por muchos obispos como una estrategia para enfrentar a los pentecostales, sin embargo los ‘dones’ pueden ser asumidos por cualquier laico que sea ‘elegido por el Espíritu’ para estos fines; de hecho representan una alternativa de poder frente a las estructuras jerárquicas y clericales de la Iglesia católica. [...] Esto hizo que la Iglesia, a la vez que impulsaba el movimiento, intentara desarrollar opciones organizativas más fáciles de controlar y que estuvieran relacionadas con las formas tradicionales, para ello impulsó de manera paralela el Sistema Integral de Nueva Evangelización (SINE) que está subordinado a las estructuras parroquiales y aparentemente no genera sistemas de poder paralelos.” Elio Masferrer Kan, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, México, CIICH-UNAM, Plaza y Valdés, 2004, p. 96. El planteamiento así formulado resulta un tanto maquiavélico. Estructuralmente, el SINE es una respuesta a las formas agudas de

Estas cuatro formas de comunicación con lo sagrado que hemos reseñado no son necesariamente excluyentes en una religión, y de hecho aparecen combinadas o por lo menos coexisten. Pero en términos estrictos, las formas de comunicación I y II son las que predominantemente se relacionan con la vocación sacerdotal tal y como se verifica conceptual y empíricamente en la Iglesia católica. En las otras dos formas predominan las vocaciones laicales; o bien, en el caso del cuadrante III, el especialista religioso, el pastor o ministro, tiene menos autoridad que el sacerdote, y en algunas versiones de la teología de la liberación se considera que la comunidad debe ejercer control sobre los ministros, y en el caso de la religiosidad propia del cuadrante IV, el especialista religioso es el chamán. Y más aún: el elemento peculiar del sacerdocio es el relacionado con el tipo I, pues aunque (generalmente) se atribuya a Dios una intimación directa de su llamado en la conciencia del individuo, la autenticidad de éste debe ser acreditada por la jerarquía, y, en última instancia, sólo hay vocación sacerdotal propiamente dicha si efectivamente se verifica la ordenación del sacerdote por el obispo.⁶⁹

Por otro lado, aunque las diversas formas de comunicación con lo sagrado coexistan en una religión, suelen dar lugar a conflictos. Max Weber, por ejemplo, consideraba que el conflicto entre los tipos I y II explicaba la mayoría de los cismas en la historia del catolicismo. Sin embargo, es claro que la Iglesia ha sabido integrar a los nuevos profetas que nacen en su seno como fundadores. La piedra de toque en estos casos es la obediencia a la Iglesia y la actitud de los fundadores ante las pruebas a las que se los somete. Quienes no se someten a la autoridad del obispo de Roma son generalmente excomulgados. Asimismo es clara la desconfianza que algunos sacerdotes y miembros de la jerarquía experimentan ante los movimientos de tipo pentecostal (ejemplo del conflicto entre los tipos I y IV), y, por otra parte, son también evidentes los problemas que resultaron al implementar el cambio en la liturgia a finales de los años sesenta y principios de los setenta: los grupos más conservadores consideran inclusive que con el misal de Paulo VI (el *Novus Ordo Missae*) es dudoso que acontezca efectivamente la transubstanciación durante la

éxtasis, con las que el sacerdocio tiende a estar en desacuerdo. Este tema se desarrollará tangencialmente en la introducción a los capítulos sobre los ejercicios espirituales.

⁶⁹ *Código de Derecho canónico*, C. 1012.

consagración y protestan por lo que consideran el acentuamiento del carácter de asamblea de la misa en detrimento de su carácter sacrificial.⁷⁰

Evidentemente, no se trata aquí de discutir cuál de estas formas de comunicación es más o menos auténticamente carismática.⁷¹ Sería un error, desde el punto de vista de esta investigación, entrar en esa discusión. Ciertamente, Weber parecía dudar del carácter auténticamente carismático de la institución sacerdotal; Durkheim, a su vez, dudaba de que el tipo II fuera algo más que un efecto de la influencia del grupo, y ordenaba la experiencia

⁷⁰ “La naturaleza sacrificatoria del sacerdocio y la doctrina de que el sacerdote actúa en la Persona de Cristo son aspectos muy importantes que debemos recordar, especialmente en nuestros tiempos, cuando la iglesia moderna ha mutilado la Misa y la ha reemplazado con el *Novus Ordo* (la nueva y moderna misa). En la verdadera Misa, el sacerdote consagra las Sagradas Especies por el poder que tiene de su sagrada ordenación, mediante el cual actúa en la Persona de Cristo. Así el sacerdote dice en la Consagración en la Misa, ‘Este es Mi Cuerpo’, ‘Éste es el Cáliz de Mi Sangre’, y no ‘Éste es el Cuerpo de Cristo’, ni ‘Este es el Cáliz de su Sangre’. En la misa del *Novus Ordo*, encontramos una nueva definición de la Misa en el Prefacio General, que lee: ‘La Cena del Señor es la asamblea o reunión del pueblo de Dios, donde un sacerdote preside para celebrar el memorial del Señor. Por esta razón la promesa de Cristo es particularmente verdadera de una congregación local de la Iglesia: *Donde dos o tres se reúnan en mi nombre, ahí estoy yo en medio*’ (Instrucción General al *Novus Ordo*, abril 6, 1969). Noten la terminología ‘sacerdote que preside’ y la referencia bíblica, ‘donde dos o tres se reúnan en mi nombre’. En el *Novus Ordo*, el sacerdote ya no más ofrece el Santo Sacrificio *in persona Christi* (en la persona de Cristo); ahora solamente preside sobre la asamblea, y la asamblea, la gente reunida, ocasionan una presencia espiritual de Cristo. ¡Esta nueva definición de la Misa es una definición luterana! Cuando leemos en la historia eclesiástica de la destrucción del Santo Sacrificio de la Misa en Alemania por Martín Lutero, y en Inglaterra por el Arzobispo Cranmer, vemos que la historia se ha repetido a finales de la década [de] 1960, con la introducción del *Novus Ordo Missae*, sólo que a una escala muy superior. Con esta nueva definición luterana de la Misa, el aspecto mismo del sacerdocio se ha cambiado.” Obispo Mark A. Pivarunas, CMRI, “El santo sacerdocio”, en <http://www.cmri.org/span-95prog6.html>. (Consulta: agosto de 2004.) Pivarunas es uno de los representantes del llamado sedevacantismo. El sedevacantismo es la posición teológica de aquellos católicos tradicionales que creen en el papado, en la infalibilidad papal y en la primacía del Romano Pontífice, pero que no reconocen que los papas posteriores a Pío XII sean legítimos sucesores de Pedro en el primado. La palabra “sedevacantismo” está compuesta de dos palabras latinas que juntas significan “la Silla está vacante”.

Sin embargo, confróntese lo anterior con la siguiente declaración del Papa Juan Pablo II, en su encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, 10, en donde protesta contra la reducción del aspecto sacrificial de la eucaristía como un abuso en la interpretación de la reforma litúrgica: “No hay duda de que la *reforma litúrgica del Concilio* ha tenido grandes ventajas para una participación más consciente, activa y fructuosa de los fieles en el Santo Sacrificio del altar. [...] Desgraciadamente, junto a estas luces, *no faltan sombras*. En efecto, hay sitios donde se constata un abandono casi total del culto de adoración eucarística. A esto se añaden, en diversos contextos eclesiales, ciertos abusos que contribuyen a oscurecer la recta fe y la doctrina católica sobre este admirable Sacramento. Se nota a veces una comprensión muy limitada del Misterio eucarístico. Privado de su valor sacrificial, se vive como si no tuviera otro significado y valor que el de un encuentro convivencial fraterno.” Juan Pablo II ha fortalecido la jerarquía eclesiástica y, al mismo tiempo, acentuado el aspecto sacrificial de la misa. (El subrayado es nuestro, M.P.)

⁷¹ Por hacer referencia al caso tal vez más cuestionado –el del carisma institucional–, la siguiente cita de J. Lahitton puede mostrar que el hecho de concebir al carisma como comunicado a través de la jerarquía no implica que su receptor se conciba como un funcionario: “Desde el momento en que un alma se orienta hacia el altar y concibe el designio de subir sus gradas, su primer sentimiento, que ha de durar tanto como su vida, es el de un religioso terror.” *Op. cit.*, p. 24, nota.

religiosa, de acuerdo con la acción ejercida por el grupo, en la secuencia IV-III-I-II; James, como ya se señaló, consideraba, por el contrario, que esa experiencia personal, subjetiva, era la única auténticamente religiosa. Se trata más bien de constatar que estas cuatro formas de religiosidad y comunicación con la fuente del carisma han sido afirmadas a lo largo de la historia y que se encuentran también formuladas teóricamente.

Lo característico del catolicismo es tener como núcleo la forma de comunicación que ocupa el cuadrante I, que es la forma propiamente sacerdotal. Al mismo tiempo, acepta las otras formas, siempre y cuando la jerarquía pueda ejercer alguna forma de control. Y en el caso de la vocación sacerdotal, ha aceptado siempre –de una manera o de otra, reconociéndole un mayor o menor grado de importancia– la existencia de una dimensión subjetiva, íntima, aunque en general se postula que es la jerarquía la que tiene la última palabra.

Si articulamos el esquema anteriormente desarrollado que relaciona la historia (la sociedad, el mundo, el individuo) con lo sagrado, entonces podemos representar el conjunto como sigue:



Para finalizar este marco de referencia, a continuación se resume y se complementa lo anteriormente señalado:

| | I | II | III | IV |
|--|----------------------------------|--------------------|--------------------------------|------------------------------|
| Medio de comunicación | Jerarquía | Personal-subjetiva | Asamblea | Éxtasis colectivo |
| Especialista religioso | Sacerdote | Profeta | Pastor | Chamán |
| No especialista | Laico | Seguidor | Pueblo | Comunidad extática |
| Aspecto principal del culto | Sacrificio simbólico | Oración | Comunión | Orgía |
| Fundamento del dominio (hacia los no especialistas) | Tradicición, sucesión apostólica | Mensaje o misión | Cura de almas | Capacidad extática, posesión |
| Fundamento (en el catolicismo) | Cristológico | Antropológico | Eclesiológico | Pneumatológico |
| Ejemplo representativo (en el catolicismo) | Obispos, Sacerdotes del Opus Dei | Fundadores | Comunidades eclesiales de base | Movimientos pentecostales |
| Vocación del especialista religioso | Llamado canónico | Revelación | Aclamación | Elección del espíritu |

Pasemos ahora a la observación de cómo conciben los sacerdotes esta vinculación entre la historia y el mito, entre el mundo y los postulados sagrados fundamentales, tal como se verifica en su biografía pero también en sus representaciones de la vocación misma. Es decir, cómo conciben, tanto teóricamente como en su propio caso, esta vinculación. Ya hemos hecho notar que básicamente estas representaciones se ubican principalmente en los cuadrantes I y II. Pero no es esto algo exclusivo, como habremos de ver. Asimismo, dado que hay un nexo entre la concepción de la vocación (de la forma de comunicación con lo sagrado, o con la fuente del carisma) y la función principal que atribuyen al sacerdocio (sacerdotal, pastoral o profética), observaremos también lo que dicen al respecto.⁷² A pesar de que todas estas concepciones se han formulado también “teóricamente”, y de que la lógica de cada una de estas concepciones efectivamente se puede observar con mayor

⁷² Luego de que el sacerdote concluía su relato vocacional se le preguntaba: *A partir de su experiencia, ¿cómo explicaría usted qué es la vocación sacerdotal?* Después: *Tomando en cuenta que se dice de la vocación que es un llamado a una tarea concreta, ¿a qué considera usted que fue llamado?* Finalmente: *¿Si tuviera que hacer un diagnóstico de la situación vocacional en la Arquidiócesis de México, cuál sería éste? ¿Qué debe hacer la Iglesia respecto de las vocaciones sacerdotales?* Asimismo, en el cuestionario de preguntas cerradas se enumeraban algunos aspectos de las funciones del sacerdocio definidas por la Iglesia: sacerdotal, pastoral y profética, y se les pedía que las ordenaran por grado de importancia, pero muchas veces en la entrevista hablaron al respecto.

claridad en textos teológicos y en documentos del magisterio, lo que interesa aquí es relacionar la experiencia de los sacerdotes de la Arquidiócesis de México y sus concepciones sobre la vocación sacerdotal con el contexto histórico; esto es, cómo han cambiado a lo largo del tiempo en las concepciones a lo largo del tiempo. Recuérdese que la muestra abarca a los sacerdotes nacidos entre 1915 y 1975, y que se ordenaron aproximadamente entre 1940 y 2000. Es decir, que presenta, de manera aproximada, cómo fue cambiando la experiencia de los individuos –al principio generalmente adolescentes de doce a catorce años, después jóvenes y adultos jóvenes– que ingresaron al seminario y llegaron a ser sacerdotes.

Grupo A

Entre los sacerdotes de este grupo se dan las respuestas menos extensas a la pregunta por cómo entienden qué es la vocación sacerdotal. Con esto se quiere decir que, por ejemplo, algunos contestaron escuetamente que la vocación la daba el obispo, o que era un llamado de Dios a servirle. Sin embargo, esto no es una regla absoluta, pues hubo quienes se extendieron en su explicación; al mismo tiempo, algunos sacerdotes del grupo B fueron parcos al respecto. En este grupo, como se verá, la mayoría entiende que su función principal (entre las funciones que la Iglesia atribuye a los presbíteros: sacerdote, pastor y profeta) es la de pastor y padre de los fieles, de la comunidad parroquial.

El sacerdote A-01-D prácticamente no se refirió al aspecto subjetivo de su vocación, o sólo lo hizo de pasada. En su concepción de la vocación sacerdotal se alude en primer lugar al llamado canónico, del obispo, y sólo en segundo término al posible papel que en la vocación sacerdotal pueden tener las inclinaciones individuales:

Según aquello de las sagradas escrituras, *nadie se mete al sacerdocio si no es llamado por Dios como Aarón*. Entonces, el encargado de hacer ese llamamiento es el obispo. Si el obispo no quiere hacer llamamiento, simplemente no puede haber sacerdotes. Y los que haya, se metieron sin llamamiento, a la mala.⁷³

⁷³ Seguramente no es casual que esa referencia a la Carta a los Hebreos (5, 4) sea la misma que Joseph Lahitton puso en el “Prefacio” de su libro. Más adelante (en la página 294), Lahitton regresa sobre esta idea cuando cita el comentario que San Cirilo de Alejandría hizo de la frase de San Pablo: “Nadie avance por sí mismo al sacerdocio, sino que espere ser llamado, como Aarón fue llamado por Moisés en el nombre de Dios.”

Sobre todo en su caso, la idea de que un niño de once o doce años haya ingresado al seminario no tiene que ver necesariamente con un supuesto llamado íntimo, o una atracción hacia el sacerdocio: “Un chiquillo qué va a saber si quiere o no quiere ser sacerdote.” Por ello, considera correcta la forma en que operaban los seminarios antes de las modificaciones de 1917 al *Código de Derecho Canónico*. Hasta entonces, los seminarios funcionaban como colegios-seminarios a los que se podía solicitar ingresar sin que ello implicara la ordenación.

Simplemente [tenía yo que] sujetarme a la disciplina del seminario: tanto [a la] disciplina como [al] estudio. [...] Ni el obispo tenía obligación de llamarme al sacerdocio para terminar yo la carrera, ni yo tenía obligación de entrar a un seminario con la idea de ser sacerdote.

Y a la pregunta por su propio deseo de ser sacerdote, contesta: “¡Pues si desde chiquito estuve en casa de curas...! [...Pero] entonces [en el seminario] no apretaban tanto [como hoy] que estuviera diciendo uno a cada ratito: *yo quiero ser sacerdote*. [Eso fue] hasta después.”

Respecto de la función principal del sacerdote, señala que éste debe ser, en primer lugar, pastor y guía de los parroquianos, y, en segundo lugar, celebrante de los sacramentos (es decir, su concepción del sacerdote es como pastor y celebrante propiamente hablando).

Sobre las reformas conciliares y algunos de sus efectos, tema relevante para esta investigación, relata lo siguiente:

Había en Cuernavaca unos cursillos, o retiros, o cosas en los que se hablaba contra el sacerdocio, cuando eso es totalmente anticristiano. [...] Los mandaban [a los sacerdotes y seminaristas] quince días, un mes, bajo la presidencia de un dizque judío converso, que en realidad nunca se convirtió, que tenía una especie de hotel que les rentaba... No recuerdo su nombre,⁷⁴ pero estaba también presidiendo esto este señor, pobrecito, paisano nuestro, Méndez Arceo [cuyos padres eran de Zamora, Michoacán], el *obispo rojo*.

Y allí los mandaban a los padres, quince días, un mes, y los padres oyendo las pláticas, y después el ministro se iba a platicar con cada grupo [...] Ahí mi sobrino colgó la sotana, y lo peor es que nada más la colgó así, dentro de ese desprecio al sacerdocio [...] A mí me tocaron esos ejercicios. Iba a dar conferencias ése que después fue obispo, Carlos Talavera. Pues todas sus pláticas fueron decir

⁷⁴ Probablemente se refiere a Iván Illich (de origen judío) o a Gregorio Lemercier.

que era inútil el trabajo del sacerdote en el ministerio, que ya más bien tenía que prepararse para hacer otra clase de trabajo mientras por algún tiempo seguían como haciendo algo. ¡Cada reunión era lo mismo!

Pero sobre todo en esa otra reunión que nos juntaron que para un estudio sobre la nueva liturgia, [de la] que no sabíamos ni jota. Se cambió todo y cada quien decía la misa como podía. Me contaron, de unos padres que estaban por el Buen Tono, una serie de proposiciones heréticas o con sabor a herejía. Entre otras se me grabó que dijeron que no había presencia real [en la eucaristía], sólo por la fe: *Yo creo que está presente, y por la fe lo hago presente*, de modo que si yo no sé que esa hostia está consagrada, o no creo que esté consagrada, entonces no hay nada. ¡Una herejía!

Este sacerdote, durante la entrevista, se refiere constantemente a los –desde su punto de vista– errores que se han cometido en la Iglesia católica en México, pero los considera atribuibles sobre todo a la jerarquía eclesiástica.

En particular señala que en los seminarios se han cometido grandes faltas: primero, se les quitó el carácter de colegios. Es decir, ya no son escuelas donde se pueda estudiar independientemente de que se desee ser sacerdote. Además, se “piolatinizaron”; es decir, fueron aislados de las ciudades, se les llevó a lugares alejados y se convirtieron en internados, con lo que se elevaron los costos en detrimento de la alimentación de los seminaristas. Finalmente, el nivel académico e intelectual de los seminarios se disminuyó. Prácticamente se eliminó la enseñanza del latín. Este sacerdote valora sobre todo la buena formación académica que solían dar estas instituciones, y el que, además del prestigio que esto daba a los sacerdotes, tal formación intelectual propiciaba el interés por estudiar en ellos. “Debiera valer la pena, comparando los estudios, que el muchacho entre al seminario”. “Pero el nivel de estudios se ha bajado, [...] casi se acabó.” Asimismo, critica algunas actitudes de los obispos hacia sus sacerdotes: los bajos salarios que les pagaban a los profesores del seminario –en los tiempos en que él lo fue– y su trato a veces poco caritativo o desconfiado. Y se refiere críticamente también a los cambios originados en el Concilio Vaticano II y, sobre todo, a lo forma en que se pusieron en práctica.

¿Cómo explicar, en este sacerdote, esta contradicción entre una postura jerárquica junto a sus críticas a la jerarquía? Debe recordarse que este sacerdote proviene de una familia originaria de Zamora, Michoacán, que participó activamente en el movimiento cristero, y que se sintió traicionada por los acuerdos de 1929: “El día de San Luis Gonzaga

de 1929, el día cuando se hicieron los dizque arreglos, que no fue[ron] ningún arreglo, sino simplemente entregarnos en manos del gobierno; traicionar a los cristeros. Fue lo que hicieron los dos obispos en paz descansen.” Esta misma tensión se reflejó en el conjunto de su ministerio: obedece a la jerarquía, pero le parece que ésta ha cometido errores y traicionado a sus feligreses laicos y aun a sus presbíteros. En alguna parte de la entrevista se refirió a la persecución que algunos obispos realizaban contra sus sacerdotes, y él mismo, junto con otros sacerdotes, tuvo que abandonar la diócesis de Zamora e incardinarse en la Arquidiócesis de México. Más valiosa es entonces su propia permanencia en el sacerdocio y en la Iglesia.

A-02-D, que ubica el origen de su vocación en la invitación que el párroco extendía a los adolescentes de su pueblo, subraya el papel fundamental del obispo: “El modo apropiado, la manera más conveniente de adquirir vocaciones sacerdotales, es la autoridad eclesiástica, el obispo, el señor arzobispo.” Pero esto no excluye que considere también que haya una “comunicación directa” de Dios: “Al joven [debe enseñársele] no sólo que asista a misa, a cantar en el coro, no; sino a [...] abrir su corazón en la oración, en la comunicación con Dios, [...] y a aceptar en el momento en que haya una indicación divina.”

Y considera que “el principal objetivo o finalidad del sacerdote [...] es ser pastor y ser padre, y dedicarse a los fieles. [...] Los sacerdotes deben dedicarse a lo que es un sacerdote, no [...] a otras cosas, a aparecer como gente de valor, o [a] querer aprovecharse para [mejorar] su condición económica.”

Y sobre la vocación: “En el seminario [...] no se está por obligación. [...] Pero una vez que se acepta [que se es ordenado], ya es una obligación.” Es decir: la asistencia al seminario, como en su caso, puede ser por la invitación de un sacerdote, pero esto no implica aún ningún compromiso formal; sin embargo, una vez que se es ordenado, es una obligación a la que no se puede (o no se debiera) renunciar. También señala (después de referirse a la falta de vocaciones): “Las vocaciones siempre son un punto difícil en todo tiempo y en toda diócesis. Y ahora, después de que ha habido ese cambio del Vaticano II, y [el cambio] en la vida misma, [en la vida] social del mundo entero, hay otra manera de ver las cosas.”

Todo esto, en conjunto, significa: el responsable de promover las vocaciones, mediante un papel activo, es el obispo, o el arzobispo (en el caso de la Arquidiócesis de México). El muchacho o joven, una vez recibida la invitación –preferentemente debe ser llamado por este medio–, debe orar y darse cuenta de si efectivamente Dios lo llama por el camino del sacerdocio. Es decir que, desde su punto de vista, el primer momento es la invitación, y el segundo, el discernimiento. Mientras no se ordena, no tiene ningún compromiso, y si se da cuenta de que ésa no es su vocación, que Dios no lo llama, puede salirse. Pero si renuncia al sacerdocio debe ser porque sienta que Dios le llama efectivamente por otro camino. Si siente que es llamado por Dios al sacerdocio, debe aceptar su vocación (dando a entender que debe aceptarla aun si por alguna razón se resiste a ella).

En el caso de A-03-R, cuya vocación tiene un origen subjetivo (la experiencia de su primera comunión, a los diecisiete años, gracias al trabajo apostólico de unos misioneros) da una respuesta relativamente amplia a la pregunta por su comprensión de la misma, a diferencia de lo que es común encontrar en su grupo de edad:

La vocación es un llamado de Dios, una invitación que Dios hace. Ahora, Dios se vale de muchas maneras, como le he descrito. ¡Yo no sabía nada, absolutamente nada! Y ahora me doy cuenta de que Dios va preparando el terreno, el camino por donde uno va sin darse cuenta. Claro que hay veces en que la familia es muy católica, en que la familia pertenece a un grupo de apostolado. Y luego los mismos papás son los que los acercan a Dios. A la más tierna edad les enseñan a rezar, les enseñan a orar el *Padre Nuestro*, el *Ave María*, en fin, que se preocupan porque conozcan a Dios. Claro que ésa es una de las tantas formas como Dios Nuestro Señor se vale. Hay veces –como en mi caso– ¡cómo Dios nuestro Señor se valió de aquellas misiones! ¡Cómo se valió de aquellas religiosas para que hubiera ese contacto y pudiera yo seguir adelante! Porque yo no tenía, digamos, ninguna relación. No sabía yo distinguir ni el clero diocesano ni ninguna otra orden. Yo no sabía nada de eso, pero Dios nuestro Señor hace las cosas. Es el llamado de Dios – que para mí es un misterio– que después poco a poco se va descubriendo. Pero la vocación es un llamado de Dios, y para lograr conseguir una vocación Dios Nuestro Señor se vale de diferentes formas para llamar al candidato. Así es que no es una cosa normativa. Para Dios es un camino amplio que él sabe por donde lleva a las almas que quiere que le sirvan.

Este sacerdote insiste en que las vicisitudes de su vida que lo llevaron al sacerdocio, sólo ahora, le parecía que adquirirían sentido. Este carácter y esta amplitud de sus reflexiones sobre la *experiencia* personal de la vocación son en general extrañas entre los sacerdotes de

mayor edad. ¿Por qué se las encuentra en este sacerdote? Porque su vocación es diversa también en cuanto al contexto en el que surge: en una familia que no estaba especialmente interesada en la vida religiosa y no la inculca, más allá de lo elemental, en sus hijos. Su experiencia se asemeja, en su origen, a la más característica de las generaciones jóvenes. Este sacerdote, sin tener claridad al principio sobre las implicaciones de su vocación, se la representa como un misterio que cobra sentido cuando la observa retrospectivamente: “Últimamente estoy comprendiendo, porque yo, al principio, no tenía ninguna idea de lo que se trataba la vocación sacerdotal.”

Pero su concepción de la vocación sacerdotal y del sacerdocio no se limita a las reflexiones anteriores: critica los resultados del Concilio Vaticano II en la formación y la vida de los sacerdotes y su influjo en el ministerio. Critica, en primer lugar, la sustitución de la dirección espiritual, propiamente religiosa, por el uso de la ciencia:

La vocación para servir a Dios necesariamente debe estar fundada en la vida de oración. Esa vida de oración es comunicación con Dios. Dios es el que está iluminando a aquella persona para que desempeñe su trabajo, para que cumpla con su voluntad.

Pero ahora ya no se valen tanto de la inspiración divina [al evaluar las vocaciones], sino de la ciencia, de la psicología. Se valen de un psicólogo para decir: *Tú no tienes esta tendencia, no tienes esta inclinación. ¿Cómo vives? ¿Cuál es tu reacción en estas circunstancias?* Entonces ahí trabaja lo humano, pero al Espíritu Santo lo relegan a segundo plano, cuando es Dios el que llama. Claro que tiene que ayudarse uno con la ciencia, pero es como complementario, no debe ser la parte fundamental.

Critica también el alejamiento de Dios, entre los mismos sacerdotes, resultado del debilitamiento de la disciplina y del debilitamiento de su dedicación a la vida sacramental, esto es cultural, sacerdotal, y al cuidado de las almas:

El Concilio Vaticano II vino a remover todo lo que hasta entonces se llevaba a cabo bajo la orientación del Concilio de Trento, y entonces viene una revolución [en la] que hasta a los sacerdotes les dan muchas facilidades y campos donde no tienen limitantes, pero a la vida sacramental ya no le dan importancia. Y es aquí donde está la falla, según veo yo. [...] ¿Cómo van a trabajar para la salvación de las almas si no le dan importancia a las almas, si ya no quieren rezar ni el rosario? Tan pronto como terminó el Concilio Vaticano II los sacerdotes diocesanos quitaron el rosario. ¿En qué se van a ocupar, cómo van a alimentar sus almas? Había [en Campeche, donde

estuvo un tiempo] algunos párrocos que cuando les iban a pedir una misa, algún servicio, ¡estaban trabajando su huerta! Ya no estaban en la parroquia. Tenían que trabajar para comer. Y entonces todo esto se va enfriando, el sacerdote pierde el interés por salvar almas. El sacerdote tampoco está para ir a impartir clases en las universidades. Su papel es estar entre Dios y los hombres, [ser] el intermediario [entre ellos], el que tiene que estar pidiendo por la salvación de las almas, [el que tiene que] orientar las almas para su salvación. Ése es el papel del sacerdote. Pero ahora parece que va cambiando todo este panorama: se ordenan sacerdotes, pero ya no se ocupan tanto en celebrar la misa, en confesar, en orientar a las almas para su confesión.

Considera que el papel del sacerdote es, en primer lugar, administrar los sacramentos (celebrar la misa, confesar) y, en segundo lugar, ser pastor: orientar a las almas hacia la salvación, la cura de almas.

Por el contrario, el sacerdote A-04-R, en algún momento de la entrevista dijo: “Nosotros –en alusión a su generación– salvamos a la Iglesia con el Concilio Vaticano II.” A pesar de ser un sacerdote religioso –de la Sociedad de María– había tenido numerosos cargos diocesanos, tanto en Guadalajara como en México, y había sido comisionado para la organización de encuentros y asambleas de sacerdotes religiosos y diocesanos. El relato de su vida como sacerdote se centra en ese recuento. Ha sido Provincial de los Padres Maristas y Presidente de la Conferencia de Superiores y Superiores Mayores. Asistió al Concilio Vaticano II acompañando al entonces Arzobispo de Guadalajara, después Cardenal, José Salazar López. Participó en la organización de la primera asamblea conjunta de superiores y superiores religiosos con el episcopado nacional.

[Esta Conferencia] es una de las satisfacciones grandes [que he tenido]. Es que trabajamos muy bien, porque el Presidente de la Conferencia Episcopal era Monseñor Suárez, que está en Monterrey, y él y yo fuimos compañeros en Nuevo México, en [el seminario interdiocesano de] Montezuma. Así es que no hubo problema y se hizo un grupo de enlace de un lado y de otro y fuimos preparándola por tres años, esa asamblea conjunta, y salió muy bien –parece que fue la primera en América Latina de ese estilo.

Después salió a Estados Unidos y a Europa, por un año, y al regresar fue llamado, por el Cardenal Corripio Ahumada, para la preparación del Segundo Sínodo Arquidiocesano y, posteriormente, elegido Pro-Vicario episcopal de la Segunda Vicaría en la arquidiócesis. En el momento de la entrevista –luego de que había sufrido dos infartos– atendía una parroquia.

Pero sobre la vocación sacerdotal transmite una idea muy general: “La vocación sacerdotal para mí tiene que tomarse como un servicio, sin esperar recompensas; un servicio a la comunidad en el nombre de Jesucristo, sin buscar ni dinero, ni alabanza, ni fama, ni nada. Un servicio humilde, sencillo, como se pide en el Vaticano II.”

Asimismo, destaca la importancia –ante la falta de sacerdotes– del papel de los laicos: “Los laicos cristianos tienen que llevar la bandera. La Iglesia debe [...] preparar buenos laicos, interesarlos, y ellos serán los que muevan a la Iglesia; en el futuro, la Iglesia es del laicado. El sacerdote va a ser la excepción.” Pero, por otro lado: “Si se prepara a los laicos, a las familias, tienen que venir sacerdotes [surgir vocaciones], sin andar buscando: *yo quiero que tú seas sacerdote.*” Es decir, que se opone al reclutamiento *por invitación*:

Quizás a veces sí [funciona] como el Señor llamaba: *Sígueme*, pero son raros, son corazonadas [del reclutador] y te puedes equivocar fácilmente, a no ser que lo conozcas bien [al posible candidato]. [...] El chiste está en preparar laicos que preparen familias, y el sacerdote quedarse hasta cierto punto a la expectativa, y ver dónde Dios [llama]. Claro, [otros] van a decir: *Dios llama a través del sacerdote...* Pero yo he visto muchas de esas cosas [...]. Como nosotros: entramos 40 ó 42 al seminario y todos se fueron yendo. Quedé yo. [...] Y en cuanto a los jóvenes inquietos, que están preguntando por el sacerdocio, yo los mando a la capilla, que recen mucho y que Dios los ilumine, y a veces deciden siempre no [ser sacerdotes]; y, en el seminario, que lleven una experiencia de Dios fuerte, de otra manera se salen, o ni el obispo los puede controlar si no hay una convicción de que deben estar muy unidos a Dios a través de la oración.

En resumen: considera que la tendencia general en la Iglesia es a que disminuya el número de sacerdotes, a que por tanto los laicos tengan un papel más importante, y que las vocaciones sacerdotales deben surgir de las familias bien preparadas, y no por invitación del obispo, del superior o de sus delegados, sino por una convicción del aspirante. Ahora bien, en el cuestionario cerrado, este sacerdote señaló, que el orden de las actividades de mayor importancia era, en primer lugar, la santificación personal (para dar testimonio); en segundo lugar, ser pastor y padre de los parroquianos; en tercer lugar, la celebración de la misa.

A-05-R, cuya vocación se decantó como un efecto de la imagen de San Sebastián – en una vivencia; por tanto tiene un origen subjetivo– da, como es característico de los sacerdotes más ancianos de nuestra muestra, una definición de la vocación breve: “es un llamado de Dios para colaborar en la salvación de los hombres, en sus diferentes matices y

apostolados”. Y, en su caso particular, su vocación la resume como “salvar almas, [...] ser sacerdote para ayudar a salvar almas a Cristo”. Y abunda:

Siempre me han ayudado mucho unas máximas. Recuerdo, por ejemplo, de San Francisco que decía: “Señor, dame almas y quédate con los demás.” Y luego, también, el evangelio siempre me recuerda esto: *¿de qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si al final se pierde a sí mismo?* Todas esas máximas me han ayudado mucho a ver a Dios en todas las circunstancias, [en todas] las situaciones.

Asimismo, en relación con las vocaciones, observa el nexo entre la vocación y la *inclinación* (subjética), que nace en un contexto de fe, en particular en la familia, y la convicción (“vivir un ideal”):

Todos sabemos que la Iglesia tiene una crisis de vocaciones, pero yo pienso que una parte muy principal es la familia. Es decir, que mientras no haya familias unidas, familias en la oración, será difícil que surjan vocaciones. Pero de una familia que viva cristianamente, pues ahí es donde pueden surgir; y estar atentos a aquellos niños que sientan esa inclinación, acompañarlos desde el hogar sus papás. Yo pienso que es muy importante la familia, y luego, pues te lo digo por experiencia [propia], vivir un ideal. Cuando se posesiona uno del ideal y el ideal de uno, pues como que se le facilitan todas las dificultades, no las ve tan difíciles. ¿Por qué? Porque [...] cuando hay un ideal, es capaz uno de hacer cosas admirables.

Y, sobre todo, yo pienso que es indispensable la oración; es decir, formar grupos de muchachos, de oración, [para] que se concienticen, para que en medio de la baraúnda del mundo logren escuchar el llamado o la palabra de Dios. Lo dice Jesús: *pidan al dueño de la mies que envíe operarios a su viña*. Ahí está la oración y en la oración es donde se escucha nítidamente la palabra de Dios, el llamamiento. Eso yo pienso que sería un buen método.

En general, como puede observarse hasta aquí, los sacerdotes, en sus ideas sobre lo que debe ser, parten de su propia experiencia, que consideran positiva, y la generalizan; por tanto, puede decirse que el cambio en las ideas y representaciones colectivas se explica, primero, porque al cambiar el contexto, cambia la forma en que fueron reclutados; después, dado que su caso fue “exitoso”, lo que pudo ser casual, aleatorio, se convierte en método. En el caso de A-05-R, su propuesta sigue puntualmente su propio camino: una familia piadosa y una vivencia que interpretó como un llamado.

Este sacerdote ordenó de la siguiente manera las principales tareas de su sacerdocio: en primer lugar, profeta (“misionero-predicador” y orador); en segundo lugar, pastor (“líder”).

A-06-D distingue el doble aspecto o la doble dimensión de la vocación sacerdotal: una inclinación personal aunada a ciertas cualidades necesarias, y el llamado o la invitación del obispo, pero subraya que esta última es lo más importante y definitivo. En su propia historia, uno y otro elemento aparecen recurrentemente: primero, *invitado* por su tía, ingresó en una escuela apostólica de los misioneros claretianos, pero sólo permaneció ahí por unos años; luego, *invitado* por unos hermanos maristas, profesores suyos en la escuela primaria, ingresa con ellos y profesó como religioso laico; después realizó algunos intentos por ordenarse sacerdote dentro de este instituto, pero no fue autorizado por sus superiores; finalmente, su deseo confluye con la *invitación* que le hizo el arzobispo para que se ordenara como sacerdote de la Arquidiócesis de México.

A tono con lo anterior, explica como sigue lo que él entiende que es la vocación sacerdotal:

Yo entiendo que Dios puede ir llamando a una persona en particular, en concreto, a un estado de vida –hay cuatro estados de vida principales: el matrimonio, el celibato, la vida religiosa y el sacerdocio. Entonces yo considero que Dios me fue llamando a pasar de un estado de vida religiosa laical a un estado de vida sacerdotal, y en cuanto yo vi que la vocación consiste en el llamado que hace el superior mayor –sea dentro de la vida religiosa o, en este caso, el Obispo: él es el que al llamar toma, por así decir, el puesto de Jesucristo, que llamó a los apóstoles–, cuando a mí me llamaron a hacer votos perpetuos por parte de los religiosos y yo acepté, pues en ese momento se realizó en mí una vocación religiosa. Después, como la vocación religiosa laical, sus votos, pueden ser dispensados por la Santa Sede –no es una cosa absoluta, aunque sean perpetuos, porque la Iglesia tiene el derecho de poder atar y desatar–, entonces yo quise entrar al estado sacerdotal. Pero una cosa es que yo tuviera inclinación y alguna capacidad, y otra cosa es que yo tuviera vocación. Porque la vocación nadie se la da a sí mismo. Entonces una vez que a mí me admitió aquí el señor cardenal Ernesto Corripio Ahumada, su llamado a ser ordenado –primero como diácono y después como sacerdote– yo lo consideré como el llamado de Cristo, y para mí ésa es la vocación. Vocación quiere decir llamar; entonces el llamado del obispo para mí fue la vocación: me llamó a ser sacerdote.

En lo esencial. La vocación es un llamado. Jesucristo decía: *Ven y sígueme*. Aquí el señor Cardenal dijo: *–Te admito como sacerdote. Ése es el llamado, ésa es*

hace que se constituya uno en el estado clerical, sacerdotal.

Asimismo, cuando habla de la situación de las vocaciones en la Arquidiócesis de México, distingue entre una vocación que se despierta, el interés por ser sacerdote, “madera” para ser sacerdote (capacidades) y la vocación formal que proviene del obispo:

El ambiente (sobre todo familiar) es el ochenta por ciento para que se pueda despertar la vocación sacerdotal o religiosa. Si ya desde niño los enseñan a ser generosos, comunicativos, sinceros, a rezar, a hacer el bien a los demás, pues ya se dejaron sembradas las semillas importantísimas para la vocación religiosa, y si a esto se suma la instrucción y la práctica religiosa...

El interés [por el sacerdocio] ya es una gran cosa. Es uno de los elementos propios para discernir quién tiene o no tiene vocación. [...] Sin embargo, puede haber personas que tengan interés, pero no tengan capacidades, [...] o tengan una serie de limitantes, defectos, inclusive vicios adquiridos que pueden hacer que la vocación se tambalee. [...] Una capacidad extraordinaria, o muy importante, que [se] requiere es la docilidad: a una persona que sea rebelde, que tenga mucho espíritu propio, que siempre quiera imponer su yo y no sepa integrarse con las opiniones de los demás, pues le va a ser muy difícil. O sea: la capacidad de la obediencia, de la integración, de comunión al equipo, es un punto capital para un sacerdote. Entonces primero hay que ver si tiene o no tiene capacidades. Es distinto tener gusto a tener capacidad. Es distinto tener interés, inclinación, a tener cualidades propias y talentos propios que valgan como base para el sacerdocio: obediencia, desprendimiento, generosidad, capacidad de comunicación, de vivir comunitariamente, piedad, dominio de sí mismo, sobre todo respecto de los placeres sexuales. Entonces primero vamos a descubrir cuáles son los elementos propios, sustanciales, de base, de cimiento, de la vocación sacerdotal, para luego ver si puede o no puede, aunque le guste, aunque le entusiasme, aunque admire a los sacerdotes... Pero primero vamos a ver si tiene materia para ser sacerdote.

Así, distingue una vocación que “se despierta”, pero que finalmente señala que es diferente a tener interés o inclinación y que en cambio identifica con las cualidades “materiales”, con ciertas capacidades; otra, la vocación formal –el aspecto más importante– que proviene del obispo. Pero ésta era precisamente la postura de J. Lahitton, que distinguía entre las cualidades, que el obispo evaluaba, y la vocación-invitación propiamente dicha. Así, pues, en este sacerdote encontramos de la manera más claramente planteada la idea de que la vocación no es la inclinación, ni la atracción, sino que esta proviene de Dios a través del

obispo, y que consiste en la invitación que éste dirige a un joven en quien considera se encuentran las cualidades necesarias.

En cuanto a las funciones sacerdotales, las enumera de la siguiente manera: en primer lugar, ser pastor y consejero; en segundo lugar, la celebración de la liturgia; finalmente, ser líder y orador.

Por otro lado, señala que le tocó vivir el Concilio Vaticano II en Roma. Y considera que un aspecto muy importante es que los sacerdotes deben ser

realmente pastores, llenos de caridad, de servicialidad, de generosidad, sencillez, modestia, porque si los sacerdotes se quieren poner en un plan autoritario, despótico, que no sabe escuchar a la gente, que no los comprende, que no forma un consejo parroquial, por ejemplo, para que los laicos se sientan suficientemente reconocidos en su calidad de cristianos y que también están llamados por el sacramento de la confirmación a evangelizar, etcétera, entonces, si no se les da su lugar, y el Pastor es el que trata de disponer, de hacer y deshacer, inclusive a veces desconociendo costumbres y modos de proceder pastoral que se pueden haber tenido en una parroquia determinada, sino que él llega y se cree con el poder de hacer y deshacer, pues mucho esto es lo que impide que los jóvenes realmente vean una comunión que es tan necesaria para que ellos se sientan reconocidos, y si hay un centralismo exagerado, un monarquismo exagerado y una falta de cierta democracia: saber escuchar, saber valorar lo que propone la gente, si no se sienten reconocidos ni escuchados, entonces no hay correspondencia, y así difícilmente van a surgir vocaciones.

Luego, si bien reconoce que en la comunicación con lo sagrado –sobre todo en el tema de la vocación sacerdotal– la jerarquía es el medio más importante, reconoce también que el sacerdote debe, en su función, orientarse hacia la comunidad, hacia el pueblo. Si bien en su idea de la vocación asume la perspectiva jerárquica, en cuanto a la función del sacerdocio acentúa su papel como pastor.

En el caso del sacerdote A-07-R (miembro del Opus Dei)⁷⁵ la vocación resulta de una interpretación de que en la historia –en la historia concreta, en las vicisitudes de su vida– Dios se manifiesta e interpela a un individuo provocándole una inquietud que debe resolver aceptando o rechazando que ahí Dios lo está llamando. Las dos dimensiones a que

⁷⁵ Se resalta que este sacerdote es miembro de esta institución por las peculiaridades que tiene ésta en la selección de sus sacerdotes.

hemos hecho referencia (la historia y el mito) aparecen conceptualmente discernidas pero fusionadas en ese momento concreto:

La fe es decir *eso [que acontece, que se percibe] es una cosa de Dios*, es sentir que verdaderamente Dios está existiendo, te está llamando. Dios tiene mil caminos para llamarte. Puede ser un accidente, puede ser un triunfo muy grande o puede ser en la vida ordinaria. [...] Si yo no pienso que Dios no sólo existe así como un ser que está allá arriba donde viven las estrellas, sino [que es] un ser que actúa constantemente en el mundo [—entonces podría decir]: *Muy bien, allá ellos, a mí mis timbres, yo no tengo nada que ver con ellos.* [...]

¡Hombre! No es que me pusiera a pensar: *Dios está aquí llamándome.* No; pero lo sientes dentro. [...] Si dices que no, es que no te atreviste...

En su explicación, abunda con ejemplos cotidianos, para mostrar cómo entiende qué es la vocación:

Dios no violenta. Además, tú te puedes convencer. Bueno, existe una virtud que es la generosidad. Tú vas por la calle, te piden una limosna, a la mejor te dan ganas de ayudarle [a esa persona], pero te da codera y ya no le ayudaste. Ya. Luego dices: *híjole, le hubiera ayudado, pero ya ni modo.* Bueno, traslada eso a la llamada. No es que te pongas a plantearte: *¿es que Dios me está llamando aquí?* Y que haya fuegos artificiales y cosas por el estilo. Es una inquietud que tú tienes.

[...] Me imagino que es algo parecido, no igual, sólo algo parecido, al matrimonio: *¿Me caso o no me caso?* Si no te hubieras casado, pues no te hubieras casado, y a la mejor dirías: *caray, mejor me hubiera casado con aquélla, pero ya no me casé.* Es un poco lo mismo. En algún caso, rarísimo, puede ser que haya como cosas muy llamativas de la llamada de Dios, pero normalmente no es eso. Normalmente es una cierta inquietud en el alma que tienes que resolverla, que sí o que no.

¿Por qué entra de sacerdote una persona, un muchacho cualquiera? O de religiosa, porque el paso es muy parecido. Pues porque tiene esa inquietud, y si hay esa inquietud, muchas veces viene de Dios, Dios se las manda, él se vale de todo. Si resulta que le dan lástima los pobres, bueno, pues voy a ver si los ayudo. Ahora, si tú ves que este mundo está bastante patas arriba, puedes decir: *a ver si puedo hacer algo.* Esa inquietud va creciendo dentro y llega un momento en que tienes que resolverla, o que sí, o que no, o vives medio atarantado todo el tiempo porque con dudas es muy difícil vivir en la vida. Por esto que digo de la fe, que si no hay fe, si no crees en un Dios que realmente te llama y que realmente te está diciendo que vas a ayudar, entonces ¿qué explicación tiene [el sacerdocio, la vida consagrada]? ¡No tiene ninguna explicación!

Pero A-07-R es un miembro del Opus Dei, y hasta aquí se ha referido ante todo a su vocación a este instituto. No se refiere estrictamente a su vocación sacerdotal, aunque –en su explicación de qué es la vocación– ha puesto como ejemplo a quienes quieren hacerse sacerdotes o religiosos. Es necesario señalar esto porque en el Opus Dei no es necesario ordenarse sacerdote, y quienes lo hacen, deben esperar la invitación del Prelado –que es el equivalente al obispo o al superior de un instituto religioso–. En el Opus Dei, como se ha señalado ya en el capítulo anterior, hay un papel más activo de los miembros del instituto en el proceso de reclutamiento; y, por lo dicho, aún más para llegar a ser sacerdote. En una frase del fundador, que traen frecuentemente a colación sus miembros, se dice que *para que alguien se ordene sacerdote en el Opus Dei es necesario que confluyan tres voluntades: la de Dios, la del Prelado y la del individuo que es invitado a ordenarse*. Sin embargo, por lo que podemos inferir de lo dicho por A-07-R, esta invitación del Prelado (del Padre, como se refieren a él) es interpretada como llamada de Dios, pues se aplica a esta situación todo lo que ha argumentado anteriormente: cree que Dios actúa en la historia, y que lo llama. Si bien entienden que Dios interpela al individuo de manera personal, entienden que el llamado del Prelado a ordenarse sacerdote es una interpelación de Dios, que Dios le llama por ese medio:

Cuando en la Obra hay necesidades de sacerdotes, el que hace cabeza, en mi caso era el Fundador, te pregunta si tienes inconveniente en ordenarte sacerdote. Entonces, si tienes inconveniente, le dices: *sí tengo inconveniente*, y se acabó. [...] Entonces, estando en esa situación, me acuerdo que me había dicho el Padre, el Fundador, *bueno, tú vas a quedarte aquí sin hijos*. Se refería a no ordenado sacerdote mucho tiempo, *de acuerdo*; después pasaron ciertas cosas y un día me preguntó: *¿tienes inconveniente en ordenarte sacerdote?* Yo ya tenía todos los estudios del sacerdocio, ya tenía la teología, la filosofía y el doctorado en derecho canónico, y en físico química en el otro lado [como profesional, que es un requisito para ser Numerario]. *Inconveniente, inconveniente, tampoco es que tenga un especial inconveniente*. Entonces dijo: *ve y que te ordenen*. Y ya me ordené.

Señalado esto, entonces se comprenderá que los sacerdotes de este instituto subrayen que la función principal del sacerdote –y por tanto la suya propia– es la función sacerdotal –pero cuidan siempre señalar que las tres funciones del sacerdote son igualmente importantes: enseñar o predicar, santificar a través de los sacramentos y regir a la Iglesia.

¿Qué es lo principal? Lo principal es ser sacerdote.

Ahora, si resulta que hay una gran necesidad de predicar, pues hay que predicar. [...] Un sacerdote tiene que predicar. *Atender a los pobres*. Pero claro: tienes que atender a los pobres. No como una labor social del Seguro Social. Tienes que atender a los pobres porque es justo atender a los pobres, pero el cura no está hecho para solucionar los problemas materiales, aunque ayude a solucionar los problemas materiales. Tiene que ayudar; además es absurdo: si estás en una parroquia donde la inmensa mayoría son pobres, pues tienes que discurrir *a ver qué hago para que mejoren...* Pero no es tu oficio, no es tu oficio, y si lo desvías de manera unilateral por ahí, pues acabas de revolucionario más o menos bueno. Hay revolucionarios buenos y otros que no son tan buenos. Si dejas lo de la gracia de Dios, y te desvías, entonces eres sacerdote como podrías ser bombero. Y hay muchos de estos sacerdotes –no hablo en concreto de nadie– de la Teología de la Liberación, que han tenido muy buena voluntad y un gran corazón, pero ¿qué pasa? Que se desviaron. Entonces el ser sacerdote se queda a un lado. Evidentemente que hay mucha injusticia en el mundo, pero un sacerdote guerrillero como que no va, porque también hay ricos que son buenos. [...] Hay que hacer algo por esas gentes, pero es una cosa que tiene que ser espiritual. Un sacerdote no debe ser un trabajador social. Que son necesarios y que son muy buenos. Y a veces hay que ponerse, digo porque el poder no se lo van a quitar a la gente que lo usa mal nada más por buena voluntad. Pero no se puede... si violencia trae violencia, ¿entonces qué hacemos? Ahora, evidentemente, si no se predica y si no se predica bien la palabra de Dios, entonces la gente no se entera. Entonces no sólo están concatenados, sino que de este centro de haber recibido la orden sacerdotal, sale la obligación de predicar. Ahora, si sólo predicas, y nunca tratas a Dios, acabas siendo un predicador como podría ser uno que no es sacerdote, que los hay muy buenos, nada más que éste ha desviado su centro. Si nunca dice misa, ¿qué va a predicar?

En el caso del sacerdote A-08-R, nuevamente hay una definición o explicitación breve, lacónica, de su representación de la vocación:

Todo eso [la vocación] viene de arriba. Ni quién lo dude. Porque a pesar de que muchos ni siquiera lo piensen, caen si Dios los ha elegido. Muchos que de verdad se interesaron y todo, de repente cuelgan la sotana. ¿Qué pasó? *Caminos de Dios...* O falta de generosidad de responderle a Dios también, porque eso es esencial. Si no le responde uno a Dios, aunque Dios nos cerque de todas las motivaciones, se mandan a volar y no pasa nada. [...] Dios lo elige a uno desde toda la eternidad ya sea para el sacerdocio, ya sea a la vida religiosa. Pero cuando no hay generosidad y no está uno dispuesto a dejar muchas cosas muy atractivas, muy legítimas y muy buenas... no va a ser lo que Dios quiere; se van a oponer a los planes que Dios tenga trazados para ellos. Por eso, desde el principio, una persona buena, generosa, normalmente le responde a Dios.

Pero con esto interpreta de hecho el camino que él mismo recorrió para llegar al sacerdocio. Ingresó al seminario menor a los once años por invitación de un sacerdote y porque su madre –que recién había enviudado– así lo decidió. A-08-R comprendió ahí de qué se

trataba y decidió o aceptó seguir adelante hasta ordenarse. Así eran para muchos sacerdotes de su generación los caminos por los que Dios los guiaba.

En cuanto a cómo concibe las principales funciones del sacerdocio, señala: “La consagración personal a Dios y a las almas.” Y el relato de su ministerio es acorde con esta idea: estuvo de misionero dos años en Perú, cinco años en Tabasco, casi veinte en Chiapas, diez años en el norte del país, luego otra vez en Chiapas, en Puebla y finalmente en el Distrito Federal. Habla del desgaste físico que implica el ministerio.

A ello va dirigida la formación, desde el principio, empezar a ser un poco piadoso cuando empieza uno el latín; después, el noviciado, donde le hablan a uno de la vida religiosa, de la entrega, de la renuncia a todo; [...] ofrecerle a Dios pobreza, obediencia y castidad. [...] Después los estudios de filosofía y teología. [...] Luego viene la ordenación. Y después de la ordenación sacerdotal lo mandan a uno a donde lo necesiten. [...] En Chiapas [hacia] hasta seis horas a caballo para ir a decir una misa, hasta el día siguiente, y luego de regreso. Y todavía se tenía que subir una hora a pie, para encontrar esa rancharía. No había ni siquiera veinte familias. Los más viejos se acordaban de haber conocido un padre a principios de siglo. Unos cuantos estaban casados por la Iglesia. Al año pasadito ya todos estaban casados. Una avidez grandísima, una necesidad de Dios.

Relata los conflictos que en algunas rancharías tuvo con los protestantes, de la organización de peregrinaciones el doce de diciembre: “Cuando llegué en el sesenta y ocho no llegaban a veinte las peregrinaciones el día doce; cuando me vine, las dejé en más de doscientas cincuenta. [...] ¡Todo eso es trabajo! Pero estaba sano...”

Este sacerdote pertenece a aquellos cuya vocación íntima, por así decir, se origina en el seminario, y que entró al seminario menor en una edad temprana –como ya se dijo– por invitación de un sacerdote y por decisión de su madre. Y considera que ése debe seguir siendo el modelo:

Se han enfocado [en la promoción vocacional] a juventudes, juventudes que ya probaron, que ya se deformaron, [y entonces] *hay que enderezar lo deformado, lo chueco*. Los métodos antiguos, los seminarios menores, desde chiquillos, desde primaria a las escuelas apostólicas, desde primaria; ahí mismo terminaban sus estudios oficiales reconocidos por la Secretaría de Educación Pública. Pero pues todavía no estaban contaminados, no estaban deformados. Era más fácil irlos moldeando en un espíritu de entrega sin tanto materialismo, tanta distracción que ahora los jóvenes que ya se han metido en muchas cosas y no pueden pues dejar aquello con facilidad. Por eso ha habido mucho detrimento de vocaciones. Pero dicen que son más seguras... Pues habría que ver la seguridad: si se meten veinte y

quedan dos o tres, está bien. Pero si son diez buenos y ninguno de los diez buenos tiene vocación, pues no va a haber nada. ¿Sabes cuántos éramos en el primer año que yo estuve en la apostólica? Más de cuarenta. ¿Sabes cuántos se ordenaron de esos cuarenta del primer año? Uno, solamente yo me ordené, ¡qué proporción! Pero fue uno.

Por el contrario, A-09-R, cuya vocación es “por invitación”, pero que considera que la misma implicaba alguna coacción psíquica, se opone a este modo de reclutamiento.

Mi vocación fue la de un niño de la década de los treinta: vocación de invitación, basada en la conducta, en la aplicación, en el conocimiento de la familia, [y] en la que tenía un porcentaje pobre el deseo personal. La invitación directa del sacerdote era el factor decisivo. [...]

[En aquel entonces,] si un niño era invitado, sus padres [lo] tenían como una maravilla, una cosa estupenda, una cosa que no se podía prácticamente rehusar. Pues si Dios llama, pues lógicamente, lo tienen que aceptar. Porque la vocación es una cosa muy seria, muy importante, o sea: el Señor era el que te llamaba, entonces no era posible que dejaras la vocación del que te ha *llamado*. [...] Y entonces ahora yo no puedo decir que tenía una vocación [en el sentido de inclinación al sacerdocio o deseo personal de ser sacerdote].

Hoy hay más libertad de elección porque ahorita no insisten tanto. Si tú te das cuenta y sabes que realmente tú definición no es seguir en el Seminario, no tiene que seguir necesariamente; [...] ya no hay una obligatoriedad de que seas por fuerza sacerdote. En aquel tiempo sí se sentía una presión de obligatoriedad de la vocación.

Asimismo, considera que entonces el modelo de sacerdote era el que estaba dedicado al culto. Hoy, por el contrario, considera que ni siquiera es viable que por la simple invitación un niño o adolescente quiera o acepte ser sacerdote, y, además, que para tener alguna influencia social, el sacerdote no debe estar dedicado exclusivamente al templo y a la oración. Subraya que hoy el sacerdocio debe tener un importante componente de promoción social (es decir, considera que el sacerdote debe ser un pastor orientado a trabajar a favor del mejoramiento de la gente). Así interpretado, señala:

¿En qué consiste [hoy] el llamamiento de Dios? *Trabájale, pero trabaja sinceramente para aquello que son las cosas más importantes para la sociedad*. No empezando ciertamente con la catequización de los mandamientos y los sacramentos y esas cosas. [...] ¿En cuánto tiempo le enseña usted [a un joven] las verdades [de fe]? ¿Pero en cuánto tiempo lo convence? Y únicamente lo convence si es una persona que está definitivamente centrado para hacer beneficios a su comunidad, si no, no va usted a convencer a nadie. La aceptación de la gente que

[ya] está con nosotros no tiene chiste. [No tiene chiste] que nos acepten las diez, veinte, treinta, cuarenta gentes que siempre están con el padre –[aun]que son una aceptación que importa–, sino la aceptación de la gente que están un poquito más allá y están viendo un poquito más objetivamente el trabajo del sacerdote. Porque muchas gentes lo ven afectivamente: es un padre que quieren mucho, que estiman mucho; [son las gentes] que quieren la actividad relacionada con el sacerdote [es decir, con la administración de los sacramentos, con la oración]. Pero las personas que están, digamos, de la quinta, de la sexta butaca para allá, [se preguntarán:] *¿qué cosa es lo que hace ese señor?*

Porque si el trabajo del sacerdote es como puro gusto personal... Que le gustan por ejemplo las ceremonias religiosas, es una cosa magnífica, [...] pero actualmente para la gente ¿eso les convence? A las personas adultas que ya saben lo que significa la oración o la meditación, les interesa mucho si es un padre de mucha oración, de mucha meditación. Pero para el chamaco, ¿le interesa eso? Lo [que le interesa es lo] que haga en beneficio de las gentes. Y ese beneficio empieza por lo social, por la promoción, que tenga de comer y [que tenga] quién lo ponga a estudiar y que le dé trabajo y le dé toda las cosas que pueda, y que lo promueva socialmente y políticamente y todas las demás cosas para que pueda hacer muchas más cosas.

¿Qué cosa tiene que hacer un sacerdote actualmente? Ser un promotor social. Diría yo: primero social y después religioso. [...] Porque les predicamos a los hermanos tanta cosa, pero resulta que hacemos muy poco por los famosos hermanos, ¿verdad? Si los hermanos son [las] tres o cuatro gentes que están cerca de nosotros, pues ésa no es la promoción de los hermanos. Los hermanos son los que están un poquito más allá. Lo que realmente tiene que hacer el sacerdote es primeramente la promoción social, la promoción de la persona, y *después*, por consecuencia, caerá que aquélla persona quiera aceptar a Dios y tal vez quiera aceptar el sacerdocio. Yo creo que ése es el proceso.

En este caso, el sacerdote se concibe a sí mismo como pastor. Pero extiende la idea de pastor a la labor social, a la promoción social de los creyentes. Aunque en otra parte de la entrevista señala que debe haber un complemento entre lo propiamente religioso y lo social, es claro que considera que se debe poner el acento en esto último. Así, pues, ya desde los sacerdotes más ancianos –aun entre aquellos cuya vocación obedeció al llamado canónico (por la mediación de un sacerdote que representaba al obispo o al superior)– se empiezan a encontrar las huellas de un cambio, aunque éste no sea en un solo sentido, o mejor dicho: no excluye que las generaciones posteriores vuelvan a concebir su función como principalmente sacerdotal y entiendan que la función pastoral consiste principalmente en la cura de almas. Pero lo que tenemos aquí, con A-09-R, es un primer caso sensible a los problemas sociales y que cree que el sacerdote debe intervenir en este ámbito; por

conciencia del problema, pero también porque siente el peligro de que los laicos abandonen a la Iglesia por no comprender qué es lo que hacen unos sacerdotes entregados exclusivamente al culto y a la oración. Sin embargo, va a ser en el grupo B donde encontremos la mayor cantidad de casos de sacerdotes inclinados hacia el trabajo pastoral socialmente orientado.

En el caso del sacerdote A-10-R, su discurso sobre la vocación nuevamente es parco, extremadamente sencillo: “El llamado al sacerdocio es que Dios llama, y él [el individuo llamado] debe aceptar ese llamado, llenarse de amor, de gracia, y vivir alegremente su vocación al estado sacerdotal, de ser ministro.” Y considera que sus funciones más importantes son, en primer lugar, ser pastor y consejero, y, en segundo lugar, la celebración de la misa.

A-11-D pone el acento de su explicación en el misterio: Dios elige, pero no por las cualidades personales del elegido.⁷⁶ Al igual que muchos sacerdotes del grupo A, fue monaguillo e ingresó al seminario sin tener claro qué era la vocación sacerdotal, qué significaba el sacerdocio. Fue ahí que decidió serlo. Su relato no establece claramente si ingresó por la invitación o sugerencia de un sacerdote, aunque lo sugiere. Pero ingresó a los 17 años. No es pues un caso típico del grupo; es un sacerdote que se encuentra, por su edad y algunas características de su discurso –junto con A-13-R y A-14-D–, en un subgrupo de transición hacia los sacerdotes que ponen como escenario de su vocación sus representaciones y estados subjetivos, y por tanto reflexiona sobre su vocación, y sobre por qué Dios lo eligió a él:

Desde luego aquí [en el tema de la vocación] viene el misterio... *Ustedes no me eligieron a mí. Es el misterio: Yo fui el que te elegí a ti a pesar de como eras, ya te conocía. Yo te conozco y aún así yo te acepto. O sea, el señor nos elige no porque somos buenas gentes. No. Porque hay entre los laicos [algunos] mucho más preparados, mucho más santos, mucho más virtuosos, mucho más generosos y todos se han de decir: ¿por qué yo no?*

⁷⁶ Esta es una figura retórica en los discursos de vocación sacerdotal: Dios elige no porque un individuo lo merezca, sino porque Él quiere. Sin embargo, en otro nivel del discurso, es claro que los superiores evalúan las cualidades de los candidatos al sacerdocio. Esta real o aparente contradicción se explica porque el aspirante no puede alegar un derecho a ser ordenado.

No soy ni generoso, ni soy... Ése es el misterio de la elección. Tengo aquí [en la parroquia] laicos muy generosos, muy comprometidos, muy santos. Entonces, a veces uno se siente tentado de decirle al Señor: *oye Señor, pero cómo se te ocurrió escogerme a mí*. Eso pasa también entre las monjitas. Hay muchachas, en la vida seglar, [que son] muy santas, muy virtuosas. Mucho más que muchas monjitas. Pero ése es el misterio de la elección.

Voco, vocas, vocari, vocare, vocati, en latín significa llamar. [La vocación] es un llamamiento. *El señor juntó a todos sus discípulos, que eran muchos. Y de entre ellos llamó a los que él quiso*. Fue cuando escogió a los doce, pero eran muchísimos. Tal vez entre el montón de discípulos que tenía habría unos mucho mejores que Pedro, mucho mejores que Juan. Pero él escogió a Juan, a Pedro y a Andrés, y a Mateo. También [así sucede] aquí entre nosotros [los sacerdotes].

En este caso, es interesante que recurra a imágenes bíblicas para explicar su vocación: estas imágenes –más exactamente: imágenes narrativas, pues son imágenes que resumen un relato, que reenvían al relato bíblico, generalmente neotestamentario– son una especie de símbolo que les permite interpretar lo que aconteció en su vida, es decir su vocación: Cristo elige a los que quiere, por razones que normalmente no da, no explica, que permanecen oscuras aun para el sujeto llamado. Asimismo, continúa utilizando estas imágenes como medio para explicar y dar sentido a su papel como sacerdote:

[El sacerdocio] es un servicio a los demás, es un desgastarse. El dar la vida por los demás. No exactamente físicamente, pero su tiempo, su actitud, su palabra. Es un servicio a los demás. [...] El servicio a los demás [es] gratuito, como dice Cristo en el *Evangelio: Lo que recibieron gratis, lo van a dar gratis*. Servicio. Todas las encíclicas y toda la Biblia y toda la doctrina de los santos Padres de la Iglesia se traducen en servicio.

Este sacerdote definió en el siguiente orden las funciones sacerdotales: pastor, orador (profeta) y celebrante de la misa (sacerdote).

A-12-R⁷⁷ indica que la suya fue una vocación por invitación. Considera que el orden de las funciones es: celebrante de la misa y pastor. Pero respecto de qué debe hacer la Iglesia respecto de las vocaciones, dice: “animar a los jóvenes cuando *sientan* el llamado de la vocación al servicio de Dios”.

⁷⁷ Sólo contestó el cuestionario cerrado; no aceptó ser entrevistado.

A-13-R, es, en el grupo A, un caso de transición: ingresó a los 24 años, después de haber terminado la carrera de arquitectura y después de enfrentar alguna oposición de sus padres. Desde niño había tenido inquietud por ingresar al seminario, pero sus padres se opusieron (aunque después lo aceptaron con gusto). Asimismo señaló que lo habían *invitado* los sacerdotes del rito maronita (su familia es de origen libanés), pero pone el acento en *sus inquietudes* y en *su decisión* de entrar a la Orden del Carmen. Explica de la siguiente manera lo que es la vocación sacerdotal:

Siento que cuando el Señor toca y llama, la vida se transforma; hay un cambio radical. Para mí es muy significativa la frase de Charles de Foucault: *Desde el momento en que conocí a Dios, comprendí que no podía hacer otra cosa que vivir para Él. Entonces yo creo que ésa es la vocación.*

Claro, hay vocación a todos los estados de vida. Pero aquí estamos centrados en lo que es la vocación religiosa sacerdotal, en el caso concreto nuestro. Entonces, en el momento en que uno descubre esto, se da cuenta que ya no hay otra cosa que le llene tanto, que le satisfaga, que lo realice... A mí por ejemplo muchas veces me preguntaron: *–Bueno, y tu carrera de arquitecto, ¿no te llenó, no te gustó?* Y sí, la hice con mucha ilusión, me gusta, y me sigue gustando, pero hay prioridades, y en el momento en que el Señor llama, siente uno la fortaleza para decir: *–Bueno, esto pasa a un segundo plano.*

Para mí eso es la vocación. Ahora, claro, hay que entenderla también como una vocación a un servicio. No es simplemente un llamado para estar en el pedestal. Es una vocación a un servicio. La vida religiosa y sacerdotal es vida de servicio, de disponibilidad, de entrega. Y eso es importante, porque si no, corremos el riesgo de caer en una rutina, en una situación muy tibia o muy mediocre. Yo pienso que tenemos un campo enorme que realizar. Entonces el llamado es a un servicio; eso es para mí la vocación. Pero no es simplemente experimentar el llamado, sino que en la respuesta haya, insisto, esa realización total, plena. De tal manera que efectivamente ya no podemos vivir como antes.

Así, aun cuando fue invitado en su adolescencia al sacerdocio, se representa su vocación de manera subjetiva: fue su atracción a la vida religiosa lo determinante, el aspecto más importante. En cuanto a sus tareas como sacerdote, considera que las tres funciones sacerdotales son igualmente importantes, aunque él, personalmente, ha debido desempeñar funciones de gobierno:

Me ordenaron de sacerdote el 21 de octubre de 1965. [...] He tenido cargos, responsabilidades, prácticamente durante todo mi ministerio. Empecé muy pronto

como maestro de novicios. En cuatro periodos, cada uno de tres años. He sido Consejero Provincial, es decir miembro del gobierno de la Provincia en diversas áreas de trabajo: en pastoral, en espiritualidad, en atención a Monasterios; en dos periodos, es decir durante seis años, fui electo Superior Provincial, es decir el animador en todo el país de todas las casa de la orden. Ésta es la segunda vez que estoy en esta casa como párroco. Cuando hablo de “vez” quiero decir que son periodos de tres años. He sido Superior en algunas de nuestras casas: en Guadalajara, en el Carmen de San Ángel, aquí. Hace nueve años estuve aquí como párroco; ahora, otra vez, vuelvo a estar como párroco. A grosso modo ésa es mi trayectoria. Un poco [éstos son] los roles que he desempeñado a lo largo de este tiempo.

La vocación del sacerdote identificado con el código A-14-D se “despierta” por la vivencia causada por una película que trataba sobre un misionero: “Al ver aquella película, *La misión blanca* [...], fue cuando se me metió esa vocación interna...” No hay una invitación, aunque una laica piadosa, un sacerdote y unas religiosas lo apoyaron para que pudiera ingresar al seminario. Se refiere favorablemente al Concilio Vaticano II: “Ahorita que estamos en esta circunstancia tan hermosa del Vaticano II...” Y considera que la función más importante del sacerdote es ser pastor, referido esto a la cura de almas.

Propiamente no da una definición de cómo entiende la vocación sacerdotal en cuanto a su origen, pero es evidente que entiende que la misma es subjetiva y, en cuanto llamada, una comunicación de entidades divinas con el hombre. En su relato, al dar cuenta de una crisis que experimentó en el seminario –se había enamorado de una muchacha–, dice que lo que salvó su vocación fue un telegrama que recibió en el que el obispo le solicitaba que se presentara con él, cuando ya no quería regresar al seminario. Fue, y al presentarse con el obispo, éste le dijo que él no lo había llamado. Pensó: “Fue la Virgen”, porque a ella le había encomendado su vocación. La Virgen intervino directamente para salvar su vocación.

En cuanto a la vocación, y en consonancia con su idea de ser pastor entregado al cuidado de las almas, señala lo siguiente:

La vocación para mí es el darme a los demás, el saber digamos que el sacerdote es el que en realidad está dispuesto para todo. Si fuera a media noche y [golpea la mesa como si fuera una puerta]: –*Padre, necesitamos que... uno se está muriendo ahí, lo acaban de balacear.* Son las tres de la mañana. –*Oye, pero es de noche... Vamos.* Con una de esas lámparas de gasolina, no me importaba. Todavía andaban los

balazos, no me importaba. ¿Por qué? Porque iba yo a salvar un alma. Es el darse a los demás. Ésa es la vocación para mí.

Ya en los discursos de este grupo se perfila claramente que, a pesar de las diferencias en sus antecedentes y, ya como sacerdotes, en sus trayectorias, todos confluyen, o tienden a confluir, en una idea que les unifica: la vocación sacerdotal es un llamado de Dios para que le sirvan a Él, a la Iglesia, a los feligreses. Este postulado general –“Dios llama”–, se concretiza de diferentes maneras. Hay dos de entre éstas que podemos considerar las más importantes: Dios se comunica principalmente a través de la jerarquía eclesiástica –lo que implica que la vocación sacerdotal empieza en una *invitación*– o bien se comunica ante todo de manera directa, provocando un movimiento de la conciencia.

Grupo B

B-15-D ubica el origen de su vocación en la invitación del párroco, a través del profesor de la primaria. Es, pues, un caso de vocación *por invitación*. Pero al hablar de su concepción de la vocación, la interpreta como una inquietud que es guiada por otros sacerdotes, a quienes Dios pone como guías. La vocación es entonces también el camino que el sacerdote sigue tratando de responder a esa inquietud. No la entiende como algo predeterminado, sino como una relación entre Dios y el hombre, entre el llamado y la respuesta, en que el individuo desea servir, y Dios acepta que realice su deseo. Lo interesante de sus afirmaciones no es tanto la claridad del concepto, sino la idea de que la fe encuentra su soporte en la realización de sí mismo del individuo. No cree en una especie de predestinación, sino que también existe la posibilidad de seguir a Dios realizando el propio deseo:

[La vocación] es el decirle a Dios: *aquí estoy*. El ir entregando uno, poco a poco, lo que uno es, o lo que uno puede, para irse encaminando por [el] camino que uno cree o va descubriendo que Dios lo va llamando. Hay algunos casos en los que yo veo como que Dios invita a la persona a seguirlo por un camino; propone: *por aquí*, y yo veo como que también [hay casos en que] Dios nos da la oportunidad de que también nosotros elijamos: te propongo [diría Dios]: puedes seguirme por el camino del sacerdocio, por el camino del matrimonio, por el camino de la vida religiosa, por el de la soltería. Te dejo en tus manos que tú lo decidas. Como que en cierto sentido, así yo he sentido mi vocación; como que Dios me ha dado la oportunidad de que yo le vaya respondiendo y por ahí por donde yo he ido

respondiendo, como que él me ha ido abriendo las puertas. Es que es uno el [que debe] decidir cualquier camino y tratar de realizarlo con la mejor disposición, con la entrega total de uno. Así como que no todos nacemos ya con una estrellita de que éste va a ser esto, o está invitado para esto. No, como que también Dios nos dice: *Lo que tú quieras.*

Si un joven tiene una inquietud [de ser sacerdote], ¡adelante! Aunque no sea algo claro, ¡adelante! Tratando de responder a las personas que Dios pone como orientadores, como guías, y ya Dios se encargará de decirles *adelante*. O [les dirá]: *Ciertamente no era yo el que te llamaba.* Pero es eso. [...] Si se siente esa inquietud, deben trabajarla, clarificarla, y ya Dios dirá.

La vocación es, pues, en primer lugar, algo íntimo que debe clarificarse, orientado el sujeto por otros sacerdotes; pero el papel de éstos es guiar, ayudarle en el discernimiento de una inquietud, más que invitar o reclutar en un sentido estricto. Considera que su principal función es como pastor, pero le da también mucha importancia a la liturgia, aunque, aclara, no en un sentido ritualista, sino *como una expresión*. Considera que el Concilio Vaticano II fue algo positivo que dio la pauta para el trabajo pastoral.

B-16-D es un sacerdote con una clara orientación al trabajo social, y, por tanto, a concebir la función del sacerdote como líder social, promotor. Tiene una idea claramente favorable al Concilio Vaticano II. Su vocación surge en el contexto de una familia con una intensa vida religiosa, cercana a sacerdotes regulares y diocesanos, y él fue monaguillo; pero no habla de haber sido invitado, sino de haber reflexionado. La principal función del sacerdote, dice, es ser pastor (pero entiende esta función tanto en el sentido de que el sacerdote debe ser consejero espiritual, como también líder de la comunidad), y, en segundo lugar, celebrante de la misa. Y en concordancia con esta idea, el relato de su vida sacerdotal –desde el seminario y ya ordenado– está claramente marcado por experiencias pastorales de movilización y organización social:

[En el seminario] caminé mucho con el padre Millán. Siempre tuve una inclinación hacia los pobres y él tenía un grupo de la JOC, [la] “Juventud Obrero Católica”, y me llevaba con él a las reuniones; fue ahí donde aprendí a participar con el método de ver, pensar, actuar; [aprendí] a opinar, a ser escuchado y a escuchar. Entonces eso me sirvió mucho para enfrentarme ya en mi comunidad seminarística y para ahí, lo que yo recibía de los jóvenes [de la JOC], también transmitirlo a mis compañeros seminaristas. [...]

Con el padre Carrasco también tuve una gran amistad, lo admiré mucho. Y con un padre, que después fue obispo; él entró de director espiritual, también en esta línea de apertura hacia los pobres.

Considera que siempre ha estado abierto a la novedad, sobre todo en pastoral. Cuando estaba en el seminario, gracias a la experiencia que había adquirido en la JOC, llegó a ser presidente de la Sociedad de Alumnos; cuando llegó el Concilio Vaticano II (estuvo en el seminario mayor entre 1960 y 1967) apoyó las reformas e impulsó su introducción en la disciplina del seminario, a veces incluso pese a la oposición de los superiores: “Era un estira y afloja entre el Consejo de los seminaristas y los superiores; había diálogo, un diálogo lleno de tensiones; pero gracias a Dios, a través del diálogo, todo se resolvía positivamente.” Después, ya como sacerdote (fue ordenado en 1968), “empezaba lo de las comunidades de base”. Estuvo diez años en una parroquia en Cuajimalpa. Ahí participó en un movimiento para introducir un mercado sobre ruedas que llevó al enfrentamiento con “los caciques, los dueños de las tiendas”, quienes intentaron asesinarlo:

A través de un acólito empezaron a mandarme una pócima de veneno. [...] Me subía la presión, me bajaba; tenía que estar todo el tiempo acostado, sin poder levantarme. Los doctores no sabían qué tenía. Pero el mismo acólito, arrepentido, confesó. Fui a Houston a que me hicieran un examen completo; estuve seis meses en tratamiento y logré pasar ese trago amargo por propiciar algo a favor de las mayorías y por esa inclinación siempre a favor de los más pobres.

Mientras se recuperaba del envenenamiento, algunos sacerdotes de una organización denominada *Sacerdotes para el pueblo* (al parecer, principalmente sacerdotes regulares) utilizaron su nombre para promover una reunión, lo que le acarrió problemas con el arzobispo. El Vicario le advirtió que estaba propiciando “un movimiento de izquierda en contra del Cardenal” y que, por lo mismo, el Cardenal estaba muy molesto. Pero le aclaró: “soy simpatizante, sí, pero no he promovido nada contra el Cardenal”. “Por propiciar las comunidades de base [...], y es que el Cardenal las veía con reserva.”

Posteriormente, fue invitado a dar un curso en una parroquia de Campeche, en la parte colindante con Guatemala, a donde se habían desplazado unos colonos y se necesitaba establecer la Iglesia; y, a raíz del curso, lo invitaron a que estuviera un año allá. Pidió permiso en la arquidiócesis y, con un poco con reservas, por su fama de “izquierdista”, el

arzobispo se lo concedió. La invitación se extendió a tres años. Finalmente, estuvo allá por casi quince: entre 1980 y 1995.

Me aclimaté a la selva. Yo estaba contento, estaba feliz. Era un caminar constante: de lunes a sábado, a las comunidades, y los domingos, la cabecera nada más. Y promoción en los cuatro aspectos: en el económico, en el político, en el cultural y en el religioso. Había siembras de cebolla, [cultivo] de abejas, había tiendas populares y había cursos constantemente. Los padres jesuitas repartían cacao y plátano de Tabasco; nos ayudaban constantemente y después nosotros empezamos a ayudar a otras parroquias, o sea ya la gente allí formada empezaba a formar las parroquias vecinas. Entonces era un trabajo intenso. Yo tenía un consejo de unas ciento cincuenta personas que trabajaban muy bien, muy bien. Cada dos meses teníamos junta de consejo; empezábamos a las nueve de la mañana y terminábamos a las nueve de la noche. Y ellos, para llegar, hacían dos, tres días de venida, y dos, tres días de ida. Luego había juntas generales a donde venían los animadores de todos los ejidos; ahí vendrían unas doscientas personas. También eran de nueve de la mañana a nueve de la noche. Pero ahí se llevaban su plan de tres meses. Entonces yo nada más iba recorriendo las comunidades. En cada comunidad que llegaba realizaba todos los sacramentos, revisaba la comunidad y seguía adelante. Y ahí el obstáculo político: en un tiempo, con el gobernador; por mover a los ejidos, por defenderlos, me eché un tiempo en contra al gobernador, me anduvo persiguiendo. Hubo un día en que casi, casi me pescaban un grupo de gente, en un carrito llegaron todos vestidos de texanos, pero el pueblo me sacó por otra parte y me metí al bosque y ahí era difícil que me encontraran.

Ya una vez que llegó el obispo Carlos [Suárez Cázares] pues descubrió todo este trabajo y me pasó a Campeche los últimos tres años. Entonces fue cuando descargó en mí mucha responsabilidad en todos los aspectos. Y fue a donde no me gustó, porque dejé mi trabajo de campo. Siempre he trabajado con el campesinado, pero ahí me forzó más porque tenía que concentrarme en un trabajo un poquito más especializado con los sacerdotes, con los movimientos, ya a nivel coordinación.

Desde que regresó a la Arquidiócesis de México, en 1996, se le asignó una parroquia en Iztapalapa. “Me ha costado trabajo entender nuevamente a la gente de aquí, de la ciudad. [...] Estoy bien porque hay pobres, pero en cuanto que no son campesinos, me siento falto de experiencia. Mi opción por los pobres siempre me ha estimulado; ha sido el factor común de mi sacerdocio. [...] En treinta y un años de sacerdocio, los he servido a ellos veinticinco, veintiséis años.”

Pero su definición de la vocación sacerdotal es lacónica:

Mi vocación sacerdotal ha sido un regalo de Dios porque nuestro pueblo todavía es muy cristiano, todavía le tiene al sacerdote mucho respeto, acepta mucho su orientación, su presencia, aunque a veces [el sacerdote] tenga sus defectos. [...] Pocos son los que lo prueban o lo hacen a un lado. Debido a eso, basta con que uno se porte un poco bien para ganarse a la comunidad, al pueblo de Dios.

Y respecto al papel del sacerdote, claramente se inclina por su papel como pastor, como líder religioso y social:

En el presente yo creo que [el sacerdote] sí tiene que ser un líder. Líder en el aspecto espiritual, líder en el aspecto social. Más que líder, consejero, en el aspecto económico y político; pero en el aspecto social y religioso, ahí tiene que ir por delante; sobre todo por esa voz que tiene en medio del pueblo. Además en el aspecto económico: promotor. El que aconseja y el que enseña a promover; y en el aspecto político, ahí sí más bien consejero, no tanto líder; no vamos por ahí.

Entonces, es claro que se ubica a sí mismo como un líder religioso y social, en relación con “el pueblo de Dios”, que basa su liderazgo e influencia en la legitimidad que proviene de su ordenación y en el reconocimiento que ese pueblo le da a la figura del sacerdote. A pesar de que señala que el sacerdote debe “reconocer el ministerio de ellos [de los laicos], lo que tienen que hacer y apoyarlos”, añade que en la comunidad eclesial “cada quien tiene su lugar y su responsabilidad, en derechos y deberes”, y lo que esto significa queda expuesto en un conflicto que tuvo mientras se encontraba en Campeche:

En otro aspecto, en este mismo caminar, se presentó alguna vez un problema con un grupito de seglares; como que se les subió. Hubo un momento en que había que ponerlos en su lugar y entré en conflicto con ellos. Entonces ellos me decían: *o nos salimos todos o nos quedamos todos*. Pero el obispo dijo: *pues se salen ustedes*. Pero fue un momento muy tenso en el que entró en crisis todo el movimiento y que me hizo sufrir bastante.

[...] En las comunidades de base el seglar tiene su lugar y el sacerdote no deja de ser el coordinador, el que en el último momento tiene la palabra. Entonces ellos se quisieron poner al mismo nivel que el sacerdote diciendo: *aquí en la parroquia los que valemos somos este grupito junto con el sacerdote, él tiene voz y voto, pero si todos votamos y hay mayoría, entonces él, aunque esté opuesto, debe sujetarse a lo decidido*. Entonces en ese aspecto sí se rebelaron, criticaban ya también muy fuerte al obispo. Habían formado un tipo de comunidad de base que ya era exagerado. Entonces dijo el obispo: *aquí hay que corregir esto y seguir en un tipo de comunidad de base pero eclesiástico realmente, que no tenga sus desviaciones*. Preferimos cortar por lo sano y este grupito tuvo que retirarse. Se fue

a otra parroquia y ahí tuvieron nuevamente guerra y tuvieron que volverlos a retirar, hasta que por fin se disolvió. Éste fue un momento muy fuerte.

Así, pues, considera que su vocación es un regalo de Dios porque en México se respeta y reconoce al sacerdote, lo cual hace viable su liderazgo, inclusive o principalmente “de los más pobres” en las “comunidades de base”. Aquí podemos observar, entonces, la confluencia entre una tendencia de izquierda y la Iglesia. No es que la asamblea sea el medio de comunicación con lo sagrado. Su vocación tiene un origen subjetivo, y reconoce y respeta a la jerarquía sacerdotal de la cual es un miembro. Pero se orienta al trabajo con los más pobres y al liderazgo social. No deja de ver en “la comunidad” una instancia que lo interpela en su ministerio, pero no considera que en ella radique, en última instancia, ni el origen de su vocación sacerdotal ni el principio rector de su trabajo pastoral. Pero sin duda existe este componente orientado hacia la asamblea, por así decir.

En los dos casos siguientes, hay similitudes: orientación hacia el pueblo, pero conservando la legitimidad institucional. Sin embargo, en el primero de ellos, más que orientación social, se trata de orientación más netamente religiosa, mediante la metodología del SINE (es decir, el Sistema Integral de Nueva Evangelización). El otro caso se parecerá mucho al de B-16-D en su orientación al trabajo social, aunque también hace referencia a esta metodología.

El caso de B-17-D tiene puntos de contacto con el anterior y también diferencias. Hay una sensibilidad hacia el pueblo de Dios, pero sobre todo es una sensibilidad religiosa: rechaza que la opción sea cambiar las estructuras sociales, como pensaban algunos seminaristas que fueron compañeros suyos y que finalmente abandonaron el seminario. Su experiencia como seminarista está marcada por el constante abandono de sus compañeros. Durante sus estudios en el seminario le tocó vivir las transformaciones del Concilio Vaticano II (estuvo en el seminario menor entre 1958 y 1963, y en el seminario mayor entre 1963 y 1970). Relata que sus diez hermanos estuvieron en algún momento en el seminario o en alguna congregación religiosa. Pero

después del Concilio Vaticano II todos se regresaron a la vida normal, [sólo] yo estoy en el sacerdocio; el único de la familia. El Concilio Vaticano II tuvo ciertas conmociones por ciertos cambios, ciertas puestas al día, y la reflexión de ellos no les dio para seguir adelante. En la mayoría de los casos [...], en algunos [las razones de

su abandono] fueron las dificultades del desarrollo personal, esas situaciones que son frecuentes en la vida del seminario. [...] Se salían casi todos los compañeros; yo llegué como de milagro.

Sin embargo, su punto de vista es optimista respecto de los cambios que introdujo el concilio:

Pienso que el Concilio Vaticano II me motivó: ese compromiso [suyo] más decidido con la situación social, con las misiones, con vivir la vida comunitaria más intensamente; su definición de la Iglesia no tanto como una institución piramidal [... sino como] una comunidad, el cuerpo de Cristo, un pueblo santo, cosas muy hermosas. [...] El Vaticano II insiste en que no debe haber tanta diferencia, una diferencia abismal, entre la institución y la vida del pueblo, sino [que] más bien [dice]: *las fuerzas de la Iglesia: laicos, religiosas, sacerdotes, unidos en eclesialidad, ayudarán a construir el Reino de Dios.*

En la actualidad es promotor del Sistema Integral de Nueva Evangelización (SINE), que trata de sintetizar o integrar los que le parecen los dos extremos que caracterizaron la efervescencia religiosa en algunas capas sociales:

[Por un lado] los que se dedicaron a mucha espiritualidad, pero separados de la realidad social, y [por otro] los que se fueron de plano a la realidad social, pero se olvidaron de lo espiritual. [...] [En el seminario] muchas personas me proponían que lo mejor era el cambio de estructura social, hacer algo verdaderamente por los pobres, y todo ese tipo de cosas [...]. Era grande la tentación [de darles la razón acerca] de que la Iglesia nada de eso proponía, [de que la Iglesia] inclusive no cumplía lo que Cristo había dicho: *Vengo a liberar a los pobres, a los cautivos, a sanar a los enfermos.* [...] Pero tampoco [ellos, los que promovían estas ideas,] llegaban a probar de una manera muy clara [sus afirmaciones]; y, sobre todo, sus sentimientos tampoco eran muy confiables, porque se mezclaba mucho su vanidad, su prepotencia, su soberbia; los falsos valores de este mundo que pretendían ellos alcanzar.

Y respecto de su vocación y tarea como sacerdote reconoce que durante mucho tiempo la comprendió mal, hasta que experimentó un “encuentro personal con Cristo”, a través de la metodología del SINE:

Después de mucho tiempo de neblina, de niebla, de oscuridad total, de desubicación, un día comprendí que mi tarea no era otra sino la de ser instrumento de ese Cristo con el que yo debía encontrarme primero, y no estar haciendo mis ideas o esquemas personales... Fue cuando yo conocí lo que ahora llamamos el Sistema Integral de la Nueva Evangelización [SINE], cuando entonces me di cuenta de la amplitud, la integralidad del llamado a mi sacerdocio. En ese momento comprendí el para qué

existo yo, comprendí mi tarea con el laicado, es decir con el Pueblo de Dios, del cual yo soy una parte, y mi tarea como sacerdote ordenado, con una comunidad, con un pueblo, que se evangeliza y evangeliza a los demás en un constante encuentro con Jesucristo, con la Trinidad Santísima. En medio de los sacramentos, en medio de la oración, del encuentro con la Biblia, de la penitencia y de la conversión permanente, y de la participación en el apostolado. Cuando yo vi que en ese momento mucha gente, junto conmigo, empezaba a encontrarse verdaderamente con un Cristo vivo y resucitado en su corazón, [y] empezaba a cambiar su vida, fue en el momento que yo entendí el valor de mi sacerdocio, después de años de ser sacerdote. O de andar en parroquias sin entender qué era yo y para qué servía todo esto. Ahora le doy gracias a Dios. Creo haber encontrado mi misión y mi ser como bautizado y como sacerdote.

[...]

Es decir el momento kerigmático en la vida de uno: nunca lo viví, no creo que me lo hayan enseñado en el Seminario, sino como teología fría. Yo nunca me acordé de eso. Pero el día que yo viví mi kerigma, el encuentro con ese amor de Dios Padre, ese encuentro con ese hijo salvador y señor mío, en el poder del Espíritu Santo, entonces, en ese momento empezó una transformación muy grande, una ubicación digo yo; se me fueron cayendo las vendas de los ojos porque yo creo que yo no orientaba a la gente, sino que más bien la desorientaba tristemente, o más bien la utilizaba para mi egoísmo, para esa sensación de superioridad que vive uno en un Seminario aislado de la vida real durante tanto tiempo.

Así, este sacerdote considera que el SINE supera la ruptura constatable en otros métodos de evangelización de la Iglesia: los que ponen el acento en la pastoral social, y los que se olvidan de los problemas sociales y se dedican exclusivamente a los problemas espirituales. Y en términos general, critica el método de reclutamiento y formación sacerdotal que es predominante en la Iglesia e indica cuál es el que se desprende del SINE, aunque éste generalmente termine siendo ahogado por las características de la formación en el seminario:

En mi experiencia [de cómo fui reclutado] siento que se me apartó del pueblo de Dios, se me aisló, se me puso en una situación “elevada”, donde se va uno llenando de complejos de superioridad, por llamarle de alguna manera; se intelectualiza uno demasiado. [...] No creo que ésa haya sido la formación correcta. Creo que eso ha de superarse. Lo mismo que las casas de formación deben estar fuertemente [insertadas] en este proceso de evangelización personal y comunitaria, por lo tanto más metidos en la comunidad concreta, en forma permanente, no en forma esporádica. Yo creo sinceramente que una vivencia evangelizada y evangelizadora

en una parroquia [como propone el SINE] va a aportar muchísimo en esta nueva figura del pastor y en la manera de su formación.

[Desafortunadamente,] muchas veces el muchacho sale de la parroquia evangelizada [con la metodología del SINE] y en el Seminario es otra cosa. Se encuentra con otra cosa muy diferente, que no era su experiencia evangelizadora de su parroquia; entonces viene un descontrol. Inclusive muy serios problemas. Es lo que yo he notado.

Muestra también su desacuerdo con el reclutamiento por invitación, el procedimiento en el que el papel activo era del sacerdote reclutador, que evaluaba a un muchacho como capaz de llegar a ser sacerdote y lo invitaba al seminario. Pero no le contraponía a dicho modelo el de la vocación subjetiva, personal, sino el de la evangelización integral en la parroquia, en la que el pueblo de Dios, el laicado, tiene un papel más importante; en que la gente de la misma parroquia le pide al candidato que se vaya al seminario:

Si el joven, pasando los años, tómese el tiempo que le tome, madura en ese encuentro personal [con Cristo]; [si] su espiritualidad madura en su comunidad, en su servicio a la comunidad, en un ambiente en donde están madurando tanto mamá, papá, vecinos; [si] va madurando el encuentro con Dios y el servicio a la comunidad. Y luego el sentido de servicio: si es capaz de sacrificar no sólo el diezmo de su tiempo con su comunidad, sino que siente ese gusto por seguir sirviendo y lo hace idóneamente con su capacidad, con ese don de Dios, de ser constructor del Reino de Dios. [Entonces] toda la gente va a decir:

–Por favor hermano, vete al Seminario.

Y se va a ver muy claro que eso es una verdadera vocación y que todos lo vamos a acompañar al Seminario y lo vamos a estar acompañando todo el tiempo, porque es una vocación que salió de nosotros. No es un fulanito que quién sabe de dónde salió, que se quiso ir al Seminario quién sabe por qué, y de repente llega cada vacaciones allá a su casa y lo vemos, pero no le vemos la más mínima participación en el proceso evangelizador de la parroquia. Son seres totalmente aislados. O cuando mucho, llegan, se ponen su sotanita –perdone la expresión– ayudan a una misa o cuando viene el obispo y se van a su casita. Porque ellos ya no son de la gente, ya están arriba, en el altar. Es una mala formación, pésima formación. Ya no están con el sacerdote, con el equipo parroquial, ya son unos entes diferentes de todos. [...] Todavía hay esa diferenciación entre la formación de las instituciones y la vida del pueblo de Dios, cuando precisamente el Vaticano II insiste en que no debe haber tanta diferencia.

Yo me imagino que de ahí va a salir con mucha facilidad el nuevo sacerdote, y no cuando sin probar nada de eso [un sacerdote le] dice:

–Tú me gustas –como hacían antes–, me gustas para ser religioso. Vente para acá.

Y se llevaban a la figura bonita del muchachito, al adolescente, como para prevenirlo de que se fuera a contaminar. Entonces era como un tipo de vocación que más bien te sacaban del mundo para que después no te fueras a quedar en el mundo, me imagino. Creo que por ahí iba esa situación. Ahora siento dolor, siento lástima cuando de mi parroquia salen vocaciones, [que] están preparadas en esa forma integral de evangelización, y llegando al Seminario se acaba eso. Empieza el estudio, visitan algunas parroquias, pero... [Viven] otra situación, más bien de tipo teórico, y no de tipo vivencial, comunitario, integral. Entonces empiezan a alejarse de esa experiencia y volvemos un poco a lo de antes: el seminarista, en otro mundo. Y sale [del seminario] el sacerdote joven, totalmente aislado de la realidad evangelizadora, y empieza a pasar un proceso personal muy difícil.

[Porque los seminaristas así formados sienten que] ellos son unas personas como fuera de serie. Por eso se van al Seminario, porque ellos no son de este mundo, sino que son para salvar al mundo. [...] Es una tragedia que ha pasado muchísimo.

Así, pues, esta orientación, si bien no crítica frontalmente a la jerarquía, sí critica la derivación que en el reclutamiento tiene la visión más jerarquista: la vocación por invitación. Pero es igualmente crítica de la vocación que se concibe como una experiencia exclusivamente personal, al margen de los procesos comunitarios de evangelización. Por el contrario, al igual que otras orientaciones, considera que la posibilidad de una comunicación con lo sagrado debe ser más comunitaria (en particular, los promotores del SINE promueven “retiros” de evangelización en los que alcanzan un tipo de comunicación con lo sagrado que denominan *encuentro kerigmático*, *encuentro con el mensaje de salvación* o *encuentro personal con Cristo*), y que el contacto con la comunidad, aun en el proceso de formación, debe ser más permanente en la formación de los seminaristas.

Ahora bien, es necesario considerar que la vocación sacerdotal de B-17-D transcurrió por las vías “normales” del reclutamiento: sintió en su adolescencia la inquietud de ser sacerdote y entrar al seminario y posteriormente fue ordenado. Su vocación es una vocación personal-subjetiva. Sin embargo, él hace alusión también a la experiencia

kerigmática que vivió en un retiro evangelizador y que operó casi como un acontecimiento de conversión, que le hizo comprenderse de manera nueva como sacerdote:

Antes de mi encuentro vivo y personal con Cristo, durante mi retiro de evangelización, verdaderamente yo no encontraba [en su labor como sacerdote] más que el culto, algunos movimientos, catecismo para los niños, más o menos ir llevando a las pobres y raquíticas asociaciones que generalmente hay en las parroquias, una especie de funcionario para dar servicios litúrgicos, atender un enfermo, algún consejo espiritual. Sin verdaderos frutos. Las personas, siempre las mismas, sin evolucionar, con la tristeza de ver el crecimiento de las sectas, la huida de los católicos hacia otras denominaciones, hacia otras experiencias religiosas donde encontraban algo más, o algo diferente de lo que nosotros les brindamos, o les brindaba yo. Pero el día en que yo probé verdaderamente el momento kerigmático –yo no creía ni tenía ganas de [probar]; no, no creía que existiera la experiencia de encuentro con Jesucristo–, [...] el día que yo viví mi kerigma, el encuentro con ese amor de Dios Padre; ese encuentro con ese hijo salvador y señor mío, en el poder del Espíritu Santo, entonces, en ese momento empezó una transformación muy grande, una ubicación digo yo; se me fueron cayendo las vendas de los ojos porque yo creo que yo no orientaba a la gente, sino que más bien la desorientaba tristemente, o más bien la utilizaba para mi egoísmo, para esa sensación de superioridad que vive uno en un Seminario aislado de la vida real durante tanto tiempo, y al ver que uno va tomando un lugar muy diferente en la sociedad, entonces se crea una distancia muy grande, y todo eso me traía problemas tanto personales, psicológicos, de todo orden, espirituales, pero lo que más me llegó a mi corazón, a mi alma, fue ver la transformación de las personas que participaban en este retiro en una parroquia organizada integralmente, con integralidad de la misión y la pastoral, sin divisiones, sin suprimir esas partes vitales de lo que Jesucristo deja en su misión, en su tarea, y cómo es lo profético, lo comunitario, lo pastoral, y obviamente lo social. Dentro de ese ambiente, dentro de ese marco, mi vida cambio, y cambió mi parroquia.

¿Cómo ubicar entonces su vocación en el esquema que propusimos al principio de este capítulo? Al parecer, la mejor solución posible es considerar su vocación como una transición desde el cuadrante II hacia el III o IV, ya que concibe esta *conversión* como producto de un proceso comunitario. Recuérdese que el SINE es una derivación del movimiento de renovación carismática que adopta algunas ideas de mejoramiento social, comunitario, pero sin caer en las posturas que caracterizaron a la teología de la liberación, y en la forma en que B-17-R propone el surgimiento de nuevas vocaciones se incorporan tanto elementos experienciales-subjetivos (que son efecto de un proceso comunitario) como una designación o llamamiento por la misma comunidad del candidato a ingresar al seminario. Sin embargo, es necesario distinguir entre las propuestas de cómo deben ser los

procesos vocacionales y de reclutamiento de las experiencia que efectivamente se pueden constatar empíricamente. En este caso, lo que se puede constatar es que experimentó una conversión que le dio un nuevo sentido a su sacerdocio, nada más.⁷⁸

Lo común entre esta postura y la de B-16-D es que ambas miran hacia el pueblo de Dios, confían en la experiencia comunitaria. Pero la postura de B-16-D pone el acento en la labor social dirigida por el sacerdote, mientras que B-17-D habla de evangelización integral, de una labor que abarque los diferentes aspectos, y por tanto critica por unilaterales tanto a las perspectivas orientadas exclusivamente a la vida espiritual como a las que ponen el acento en el trabajo pastoral orientado hacia la transformación o el mejoramiento social exclusiva o preponderantemente. Y respecto de los seminaristas, considera que su vocación debe surgir de la experiencia comunitaria, principalmente en la parroquia, y que no deben aislarse de ésta en su formación. Finalmente, que el sacerdote debe tener claro que es parte del pueblo de Dios, junto con los laicos, y no ubicarse en una posición de dominio o separada de ellos.

En la vocación del sacerdote B-18-D, cuyo origen remonta a su infancia (desde los siete años decía que quería *ser padre*), pero que *además* fue invitado por el obispo, encontramos en consecuencia elementos experienciales y jerárquicos. Pero la forma en que se representa la vocación sacerdotal, su incrustación en el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación, referida a su propia experiencia, la interpreta en una clave predominantemente subjetiva:

En mi experiencia, [la vocación] es un llamado, es una invitación, es una inquietud, es un algo que brota de allá de lo más profundo. Yo no puedo decir que un padre fulano me dijo [influyó en mí]. No es cierto. Yo lo sentí desde [mi infancia]. Es una invitación, es un llamado, es algo que no puedes apagar. Yo me acuerdo de esos años en que yo nunca dije que yo quería ser padre por la burla de mis hermanos, que fueron seis años, y me acordaba, estaba consciente, decía yo: –No, eso no. No puedo decirlo, se reirían de mí. Pero lo tenía presente. Era una llamita que estaba allí. Entonces, para mí, lo que es [la vocación sacerdotal], es un llamado, es una invitación, es algo que te brota y que sientes las ganas de.

⁷⁸ B-17-D es el único sacerdote en nuestra muestra con una experiencia de este tipo. Sin embargo, otras experiencias similares han ocurrido al interior del Movimiento de Renovación Carismática. Véanse los testimonios compilados por el Pbro. José H. Prado Flores en *Testimonios sacerdotales*, México, Kerygma, 1985.

Y respecto de a qué fue él llamado:

Yo creo que es [...] la promoción de la persona apoyado en la evangelización. Yo te podría decir que una de las cosas más ricas de mi vida es que en mi parroquia cada mes teníamos un fin de semana de retiro, sí. Cada mes, una semana, en las tardes, dos horas o tres horas, una semana es de formación. Y para mí fue la gran preocupación: la formación de la gente, la instrucción; porque desgraciadamente la ignorancia es lo que hace que tengamos comunidades tan pobres, que tengamos gente tan supersticiosa, tan desviada de lo que es la verdad de nuestra herencia cristiana.

Y en su vida como sacerdote destaca su antiautoritarismo: “Para mí, la mayor dificultad en mi vida de cura ha sido la autoridad, la autoridad jerárquica. [...] Me he topado muchas veces con la autoridad. [...] Una autoridad irracional, una autoridad *porque yo soy, porque yo mando*. Una autoridad que no te toma en cuenta como persona, que no te pregunta, que no te consulta. [...] En eso sí, la disciplina ha sido mi lado flaco.”

De hecho, considera que la parroquia en la que ha realizado la mayor parte de su ministerio se le asignó por su pobreza y carencias, y a manera de *recompensa negativa*: “Mi querido arzobispo ha de haber dicho: el lugar ideal para J. L.: no hay agua, no hay luz, no hay drenaje, no hay nada. El lugar ideal.” Pero él se muestra orgulloso de lo que logró hacer en los veinte años que estuvo en ese lugar.

Fueron veinte años de estar ahí en el cerro. *Excelente*. Un trabajo padrísimo, con cinco muchachos de la UNAM, del *taller cinco de arquitectura*. Hicieron estudios y un proyecto de urbanización, yo conseguí otros arquitectos, en fin... Metimos el agua, la luz, teléfono. [...] Me tocó luchar por la regularización de la tierra, organizar a la gente contra los caciques, pelearles legalmente a los caciques los terrenos. Afortunadamente, nunca me ganaron ninguna; todas se las gané. Son treinta y ocho terrenos; el más chiquito, como de 200 metros; los más grandes, de cinco y diez mil metros. [...] Estuve amenazado por los caciques, y durante seis meses estuve protegido por dos personas de la comunidad, día y noche.

Sin embargo, también reconoce que ha logrado tener buenas relaciones con la autoridad:

Yo superé ese problema [con la autoridad] gracias a Dios cuando estuvo como obispo auxiliar don Carlos Talavera. Estuvo de obispo auxiliar en la séptima zona. Y con él tuvimos una [buena] experiencia todos los curitas. Al principio no lo queríamos, no lo aceptábamos, porque él era de la onda de la *renovación*,⁷⁹ y los

⁷⁹ Es decir del Movimiento de Renovación Carismática. A México, este movimiento llegó a finales de 1970, cuando Monseñor Carlos Talavera invitó al P. Harold Cohen, S. J., de Nueva Orleans, a impartir un retiro de

[sacerdotes], la gran mayoría, que estábamos allá, en la séptima, éramos muy *pedestres*. Y se lo dijimos. Pero él, con su guía, nos demostró que era pastor.

Con Monseñor Talavera buscó ayuda en México y en el extranjero para apoyar el trabajo en aquel lugar. Del extranjero llegaron religiosos y religiosas, y conformaron un equipo: “Una experiencia muy rica. Hoy son siete parroquias; hace veinte años, cuando llegué, era una sola. [...] Ahí me realicé como cura. Y allí reencontré al pastor a través de don Carlos, monseñor Talavera. [...] El pueblo de Santiago me devolvió la vida, y don Carlos fue el medio, y dejé de sentir aquello que sentía por la autoridad jerárquica.”

También este sacerdote tiene una orientación hacia la comunidad, hacia el pueblo, más que hacia el culto o hacia la jerarquía:

Como sacerdote, la comunidad ha sido muy rica. El mayor estímulo para mí ha sido la comunidad, su proceso de crecimiento, cómo va despertando, poco a poco. Yo he favorecido todos los estilos de apostolado, todos los grupos. En mi última parte allá, vi lo oportuno de las comunidades del SINE; fue una riqueza. Nada de que todos a la fuerza, no. Cada quien con su estilo. Fue una experiencia muy rica ver cómo la comunidad despierta, cómo va creciendo. Cómo la viejita a la que no le importaba leer, ya se compra sus lentes y empieza a leer la palabra de Dios; cómo las personas que no sabían leer ni escribir –hicimos cursos de alfabetización– empezaron a superarse como personas. Hay quienes después sacaron hasta la secundaria.

Esta orientación pastoral, comunitaria, se refleja también en la forma en que entiende cuál es la tarea específica a la que fue llamado: “La promoción de la persona apoyada en la evangelización. [...] Evangelizar y promover a la persona. [...] Evangelizar, evangelizar, sembrar el estilo de vida de Jesús, y promover a la persona.” Y en cómo entiende lo que debe ser la formación sacerdotal:

El problema del Seminario es que no hay gente con experiencia pastoral. Son puros maestros de escritorio. Todos son maestros de escritorio: llegan [los seminaristas], los rollan ¡y ya! Yo creo que nuestro Seminario está mal. [...] El Seminario tiene que hacer algo, quizá dividir el equipo docente y el equipo de formación, quizá debe ser diferente el equipo de formadores al equipo de docencia. ¡Tiene que haber algo! No sé qué va a haber. Quizá sea lo que están haciendo los jesuitas, lo que están haciendo [en sus] comunidades: formar pequeñas comunidades insertadas en las parroquias y caminando con ellos [con los seminaristas]. Por ejemplo en la parroquia donde yo estaba. Ya llevan ahorita cuatro, cinco años haciendo su

Renovación en el Secretariado Social de la arquidiócesis. De ahí surgió el primer grupo de oración (Véase Roberth Phoenix, “La Renovación católica y la vida en el espíritu”, en *Catholic.net*, www.es.catholic.net.)

experiencia con los teólogos. Yo te puedo decir ahorita, con la comisión que me ha tocado presidir aquí con las cárceles [en la pastoral penitenciaria de la arquidiócesis], los combonianos, los Mercedarios, los Misioneros de Guadalupe, los Trinitarios, ahora todos los muchachos que están estudiando, están [haciendo algún apostolado] en las cárceles. Se está buscando *el proceso de encarnación de los jóvenes a la realidad que les va a tocar trabajar*. Para mí ha sido [una experiencia] muy rica; ahora los Misioneros del Espíritu Santo, ahí en el cerro de Santiago: allí viven, de ahí se van a estudiar; es decir, recorren una hora de distancia para ir a la escuela; hora y cuarto, hora y media. [...] Hace mucha falta valorar a la comunidad como formadora de sus propios sacerdotes, y no que lleguen extraterrestres a querer salvar a la comunidad que ni conocen...

En el Seminario ésa es una carencia gigante: que no hay pastores. Ahí, todos intelectuales –que yo los respeto, muy bien, qué bueno–; pero por eso, quizá, quizá habría que distinguir entre el área del docente, de la docencia, y el área de la formación; habría que ver las experiencias que se están haciendo en otras comunidades.

Y por ello también que considere que las vocaciones (sacerdotales, religiosos) surgen “en la comunidad”.

Ahí [en el cerro de Santiago] yo creo que hay un buen, buen despertar a la vida sacerdotal y a la vida religiosa. De los muchachos que han salido de la comunidad hasta el año pasado que yo estuve con ellos había ya 15 seminaristas y 18 religiosas. [...] Pudimos despertar esas vocaciones de las que hoy hay religiosos y religiosas, son un poquito más de treinta entre los dos. Y ha habido para los españoles, para los italianos, para los gringos, para México, para... ¡de todo!

Yo recuerdo mucho [que] las comunidades españolas [de religiosas] su primer grupito lo formaron 4 chicas: una médica, otra licenciada en letras españolas, dos con carrera técnica, y las cuatro chicas que empezaron llegaron a la vida consagrada, incluso hicieron votos perpetuos. Hicimos la ceremonia en el atrio de la Iglesia y todo, y me comentaba la superiora, decía: *–Qué increíble que nuestro caminar por el Cerro de Santiago haya despertado la vocación de estas muchachas, y vocaciones firmes. Y así como ellas, podemos decir de los demás: El caminar por el cerro, el caminar, el que nos vieran lo que hacíamos, el que vieron lo que vivimos, fue lo que [las despertó] despertó. Yo creo que pues es el testimonio*

Existe, pues, un vínculo entre la historia (la biografía del sacerdote, su familia, el contexto social más amplio, etcétera) y el mito, lo que hemos llamado aquí el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación. Ambos deben articularse. Esta articulación tiene una función de legitimación. Tanto general para el sacerdocio, como particular, concreta, en cada caso: justifica la peculiar forma en que cada sacerdote interpreta y realiza su ministerio, así como

la forma en que considera que el proceso de los nuevos sacerdotes debe seguir. Eso que hace –administrar los sacramentos, evangelizar, dirigir una comunidad o un movimiento, participar en actividades sociopolíticas, etcétera–, se legitima a sus ojos en la medida en que es la forma en que su vida se inserta en el plan de salvación, aunque evidentemente cómo se entienda esta inserción y al mismo plan, es diferente.

Por su parte, el sacerdote B-19-R, que hace una exposición mucho más general (con menos detalles) de su ministerio –en especial se refiere a la formación de grupos para el estudio de la Biblia y a la formación de laicos a la que ha dedicado parte de su tiempo–, define así la vocación sacerdotal: “Yo siento que es un llamado de Dios a ser distintos, a ser diferentes. Siento que es una invitación de Cristo a enrolarme con él. A involucrarme con él en su actividad evangelizadora, en su actividad salvífica, en su actividad liberadora.” Pero como se ha visto, éste es un concepto muy general dentro del cual caben las más diversas concretizaciones. La vocación se concretiza, en cada ministerio concreto, de las más diversas formas.

A diferencia de la mayor parte de los casos anteriores, B-20-R, miembro de la prelatura del Opus Dei, plantea que la principal razón de ser del sacerdocio es “la celebración de la santa misa”, y un tanto críticamente, apunta: “Después del Concilio Vaticano II se tendió a desvalorizar este aspecto y a insistir en que los sacerdotes debían preocuparse por la pastoral social. El fundador [del Opus Dei, Josemaría Escrivá de Balaguer] decía que si un sacerdote recién ordenado muriera, pero había alcanzado a celebrar una misa, habría valido la pena [el esfuerzo y recursos invertidos en su formación].” Así, pues, concibe la vocación sacerdotal como claramente orientada al culto, aunque reconoce que los sacerdotes también deben predicar y ser pastores (pero en su caso, ser pastor se entiende sobre todo en el sentido de la dedicación a la cura de almas, es decir a la confesión y la dirección espiritual, y no en un sentido de liderazgo social). Y aunque también reconoce una dimensión subjetiva de la vocación (en especial de la vocación al Opus Dei, que es en primer lugar laical, pero habiendo siempre una invitación, un papel activo del reclutador), la vocación al sacerdocio en sentido estricto proviene del prelado: es un llamado del prelado, que ellos pueden seguir o no, y considera que en realidad ésta es, o debiera ser, la postura de toda la Iglesia:

En el Opus Dei –como en toda la Iglesia– partimos del principio de que la ordenación sacerdotal no es un derecho, sino una llamada. No tenemos derecho a la ordenación. Venimos sin derecho a ser sacerdotes. Confiamos en que el Padre [el Prelado] y los directores sabrán decidir si conviene o no que nos ordenemos sacerdotes. Dios, a través de los directores, nos hace conocer su voluntad. Detrás de la decisión de los directores vemos la voluntad de Dios, en definitiva. Y sobre todo del Padre. Él es quien, en último término, toma la decisión contando siempre con la libertad del candidato en uno u otro sentido.

En este instituto –entre los institutos de la Iglesia que hemos podido conocer–⁸⁰ es donde más claramente el punto de vista jerarquista de Joseph Lahitton –es decir, el punto de vista de que la vocación al sacerdocio consiste en el llamado del obispo, a través del cual Dios se comunica– cobra vigencia. Por supuesto que toda la Iglesia reconoce que es el obispo el que en última instancia decide si llama o no a la ordenación a un candidato. Pero en el Opus Dei se acentúa este momento. Y con ello, se acentúa la función cultural del sacerdocio.

¿Cómo concilian la idea de vocación como un “darse cuenta que Dios los llama” con la idea de que la vocación la da Dios a través del Padre, del Prelado? Precisamente porque consideran que la voluntad de Dios se expresa en la del Padre, en la voluntad del superior. El ser invitado a ingresar a la obra y posteriormente el ser llamado por el Prelado al sacerdocio lo interpretan como la forma en que se les revela la voluntad de Dios. La invitación o el llamado del superior es –si lo entiendo bien– equivalente de cualquier otro acontecimiento que tenga este carácter de comunicación o interpelación hecha por Dios.

Claro, siempre decía el fundador del Opus Dei que en esto [de la vocación], pues no hay una seguridad completa y total, porque no es como dicen: *si San Miguel Arcángel se quitara una pluma de sus alas y nos dijera: mira, tú tienes vocación.* No hay eso. Es más, normalmente nadie nos va a decir: *Mira, tú, segurísimo, tienes vocación.* El sacerdote con el que llevamos dirección espiritual, por ejemplo, o un amigo, que es de la Obra y que es a través de él [que] hemos conocido el Opus Dei, por ejemplo, normalmente nunca dicen: *tú tienes vocación,* sino [que] nos acercan [a la Obra], nos van exponiendo todo lo que es el Opus Dei, y después nos dicen: *Mira, tú tienes que ver si tienes vocación, y tienes que llevarlo a la oración, tienes que verlo delante de Dios, considerar tú vida, cómo Dios te ha ido trayendo hasta aquí, cómo la providencia de Dios te ha ido acercando a la Obra,* y entonces, pues cada uno personalmente se da cuenta de si Dios le pide aquello. Y, entonces, responde afirmativamente siempre con el riesgo de decir: *bueno, pues no estoy totalmente seguro.*

⁸⁰ Es probable que otros institutos tengan concepciones semejantes, por ejemplo entre los Legionarios de Cristo y en un instituto de reciente formación llamado Unión Lumen Dei.

Y el sacerdocio, la vocación al sacerdocio, en nuestro caso, está dentro de esta vocación al Opus Dei. Dentro de los numerarios, en concreto, que pertenecemos al Opus Dei, vemos la vocación al sacerdocio como efectivamente una llamada de Dios, que Dios nos hace a cada uno personalmente y que descubrimos a través de la oración y que, igual que todas las vocaciones, incluye también [el llamado del prelado]. Decía el fundador del Opus Dei, de una manera gráfica, que *para ser sacerdote hacen falta tres voluntades: la voluntad de Dios, la voluntad del Padre y la voluntad del interesado*. Claro, esto tiene sus matices y podría entenderse mal y podría entenderse que sólo falta la voluntad de Dios y que eso es lo importante, y los demás [no]. Pero no. También hace falta la voluntad del Padre [el Prelado], porque el Padre es el que llama al sacerdocio de acuerdo con las necesidades de la obra.

En relación con estos componentes de la vocación sacerdotal, señala: “En el Opus Dei hay un componente más objetivo. [...] Uno [un miembro del Opus Dei] sabe que no tiene ningún derecho [a ser ordenado]. No basta decir: *yo quiero ser sacerdote*. [Le pueden decir:] *No, tú no tienes condiciones, o no se necesita en este momento, o los directores no vemos que tú te puedas ordenar.*” Aunque la postura general en la Iglesia es que en última instancia es el obispo quien llama, no quiere decir esto que todos consideren que es el procedimiento más adecuado, por eso insiste en que éste es el método adecuado:

Eso yo creo que cada vez está más claro. A lo mejor después del Concilio Vaticano II hubo una tendencia de relajamiento y eso, pero creo que últimamente, cada vez más, se tiene la idea... los obispos tienen la idea, de que quien dice quién se ordena, pues es el obispo. Nadie tiene derecho a ordenarse, sino que es una llamada de la Iglesia para decir *bueno, pues tú tienes condiciones para ser sacerdote, y la Iglesia te llama, pero tú no tienes derecho a ser sacerdote por tu subjetividad, por tus ganas, por tus deseos, porque piensas que es tu vocación...* La vocación siempre tiene que contar con ese elemento objetivo, porque si no, no es vocación verdadera. Por más que tú digas *¡yo tengo vocación al sacerdocio!* si el Obispo no te llama, no tienes vocación.

Y en relación con los planteamientos que hacen algunos teólogos de la liberación, acerca de dar un peso mayor a la comunidad en la elección de sus ministros, reconoce que, como ellos señalan, antiguamente pudo ser así; pero considera que el aumento de la importancia de la jerarquía ha sido, no una desviación, sino un proceso de perfeccionamiento:

Sí, [ellos, los simpatizantes de la teología de la liberación, lo plantean] como más democráticamente. Una asamblea que dice: *de aquí surgen los sacerdotes que necesitamos, entonces nosotros somos los que decidimos, y los que tomamos una participación mayor en la elección de los candidatos al sacerdocio...* Y es que

antiguamente se elegía al sacerdote, o a los obispos también, por el pueblo. El pueblo era el que decidía quiénes eran sus sacerdotes. Por ejemplo, en el caso de San Agustín que, cuando estaba en la Iglesia, y todos empezaron a gritar: *¡Agustín! ¡Agustín!* Como una aclamación para que fuera el obispo... bueno, sacerdote primero, y después obispo. Sí, antiguamente... no sabemos exactamente cómo... cada vez se fue... esos procesos de la historia de la Iglesia, que también el Espíritu Santo pues va mejorando, va madurando las formas; en concreto, en la Iglesia jerárquica, cómo se elige al obispo, los sacerdotes... Pronto, muy pronto, se dejó siempre en las manos de los obispos la elección de sus sacerdotes, aunque al principio pudo no haber sido algo así [tan claro], pero en definitiva el obispo era el que lo ordenaba, y el que decidía al final si podía o no ser sacerdote.

Y, respecto de las funciones del sacerdote, señala que las tres (sacerdotal, profética y pastoral) tienen la misma importancia, pero que la liturgia tiene una dignidad especial:

La liturgia tiene una dignidad especial, porque es el contacto con la gracia; la administración de la santa misa es lo más excelso de la vida sacerdotal. En este sentido se podría decir que ésta [la administración de los sacramentos] es la [función] más importante, pero realmente las tres son igual de importantes porque Dios quiere las tres; Jesucristo, la Iglesia, quieren que el sacerdote se ocupe de las tres sin dejar ninguna de lado. Las tres tienen que ir armónicamente unidas para que la vida sacerdotal sea plena y sea armónica y coherente. Ahora, si tuviéramos que decir en plan de importancia, el oficio sacerdotal es el más propio del sacerdote; esto es, la celebración de los sacramentos, porque es el oficio en que está más en contacto con lo divino. El sacerdote es, por definición, un mediador entre Dios y los hombres; un constructor de puentes. Hace presente a Cristo en la comunidad. No porque sea mejor que los demás, sino porque es una presencia funcional. Todos los fieles somos iguales; hay una igualdad radical entre todos los fieles. [...] Lo que pasa es que hay una función distinta. La función del sacerdote, en sí misma, sí tiene una excelencia. Tiene una dignidad especial porque hace presente a Cristo cabeza; todos los cristianos ven en el sacerdote a otro Cristo. [...] Como cabeza significa que él [el sacerdote] tiene la función de administrar los sacramentos, y, con los sacramentos, la gracia de Dios.

B-21-R, un académico reconocido, tiene, respecto de la vocación sacerdotal, una concepción orientada por la subjetividad. Para él, es en el trato personal con Dios donde la misma surge; y Dios llama, pero tomando en cuenta las disposiciones, tendencias, formación de quien es llamado. Sin embargo, en el origen de su sacerdocio, le da una particular importancia a la invitación que un primo suyo le hizo para que ingresara al seminario de los redentoristas, con quienes dicho primo acababa de ordenarse. Ciertamente, él era ya monaguillo y señala que experimentaba un gusto por ayudar en la misa. Pero la idea de ser sacerdote se origina en dicha invitación y en la alegría con la que la recibió la madre.

La mayor parte de su vida sacerdotal, B-21-R la ha dedicado a la enseñanza, tanto en el seminario de la orden a la que pertenece como en la Universidad. Como se verá, su discurso sobre la vocación se elabora en buena medida sobre su propia experiencia.

Yo creo que lo fundamental es la relación de amistad con nuestro Dios. Dios es el que nos llama. Con él es el trato. [...] Él es el que nos llama, el que nos da esa vocación, ese envío.

[Ahora bien], yo creo que la vocación es muy dinámica, tiene muchos aspectos; además de ser un proceso, hay como subvocaciones: una vocación primaria, una vocación secundaria, etcétera. Y allí yo creo que nuestro Señor aprovecha toda la psicología de uno, nuestra manera de ser, formación, preferencias, gustos incluso. Yo llegaría a decir, me atrevería a decir que, en mi caso, hubo una segunda vocación hacia el estudio. Desde muy chiquito me gustaba leer, me gustaba estudiar; era, como dicen, muy aplicado [...]. Yo creo que allí nuestro señor me estaba indicando el caminito para dedicarme a este apostolado del estudio que es característico de muchas órdenes, pero en concreto yo lo encontré así en los dominicos. [...] A mí me tocó hacer más estudio que apostolado, [y esto] es lo que me indicaba mi director espiritual: *Mira, fíjate que el Señor te llama por aquí. Porque tú, como para misionero, no me lates mucho...* Me decía mi director, un padre español honestísimo, de estos redentoristas que hubo muchos en México, y que me decía: *Con mucha calma, con mucha tranquilidad, busca tu dedicación espiritual en el estudio.*

Así como me decía que muchos podían empezar en el clero diocesano o en algunas congregaciones y después incluso pasar a frailes o a monjes, para buscar una mayor espiritualidad; en mi caso era para [pasar a] la cuestión académica. Iba a tener como más servicio al Señor si atendía a este otro llamado que tenía para la dedicación expresa, yo le llamo ministerio, ministerio intelectual, ministerio de la docencia, ministerio de la presencia sobre todo en las universidades, principalmente universidades laicas, en concreto en la UNAM, y en una facultad tan difícil como la de Filosofía y Letras y un instituto de investigación tan difícil como el de [Investigaciones] Filosóficas y ahora que estoy en el [Instituto] de [Investigaciones] Filológicas. Ahí me ha traído el Señor, buscando. Yo creo que es cuando uno ve por qué lo orientaban a una segunda vocación que era la del estudio. Otras gentes yo creo no hubieran aguantado el ritmo de trabajo intelectual que me ha pedido nuestro Señor, como yo creo que yo no hubiera aguantado otro ritmo misionero más fuerte; se vuelve uno más sedentario, más tranquilo, más pacífico, para poder hacer una obra de investigación, de escribir libros, artículos, preparar clases, etcétera, etcétera; que yo creo que en una parroquia, o en las misiones, tal vez yo no le hubiera rendido así al Señor nuestro Dios.

[...] Yo tuve que ir buscando y seguir ese sentimiento que le digo, [que] era como un sentimiento de fondo: *yo quiero servir a Dios como sacerdote.* Ahora,

¿cómo? Seguí muchos años, estuve diez años con los redentoristas, hice la formación, el Seminario menor, después también filosofía y un año de teología, ya también había hecho noviciado con ellos, por eso tuve que hacer también noviciado con los dominicos, porque es donde se le ilustra a uno de qué se trata, específicamente en esa familia religiosa, y yo lo aproveché mucho, una formación excelente, estupenda; yo recuerdo aquel Seminario redentorista *San Alfonso María de Ligorio*, de San Luis Potosí, donde se nos enseñaba latín y griego todo el día, historia, literatura, muchas cosas que ¡ah, cómo me han servido en la Universidad! [...] Yo recuerdo también [que] se me formó ahí mucho el gusto por escribir, yo me dedicaba a hacer una obra escrita en la que entregaba el mensaje cristiano y la filosofía de Santo Tomás, el Evangelio, y eso que es tan propio de nuestra orden dominicana que es Santo Tomás, su filosofía y su teología, y es lo que principalmente he hecho. Todo eso yo creo que fue muy importante, que desde niño me creara, un poco a fuerza, un poco con disciplina, ese gusto por estudiar y escribir.

El sacerdote B-22-D es definitivamente un pastor. Es un sacerdote diocesano que, por ciertas circunstancias especiales, realizó estudios normalistas y profesionales de psicología con los lasallistas de manera paralela a sus estudios en el seminario. Tiene, por tanto, una cierta formación intelectual. Sin embargo, como se observará, considera –al igual que lo hicieron otros sacerdotes mencionados arriba– que el principal problema que el seminario conciliar enfrenta en la actualidad es la intelectualización de la formación y el descuido de la formación de los futuros sacerdotes como pastores.

Sobre la vocación sacerdotal, brevemente dice: “La vocación sacerdotal la trae uno dada por Dios, pero alguien puede ayudar a despertarla.” Y, recurriendo a una frase bíblica: “La vocación la entiendo como un regalo divino depositado en vasija de barro.”

Pero se explaya cuando señala lo que él considera los principales problemas en la formación sacerdotal:

En el Seminario lo forman a uno como un académico y así como un innovador del mundo y de la Iglesia. Y poco nos comunican con los sacerdotes que ya están ejerciendo el ministerio. Entonces uno llega así como a querer poner nuevas todas las cosas, y a veces se descalabra. Y no sólo [eso], sino [que] a veces uno [el sacerdote recién ordenado] ve cosas realmente incorrectas, realmente injustas, pero no utiliza el medio adecuado, y entonces pues siempre pierde el [sacerdote] nuevo, siempre gana el [sacerdote] viejo. Entonces eso lo va madurando a uno, pero creo que esto se podría obviar si hay más cercanía de la pastoral del Seminario con los párrocos. Me da la impresión que el área de pastoral en el Seminario se tiene como un apéndice tan sólo. O sea, son importantes una gama de materias, y tienen un expediente para ir llevando control de las mismas, pero el apostolado es como un

apéndice de fines de semana, de hobby o de las vacaciones, un tiempcito, cuando que el Seminario tendría que formar *pastores*, y no académicos; ya el que quiera ser académico, ya hay universidades. El Seminario tendría que formar pastores, y creo que si no entra esa mentalidad en el Seminario, seguirán ocupándose en una gran parte, un porcentaje alto del tiempo, en lo académico, y poco en lo pastoral. [...]

[...] Nuestro Seminario tiene que tener mayor apertura y mayor cercanía con los decanatos, con las vicarías, con los sacerdotes, y preferentemente buscar sacerdotes que trabajen pastoralmente para enviar a los seminaristas a su apostolado y asimismo [deben] tener la conciencia precisa –tanto el instituto que se encuentra en el seminario como los formadores– que la filosofía no es un tránsito para la teología. Que la filosofía es en aras de preparar pastores, y la teología es en aras de preparar pastores. Por lo tanto, no es así como un escalón la filosofía para que pasen; y creo que habría que, o teologizar, como dijo ya un Cardenal, teologizar la pastoral, o pastoralizar la filosofía y la teología.

Y considera que lo más gratificante de su sacerdocio es lo relacionado con ser pastor:

Creo que no podemos separar lo uno [la gracia sacramental] de lo otro [la respuesta de los fieles]. La gracia sacramental, la oración, el crecimiento de los fieles. Sin embargo, creo que el caminar junto con los fieles –el sacerdote y feligresía, o a la inversa feligresía y sacerdote– es muy gratificante, muy edificante, y realmente uno va creciendo con la gente, se va educando con la gente y va caminando junto con ellos; y ellos también se van educando. No somos maestrillos. O sea, hay un sentido [en] que el trabajar con la comunidad me permite recibir el Evangelio y transmitirlo, y esto me ha hecho verlo en respuestas muy últimas como lo es una comunidad que responde en su vida sacramental, en su vida de Iglesia, en su vida de compromiso. En la comunidad tenemos una casa para ancianos que tiene doce años de existir; son dos edificios de ocho pisos, de cuatro pisos cada edificio, y la atiende la comunidad. Cada semana le toca a una calle: lavar, planchar, darles de comer, bañarlos, todo, todo, todo... Les va tocando por calle y ése es un compromiso desde los niños, que ya dice que la comunidad va caminando.

El sacerdote B-23-D ⁸¹ señala que su vocación surgió luego de una decepción en su trabajo; en ese tiempo, entró en una Iglesia y allí *sintió* que Dios lo llamaba. Define la vocación sacerdotal como “el llamado del Señor a ser otro Cristo en medio del mundo” y considera que lo más importante es ser pastor. Dice:

Hubo un momento en el que no quería continuar [en el seminario]. [Crítica que hay preferencia por los seminaristas aplicados, que sacan nueve y diez de calificación.]

⁸¹ No aceptó ser entrevistado, pero respondió el cuestionario por escrito.

Lo que me hizo continuar fue el apostolado, en el que [a] niños y catequistas me apoyaron y me mostraron un Dios bondad, [b] los grupos parroquiales, que con fervor y convencimiento trabajaban y daban testimonio. Esto me motivó a continuar para yo apoyar a los grupos que buscaban alguien que [a] los instruyera en la fe; [b] los apoyara. Por esta razón no hubo dudas para mi ordenación, ya que tenía una motivación en las comunidades y en la palabra que en ellas se manifestaba y que compartíamos.

Hay, pues, coincidencia con las ideas relativas a la preponderancia de la formación pastoral sobre la intelectual, que ha sido característica entre los sacerdotes diocesanos en este segmento de la muestra.

La vocación del sacerdote B-24-R fue por invitación: Ingresó al seminario por la invitación de un primo que acababa de ordenarse como sacerdote regular. En ese momento no pensaba en el sacerdocio, sino en salirse de su casa, y el seminario agustino era entonces una atracción para los jóvenes de su pueblo, situado éste en una región de Guanajuato. Pero el ambiente de camaradería propio del seminario lo hizo sentirse bien, a gusto.

Todos nos conocíamos a pesar de que éramos unos 250 [seminaristas] aproximadamente. Nos conocíamos y pues nos respetábamos, nos ayudábamos, en un ambiente muy agradable, muy bonito en todo. Desde luego, como había adolescentes y jóvenes, pues había también a veces problemitas, pero se solucionaban y seguía uno adelante. Yo creo que ese ambiente de camaradería fue lo que me hizo sentir a gusto, [lo que] me hizo sentir bien.

También se refiere al trabajo en las *misiones*, es decir, el trabajo apostólico que realizaban en lugares apartados o pobres, como una fuente de estímulos para su vocación:

Y bueno después, al poco tiempo, también en las vacaciones nos íbamos [a] lo que se llama *de misiones*. Íbamos a pueblos donde el padre pues iba cada año, allá por de vez en cuando. Entonces en las vacaciones nos mandaban a estos lugares, y pues veíamos la necesidad de la gente. A veces no sólo del sacerdote, sino incluso de alfabetización, y tratábamos de ayudarles en alguna cosa, alguna orientación; bueno para nosotros más que nada sobre cuestiones religiosas. Y pues para aquella gente era como muy agradable, muy satisfactorio... Me acuerdo que cuando ya se llegaba el final de las misiones, pues ya nos despedíamos con mucha alegría. Nosotros, porque ya acababa el trabajo; pero la gente, la gente pues porque estuvimos compartiendo con ellos y pues a veces había por allí alguna lagrimilla de alguien. Entonces, pues todo eso como que lo va animando a uno, va siendo un aliciente para seguir adelante y poder a lo mejor llegar a una meta que uno nunca se había así trazado, un objetivo que nunca se había uno propuesto, pero todo eso va haciendo que esa vocación se vaya desarrollando, vaya creciendo en uno. [LL: 205-245]

Aunque ubica el origen de su vocación en aquella invitación de su primo cuando recién se había ordenado, más adelante precisa que, en realidad, fue hasta en los últimos años en el seminario, cuando se encontraba estudiando teología, que decidió ordenarse sacerdote: “Mi vocación sacerdotal se despertó en el seminario, y no en los primeros años del seminario. Más bien en los últimos.”. Es decir: su inclinación o su deseo de ser sacerdote.

Se asume principalmente como pastor, y de ahí la percepción de los principales estímulos y obstáculos de su actividad sacerdotal: Lo más estimulante es el servicio que presta; pero también considera que los laicos a veces tratan al sacerdote como a un empleado, sin necesidad de comer o descansar, a quien no se respeta su tiempo.

Define la vocación sacerdotal como sigue:

[De vocación] hay una definición muy clásica: *es un llamado de Dios*, pero yo agregaría a esa definición clásica, a ese llamado de Dios, pues la respuesta cotidiana; yo creo que es muy importante dar una respuesta cotidiana; una respuesta cotidiana en mi compromiso de vivir mis votos religiosos y en mi compromiso de transmitir esa vivencia personal a los demás; que los demás, de alguna forma, puedan recibir esta forma de vida del sacerdote [propia de los agustinos]. [...] Quizá haya quien descubra su vocación desde pequeño. Pero yo creo –como fue en mi caso– que la vocación se va descubriendo en el caminar, con el tiempo, en las situaciones que uno va viviendo. [...] La vocación es algo dinámico, que tengo que ir alimentando día con día, que tengo que ir fortaleciendo y reafirmando día con día.

Y considera importante que los sacerdotes jueguen un papel más activo en el reclutamiento: “Yo creo que nosotros mismos, como sacerdotes, [...debemos] comprometernos en la búsqueda de jóvenes que quieran ingresar al seminario, y para eso, creo que lo primero es convencer a los papás, para que influyan, para que alienten.” Pero precisamente esa dinámica de la vocación es la que caracterizó su propia vocación: un agente reclutador que convenció a sus padres y una vocación que se despierta en el proceso.

El sacerdote B-25-R también sitúa su vocación en la invitación que a él y otros adolescentes les hiciera el Arzobispo de Jalapa durante una visita parroquial, cuando eran monaguillos en *La Perla*, un pueblo del estado de Veracruz. De la misma manera que en el caso anterior, decidió ser sacerdote ya en el seminario. En relación con las tareas que debe realizar un sacerdote, coloca en primer lugar la de pastor; luego la de celebrante del culto; finalmente la función profética. Pero lo más interesante desde el punto de vista de nuestra investigación es la indescriptibilidad de la vocación, los matices, la sutileza de la

descripción (que lo enlaza con B-18-D). La dificultad estriba –al igual que como concibe toda su labor– en transmitirla al corazón de otro. El lenguaje no parece ser suficiente, no parece alcanzar.

La vocación sacerdotal podría describirse más que definirse, porque definirla significa ponerle límites. Más bien describir, dar pincelazos, porque aunque tenemos que presentarla y explicarla con palabras humanas, [la vocación] es algo que con palabras humanas ya no logra decirse, no logra ponerse con toda claridad en el corazón del otro.

La vocación sacerdotal podría yo describirla en las palabras de uno que fuera padre provincial de mi Provincia Comboniana de México diciendo que *consiste en seguir a Jesús por puro gusto, por puro gusto, porque no hay nada que ganar ni que perder*. No sabe uno realmente qué va a dejar, qué le van a dar; se le escapa [a uno] todo contenido en el horizonte dentro del cual se mueve al decir: *¿Yo por qué estoy aquí? ¿Qué tengo? ¿Qué he perdido?* Cuando uno se pone a hacer estas descripciones, inmediatamente se encuentra en la obligación de caer de rodillas y dar gracias y estar contento, estar alegre. [La vocación] es seguir a Jesús por puro gusto, porque él antes, de una u otra manera, nos ha ido robando el corazón, nos ha ido tocando, nos ha ido ganando el alma y la vida. [Pero] no es nada más eso. Te ha ganado de tal manera el alma [...] que, de uno u otro modo –por personas, acontecimientos, situaciones, vivencias–, tú decides: *aquí está mi vida, aquí estoy; por puro gusto te sigo*. Eso es, pienso yo, una descripción, a grandes pincelazos, de lo que es la vocación sacerdotal.

[Claro,] hay que constatar con frecuencia, constantemente, los límites de la propia fragilidad, de la propia debilidad; las deficiencias de la propia naturaleza. Y esto, pues sí, a veces siembra un poco de desaliento: que uno quisiera verse entregado cien por ciento, completamente a Dios y a la Iglesia, y se descubre uno a veces imprevistamente zarandeado por la miseria humana, por el pecado, por expresiones de lo que llamamos el pecado original, por la propia fragilidad y muchas otras cosas más. Pero ahí está la gracia de Dios. Como dice Pablo que escucha del Señor: *mi gracia te basta*, y uno, como Pablo, se ve también, en esos momentos, empujado a confesar desde lo más profundo de su alma: *vivo de la fe en el hijo de Dios que me amó y se entregó por mí*. Nada más, ya no hay otra cosa. Es lo que explica la vida ministerial en sus límites y en sus grandezas.

Por tanto, la vocación es algo “del corazón”: Jesús les roba el corazón, los hace amarlos tanto que están dispuestos a entregarle su vida. Y, consonantemente con lo anterior, entiende que su papel, como sacerdote –y, en particular, sacerdote dedicado a la formación de los seminaristas– del siguiente modo:

El ministerio sacerdotal ha consistido, para mí, en esparcir la semilla del evangelio por medio del amor a la sabiduría, del amor a la verdad, del amor al bien, del amor a la formación cultural. [En] abrir el corazón de los alumnos a Dios por medio del cultivo de la propia reflexión, de las propias facultades humanas; [en] hacerlos crecer para que ellos también vayan asumiendo su vida por sí mismos y la entreguen y la dediquen según den con lo que el Señor quiere de ellos. Pienso que éste ha sido el modo concreto de la realización del ministerio sacerdotal en mi caso: [...] Abrir los corazones a Dios por medio del amor a la sabiduría, a la verdad, al bien, y también por el amor a la sociedad en que se vive.

Aunque su vocación se origina en la invitación que le hiciera el obispo, su concepción de la misma es ampliamente subjetiva. Su relato vocacional dibuja una trayectoria que empieza con un elemento objetivo (la invitación) y termina en una descripción emotiva-sentimental, que quiere comunicar al corazón de sus alumnos, pero que siente que las palabras no alcanzan para hacerlo.

B-26-D –que no quiso ser entrevistado, pero entregó algunas respuestas manuscritas– se concibe como pastor. Al parecer su vocación no es por invitación, sino por emular a dos tíos, hermanos de su padre, que eran sacerdotes. Algo que lo motivó a ser sacerdote fue servir a los más necesitados. Y algo que lo estimula a seguir, es la respuesta de la gente a la que sirve. Y define a la vocación como *encontrar a Jesús en la gente y servirla*. La gente –y por tanto su oficio como pastor– son muy importantes en su vocación y en su ministerio.

Con B-27-R, miembro de la Sociedad de Jesús, nos encontramos un caso interesante sobre todo por la radicalidad de sus planteamientos, contrastantes con los de la mayoría de los sacerdotes de nuestra muestra, aunque también tiene algunos puntos de contacto con sacerdotes como B-16-D y B-18-D, principalmente. Considera, al igual que la mayoría de los sacerdotes entrevistados, que la tarea principal del sacerdote es ser pastor. Pero acentúa el carácter de líder y activista social, y deja en último término su papel en el culto. Su vocación tiene su origen en lo que describe como una comprensión súbita: “Me vino un tiempo como de hastío o de aburrimiento o de falta de sentido de la vida. [...] Ya no quería hacer nada, nada me llamaba la atención, veía todo como demasiado relativo, la vida como demasiado sin sentido [...] De repente tuve una especie como de *insight* [...] El *insight* fue como decir: *¡Sólo Dios es absoluto, lo demás es relativo!* [Y] *la vida sólo vale la pena vivirse por un ideal absoluto*. Solicitó su ingreso a la Compañía, pero tuvo que esperar ocho

meses, porque estaban a la mitad del ciclo. Ése tiempo fue de dudas, o de cierto temor. Pero al conocer el noviciado, que estaba en una colonia popular, y orientado hacia el activismo social, se entusiasmó (ingresó en 1975):

Cuando pude viajar a conocer el noviciado, me entusiasmé muchísimo. Lo que más me entusiasmó del noviciado fue que estaba en una colonia popular; no era un Seminario allá, alejado del mundo, aislado, etcétera, y los novicios éramos como una familia más entre las familias del barrio. Eso me llamó muchísimo la atención, eso fue realmente lo que definió [mi decisión]. Yo vi claramente que era mi vocación. Con una convivencia muy cercana con la gente, la gente más sencilla, y en un trabajo más de promoción de la justicia. En ese tiempo también estaban muy frescas las definiciones institucionales de la Compañía por la fe y la justicia. La Congregación General 32, la Congregación General 33, que son las Congregaciones que van como definiendo o concretizando históricamente el carisma ignaciano y que van dando los grandes horizontes, las grandes líneas de la vida de la Compañía, y se había hecho con el Padre Arrupe, el Padre General, una opción muy clara por la fe y por la justicia como dos aspectos de la vida que son inseparables: no se puede vivir la fe sin la justicia, la justicia sin la fe, etcétera, lo que implica la fe implica la justicia, todo ese asunto, y su repercusión sociopolítica.

Uno de los trabajos importantes que había en el noviciado era la organización de los vecinos en la lucha por la regularización de la tenencia de la tierra, la pavimentación de la colonia, agua potable, drenaje, todo ese tipo de reivindicaciones, y nosotros participábamos activamente en la promoción de la organización, tal cual la agitación política, concientización, etcétera. Eso era sumamente atractivo. Los dos años del noviciado se me pasaron como dos semanas, como dos días. Fue un tiempo de una vida súper intensa, maravillosa, donde yo ya no pude dudar de que ése era mi lugar.

Eso fueron dos años... La siguiente etapa de formación se llama[ba] juniorado. Ahorita ya no existe el juniorado, ya cambió la estructura de la formación, pero estos dos años eran como los dos primeros años de estudios más sistemáticos de teología y filosofía. Y los vivimos en este rancho de La Paz, a una hora y media de Guadalajara. Rentábamos una casita de campesinos, muy sencilla, medio aislada, como todas las casitas en los ranchos, en los pueblos de Jalisco, y era una convivencia maravillosa con la gente también. A mí me tocaba trabajar en un rancho que estaba a hora y media de ahí que se llamaba *Cuchillas*, un rancho como de 70 u 80 familias. Yo tenía que ir los fines de semana. Entre semana estudiábamos prácticamente de tiempo completo y los fines de semana teníamos trabajo apostólico. Entonces, bueno, te dicen: *–Pues ve a trabajar al rancho y a ver qué haces...* Organicé una cooperativa de consumo, clases de alfabetización de adultos, clases de alfabetización política o cívica.

Había un delegado, una autoridad, que ya tenía [...] varios años ahí, y no lo podían quitar. En parte, pues porque ya era muy viejo, uno de los caciques más viejos, y en parte también porque no había gente que supiera leer y escribir, y que supiera un poco más de la organización política del país: cómo se relacionaba una ranchería con el municipio, con el estado, etcétera. De modo que la alfabetización sirvió para ir preparando nuevos aspirantes y la politización también; logramos hacer elecciones por primera vez en treinta años y le quitamos el poder al señor éste. Yo era muy amigo de él. Pero claro, cuando le ganamos las elecciones me quería matar. Fue un proceso muy interesante.

Al mismo tiempo, había, alrededor de estos ranchos, pequeñas propiedades de agricultores, y no tenían luz, y era muy importante para estos agricultores tener luz, sobre todo para [aprovechar] los pozos de agua. Pero este rancho, y otros dos ranchos, quedaban de paso entre las grandes propiedades. Y los que vivían en los ranchos, [en] las pequeñas unidades de población, pues normalmente eran los trabajadores agrícolas de las fincas del derredor. De modo que los que realmente tenían dinero y lo iban a invertir productivamente para la luz eran los [grandes] propietarios. Y los pobladores eran los trabajadores de los propietarios, los que no tenían para invertir en meter la luz, y que tampoco le iban a dar un servicio económico remunerativo. Es decir, no la iban a poner a producir como un elemento más de la producción, sino [sólo] como su luz para el consumo doméstico, exclusivamente. Los rancheros querían pagar una determinada cuota y que los que vivían en los pueblitos pagaran una cuota muy alta.

Entonces yo empecé a organizar a los de los pueblos, a hacer asambleas, y obviamente los trabajadores siempre son más que los patrones. Entonces siempre, en todas las asambleas, ganábamos la elección. Y empezamos a tener relaciones con la Comisión Federal de Electricidad, directamente los pobladores, y ya no mediados por los rancheros. Como no querían bajar el costo, yo decía que era injusto que la gente que sólo va a tener luz para consumo doméstico pague muchísimo, cuando los que tienen el dinero y lo van a invertir son los grandes propietarios. Entonces [se decidió que los colonos] no íbamos a pagar esa cuota. No recuerdo cuánto era la cuota. Pero yo decía: *–Por principio no la pagamos.* Y la gente nos apoyaba: *–Pues claro que no la pagamos.*

[Por su parte], los rancheros ricos se negaban a negociar, pero nosotros dijimos: *–Pues nosotros no nos movemos.* Porque nos dimos cuenta que la Comisión Federal de Electricidad exigía una determinada cantidad de usuarios para que fuera rentable tender una línea X. Y si los de los pueblos decían: *no queremos la luz,* [entonces] no era posible la solicitud de los rancheros. Se necesitaba forzosamente el voto de los colonos, de los que vivían en los pueblitos, y nosotros dijimos:

–Pues si no bajan ustedes el costo –o sea: si no pagan ustedes más, y nos bajan el costo a nosotros–, no solicitamos la luz, nos borramos de la lista [de solicitantes].

–Pues bórrense...

–Pues nos borramos...

Y a resistir, resistir, resistir... Hasta que los rancheros dijeron:

–Pues ni modo...

Cedieron, y una vez que cedieron, entonces ya, bajaron el precio, y entonces ya metieron la luz. Fue una lucha muy interesante ésta por la luz ahí en *Cuchillas*.

[...]

Cuchillas fue una experiencia determinante en mi vocación; como decir: *ésta es mi vocación y éste es un lugar para vivirla*, porque en la Compañía de Jesús se podía hacer eso.

Después de su ordenación, su orientación hacia la pastoral social siguió un rumbo similar:

Después de ordenarme recibí la misión de atender, de parte de la Compañía de Jesús, a los refugiados guatemaltecos. Más bien a los refugiados en general. Había todavía un gran número de refugiados dispersos en la zona metropolitana, sobre todo salvadoreños, nicaragüenses, hondureños, pero los núcleos más localizados y reconocidos bajo el estatuto de refugiado estaban en Campeche, Quintana Roo y Chiapas, refugiados guatemaltecos que venían de una situación de guerra civil. Al igual que los refugiados salvadoreños. Me mandaron entonces para que organizara el servicio jesuita para refugiados. Desarrollamos unos programas de atención en el D. F. para refugiados dispersos y otros programas de atención a los refugiados de Campeche, Quintana Roo y Chiapas [...].

Pero muy pronto se dio cuenta que la Sociedad de Jesús y la Iglesia toda era más que la sola opción preferencial por los pobres:

Una cuestión problemática está relacionada con las opciones institucionales y el voto de obediencia. [...] Porque uno tiene opciones muy claras en este sentido: opción por los pobres, por la justicia, etcétera, pero de repente la institución es mucho más grande, tiene muchísimos compromisos, tiene una enorme historia, tiene un peso, tiene un ritmo también, y te tragas todo o nada; o sea, no puedes aceptar solamente el sector ideológico que a ti te gusta. El pastel va completo, y eso causa crisis.

Pero no sólo la institución de la Compañía de Jesús, sino la Iglesia. Vivimos como institución situaciones de altísima incongruencia en el mensaje evangélico. Sea en cuestión de riqueza, de poder, de contubernio con los poderes establecidos, sean políticos, económicos, y luego también se hace un usufructo muy mezquino del poder religioso sobre los grupos populares, el pueblo, la gente más sencilla. Y eso es causa de crisis porque es la misma Iglesia, es la misma institución...

Dicen que tenemos el mismo Dios, que tenemos la misma fe, pero tenemos visiones del mundo absolutamente contrarias. No sólo del mundo, sino del Evangelio, de la vida de Jesús, etcétera. Y eso causa crisis, causa... pues sí, porque dices: *mejor me salgo, no vale la pena, todo es igual...* Porque al principio, pues va uno con un gran idealismo, después va uno descubriendo pues todos aquellos aspectos que uno después asume como humanos de cualquier institución y de cualquier opción.

El siguiente fragmento está dirigido contra la función cultural, propiamente sacerdotal, del sacerdote. B-27-R utiliza la palabra “brujo” para referirse a que el culto y la administración de los sacramentos provocan que los feligreses vean al sacerdote como si poseyera “poderes” especiales para tratar con lo sagrado. Parece subyacer una visión crítica un tanto iluminista: la posibilidad de que el sacerdote manipule al creyente ingenuo.

Lo que menos me gustaba era que la gente me viera como brujo. Es decir, uno pasa, en la religiosidad popular, y en la misma institución eclesiástica, por [ser] una especie de brujo, que tiene poderes extraordinarios, que habla con un Dios incomprendible, y bueno esos poderes muchas veces se utilizan en mala onda. Se utilizan para imponer tu voluntad, etcétera. Lo terrible es eso, que te conciban como un brujo y no como una persona cualquiera. Porque del Papa al último de los católicos, no hay absolutamente ninguna diferencia de jerarquía. Hay diferencias administrativas, pero desde la fe tenemos el mismo bautismo, y desde el Evangelio, [los sacerdotes] estamos más lejos de Dios que los más pecadores. En los tiempos de Jesús, uno de los sectores más vituperados por los sacerdotes y los obispos eran las prostitutas, por ejemplo, y los sacerdotes y los obispos de aquel tiempo, escribas y fariseos, se sentían muy cerca de Dios, y Jesús les dijo: *Van a entrar al Reino de los Cielos las prostitutas primero, y ustedes a ver cuando...*

Y yo creo en ese Evangelio, en ese Evangelio yo sí creo. Yo sí creo que está más cerca de Dios la viejita que recoge papeles por ahí por mi colonia, el drogadicto, la prostituta, incluso los narcos, que el Papa, más cerca que el político, más cerca que un cura de lo que puede ser Dios.

B-27-R es radicalmente crítico en sus concepciones sobre el sacerdocio. Su concepción del sacerdocio rompe con las más tradicionales y comunes dentro de la Iglesia católica.

La concepción de sacerdocio es precisamente uno de los nudos teológicos más discutidos, porque el sacerdocio pretende establecer una relación con la divinidad, o con Dios. Dependiendo de la concepción que tengas del sacerdocio, depende también la idea que tú tienes de Dios. Es un concepto o una función, [...] continuamente cuestionada desde sus orígenes. La concepción que yo tengo del sacerdocio es la concepción, o intento acercarme a la concepción, que Jesús tenía de su propio sacerdocio. Antes de Jesús había ciertas concepciones del sacerdocio. Estaban los doctores de la Ley, los profetas, los escribas, los fariseos, todos ellos, de alguna manera, cumplían una función sacerdotal en el sentido de establecer la relación entre el pueblo y Yahvé, o la Divinidad, o lo que sea. Y además, una de sus funciones fundamentales era decir, interpretar, la voluntad de Dios para el pueblo. De modo que esta función fundamental –interpretar la voluntad de Dios para el pueblo– es muy importante. Porque se interpretaba en aquel tiempo a partir de sueños, de signos, de manifestaciones, que están recogidas en la Biblia, que pueden ser de muy diversas maneras. Pero todas estas manifestaciones tenían una concretización histórica: la nube, estaban en la guerra, alguno de los profetas tiene un sueño, va habla con el Rey, y etcétera. En fin, todos tienen una misión, y todas las misiones de antes de Cristo, de los cercanos a Dios, o los que tienen una función sacerdotal, es en la gran mayoría de los casos una función liberadora. La primera manifestación con la que empieza la construcción del pueblo de Israel es precisamente el Dios que se le manifiesta a Moisés y que le dice: *Hay que sacar de la esclavitud al pueblo de Egipto.* Dios escoge a sus sacerdotes. Dios escoge a quienes quiere o por conducto de quienes quiere mandar un mensaje. Lo que quiero decir con esto es que la intervención de Dios a través de sus mediadores, que serían los sacerdotes, es una intervención liberadora e histórica. Dios interviene en la historia. E interviene para liberar de una situación de injusticia, de sufrimiento, de muerte, etcétera. Para liberar, para dar vida, para dar plenitud, para hacer justicia. Y para hacer justicia sobre todo a los débiles, a los oprimidos, a las viudas, a los huérfanos. Todos esos sectores sociales que en una relación de fuerzas están siendo de alguna manera tratados injustamente o están teniendo algún tipo de sufrimiento. Pero después, conforme va pasando la historia del pueblo de Dios, de Israel, se van creando distintas concepciones del sacerdocio.

Hay una concepción, con una corriente y una concepción, y te estoy hablando de miles de años, y que está presente en las escrituras, y que es una tradición más espiritualista, más sacramental, más del templo.

Y hay otra corriente pues más histórica, más sociopolítica, más situada, más liberadora, más en este mundo.

Digamos que hay una corriente que acentúa más la trascendencia, la dimensión trascendente del sacerdocio, pero hacia no se sabe dónde; y otra posición que acentúa más la dimensión inmanente, histórica, del sacerdocio. Con sus más y sus menos esas dos corrientes las encontramos en toda la historia, desde antes de Jesús y después de Jesús. Pero Jesús marca como un parte aguas en la disputa, en la pregunta por cómo vivir el sacerdocio y quiénes son en ese sentido los que median

la presencia de Dios. Y además él tiene una concepción de la mediación, de cómo hacer presente a Dios en el mundo, frente a otras concepciones. Y precisamente en la lucha por establecer su propia concepción resulta acusado, juzgado y muerto por los otros grupos religiosos que tenían una concepción distinta. De modo que no es poca cosa la pregunta por qué tipo de sacerdocio. Es una de las causas fundamentales de la muerte de Jesús. Qué tipo de sacerdocio quería él decirnos que era el que le encargaba su Padre contra otras interpretaciones. Y el sacerdocio que él establece es precisamente el sacerdocio, primero, [que] niega todo privilegio en el ejercicio sacerdotal. O sea, el ejercicio sacerdotal no es ningún privilegio de ninguna élite. Nos hace a todos hermanos e iguales ante Dios. De modo que desde Jesús todos participamos de un mismo sacerdocio. Todo bautizado, todo aquél que tiene fe en Jesús y en su Padre, participa del sacerdocio de Cristo. En igualdad de condiciones; no es ni más grande ni más pequeño. En ese sentido, el Papa es tan sacerdote como cualquier niño bautizado del sur del Brasil o de esta colonia, de donde quieras. Eso es una de las cosas principales que la Iglesia del tiempo de Jesús no acepta. Para ellos el sacerdocio significa privilegio, significa jerarquía, significa poder, y Jesús viene a decir que eso no, no es el sacerdocio que él va a establecer. El sacerdocio de Jesús es un sacerdocio también liberador. Cuando a él le preguntan cuál es su misión, él mismo se presenta: retoma un pasaje del Antiguo Testamento, de Isaías, donde dice: *Yo he venido a liberar al oprimido, dar consuelo al que sufre, pan al hambriento, liberar al que está preso, y traer un año de gracia de Dios...* “Un año de gracia de Dios” quiere decir pues la gracia de Dios, la justicia plena, la plenitud de las relaciones sociales y humanas en esta historia. Ése es el sacerdocio de Cristo. Él no dice: *yo he venido a construir templos*. No dice: *he venido a enseñarles cómo deben hacer sus ritos religiosos*. No dice: *yo he venido a decirles cuáles son los libros sagrados*. Es más, cuando los sacerdotes de su tiempo le dicen: *Bueno, y la Ley y los profetas*, porque le dicen *¿cuál es el mandato de Dios? Según tú, ¿cuál es el mandato de Dios?* Jesús dice: *Pues nada más amar a Dios y a su prójimo*. Y entonces todo el Antiguo Testamento lo reduce solamente a eso. Sí, tan sencillo. O sea, para Jesús podemos tirar a la basura el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Lo sagrado no está en las cosas. Y ése es uno de los escándalos más fuertes en su tiempo. Y uno de los escándalos más fuertes también del nuestro. No nos acostumbremos a eso.

Otro de los escándalos también más importantes es que en aquel tiempo la sacralidad estaba puesta en cosas, en tiempos: había tiempo sagrado, había lugares sagrados, había ritos específicos con los que se ganaba el favor de las divinidades, sacrificios. Por ejemplo, para bautizar, *para que tenga buen futuro tu niño, sacrifica dos palomas*; si haces no sé qué, haces otro sacrificio, etcétera. Ah, pero en sábado no puedes hacer nada porque es pecado. O también algunos estados de salud, o de ritmo biológico, eran satanizados unos y sacralizados otros. Por ejemplo, una mujer en menstruación se consideraba una mujer que estaba manchada, que no podía pisar el templo. También se sacralizaba por género. Los hombres eran los que podían realizar labores sacerdotales, entrar al templo, etcétera. Y las mujeres, no; incluso como ahora. Ahora, en nuestra Iglesia, hacemos exactamente lo mismo. Y Jesús viene precisamente a romper con esos lugares sagrados, y el único lugar sagrado lo

pone en la persona. Pero no sólo en cualquier persona, sino en la persona necesitada y sufriente. Un día le preguntan a Jesús: *¿Cómo va a ser el juicio final?* Y él dice: *Pues miren, va a venir el Padre, Dios, en el momento final, y va a poner a las ovejas de un lado, y a los cabritos del otro, va a separar. Y a unos les va decir: venir, benditos de mi Padre, entren al Reino de Dios, por estas razones: porque tuve hambre y me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber, estuve preso y me visitaron, estaba oprimido y me liberaron, tuve necesidades, estuve enfermo, etcétera.* Y a los otros les va a decir: *Y ustedes se van al infierno, porque cuando yo tuve hambre no me dieron de comer, cuando tuve sed no me dieron de beber, cuando estuve desvestido, cuando estuve necesitado, cuando era forastero, cuando era peregrino, etcétera, en situación de necesidad, y no me atendieron.* Y entonces le van a preguntar: *Señor, ¿cuándo te vimos nosotros a ti enfermo, con hambre?* Y Jesús les dice: *cuando vieron a uno de entre ustedes, me veían a mí.* Es decir, ¿cuál es la mediación, cuál es el centro de la sacralidad para Jesús? El único lugar sagrado es la persona humana. No hay tiempos sagrados, no hay lugares sagrados, no hay cosas sagradas, no hay ritos sagrados. Lo único que hay es la persona, pero es la persona, además, necesitada, la persona en desgracia y en necesidad. Ese es el único lugar sagrado, la única presencia de Dios, y en ese sentido esa es la presencia más densamente sacerdotal. Es decir, es la presencia más densa de la presencia de Dios. Eso es lo que vino a decir Jesús.

También le preguntaron: *¿Y el templo?* Porque para ellos el templo era el centro; era una teocracia y el templo era como nuestro Palacio Nacional, o La Moneda en Chile, la Casa Blanca. Y Jesús les dijo: *Ese templo yo lo tumbo y en tres días lo vuelvo a hacer.* Tampoco el templo es el centro. Claro que con todo eso escandalizó de una manera espantosa, lo acusaron de herejía. ¿Qué es una herejía? Es un concepto de Dios no compartido por los que tienen o detentan el poder religioso. Eso es una herejía. Todo está en discusión en la historia del mundo: el sentido de la vida, la condición humana, todo está en discusión. Pero los que detentan el poder –sea político o religioso, en este caso religioso– establecen un determinado código de verdades, y quien se sale de ellas es hereje. Puede ser en el Partido Comunista, lo que sea... Siempre, una cúpula en el poder establece la verdad para ese tiempo y para ese momento. Y todo lo que se salga de allí es herejía. Y tienen diferentes maneras de castigar a los herejes. En este caso, a Jesús, el castigo que le dieron fue la cruz.

El sacerdocio que yo aprecio, el sacerdocio como yo lo concibo, el sacerdocio al que yo intento acercarme en mi vida sacerdotal es a esta concepción de sacerdocio de Jesús, que no tiene como central ni el rito de la eucaristía, porque no hay rito sagrado para Jesús, que no tiene como centralidad el templo, porque no hay lugares sagrados para Jesús, que no tiene como centralidad tiempos establecidos –el domingo, el sábado, el lunes, etcétera– porque para Jesús no hay tiempos sagrados. Ése es el sacerdocio, la concepción del sacerdocio que nosotros socialmente compartimos.

Y culturalmente [la concepción dominante] es precisamente [la d]el sacerdote que está metido en el templo, que su identidad se define porque da misa, porque participa en ciertos ritos de una determinada manera, y a través de ellos, de una manera mágica, manipula a Dios en un lugar sagrado que es el templo. Ese sacerdocio para mí no es; no es mi sacerdocio; por lo menos no es así como yo entiendo el sacerdocio. Y uno de los aspectos de la misión de Jesús que más me llama la atención es precisamente la destrucción de estos lugares comunes que sacralizan cosas, etcétera, pero que se olvidan de la persona. Sacralizan tiempos, ritos, lugares. Pero los pobres, quién sabe dónde están. Los hambrientos, quién sabe dónde están. Los excluidos, quién sabe dónde están, etcétera. No son importantes para este sacerdocio.

El papel del sacerdote, para mí, es destruir esa noción del sacerdocio. Esa noción del sacerdocio [propia] del Antiguo Testamento. Es luchar por la justicia en el ámbito político. ¡No hay otro ámbito! ¡No existe otro ámbito! Sólo vivimos en un tiempo que es este tiempo histórico y sólo vivimos unas relaciones de poder que son éstas que vivimos, y sólo convivimos con unos que detentan el poder y con otros que sufren la injusticia. No hay ni otro tiempo, ni otro lugar, ni otra persona, ni otro ámbito de lucha, ni otra dimensión donde tenga sentido predicar al Dios de Jesús. Claro que eso es tremendamente escandaloso, y no es fácil.

Y en correspondencia con estas ideas, entiende su vocación como sigue:

Yo entiendo mi vocación como la entiende San Ignacio, como [mi participación en] la construcción del Reino de Dios, como la entiende Jesús de alguna manera: colaborar en la construcción del Reino de Dios. ¿Qué es el Reino de Dios? Pues es ese mundo de relaciones justas y fraternas en este mundo, en esta historia. No es para después. Para después ya no es necesario. Ahora, ¿cómo se construye, cómo se logra ese objetivo? Hay un millón de mediaciones. Pero para San Ignacio no existe, como [existe] para otras órdenes religiosas, una mediación privilegiada. [...] Cada orden religiosa establece un carisma específico. San Ignacio, a la Compañía de Jesús, no le dejó un carisma específico. Todos son mediaciones. Y todas las mediaciones son posibles. Pero para escoger la mejor mediación en cada momento tenemos que vivir en una actitud de permanente discernimiento apostólico. Es decir, ¿qué es lo más conducente en este momento dado, en esta situación específica, para este problema concreto? Y ése es nuestro sacerdocio. Nuestro sacerdocio es escoger las mediaciones que más efectivamente nos conduzcan para el bien que queremos lograr y que para nosotros en el horizonte del seguimiento de Cristo, pues es eso que traiga más vida, y vida en abundancia, a los más pobres. [...] Es decir, ¿cuál es la mediación? No la hay. El sacerdocio es el servicio, y el mejor servicio frente a la mayor necesidad y las posibilidades que se tengan de mayor eficacia. No hay una caracterización específica de “éste es mi modo de ser sacerdote”. Mi modo de ser sacerdote es servir lo mejor que se pueda, con los mejores instrumentos, en el momento que sea necesario, para el fin que se pretenda. Hay compañeros [jesuitas] que trabajan en la ONU, por ejemplo, o que son consejeros políticos, en fin... Los trabajos pueden ser miles. Y uno vive plenamente su sacerdocio ahí. No

exclusivamente celebrando la eucaristía o los sacramentos, dando bautizos o cosas por el estilo.

B-27-R es el único sacerdote de la muestra que llega a este grado de radicalidad. Él mismo señala que no todos dentro de la Compañía piensan así, pero indudablemente expresa un estado de ánimo y concepciones compartidas por otros sacerdotes. Sin embargo, deben de ser minoritarios en el presente en la Arquidiócesis de México. Pero nuevamente en su caso debe observarse la estrecha conexión que existe entre su trayectoria –desde antes de ingresar a la Compañía hasta después de ordenarse– y sus concepciones religiosas y sociológicas. Por otra parte: finalmente coincide con el resto de los sacerdotes entrevistados en que su vocación es un llamado a servir, a participar en la construcción del Reino. Es decir, que hay un punto en el que coinciden, pero es precisamente en los postulados menos conectados con la historia. Eso es lo que garantiza, en buena medida, la unidad de la Iglesia y, seguramente, lo mismo debe decirse de cualquier institución religiosa: su unidad y continuidad sólo se aseguran por la existencia de postulados últimos que se formulan en términos transhistóricos, aunque puedan existir diferencias en la manera de conectarlos con la historia. En este caso, B-27-R entiende su vocación como un llamado a colaborar en la construcción del Reino, que sería una fórmula aceptable para cualquier sacerdote y para cualquier católico. Empero, entiende que el Reino debe construirse aquí, y que para ello puede y debe utilizar el medio más adecuado; y este punto no sería igualmente aceptado.

Para el sacerdote B-28-D, “la vocación sacerdotal es un misterio: el misterio de Dios que le abre las puertas al hombre y lo integra a su misterio, y quiere que sea portador de ese misterio”. Insiste en que la vocación sacerdotal es una combinación entre Dios y el hombre. El hombre puede fallar, pero Dios no, etcétera. Considera que su vocación surge porque su hermano mayor entró al seminario y en las vacaciones le parecía que era muy feliz. Para éste sacerdote, la principal y casi exclusiva función del sacerdote es la de ser pastor. (Las funciones relacionadas con el culto fueron las últimas en su enumeración.) Critica que en el seminario se considere buen seminarista al que obtiene buenas calificaciones, y no al que puede ser un buen pastor porque es abierto, porque puede dar.

B-29-D también piensa que la principal función del sacerdote es ser pastor, guía, consejero y formador. Proviene de una familia piadosa, en la que a lo largo de las generaciones ha habido sacerdotes, religiosos, religiosas, etcétera. Pero su vocación nació

en sus procesos internos, por así decir. Tan sólo poco tiempo antes –cuando uno de sus hermanos mayores ingresó al seminario– había pensado que el sacerdocio no era para él, que eso era una locura. Después se sintió llamado a hacer algo y consideró que siendo sacerdote podía hacerlo. Sobre su concepción de la vocación sacerdotal señala:

Es el inmenso amor de predilección que Dios me tiene, [que] me ha tenido toda mi vida, toda, desde toda la eternidad, y, como bien decía el Papa Juan Pablo II: *cada vocación es una historia de amor única e irrepetible*. Y yo así lo experimento; no sólo desde mi vocación sacerdotal, desde los diecinueve años, sino [que así lo he experimentado] toda mi vida. Yo he visto que he ido muy de la mano [de Dios], muy cuidado, muy amado por Dios, por mi Padre Dios, y que el que me haya elegido como sacerdote, pues no es un privilegio, es un don, es un compromiso. El sacerdocio ministerial es un don y un compromiso para cada uno de nosotros, o para mí en lo particular. De cara a Dios es algo muy grande, muy tremendo, que –aunque así soy feliz y estoy feliz de ser sacerdote y quizá [si volviera a nacer] volvería a ser sacerdote– a veces uno con temor dice: *en la que me metí*. Pero si me metí es porque Dios me llamó, y si Dios me dio el llamado, pues es que él me va a dar la gracia para salir adelante. Dios me ha puesto aquí como guía, como pastor. Tengo todo un compromiso de cara a Dios, y por amor a Dios y por temor a Dios debo cumplir esto lo mejor que pueda.

[...]

Pues fui llamado, me parece, entre otras cosas, para ser cabeza y pastor de una comunidad a ejemplo de Cristo sacerdote, y como guía formador de una comunidad de personas. Es decir, esto me parece que es algo muy grande, muy profundo, que es un paquete nunca abarcable y nunca enteramente bien realizado, nunca terminado.

[...]

Uno de los aspectos importantes de un sacerdote es que debe ser formador. A mí me gusta mucho esta palabra y lo digo también por propia experiencia, porque tuve la gracia, la fortuna, de haber sido formador en el seminario. Estuve tres años en el Seminario Conciliar de México en tiempos del Padre Enrique Cleni. Cuando él era rector me invitó a formar parte del equipo formador y fue una experiencia muy hermosa, muy hermosa. ¿Por qué? Porque el sacerdote debe ser un formador, formador de conciencias, formador de personas. Transmitir –como dice el Vaticano II– la vida divina a cada alma, a cada fiel, porque el sacerdote no debe ser un técnico, no debe ser un administrador. Que sí tiene estas funciones: ejercemos funciones administrativas, pero yo no me ordené para ser un administrador netamente hablando, o un ecónomo en el sentido estricto, o un pintor. [Aunque] hay sacerdotes que se dedican a muchas cosas. Está bien cuando tienen tareas, pero lo esencial, lo primordial, debe ser lo anterior[mente] dicho [pastor, guía, formador de

conciencias]. Y por eso, la formación es muy importante. Cuando yo fui llamado como formador del seminario, llevaba tres años de experiencia en el ministerio sacerdotal, en una parroquia como vicario parroquial. Y me acuerdo que cuando me despedí de mi comunidad, de mi primera parroquia, le decía a la gente que si es muy importante formar laicos cristianos, es tanto o más importante y más delicado formar futuros pastores –porque esos seminaristas iban a estar en mis manos para formarlos. Y prueba de ello es que en esos tres años que estuve ya les impuse las manos a esas tres generaciones. Son los tres últimos grupos que se han ordenado sacerdotes. Y qué bonito, siquiera colaboré con mi granito de arena en ellos y ojalá algo les haya quedado de tantas cosas que les dije, y que procuré darles testimonio y que les llamé la atención y que conviví. Y que me hayan querido o no me hayan querido, no importa, ahí están ya. Entonces, algo están haciendo en su ministerio, en su formación. Yo me siento responsable, en parte, de su formación y espero que sean buenos sacerdotes. Entonces, por eso, la clave de todo y la conclusión de la pregunta de a qué fui llamado es eso: [a] ser un formador, porque la crisis actual no es la crisis económica, no es crisis política, sino que es crisis de *hombres*, y nos hace falta tener *hombres verdaderos*, y a esos hombres hay que formarlos. En toda la sociedad hay que formar niños, adolescentes, jóvenes, matrimonios que es lo que procuramos hacer en nuestra parroquia, pero cuánto más un joven que quiere ser sacerdote. Pero si no lo formamos bien, él no va a formar bien a una comunidad y por eso desgraciadamente veo muchos antitestimonios o comunidades despistadas, porque tenemos sacerdotes despistados, porque no están bien formados o ni siquiera están en comunión con la Iglesia, dices herejías o barbaridades también. Entonces ¿qué formación les dieron en el seminario?

En este caso, se pone el acento en la labor formativa del sacerdote a través de su función como pastor. Pero evidentemente no concibe, como sucede en otros sacerdotes del grupo B –y en parte también en el siguiente caso–, que ser pastor implique cierto activismo social o político.

B-30-R considera que la principal tarea de un sacerdote es ser pastor (pastor, líder y consejero), caminar con su comunidad espiritual y socialmente. Su vocación está motivada por el deseo de ayudar, sobre todo a los niños y adolescentes que viven en la calle y que se drogan. Poco a poco, dice, sin certeza al principio, él entendió que allí lo llamaba Dios:

Ya estando ahí, en el seminario [de los escolapios], me di cuenta abiertamente del carisma de los padres, y precisamente el carisma eran los niños y los jóvenes: lo que yo andaba buscando. Como que Dios me puso ahí. Dios me puso ahí porque mi intención era ayudar a estos jóvenes drogadictos, a mis compañeros a los que veía cómo se perdían en la droga. Entonces, ya estando ahí, me di cuenta de que ése era su carisma y me dio mucho gusto [...] no sabía cuál era el carisma hasta que entré. Y le di gracias a Dios porque me puso ahí, porque eso era lo que yo quería: ayudar a los drogadictos.

A mí me estimulaba mucho el trabajo de seminarista. Estuve trabajando con niñas violadas, niñas callejeras, todo esto, porque era lo que yo traía: el trabajar con la gente sencilla, con la gente, con la gente pobre y dentro de estos pobres pues, [con] estas niñas y niños de la calle. Fue lo que me iba manteniendo en una entrega total a Dios, porque yo sentía que Dios me llamaba por ese camino o al menos yo tenía aptitudes para trabajar con estos niños y niñas de la calle. Entonces, yo ansiaba salir para ya hacer una entrega total al servicio de estas realidades. Eso me animaba mucho a seguir en mi vocación. [...] Cada vez me enamoraba más de su carisma [de los escolapios].

Yo me fui dando cuenta [de que ésa era mi vocación] a medida que iba creciendo. [...] Eso fue el primer llamado –yo pienso– de Dios, y yo así lo entendí. Entonces, yo veía que los sacerdotes se entregaban a los niños y a los jóvenes, dije *yo también quiero entregarme al servicio de estos niños, de estos muchachos drogadictos, para ayudarles a salir de esa situación difícil de su vida*. No sabía si era [eso un] llamado de Dios, pero yo así lo entendí. Y después me di cuenta, en el proceso de de los años, de que sí era mi vocación el servir a Dios a través de los niños y de los jóvenes [...] He trabajado muchos años con niños callejeros, he trabajado con niños drogadictos, con niños violados, todo esto. Muchos años de mi vida los he dedicado a salvarlos de esa situación. En Puebla, en Veracruz, en México tenemos hogares para niños de la calle y yo he sido el director, yo he coordinado esos hogares en varias ocasiones y con esta idea de llevar a Dios a estos niños y de rescatarlos de la droga. Y ya después, fue una coincidencia el ir descubriendo el carisma de los padres escolapios. [...] Y ya cuando me di cuenta de eso, digo: *pues sí, Dios me puso en el lugar adecuado* [...]. Por eso entendí en mi proceso vocacional que sí era el llamado de esa manera, pues Dios se vale de todo: primero, de un sacerdote amigo; después, de esa realidad de drogadictos, y di el paso para ser sacerdote, para entrar al seminario, y resultó que sí era lo adecuado.

Mi vocación la tengo [ahora] bien clara, el seguir [a Cristo]. Para mí lo importante es seguir a Cristo, eso es lo importante, seguir a Cristo en este servicio de evangelizar especialmente a los niños y a los jóvenes que es el carisma de los padres escolapios.

[La vocación] es un llamado de Dios a seguir a Cristo; [en el caso de los escolapios] a través del carisma de San José de Calasanz, que es la educación de los niños y de los jóvenes. Eso es lo más importante o así definiríamos la vocación escolapia. [Ciertamente] no puede haber vocaciones [religiosas, sacerdotales] si no hay ese valor de ver las necesidades de los demás y decir: *yo quiero hacer algo por ellos*; [pero] no sólo por altruismo, porque eso sería nada más solidaridad social; para que sea una vocación [sacerdotal, religiosa] tiene que hacerse por amor a Cristo. [...] [Esto] puede ser aplicable a la vocación [religiosa] en general, porque lo importante de una vocación es seguir a Cristo ¿cómo? pues ya está: con los niños, con los ancianos, con los de la cárcel, con las misiones, con las parroquias. Pero lo más importante de una vocación es seguir a Cristo, [...] trabajar para el reino de Dios.

Evidentemente, B-30-R pone el origen de su vocación en sus inquietudes por ayudar a los niños y adolescentes. Las vicisitudes del proceso –entra con los padres escolapios porque ellos tienen una parroquia en el barrio donde vive, pero después se da cuenta que sus deseos coinciden con aquello a lo que éstos se dedican– lo lleva a comprobar que, efectivamente, se trataba de un llamado de Dios, pues, ¿cómo explicar, si no, estas coincidencias? A través de esta interpretación religiosa de su vida, lo circunstancial, lo aleatorio, se ha convertido en designio divino, en destino.

Grupo C

C-31-R distingue diferentes dimensiones de la vocación: en primer lugar, la vocación que Dios intima directamente en el corazón de la persona; en segundo lugar, la vocación que viene de la Iglesia, de la jerarquía eclesiástica; finalmente, la dimensión humana de la vocación, que incluye la psicología de la persona, el contexto social, su biografía, las “mediaciones” humanas de la vocación (es decir, las personas que de una u otra manera influyen o intervienen en el proceso vocacional de una persona), etcétera.

A la primera y más importante dimensión la denomina vocación teologal, “porque viene de Dios”. Es lo que se ha considerado aquí la vocación personal-subjetiva:

La vocación, a mi modo de ver, tiene varias dimensiones.

Obviamente la primera y más importante es la que, vamos, es como una chispita, es la vocación que [algunos] llaman el llamado íntimo, es la vocación personal. La palabra vocación viene de *vocare*, del latín, que significa *llamar*; es un llamamiento que viene de afuera, pero que toca las fibras más íntimas; por eso le llamamos así: *vocación*. Es como una selección, como una invitación que, de manera muy concreta y de tipo personal y gratuito, Dios hace pues a muchas gentes. Y obviamente Dios llama, pero respeta la respuesta que vayamos a dar. O sea, esta primera dimensión es el llamado que recibimos de parte de Dios.

¿Cómo explicitar este llamado? No es tan sencillo, porque ese llamado [...] no se hace como yo suelo hacer cuando quiero comunicarme con alguien: agarro el teléfono, marco su número, me contesta y le digo lo que le tengo que decir. Muy sencillo, muy claro; no hay distorsión en el mensaje. Pero este tipo de llamado [de Dios] no se hace así tan claro; este tipo de llamado se hace desde el corazón de Dios al corazón de la persona. Y es [ahí] donde descubrimos, o así lo vemos desde la perspectiva de la fe, pues que es una intervención de Dios. Por eso, en la primera

dimensión de la vocación, hay una vocación personal, un llamado que tú sientes y que no se puede decir de forma explícita, ni se puede explicitar a través de terminología meramente humana, de acción humana y de persona. Entonces hay una primera dimensión, que yo le llamo, no dimensión teológica, yo le llamo algo más importante, yo le llamo, a la primera dimensión, la dimensión teologal, la vocación teologal es la que viene de Dios. [...] Entonces, la primera dimensión es verdaderamente una dimensión teologal, una dimensión de un llamado que tú recibes de Dios.

La segunda dimensión que distingue corresponde a lo que en esta investigación ha sido denominado vocación jerárquica: la que se dirige del superior al candidato. A ésta, C-31-R la considera como la formación que se da al candidato y la comprobación de sus cualidades para cumplir con el oficio sacerdotal:

[...] Y por supuesto hay otra dimensión que no creo que se pueda menospreciar porque es muy importante: la dimensión eclesial. No se trata simplemente de que *quiero ser sacerdote*, se trata también de que la iglesia me abra las puertas para ser sacerdote, y eso, ¿cómo lo hace? Lo hace de dos maneras. Primero, preparándome para ello, y, segundo, probándome, para ver si soy capaz de abrazar una vocación que, una vez que se abraza, deja de ser simplemente vocación para convertirse en un proyecto existencial.

Hay así, por tanto, estas dos dimensiones de la vocación: [1] la vocación íntima, que Dios comunica “al corazón de la persona”, la vocación teologal, que es por tanto la fundamental, y [2] la vocación eclesial o dimensión eclesial de la vocación, que consiste en la comprobación por los superiores o formadores de que el individuo ha sido efectivamente llamado por Dios al sacerdocio o a la vida religiosa y en la necesaria preparación para asumir este papel.

Pero distingue además la dimensión sociohistórica de la vocación. Por ella entiende “todas las circunstancias de la vida”, el ambiente económico y social, las mediaciones humanas que intervienen en el camino vocacional de un individuo.

Y por cierto también está la vocación [dimensión] que yo llamo social, o sociológica, que son todas las circunstancias de mi vida: ambiente económico, ambiente social, cultural. Pero también Dios –y eso es muy claro desde la Sagrada Escritura–, Dios actúa a través de mediaciones, Dios actúa a través de situaciones, de circunstancias, de personas y demás...

[...]

Porque no lo digo [es decir: no lo contó en su relato], pero muchas personas también influyeron en esta [mi] vocación... Para aclararme, para impulsarme, y no solamente sacerdotes, hasta personas que [yo] decía: *¿Y esta persona para qué viene a decirme esto? No viene al caso...* Y sin embargo... [Se refiere a que encuentros aparentemente accidentales lo llevaron por un camino particular.]

C-31-R entiende que una de las dimensiones de la vocación es histórica-social-humana, la propia historia, la propia biografía. Otra es sobrenatural, y sólo perceptible con los ojos de la fe. La relación entre ellas es una relación de significante y significado: ciertos acontecimientos o inclinaciones suyas son interpretados como resultado de una intención divina: detrás de eso “ve” a Dios:

¿Cómo descubro yo mi llamado? Bueno, yo creo que es un llamado que yo recibí desde que yo era niño. Yo recuerdo que me gustaba jugar mucho al padrecito. [...] Entonces ahí hay alguna inquietud que yo traduzco [interpreto] como no sólo algo personal y psicológico-humano, sino que también viene de Dios; o [por lo menos] así lo vemos desde la fe. [...]

Es entonces un mismo episodio biográfico, sólo que reinterpretado o resignificado en clave religiosa. No es que en sí mismo signifique claramente una vocación; requiere por ello un proceso de clarificación, de discernimiento: “Estoy seguro que [la vocación] no se trata de una caída de caballo [de algo perfectamente claro]. [...] Tan es así, que sigue un proceso que le llamamos de discernimiento.” Precisamente, en el discernimiento se trata de “purificar” los motivos y las intenciones por las que se quiere ser sacerdote; de llegar a una comprensión de esas inquietudes y deseos. Es mediante el discernimiento, que se llega a comprender y a tener una mayor certeza de la propia vocación.

Este sacerdote señala que lo esencial de su sacerdocio es cumplir con los tres oficios sacerdotales: predicar, celebrar y regir:

Yo estoy convencido, y cada vez me convengo más, que yo sí he tenido bien claro para qué me he querido ordenar. Me he querido ordenar para predicar el Evangelio, para celebrar los sacramentos, especialmente la eucaristía, y sobre todo para dar un servicio de caridad, de comprensión, de misericordia a la gente con la que va uno a trabajar, que es la que se ha alejado un poco de Dios. Yo eso lo tengo muy claro, cosa por la que doy gracias a Dios, y el tenerlo claro hace que yo sea muy feliz cada vez que realizo esta triple función: la predicación de la palabra, que no nada más es predicar con la boca, predicar con el discurso solamente, sino que es mucho más que eso: predicar con la vida. Tener muy presente que mi ministerio se orienta a la celebración de los sacramentos, y concretamente a ese sacramento maravilloso que

es la eucaristía. Y no olvido que también tenemos la función de gobierno, de dirección de ese pueblo, a través de la cercanía, a través de la caridad, etcétera.

Por otro lado, reconoce que aunque “soñó” con trabajar con la gente pobre –como ocurre en un número importante de sacerdotes del grupo B–, no lo ha hecho sino ocasionalmente. De hecho, la “opción preferencial por los pobres” pierde importancia entre los sacerdotes del grupo C:

Yo no niego que soñé mucho trabajar directamente con la gente más pobre, pero he ido comprendiendo a lo largo del tiempo que no, que tenemos que trabajar donde estamos, y si hay pobres, pues qué bueno, con ellos, y de manera primordial con ellos. Pero también he entendido que en algunas ocasiones hay que trabajar en otros niveles, y ni modo. Yo trabajo a un nivel de docencia, [en] el que por supuesto no hay gente pobre, pero siempre me busco tiempitos para poderme ir de misiones a Chiapas, o al Estado de México, etcétera. Precisamente porque no quiero perder de vista ese deseo social de un servicio al Reino de Dios con la gente más necesitada, que es la gente que conoce muy poco a Dios. Yo sí tengo claro que mi función es esta función triple de un sacerdote y que de hecho es la función de todo cristiano, porque todo cristiano, en el bautismo, ha sido constituido, por Cristo, sacerdote, profeta y rey.

Respecto de la situación vocacional en la Iglesia católica considera que hay una crisis, aunque en México la situación no es tan grave como en Holanda o España, donde han debido cerrar el noviciado por falta de candidatos. Ahora bien, respecto a la forma de promover las vocaciones, C-31-R dice algo que será prácticamente una constante entre los sacerdotes de este grupo: lo importante es que el sacerdote *dé testimonio*:

Si juntamos los jóvenes que trabajan en cinco comunidades de dominicos en México, juntamos casi 1000 jóvenes. Entonces yo lo que creo que tenemos que hacer es mantener este trabajo juvenil, de pastoral juvenil, y hacer a través de nuestra vida, no a través de cartelones, ni a través de folletitos, ni a través de retiritos, sino a través de nuestra propia vida y de nuestra propia palabra, pues hacer [presente] y presentar a través de nuestra vida a Dios, de tal manera que si hay algún joven que se sienta con esta inquietud, que se sienta llamado por el Señor, o que sienta cierto interés por conocernos, pues solamente con que vea nuestra propia vida, se dará cuenta qué somos, quiénes somos y hacia dónde vamos. Y que a través de nuestra propia vida podamos presentarle realmente un proyecto de vida que les pueda resultar llamativo, atractivo, y cuyo resultado sea una respuesta. [...] Entonces yo ahí sí creo que hay que hacer trabajo de promoción vocacional intenso, y no necesariamente organizacional, sino que creo que debe empezar por nuestra propia vida. Creo que para todos nosotros debe ser un orgullo decir: *alguien entró a la Orden porque mi vida le cuestionó y le valió como ejemplo para poder tomar nuestra opción vocacional, o sea de vida.* [...]

[...] Yo creo que si verdaderamente estamos conscientes de que el mundo de hoy nos está exigiendo algo, a la Iglesia, una respuesta, no podemos esperar a ver qué va a suceder, tenemos que comenzar a darla ya. Y creo que en pastoral vocacional, que hemos sido gratamente bendecidos por Dios en vocaciones en todo nuestro país, [...] creo que la manera más exacta y más precisa de hacerlo no es el rollo. Es la vida. Me llama la atención cómo los apóstoles atraían hacia la primera comunidad primitiva cristiana de Jerusalén, cómo atraían seguidores a través de su sacrificio y a través de su palabra. Pero sobre todo a través de su palabra. Por ejemplo a mí me impresiona ver cómo verdaderamente aquellas persecuciones tan cruentas que hubo en la época de los emperadores romanos, Diocleciano, por ejemplo, pero no exclusivamente, cómo la muerte de esos mártires, que iban a la muerte, pues sí, con miedo, con temores, pero con un convencimiento de que lo hacían en nombre de Cristo, fueron realmente semilla de vida cristiana. Cómo después de una guerra tan espantosa como la que se vivió aquí, después de la revolución armada, la guerra cristera, se hayan no sólo mantenido, sino se haya hecho un repunte de intensidad en la vida religiosa. Entonces yo creo que no podemos obviar esta experiencia. Tenemos que dar un testimonio de vida lo más coherente que seamos capaces de vivir para poder ser atractivos y para poder ser motivo de que alguien verdaderamente que sienta el llamado a esta vida, pues encuentre una respuesta en la conducta de un sacerdote.

También C-32-D distingue el aspecto subjetivo e institucional de la vocación sacerdotal: el aspecto subjetivo de la vocación (a la que entiende como un movimiento del espíritu que lleva al individuo a mirar hacia ciertos valores superiores), y el aspecto institucional (“la Iglesia tiene que ratificar esa vocación”). El elemento subjetivo (que aparece en su discurso como el principal) y el elemento objetivo, institucional (que es el definitivo: “la Iglesia es la que decide”). Entre ambos, además, coloca al discernimiento. Y concluye: detrás de todo esto está Dios. Si lo importante es esta comunicación con Dios, los diferentes momentos o dimensiones de la vocación aparecen en su interpretación como formas de comunicación: Dios llama a un individuo; por lo tanto, quien se siente llamado debe discernir si efectivamente lo que siente es una vocación divina, y si está dispuesto a seguirla. Luego, como la prueba de la autenticidad de la vocación continúa, interviene la Iglesia, que tiene la última palabra. Formula, a partir de su experiencia, y como una generalización de la misma, lo que la corriente mayoritaria de la Iglesia piensa predominantemente ahora sobre el tema:

La vocación, como su nombre lo indica, es un llamado. Es un llamado que una persona común y corriente, una persona que no tiene ninguna cualidad específica, externa, [que] no es de ningún tipo de nivel social específico, ni güerito, ni negrito, ni nada específicamente; no es ni joven ni anciano, ni nada, es cualquier persona, cualquier situación, descubre en su interior un movimiento del espíritu que lo hace

mirar hacia ciertos valores superiores, ciertos valores de servicio, de entrega, de donación –que no es lo que mucha gente se imagina así como que uno renuncia a todo y vive un sufrimiento total. No, al contrario: la vocación genera esta sensación de que si tú haces eso, [entonces] eres inmensamente feliz. [...]

Entonces yo diría que la vocación [...] es este movimiento interno que provoca el espíritu, que lo hace mirar hacia ciertos valores y que además descubre uno una profunda realización en esos valores. No despreciando otras vocaciones, no despreciando, no cancelando la vida, el llamado de otras personas, que puede ser muy distinto. Sino que considerándolo como algo muy personal, muy individual. Él llama a mucha gente, pero sí [de una manera] muy personal; a cada uno lo llama particularmente, de una forma especialísima, a través de muchos signos, [a través] de la historia, a través de la familia, a través de cientos de cosas. La cuestión de la vocación no deja de ser un enorme misterio.

Ya después se van dando etapas de la vocación. [Primero,] el que uno acepte la vocación. Dios te da la vocación, pero uno la tiene que aceptar. Después [en segundo lugar], la Iglesia tiene que ratificar esa vocación. Entonces

[1] Dios te llama,

[2] tú inicias un proceso de discernimiento muy complicado, y doloroso, de saber si tú verdaderamente tienes las características que se requieren para el servicio, qué cosa vas a entregar tú de particular dentro de ese servicio, cómo vas a personalizar el servicio de la Iglesia. Es todo un proceso de discernimiento en el Seminario [sobre] cómo vas a convertirte en un servidor, si tienes las cualidades necesarias para realizar esa misión. [...] El discernimiento es el ir separando y descubriendo lo que viene de Dios de lo que no viene de Dios, de lo que yo soy, y de cómo tengo que ir cediendo para que Dios vaya entrando en mi vida; descubrir si verdaderamente Dios te está llamando a través de eso o es un capricho; porque puede ser un capricho, un capricho personal:

–Yo quiero ser sacerdote.

–¿Por qué?

–Porque quiero, porque me gusta

¡Capricho! Puede no funcionar.

Y después de eso,

[3] la Iglesia ratifica, la Iglesia te dice: *pues sí, creemos que tú puedes ser un servidor*, o la Iglesia te dice: *pues mira, qué bueno que quieres, pero no tienes las*

calidades, no te vemos nada que pueda sustentar esta vocación y por lo tanto... ¡fuera! La Iglesia es la que en el último momento dice: *éste sí, éste no.*

Entonces, detrás de la Iglesia, detrás de la persona, detrás del proceso de discernimiento, pues yo creo que está Dios. Y nosotros creemos que está Dios. Dios se va manifestando. Son como esas tres etapas: descubro que Dios me llama, voy descubriendo si tengo las calidades y si quiero verdaderamente lograr ese llamado, y, tercero, la Iglesia que te dice sí o no.

En cuanto a la situación actual de las vocaciones sacerdotales, expone que efectivamente éstas disminuyeron a raíz del Concilio Vaticano II. El Concilio Vaticano II, aunque era necesario, implicó un problema de identidad: Dios sigue llamando, pero el hombre de hoy no sabe a qué. Resolver este “problema de identidad” todavía llevará tiempo:

Yo pienso que las vocaciones han disminuido vertiginosamente a partir de la presencia del Vaticano II en el mundo. Las vocaciones aparentemente eran un renglón estable dentro de la Iglesia, *aparentemente.* Pero en el momento en que se da una crisis de identidad dentro de la comunidad universal, en ese momento se produce también una crisis de llamado. No es que Dios haya dejado de llamar. Sino que la pregunta es: ¿a qué cosa nos ha llamado? Primero tenemos que llegar a una definición, a una identidad. Yo pienso que la Iglesia después del Vaticano II se ha dedicado a buscar su identidad. Pienso, no es dogma, pero pienso que el Vaticano II fue como una especie de adolescencia: *¿quiénes somos? ¿Hacia dónde vamos? ¿Qué es lo que queremos?* El Vaticano II es la cosa más maravillosa que ha sucedido en la Iglesia sin el cual pues todo se hubiera colapsado. Yo pienso que yo no hubiera sido católico de antes del Vaticano II. Pienso que una persona en este siglo, en esta situación, hubiera sido solamente por una gracia especialísima que pudiera creer en la Iglesia católica. El Vaticano II era necesario. Este concilio vino a revolucionar y a cambiar el aspecto, la fisionomía de la Iglesia. Pero junto con esto hay que sentarse a pensar ¿quiénes somos? ¿Qué queremos? ¿Cómo vamos llevando adelante el proyecto de Dios en este mundo? No tenemos una identidad definida. Yo siento que actualmente que actualmente en la Iglesia hay diferentes corrientes. Quienes tiran para un lado y quienes tiran para el otro buscando la definición, buscando la identidad. No se siente una Iglesia monolítica, como se podría haber sentido antes. Todos pensaban igual, todos se comportaban igual, todos se vestían igual, todos hacían lo mismo, todos celebraban exactamente de la misma forma porque, si no, era pecado. Y de repente nos llega la adolescencia y comenzamos a ir de un lado para el otro, a dar bandazos, a pensar de una forma y pensar de la otra simultáneamente. Entonces un joven actualmente cuando se le pregunta: *¿quieres ser sacerdote?* Pues dice, *¿qué tipo de sacerdote?*

Pero apunta: las nuevas generaciones, las que nacieron durante o después del Concilio Vaticano II, hoy quisieran tener un modelo claro, por lo que si deciden ser sacerdotes,

prefieren aquellas congregaciones que son más monolíticas, y que por tanto sí experimentan un crecimiento:

Sin embargo, cuanto más define su identidad la comunidad universal, cuanto más define su identidad la vida cristiana, han surgido también vocaciones con una identidad muy clara. Esperemos no tener que llegar a lo monolítico, esperemos que no quieran imponernos a todos el mismo portafolios, el mismo traje [C-32-D viste de manera informal: lleva pantalón de mezclilla y no usa camisa clerical], porque sería tremendo, sería tratar de regresar a algo que es imposible regresar; bendito sea Dios, no se puede regresar. Yo creo por allí está el problema. La identidad, y una vez definida la identidad –que tardaremos unos veinte o treinta años más–, una vez definida la identidad va a ser mucho más fácil que la gente se entusiasme a un servicio dentro de la comunidad.

[...]

Ahora las nuevas corrientes son tradicionalistas. O sea: los jóvenes no siempre son revolucionarios; hay jóvenes que reaccionan a la revolución de los viejos. Entonces, pues la gente que tiene veinte años en el sacerdocio son personas que nacieron en la revolución –por llamarlo así–, en la revolución del Vaticano II; y ahora nuestros jóvenes de dieciocho o diecinueve años buscan una Iglesia mucho más estable. Estar todos de alzacuellos, hacer las cosas todos igualitos, tener el mismo portafolios, y eso los realiza tremendamente. Estar todos con el trajecito cruzado o el trajecito abierto, todos idénticos, como hechos en troquel. ¿Por qué? Porque les da estabilidad, porque se les dice: *si tú quieres ser sacerdote aquí hay un modelo*, y ellos tienen muchísimas vocaciones.

Sí veo que algunas personas [...] se sienten profundamente atraídas, convencidas [...] a través de esquemas monolíticos, muy formales, aparentemente bien identificados, que a mí me parece que no tienen raíces pero que se ven muy claros y esto atrae mucho a los jóvenes. Hoy los jóvenes quieren cosas seguras, no quieren cosas inseguras. Quieren cosas tan seguras, que a mí me choca, no me gusta. Pero por eso [porque aparentemente tienen una identidad clara] algunos modelos llegan a tener muchas vocaciones.

Ubica las principales funciones del sacerdote en el siguiente orden: pastor-profeta-sacerdote. Pero reconoce la importancia de las tres funciones: “El servicio [sacerdotal] se va ramificando: es un servicio de santificación: todo lo que es la liturgia, las misas, las bendiciones [...]; es un servicio profético: es hablar, es interpretar la historia desde los ojos de Dios a partir de la lectura y del conocimiento de la palabra de Dios; es el oficio de conducir una comunidad, el oficio de gobernar, [...] de gobernar en el servicio de la conducción.”

Asimismo señala que, además de estas funciones al interior de la Iglesia, en relación con la sociedad civil, el sacerdote tiene un papel muy importante “como punto de referencia para la realidad espiritual y como testigo de la intervención de Dios en la historia”. Dios interviene en la historia, y el sacerdote es intérprete y testigo de esta intervención.

Aunque sin hacer un desarrollo tan sofisticado como el anterior, C-33-D también pone claramente el acento en el aspecto subjetivo de su vocación. Y resulta interesante que el siguiente fragmento corresponda a la primera pregunta del cuestionario, que generalmente incitaba a una respuesta *histórica*, en el sentido que para este término hemos acordado (una selección significativa de acontecimientos biográficos ordenados cronológicamente):

Mi vocación, como toda vocación, es un misterio. Es decir, que no sabemos cómo, pero se siente esa necesidad de Dios. [...] Yo, en lo personal, sentí que Dios me invitaba a participar del servicio a la gente. En ese momento quizá no sabía cómo, ni tenía una idea muy clara [del sacerdocio]; sin embargo, pensar en el seminario fue para mí algo decisivo en ese momento.

[...] Yo pienso que para definir mi propia vocación, siento que es importante definir lo que soy; o sea, antes de ser sacerdote, soy persona, soy ser humano. Y definir mi vocación significa definir mi propia vida. Cada vocación es diferente, cada vida es diferente. Yo definiría mi vocación como un servicio a Dios, pero también descubriendo mis limitantes. En la ordenación nos postramos ante Dios y pedimos la asistencia del Espíritu Santo y la gente ora por nosotros, y ahí nosotros nos postramos, nos acostamos en el piso reconociendo... quizá no reconociéndonos como nada delante de Dios, sino reconociendo la grandeza de Dios; nos postramos como personas, sabiéndonos limitados, y nos levantamos siendo sacerdotes.

Asimismo, aunque por su origen, su vocación tiene un claro origen subjetivo (en la entrevista habló de una especie de *insight*), en su explicación de la misma parece mirar hacia el aspecto institucional tal como se expresa en el rito de ordenación. Luego, no parece extraño que proponga que, en el reclutamiento, deba haber un papel más activo por parte de los sacerdotes: “*Joven: ¿no te gustaría ser sacerdote?* Es una pregunta, no lastimo a nadie. [...] Y bueno, [la respuesta] depende de ellos.” Sin embargo, considera que lo importante es el efecto que la pregunta tiene en el joven:

Yo creo que [a partir de la pregunta] cada joven, cada adolescente, puede sentirse cuestionado por Dios. No por mí, quizá no por la pregunta misma, sino en lo

profundo de su corazón. [...] Porque todos lo sentimos en un momento dado: Dios te está llamando; sientes algo. Quizá una simple duda. [...] A veces uno piensa –en esas circunstancias de crisis [subjetivas, en el seminario]– que a lo mejor Dios no me quiere [ahí], [que] Dios no me llama. [...] [Pero] un Padre nos decía: *Si no tienes vocación, pídesela [a Dios]. Y él te la da.* [...] Sí, Dios la manda a ciegas.

Lo destacable aquí es la perspectiva finalmente subjetiva de esta manera de representarse la vocación sacerdotal pero en la que incorpora también elementos institucionales (la invitación, la pregunta): No se afirma que la vocación viene a través de la invitación del obispo (o del sacerdote), sino del efecto subjetivo que dicha invitación produzca en el candidato, y si éste quiere o puede –en la oración– establecer un vínculo con Dios. Aunque proponga este papel activo en el reclutamiento, considera que lo esencial acontece en la intimidad de la conciencia.

Finalmente señala:

Entonces para mí la vocación es un servicio. [...] No estamos ni para defender a Dios, [porque] Dios se defiende solo, aun en cuestiones morales, teológicas, filosóficas, etcétera. Yo pienso que más bien estamos para amar a nuestros hermanos, a nuestros seres queridos, creo que eso es lo importante. O sea: la gente con la que compartimos, los despreciados por el mundo, los chavos drogados, los jóvenes. Yo pienso que mi ministerio ha cobrado sentido ahí. Mi vocación sin los chavos, sin los drogados, sin la gente a veces despreciable para el mundo, sin ellos, mi vocación no tendría sentido, no habría a quién servir. Entonces, desde luego, servir a todo ser humano a buenos y malos, a ricos y pobres. Pero para mí mi vocación es ante todo servir.

La vocación de C-34-D es en cierto modo “espontánea” e inesperada. Ni siquiera acostumbraba asistir a misa constantemente. De pronto, decidió acercarse, a interesarse por la vida religiosa. Ubica el origen de su vocación en sus reflexiones (o en los sentimientos que subyacen a éstas): “Descubrí que Dios se vale de muchas cosas. [...] En mi caso, el comenzar a pensar: *¿qué vas a hacer de tu vida, qué es lo que quieres?*”

¿Cómo me llamó Dios? Mi llamada no se da en base a [...] motivaciones [...] de decir: *Yo quería ser padrecito porque veía a los sacerdotes en misa o porque jugaba a ser padrecito en la casa* y todo ello. Mi llamada yo la considero [que ocurre cuando] llegó un momento en que me comenzaba a cuestionar: *¿Qué quiero para la vida? ¿Realmente esto es lo que yo quiero, lo que yo ambiciono, o es lo que, a fin de cuentas, lo que los demás juzgan de mí, lo que quieren de mí?* [...] El comenzar a pensar: *¿qué vas a hacer de tu vida, qué es lo que quieres?*

[...] Todo lo tenía, y no me refiero a cosas materiales. Tenía cariño de mis padres, tenía un trabajo, tenía una relación también muy grande, por qué no decirlo, una novia y toda una relación estable. Pero como que faltaba algo, algo que tal vez en ese momento uno no se explica. *¿Qué pasa? Si aparentemente estoy bien, ¿por qué [esta sensación]? [...]*

¿Por qué digo esto? Porque, en primer lugar, yo soy hijo único. Entonces como que siempre el hecho de papá y mamá: *Hijo, tú vas a ser esto, tú vas a ser aquello, ¿no?* El que el hijo sea lo mejor. Yo no digo que esté mal, pero ¿hasta qué punto también son los ideales de uno mismo?

Entonces llegó un momento en que ya había terminado una carrera, y mis padres comenzaban a plantearme la posibilidad de otra. Y vuelvo a repetirlo: uno comienza a pensar: *¿esto es lo que quieres? ¿Vas a querer que tu vida sea casi siempre dictada por los que los demás buscan de ti? Creo que no.* Empecé a... un poquito a [preguntarme]: *Señor, ¿qué voy a ser?*

Y tal vez fueron las [cosas] que encontré: descubrí a Dios, experimenté a Dios. Yo no iba a grupos parroquiales, no estaba tan cercano a la Iglesia, y ahí lo más extraño, ¿no? Y sin embargo empecé a sentir una gran inclinación hacia la Iglesia misma: *¿Por qué no ser sacerdote?*

De hecho esto es lo más importante para nuestra investigación: al preguntársele por su vocación, el sacerdote se refirió a una serie de preguntas, de cuestionamiento que se hizo a sí mismo. Esas preguntas, y, más en el fondo, lo que las propició: ciertos sentimientos de no ser él quien decidía sobre su vida, cierto estado experimentado como alienación, es lo que concibe como el origen de la misma. Y su certeza proviene del hecho que, como resultado del proceso (asiste a un centro de orientación vocacional, inicia un proceso de discernimiento, etcétera) se sintió dueño de sí: “Y por primera vez puedo decir que me sentí yo mismo, porque nadie me había dicho cómo hacerle [...], sino porque yo mismo lo busqué.” La relación entre el malestar inicial y el bienestar posterior parece entonces causal. Por supuesto, en el proceso de discernimiento descubre que fue llamado a servir, etcétera. Pero esto es un efecto del proceso institucional de estandarización de aquella vivencia. Que se trata de una estandarización se comprueba porque todos los sacerdotes se expresan en términos similares: la vocación es uno llamado a servir. Esto es lo típico. La diferencia está en las vías o el modo como fueron interpelados:

Pues fui llamado a servir, a un compromiso, a [responder] una invitación hecha por Dios, y yo creo que eso de antemano lo sabemos los que hemos decidido seguir, o

aceptado, mejor dicho: no decidido, *aceptado*, la invitación de Dios. Dios nos ha llamado para algo muy concreto: servirle con dignidad, servirle con entusiasmo; [para] llevarles, a aquellos que no lo conocen, un mensaje, un aliciente, una esperanza, un descubrirles que la vida tiene algo más, que la vida tiene algo más que cosas materiales, que cosas superficiales, que egoísmos, vanidades, miedos, persecuciones, problemas, angustias. Que hay algo más. Hay algo más mientras el hombre verdaderamente quiera. Hay algo más que [se] puede alcanzar mientras el hombre verdaderamente esté dispuesto.

Considera que la crisis vocacional por la que la Iglesia atraviesa se debe a los antivalores y sobre todo a la falta de testimonio de los propios sacerdotes. Ordena las funciones sacerdotales como sigue: sacerdotales-pastorales-proféticas.

C-35-D es el primero que coloca la oración en el primer lugar de sus tareas como sacerdote, antes que la función cultural-sacerdotal y que la de pastor. Hay, en su caso, una acentuación del momento comunicativo personal e interior. Su vocación apareció desde que era niño, gracias a la influencia positiva que el párroco ejercía en él: le atraía la celebración de la eucaristía, quería “decir misa”, quería ser como ese sacerdote:

[Mi] vocación al sacerdocio empezó a partir del contacto que tuve [...] con nuestro párroco. [...] El estar cerca, por ejemplo el convivir más; el ver el trabajo propio de un sacerdote, porque nos invitaba también cuando tenía que ver algún enfermo, cuando había que llevar también al Señor en la comunión a alguien, y pues fue eso: su entrega, sobre todo, y el modo como él realizaba su ministerio, [eso fue] lo que a mí me fue llamando la atención. [...] El entrar en contacto directamente con la persona del sacerdote, conocer su quehacer, su ministerio, y pues convivir más cercanamente con él, lo que empezó a despertar en mí el deseo de ser sacerdote.

[...] Lo primero que me cautivó fue el aprecio, el amor que él tenía por su sacerdocio. [...] En ese momento, yo, como niño, pues no tenía a ciencia cierta algo claro, algo ubicado, sino que ya después, reflexionando, cuando también me planteaba esa pregunta: *¿qué fue lo que más me llamó la atención de él, qué fue lo que a mí me motivó?* Pues lo que veo es eso: por un lado, el aprecio de él a su sacerdocio, hacia su ministerio, y por otro lado, la vivencia de alegría en esto, en saber que estaba en lo suyo, que estaba convencido.

Pero esa atracción debió ser “purificada”, discernida: su deseo de ser sacerdote se convirtió, así, en vocación, en llamado de Dios:

[Después] fueron varios los medios o los factores que me permitieron ir interpretando o comprendiendo que este deseo de ingresar al Seminario, de ser sacerdote, era un llamado.

Primero era el [que], pues estando ahí dentro del Seminario, yo siempre me sentí bien, como que sentí que era mi lugar. Ya en la convivencia con los demás compañeros, con los formadores, siempre fue el sentirme ahí ¿verdad? Que era lo mío, que era mi casa. Eso por un lado. Después, en los tiempos de crisis, cuando llegué a tener así, [alguna] duda, incluso –en la secundaria, a veces ya quizá por el tiempo empecé a cuestionarme si de verdad era mi vocación o no–, ahí fue ya más directamente el diálogo con los padres, sobre todo con mi director espiritual, donde siento que fue apareciendo ya con más claridad lo que es el sacerdocio, lo que se requiere para asumir este estilo de vida y para dar ya una respuesta más consciente. Al principio, [en] los primeros años de secundaria, y todavía en la preparatoria, pues fue como estar en el ambiente, yo sentía, como ahí me había desarrollado, que era mi casa; estaba [bien], me sentía a gusto y pues ya después fue a partir de los últimos años de la preparatoria y del curso introductorio donde se fue presentando de una manera más clara el ser propio del sacerdote, las exigencias que tiene este estilo de vida, y pues donde, pues sí, yo considero que se fue preparando en mí la decisión, la opción de decir:

–Quiero asumir este estilo de vida. Sé que se trata de una vocación, de un llamado de Dios, que me deja en la libertad.

Y pues dialogando, platicando más directamente con mi director espiritual. Ahí fueron apareciendo las luces, las pistas, para poder hacer ya una decisión consciente que yo siento que ya se realizó [que tomé] hasta que estaba aquí, en el Seminario mayor.

C-35-D es un sacerdote que, a diferencia de la mayoría del grupo C, ingresó al seminario menor, y a una edad temprana: a los doce años. En esto, se asemeja más a los sacerdotes del grupo A y a algunos del grupo B.

Sin embargo, en su concepción de lo que es la vocación sacerdotal no menciona siquiera el llamado del obispo. No quiere decir esto que lo desconozca, o que siquiera cuestione su necesidad. Quiere esto decir que no es lo que aparece inmediatamente en su conciencia cuando es inquirido sobre su vocación, sino que para responder a ella inmediatamente mira hacia sus procesos subjetivos. Concibe a la vocación, en primer lugar, como una inquietud:

Esa inquietud [...] es el llamado de Dios. Se debe profundizar, se debe buscar el ambiente propio para que aparezca con toda claridad. [...] Entonces aparecerá esa voz, y siendo la voz de Dios, va a llevar a la realización de cada persona. [...] Al escucharla, al tener esa inquietud, hay que profundizarla. Ahí les va a revelar aspectos de su propia persona [...] y les va a mostrar el camino que los va a llevar a la realización, a la plenitud de su vida. Eso es lo que Dios quiere de todos.

Por supuesto, C-35-D utiliza la palabra “voz” como una metáfora para traducir el sentido de esa inquietud. Y elabora una idea del proceso vocacional orientado por esta imagen: La vocación se manifiesta primero como una inquietud; se debe entonces buscar un ambiente adecuado para clarificarla a través del discernimiento. En este proceso, al individuo se le revelarán aspectos de su propia persona y se le mostrará un camino para su realización. La inquietud inicial se transforma en vocación, en llamado de Dios, que requiere una respuesta. Lo interesante en este caso es, entonces, la aclaración de una inquietud, a través del discernimiento, apoyado en la dirección espiritual. Esa elaboración desembocará, idealmente, en la comprensión de que es Dios quien llama, quien revela a la persona lo que ella es, y quien muestra un camino que, si el individuo decide seguirlo, lo llevará a su realización personal.

La vocación, para mí, ha sido un camino. Por un lado, un descubrimiento de la voluntad del Padre. Así que es el esfuerzo por responder a esa voluntad. Primero por ir descubriendo cuál es, y ya después, al conocer cuál es esa voluntad del Padre, el responder, el responder. Entonces yo sí le daría el sentido literal que tiene la palabra: Vocación es llamado, un llamado que pide una respuesta. Y pues esa respuesta es la que orienta toda la vida... Y [mi vocación] ha sido eso: el escuchar, o el descubrir, lo que sería el llamado de Dios, su voluntad, y ya el yo ir respondiendo a lo largo de la vida en cada momento, en cada situación tratar de ir respondiendo a ese llamado.

Desde luego que es el llamado de Dios, y si es el llamado de Dios [y] si uno llega a escucharlo con claridad cuando uno le da lugar, o sea cuando uno lo reflexiona, [es entonces] cuando quizá uno empieza a... pues a arriesgarse, a dejar ciertas seguridades, o a darse un espacio para encontrarse a sí mismo.

[...]

Concretamente, yo siento que [la tarea o misión a la que fui llamado] es la evangelización y es también la celebración de la fe. El sacerdocio como tal pues es participación del sacerdocio de Cristo. Así que la evangelización no es otra cosa que el anuncio del Reino. Y ya el poder, en el mismo sacerdocio, con este [sacramento del] orden, poder celebrar cada uno de estos misterios de la fe, es también como que el aspecto que da sentido a lo que es el sacerdocio, pero un sacerdocio ministerial, porque el sacerdocio tiene dos aspectos: primero, el sacerdocio común, que sería el bautismal, donde todo bautizado participa del sacerdocio de Cristo; pues en ese sentido, todos, toda persona bautizada lo tiene; y ya en concreto, el [sacerdocio] ministerial es para la celebración de la fe; entonces al sacerdote le corresponde en la liturgia celebrar la fe, y le corresponde entonces el evangelizar. Ya con esto estaría

también unido la oración; o sea el sacerdote tiene que ser la voz de la Iglesia, que se une a la voz de Cristo para elevar la oración: la acción de gracias, la alabanza, todo lo que es la oración de la Iglesia hacia el Padre. En esos aspectos yo resumiría el quehacer propio del sacerdote.

Por cierto que considera que las vocaciones están surgiendo ahora principalmente en los diversos movimientos que han surgido dentro de la Iglesia católica: en el movimiento de renovación carismática, en el movimiento neocatecumenal, en el de Jornadas, etcétera; y, en segundo lugar, entre los acólitos y en los grupos parroquiales. “Pues la vocación siempre se va a dar en un contexto de fe: donde se celebra la fe y donde se ora.” Pero si es correcta su observación –lo cual es probable, pues se desempeña como formador en el seminario mayor y debe de disponer de información al respecto–, quizá ésa sea una tendencia en el surgimiento de las nuevas vocaciones sacerdotales: en los movimientos, a los que se considera impulsados por el Espíritu Santo.

Lo peculiar de la representación que el siguiente sacerdote, C-36-R, tiene de su vocación –que define, de acuerdo con casi todos los sacerdotes, como un llamado a servir– es, por un lado, que le atribuye un origen interno, inesperado: “Como estudiante de preparatoria surgió en mí el deseo espontáneo de ser sacerdote [...] Fue un llamado así, inmediato.” Y orientado hacia la función pastoral y la predicación:

Yo la definiría [a la vocación sacerdotal] con una palabra: *servicio*. El sacerdote está para servir, y servir no poniéndolo sólo en el plano sacramental. Desde mi punto de vista, si me hice sacerdote, no fue nada más para decir misa o para administrar sacramentos. Me hice sacerdote para tratar de ser un servidor de una comunidad.

Y, por otro lado, que considera que no es capaz de verter en palabras lo que alcanza a entrever que ella es.

La vocación sacerdotal es un llamado al servicio. Hay algo dentro de mí que me dice que no es todo, no es toda la respuesta, pero tampoco encuentro las palabras para expresar lo que es la vocación. Simplemente es algo... Sí, un llamado a un servicio por voluntad propia, por supuesto, y a la vez un ideal tan grande que difícilmente lo logramos a la perfección. [...] Yo creo que un factor muy importante [...] es la convicción personal. Creo que es la base; si no hay [convicción] difícilmente sigue uno, [...] difícilmente somos fieles a ese servicio.

Se ha llamado la atención sobre esta dificultad que “siente”, sobre que “algo le dice”, le hace ver que no dispone de las palabras para expresar su experiencia de la vocación, porque esta dificultad es, como intentaremos mostrar más adelante, un efecto de que la vocación haya llegado a ser algo que tiene lugar dentro de la persona, que haya llegado a ser algo concebido o entendido como principalmente subjetivo.

Por otro lado, destaca, de manera indirecta, las pocas posibilidades de éxito de una estrategia vocacional centrada en el papel del sacerdote como reclutador. Dice que cuando le pregunta a un muchacho: *¿Te gustaría ser sacerdote? ¿Lo has pensado?* Le contestan: *no, paso, nada de eso*. “Es una situación que cada día se hace más presente, y, bueno, yo creo que mucho tiene que ver la secularización que estamos viviendo.” Lo que C-36-R muestra con este ejemplo es que considera que ya no es eficaz esta forma de proceder en el reclutamiento. En contraste con lo que señalara A-09-R: “la invitación del sacerdote era algo a lo que no te podías rehusar [se refiere, por supuesto, a lo que ocurría en la década de 1940]”. El prestigio y la autoridad de la jerarquía que esa obediencia supone, hoy ya no existen. A las generaciones más jóvenes ni les atrae el sacerdocio, ni ser invitados despierta en ellos ninguna idea de obligación por la invitación que se les hace.

C-37-D participa de manera importante, desde que era seminarista, en el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo, aunque su vocación sacerdotal es anterior a su contacto con este movimiento. En él confluyen tanto aspectos experienciales subjetivos, como la invitación de un sacerdote para que ingresara al seminario y, finalmente, su participación en el movimiento carismático. Dado que se refiere a que hubo una invitación, se ha clasificado su vocación como jerárquica (véase *infra*), pero se trata de un caso complejo: él mismo tiende a poner el acento en los aspectos subjetivos al explicitar su concepción de la vocación sacerdotal. En la cita siguiente, debemos distinguir dos partes: su versión de la vocación como enamoramiento (lo que debe entenderse como una concepción subjetivista), y la idea estándar de la misma como servicio.

[La vocación] yo la definiría como un proceso de enamoramiento de Dios, de las personas y de la vida, puesto que la vocación en sí es un llamado, y es un llamado del Señor para servirle, y para servirle a Él en los demás.

Este sacerdote se refiere a la relación con Dios como una relación que se da en o a través del “corazón” humano (por supuesto, “corazón” en su discurso se refiere al centro afectivo

de la persona representado figurativamente: quien entra en el corazón de una persona, es objeto de afectos intensos):

A los niños yo les diría que desde pequeños se vayan abriendo al amor de Dios, que lo pueden descubrir en lo que los rodea: en la naturaleza, en sus padres.

A los jóvenes yo les diría: [...] *vivan con intensidad su juventud, pero abriéndose a esa acción del Espíritu Santo en su vida, el cual les puede indicar por dónde caminar, por cuál sendero, por cuáles valles. Si ellos se abren a esa acción del espíritu de Dios, Él mismo les dirá por dónde.*

Al igual que otros sacerdotes, por ejemplo C-32-D y C-33-D, C-37-D señala que la promoción vocacional ciertamente existe, pero que los muchachos no responden a ésta porque se sienten atraídos por otras cosas. Es decir, no es que la Iglesia y los sacerdotes no se apliquen en la promoción, sino que ésta no tiene un efecto en los jóvenes porque el mundo, la sociedad, no los predispone:

Ciertamente cada día hay menos vocaciones a la vida ministerial consagrada. [...] Cada día menos jóvenes quieren responder al Señor, a un llamado a la vida ministerial consagrada, sacerdotal, religiosa, hombre o mujer. ¿Por qué? Yo no diría que por falta de promoción. Hay laicos, religiosas, sacerdotes, seminaristas que dedican una gran parte de su tiempo, de su vida, a esa promoción, a esa motivación, a ese llamado, como instrumentos al servicio del Señor para invitar y llamar a otros. Es la época, es el mundo bien o mal llamado posmoderno, que cada día absorbe al joven desde niño, desde el hogar, desde el colegio, desde la universidad. Hoy hay una gran diversidad de cosas que los atraen, que los llama, que los induce, que en cierta manera los satisface. Bueno, seguir a un Señor Jesús que no conocen (ellos conocen maquinitas, computadoras), seguir a un Señor Jesús que dicen que llama, pero que no conocen, pues les cuesta mucho. Por eso, poco se comprometen. Pero no por falta de promoción vocacional, sino por lo que hoy el mundo ofrece a la juventud, y por lo que la juventud se deja llevar.

La vocación de C-38-ED se originó en un accidente y en su posterior y ansiada curación, en la que él y su familia creyeron ver una intervención divina. A raíz de la misma, todos ellos –sus padres, hermanos, tíos y abuelos– experimentaron una transformación y se acercaron a la Iglesia, participaron en retiros y, finalmente, él quiso entrar al seminario y hacerse sacerdote.

A lo largo de mi vida he descubierto que Dios nos ha creado, y [que] nos ha creado para que nos realicemos como personas, como seres humanos. Desde luego que el hombre empieza a descubrir *cuál es el camino que yo tengo marcado o hacia dónde*

tiene que dirigirse mi vida. Al principio [yo] pensaba en una carrera universitaria; yo decía: *voy a ser médico.* [Pero] fui descubriendo en mi vida la presencia de Dios que me invitaba a algo más. A la edad de quince años, más o menos, fue cuando tuve la oportunidad de participar en una jornada de vida cristiana. [...] Y fue cuando empecé a conocer un poquito más sobre qué era la vocación: *Dios que llama al hombre a servir.* Y ahí empezó la inclinación más fuerte de decir: *quiero ser sacerdote, quiero consagrarme.*

En principio, considero que la vocación sacerdotal es un misterio, porque Dios te va llamando a través de los diferentes medios. Pero yo sí podría decir que hay un signo de una vocación consagrada: la clave está en que sientes que Dios te llama a algo. [...] Yo creo que es un signo el decir: *yo puedo hacer mucho ahí.* En consecuencia, yo creo que Dios me está llamando ahí.

La clave no es, por tanto, que el obispo o el superior le llamen. La clave es que *sientes que Dios te llama a algo.* La clave está en este sentir; la clave es subjetiva. Es una certeza o intuición interior, que se va realizando al seguir esa llamada:

Dios te llama a algo. Y en respuesta a ese llamado, a esa vocación, [debes] dejarte conducir por Dios. Porque Dios te va marcando el camino: a través de las necesidades, a través de las prioridades, a través de diferentes medios. Yo podría decir que eso es la vocación; el que dices: *aquí Dios me está llamando.*

Este sacerdote también da cuenta de su experiencia en sus intentos de reclutamiento entre algunos niños cuando terminan cursos. Señala:

Cuando está la clausura de escuelas [al final del año escolar] [...] a veces les pregunto: *¿ya pensaron qué quieren ser cuando sean grandes?* Y dicen: *–Sí, sí.* [Les digo:] *–A ver, ¿qué les gustaría ser?* [Responden:] *–Yo quiero ser médico, yo maestro, yo policía.* Y les hago la pregunta: *¿Quién quiere ser sacerdote?* Y nadie levanta su mano.

¿Qué pasa ahí? Que se ha visualizado mal la vocación sacerdotal. ¿Dónde inicia esto? En la falta de formación cristiana de las familias.

Como quiera que sea, el sacerdocio parece haber desaparecido del horizonte de expectativas de los niños y de sus familias. Siempre ha sido difícil el reclutamiento, pero parece que cada vez lo es más. Este sacerdote también dice:

Yo creo que estamos sufriendo una situación bastante difícil [en vocaciones sacerdotales] [...] Hoy en día los jóvenes [...] ven el aspecto materialista. Dicen: *¿Qué me puede dejar ser sacerdote? Nada. Mejor me inclino por una carrera en donde encuentre estabilidad social, en la que me pueda realizar económicamente.* Yo creo que esa situación está predominando.

Y un factor muy importante, es que hemos perdido la identidad de lo que es realmente la vocación sacerdotal. Yo creo que si el sacerdote diera un testimonio verdadero, creíble, de lo que es, a lo mejor motivaría a la gente, habría gente que dijera: *me gustaría ser como el padre X: es entregado, sencillo*, evadiendo el aspecto materialista en que muchos sacerdotes hemos caído.

Nuevamente aparece esta idea del testimonio. A veces, como se ha visto, se dice que sólo dando testimonio será posible superar la crisis de vocaciones sacerdotales; a veces, como en este caso, que la crisis se debe a que algo se ha perdido, y los sacerdotes no son lo que debieran. C-38-ED concibe sus funciones en el siguiente orden: Pastor, sacerdote y profeta.

C-39-D define la importancia de sus funciones como sacerdote en este orden: Pastor-sacerdote-profeta. Al igual que en otros casos, debe distinguirse en el discurso su definición de vocación sacerdotal: que es servicio, etcétera, y el hecho de que la misma se origina en vivencias, en estados que describe casi como “arrebatos místicos”:

[A los nueve años], un domingo [durante la misa], me impactó mucho ver al sacerdote cómo estaba consagrando. [...] Al verlo, yo decía: *Quiero ser como él.* [...] Fue tanto el impacto, que me perdí en ese momento de la eucaristía. [...] [Posteriormente] sigo mis estudios, termino mi carrera, y un domingo de Pentecostés, asistí a la misa. En ese momento me perdí también. Le dije: *Señor, ¿qué quieres de mí, qué deseas de mí.* Y de inmediato vino esa idea: *el sacerdocio.* Me levanté con esa determinación: *el sacerdocio, el sacerdocio.* [...] Fui encontrando que realmente era mi vocación, que realmente fue la decisión más acertada que he tomado. Llegaron los ministerios, momentos de gran nerviosismo, los escrutinios [...] Nunca le dije a Dios: *quiero pasar.* Sino que todo lo dejé en sus manos, que él llevara todo el proceso de vocación, y que si no [quería Dios que yo fuera sacerdote], pues él sabría cómo hacerle para que no fuera [yo] uno de sus ministros. Y sin embargo, puedo decirlo así, con gran fe, que el Señor me llamó para servirle. Para estar con él.

[La vocación la defino como] el estar con Él. Estar con él, vivir con Él y servirle a Él. Y servirle a Él significa servirle al hermano, al más necesitado. Eso es para mí el llamado. [...]

A lo que me llamó principalmente fue al servicio. El servicio, el ayudar a mi prójimo. El tratar de acercarme más hacia el dolor del ser humano para poder también ayudar a sanar esas heridas que en ocasiones tenemos tan profundas [...]; siempre hay una herida. Y que el escucharlos, el ayudarles a discernir, el ayudarles a ver, el caminar, [mostrarles] que no nada más es un dolor, sino que es un dolor [que] aunado a la cruz de Cristo nos lleva hacia una alegría, hacia una felicidad. Todo esto es lo que me ha movido; pero, principalmente, el servicio.

Considera que la causa de la falta de vocaciones sacerdotales se debe al cambio de valores en la sociedad: hoy se valora el placer. Por tanto no se puede ver en el sacerdocio un camino hacia la realización plena. “Se piensa en la diversión, en el placer [...] olvidándose de su propio ser, de su primera esencia, que los llama hacia la perfección.”

Respecto al reclutamiento, también considera que lo más importante es “dar testimonio”:

Ante todo yo diría que [para que haya vocaciones, lo más importante] es el testimonio. Me viene a la mente san Francisco de Asís, que le dijo a uno de sus hermanos legos: *vamos a evangelizar*, y simplemente recorren el pueblo de Asís. Y le pregunta su hermano cuando regresan otra vez al convento: *oye, Francisco, en qué momento hemos evangelizado, si no hemos tocado las puertas, no hemos hablado con nadie, ni hemos hecho nada*. Y Francisco le responde: *con nuestro testimonio hemos evangelizado*.

Yo creo que los sacerdotes tenemos que dar testimonio de nuestra vida, [de nuestra] alegría, felicidad. Porque si somos los primeros que también estamos mostrando una tristeza, [que] estamos tratando mal a nuestra gente y no estamos sirviendo con alegría, con entusiasmo, pues la misma gente no va a creer en este valor y los mismos jóvenes no se van a acercar, porque ven todo lo contrario: que no checa una realidad con una teoría. [...] Y la misma gente, los jóvenes –que son más susceptibles, que son más críticos– son los primeros que dicen: *bueno, si hay este valor dentro del sacerdocio y nos están mostrando otro –porque nos están tratando mal, no nos están apoyando– ¿cómo voy a seguir a este sacerdote, cómo voy a seguir esta vocación, cómo voy a seguir este ministerio si estoy viendo todo lo contrario?* Yo empezaría... empezaríamos por nosotros mismos

Se ha observado que, cada vez con mayor frecuencia, los sacerdotes se refieren a la necesidad de dar testimonio como algo que deben hacer para conseguir vocaciones. Se refieren con esto, con “dar testimonio”, a mostrar en su conducta la autenticidad y compromiso de su vocación; que efectivamente su sacerdocio obedece a un llamado divino, que realmente creen en lo que predicán. Y también, que el sacerdocio es algo que vale la

pena. Su papel en el “despertar” de las vocaciones se concibe como un influjo, como un efecto psíquico, del modelo, de la vida ejemplar, digna de ser imitada o seguida. Los sacerdotes del grupo C no se conciben propiamente como reclutadores. No pretenden “invitar” al seminario; quieren ser ejemplares, dignos de ser imitados, seguidos, servir como modelos.

C-40-D concibe que sus funciones son pastor-sacerdote-profeta, en este orden. Aunque dice también: la función del sacerdote es ser mediador entre Dios y el hombre; es un puente. También: la gente necesita sacerdotes que la gobiernen espiritualmente: mucha gente se acerca para consultarlo ante sus problemas. Y: “Lo fundamental es la oración. Pero no una oración de librito, sino una oración profunda, de encuentro con el Padre. [...] Eso es lo importante: tener ese contacto íntimo con Dios a través de la oración, de la misa, de la confesión. Eso es lo fundamental.”

Aunque la descripción de su vocación tiene un componente subjetivo, considera que el origen de la misma se halla en una invitación que le hicieron para asistir a un “pre-seminario” (un retiro de jóvenes en el seminario conciliar realizado con fines de discernimiento vocacional). Además, a la pregunta por cómo explicaría él qué es la vocación sacerdotal, no responde intentando comunicar lo que experimentó. Es pues, en cierta medida, una de las excepciones del grupo C en cuanto que el origen de su vocación es una invitación y porque no se representa su vocación en términos subjetivos:

La vocación es un regalo que Dios nos da. Independientemente de lo que yo hubiese querido, Dios me formó y me formó para hacer el bien y para llevar la buena nueva a los demás. Eso lo he aprendido desde el inicio. Cuando entré al seminario pensaba que la vida era diferente y que uno necesitaba de una mujer, y no se da uno cuenta de que Dios nos llena. Y nos llena tanto que nos hace felices y nos hace [tan] felices que somos privilegiados. Con ese don, con ese regalo de servirle, porque para eso nos hemos consagrado, para servirle a Dios y servirle a nuestros hermanos.

También dice que lo importante para reclutar nuevos candidatos al sacerdocio, para incrementar las vocaciones, lo importante es el testimonio: “Hace falta que nosotros como sacerdotes demos testimonio. Que empecemos aquí, en las parroquias, a dar testimonio.”

C-41-R, por el contrario, deja entrever la inseguridad ante lo que es el llamado, sus dificultades para definirlo, y, al hacerlo, lo hace orientando su reflexión por el recuerdo de sus estados subjetivos. Pero esto es lo más característico de una generación en que la

vocación sacerdotal es concebida en primer lugar como una interpelación que no es directa, que requiere interpretación.

Creo que la vocación es ante todo un misterio. [...]

¿Cómo puede saber alguien que tiene vocación? Yo me lo pregunté después. La vocación se supone que es un llamado, y una duda importante que me plantee fue: *¿realmente me siento llamado por Dios?* [...]

Es muy difícil decir: *ésta es la señal de que estás llamado*. Yo creo que hay signos que uno debe saber leer como actos de fe. Si una persona siente una cierta inquietud hacia el ministerio, para un servicio, ésa es una señal humana de que Dios lo está llamando de alguna manera.

Para mí ha sido un misterio por qué Dios se fijó en mí y no en otros. Entonces la vocación también tiene como diferentes caminos. Muchas veces hay personas que dentro de cierta soledad se sienten llamados; hay personas que desde niños se sienten llamados. Y son experiencias totalmente diferentes. [...] Y quizás en todos ellos hay un elemento común. Pero es un elemento común que está como muy discreto. [...] [La vocación es] como un puente en la comunicación de Dios con el hombre que puede adquirir las formas más rebuscadas.

También se refiere al testimonio y a la relación que se debe dar para que haya vocaciones:

Creo [...] que no se va a dar un llamado a una vocación si no hay un contacto con un sacerdote; si no tiene un contacto con un religioso, evidentemente [el aspirante] no va a tener un modelo. Entonces creo que es fundamental ese contacto; es fundamental el acompañamiento. No creo que se dé el caso de un llamado en una persona que esté en el desierto; más bien surge dentro de un ambiente, dentro de un contexto.

Y ya, de cara a los jóvenes, pues [es necesario] crear en ellos la imagen de un sacerdote, especialmente de un sacerdote joven. Y un sacerdote joven pues es inquieto, puede ser rebelde, puede ser deportista, puede ser estudioso, puede ser de muchas maneras, y no tiene por qué crearse la idea de que alguien que quiere ser sacerdote tiene que ser como más limpio, más tonto, o tiene que ser muy serio... Entonces hay que crear la imagen de un sacerdote siendo realistas. Por ejemplo, la imagen que dan de un sacerdote ciertos medios de comunicación, en las películas o en programas de televisión: en primer lugar, siempre lo visten como un sacerdote, siempre está vestido y lo hacen hablar de un modo estereotipado, y lo definen como tonto, como ingenuo, y esa imagen hay que ir la cambiando.

[Hay] otros puntos de la vida del sacerdote [que deben presentarse], quizás el [del] sacerdote como misionero, como educador, que son aspectos que no siempre se ven de un sacerdote y que son facetas que hay que destacar.

Claramente, sus propuestas tienen que ver con su propio caso, con su historia: él “sorpresivamente” quiso ser sacerdote cuando conoció sacerdotes jóvenes que hacían deporte, hablaban de política, rompían los estereotipos que él se había formado. Entonces se pudo enganchar. En ese momento se volvió objetivamente posible que se hiciera sacerdote. Pero entonces lo interpreta: es Jesucristo que lo llama a través de esos sacerdotes. Luego, como aconteció con él, puede suceder con otros. Este parece ser un mecanismo general de la forma en que se conectan la *agency* y la estructura. Hay un concepto institucional de vocación que es compartido por todos los sacerdotes: es un llamado de Dios. Pero la asimilación de este concepto, y la consecuente estandarización, no implica que no tengan cierto margen para sus propias reflexiones que normalmente hacen a partir de sus experiencias personales. Entonces el concepto resultante es una combinación, una especie de compromiso entre lo institucional y lo personal. Considera que, en orden de importancia, las funciones de un sacerdote son: pastor-profeta (educador)-sacerdote.

C-42-R ubica su vocación en una perspectiva subjetivista. Nuevamente, da de ella una definición típica: es el llamado de Dios a servir, a participar en el plan de salvación, etcétera. Pero al hablar de su propia experiencia, concretiza el planteamiento típico en una clave subjetiva.

Yo definiría precisamente la vocación como eso: es el llamado que Dios hace de múltiples maneras a través de toda la vida a hacer algo en concreto. La vocación sacerdotal, al servicio de los hermanos, al servicio para consagrar el pueblo de Dios y también, para dar gloria a Dios por las maravillas que estamos recibiendo. A ser pastor y padre de una comunidad, y, finalmente, pues es un llamado a algo en específico. Creo que la vocación no depende de nosotros en ningún momento, sino [que] depende de Dios. De nosotros depende la respuesta, de nosotros depende el decir sí o no a lo que Dios nos está llamando. ¿Y cómo nos llama? Pues nos llama de múltiples maneras en la vida diaria. Yo siempre he dicho también que si a alguien le dan una pala y un pico, no lo van a poner de electricista. Entonces, si Dios nos ha dado ciertas habilidades a las personas, pues también esas habilidades [nos indican] lo que Dios quiere de uno.

La vocación es el llamado de Dios para ser sus instrumentos en el mundo de hoy, [para] mostrar a un Dios Padre lleno de amor por sus hijos, [un Dios] Hijo que

nos invita a vivir su vida y [Dios] Espíritu Santo que nos da la fuerza. El Dios que está con nosotros, en nuestra vida y no entre cuatro paredes (en un templo). Dios hecho hombre en la persona del sacerdote.

Su perspectiva es claramente subjetivista: no menciona la llamada del obispo, aunque, como sucede con la mayoría de los sacerdotes de la muestra, sí considera al “Pueblo de Dios” y a sus superiores, pero no en el origen de su vocación, sino en cuanto que su vocación implica la tarea de servirlo, de servir a Dios a través del pueblo, etcétera. Concibe, pues, que Dios se comunica con él subjetivamente, que su vocación se relaciona con la inquietud de ser sacerdote, que, aunque estaba latente desde su infancia, no siempre era clara:

El llamado a la vida consagrada es muy temprano en mi vida, [...] no lo puedo poner en un punto (o momento) único. Toda la vida sentí ese deseo de hacer algo; en algún momento le di un nombre (sacerdocio); en otros, no. [...] Cuando decidí seguir al Señor en la vida religiosa como sacerdote, [la causa] no fue la pobreza extrema (la conocía, pero no personalmente); no fue una prueba [que le pidiera a Dios] o una luz que Dios me mandara: yo no me caí del caballo; no fueron ideas de vida cómoda o fácil (ya que era un buen estudiante, “con futuro”); no fue una desilusión; no fue un libro ni una persona concreta. ¿Qué fue? Yo espero que Dios.

[Era] una inquietud que estuvo presente desde mucho tiempo antes [de que decidiera entrar al seminario], quizá en ocasiones más apagada y en otras más viva. Nunca me caí del caballo. Yo no puedo decir que hay un momento en particular en el cual llega Dios y me dice: *sabes qué, métete al seminario*. No. Va a haber momentos. [...] Yo no consideré si me quería parecer a algún padre –que había grandes modelos, grandes sacerdotes. Tampoco [querer imitar a] figuras que admiraba mucho, como San Francisco de Asís. [...] Tampoco fueron las necesidades que veía, [y] yo veía muchas necesidades, desde luego, pero dije: *si Dios no me llama, no voy a hacer absolutamente nada por esa gente, aunque yo quiera*. Yo creo que, más que eso, fue preguntarle a Dios qué era lo que Él quería. [...] Entonces esperé. Y no hubo un llamado en un momento concreto, sino que fue a lo largo de toda la vida como el Señor me fue asegurando, me fue dando esa certeza [...]. Hubo momentos importantes, pero definitivamente la vocación no está, en mi caso, en algún hecho concreto, sino más bien en la vida diaria y en las capacidades que Dios me dio para ponerme al frente de las cosas.

Y sobre el reclutamiento, este sacerdote, al igual que la mayoría del grupo C, señala que debe ser el testimonio, el ejemplo. No la propaganda, ni la invitación:

Mira, yo creo que para las vocaciones podemos hacer mil cosas. [...] Quizá muchos muchachos y muchachas pueden llegar a nosotros por un cartel, por un vídeo, por un testimonio, por mil cosas. Pero si nosotros los sacerdotes no empezamos a convivir, a vivir la experiencia de los jóvenes, no va resultar nada. Cómo podemos decirle a la gente, a los muchachos, que se enamoren de Dios, si nosotros no vivimos esa experiencia de amor con ellos. Por lo tanto, creo que lo fundamental es la promoción o más bien la pastoral juvenil. Hay que estar con ellos, hay que vivir con ellos, hay que demostrarles que Dios ama. Pero en su vida diaria. Yo personalmente, en este momento, estoy en un grupo, en un centro juvenil, donde están los jóvenes, y precisamente este centro ha sido semillero de vocaciones para la Sociedad de María. Y ha sido semillero de este tipo porque los muchachos están en contacto con los sacerdotes, y están en contacto con los sacerdotes en su ambiente. Por lo tanto, el joven ve a una figura cercana a ellos; pero además, a una figura que puede llegar a imitar. Creo que las vocaciones, muchas veces, o la mayoría de las veces, vienen precisamente en ese sentido. Uno ve a un santo o a una santa, sacerdote o religiosa, y quiere vivir una experiencia semejante. [...] Entonces: vamos a enamorar a los hijos de nosotros sin palabras, sin promoción vocacional propiamente. Ellos irán descubriendo a Dios en la persona de nosotros. Yo creo que es lo fundamental, lo principal: acercarnos a los jóvenes para que los jóvenes digan: *pues mira, yo no sé que tiene esta persona pero yo quiero ser igual que él; yo no sé que tiene este padre, pero me encantaría ser como el padre tal; yo no sé que tiene esta religiosa, pero me gustaría ser como la hermana tal.* Y funciona.

Aunque es curioso –y no podemos dejar de señalarlo– que él haya insistido que en su caso no fue por seguir el modelo de ningún sacerdote, sino una inquietud que se fue clarificando poco a poco. C-42-R se asume principalmente como pastor.

C-43-R, el último sacerdote de nuestro corpus de entrevistas, es un sacerdote de la Prelatura del Opus Dei. Sobre todo realiza un trabajo de pastor: es capellán de un colegio donde confiesa y da dirección espiritual a niños y adolescentes. Pero para él está claro que el sacerdote se ordena, ante todo, para administrar los sacramentos y, en primer lugar, para decir misa.

Ya se ha hablado de las peculiaridades de los procedimientos del reclutamiento en esta institución. Éste es más activo, por así decir, que en otras instituciones de la Iglesia católica. Se invita al candidato y se espera que él medite, “en la oración”, si el Opus Dei puede ser su camino; se ingresa como laico profesionalista y sin ninguna intención de ordenarse sacerdote, pues la vocación al Opus Dei es laical. Sin embargo, los numerarios suelen manifestar su disposición, en caso de que sea necesario –que el Prelado considere que es necesario–, a ser ordenados sacerdotes. Pero es el Prelado o los superiores de la obra

quienes lo deciden. Este peculiar mecanismo obedece al principio de que nadie tiene derecho a la ordenación sacerdotal y que la comunicación con Dios es, en primer lugar, a través de la jerarquía, y, en segundo lugar, en la oración. Debe ser el Prelado, el superior, quien llame al sacerdocio. Planteado así, no es extraño entonces que los sacerdotes del Opus Dei afirmen que para ellos, la voluntad de Dios les llega a través de sus superiores:

[...] Solicité mi admisión como numerario del Opus Dei el siete de octubre de 1989, a los dieciocho años. En el Opus Dei se pide la admisión y hay un periodo de seis meses de discernimiento [...] A los seis meses se le concede a uno o no se le concede [la admisión]. [Siete años después] se me preguntó si estaría dispuesto a irme a estudiar a Roma. Yo sabía que irse a Roma, a estudiar, implicaba estar dispuesto al sacerdocio si es que el Padre, el Prelado, el Obispo propio del Opus Dei, lo decidía. Yo puedo decir que la vocación fuerte es la de Numerario. El sentimiento de *me entrego a Dios* fue a los dieciocho años. Y llega un momento en que uno dice: *ya lo mejor para mí es lo que Dios quiera. Y en el Opus Dei, la voluntad de Dios [lo que Dios quiere] me viene a través de las necesidades de la labor, a través de los directores; de si el Padre [el Prelado] me pregunta si estoy dispuesto a ordenarme.*

Ahora bien, la invitación a ser sacerdote la hace el Prelado –directamente o a través de los directores de los diferentes centros donde los numerarios viven–; pero el candidato debe discernir si está dispuesto, si quiere o no quiere ordenarse. Sin embargo, con anterioridad, los candidatos escriben una carta al Prelado en la que dicen estar dispuestos a ordenarse si la Obra lo requiere. De cualquier modo, el individuo interpelado debe discernir si efectivamente ése es su camino. A continuación se verá cómo describe este sacerdote los diversos aspectos de la vocación al sacerdocio en el Opus Dei:

[Por un lado,] uno, y [por otro lado,] el juicio de los directores.

Uno [el candidato], en la oración, tiene que sentir, tenemos que sentir que somos llamados, que hay como un cierto gusto hacia esa vida, hacia esa espiritualidad, que hay un sentimiento de realización en aquello, y uno tiene que ver si [por sus características personales] es idóneo.

Los directores tienen que ver [también] si uno es idóneo al dejar [para dejar] que uno pida la admisión; o en el caso del sacerdocio. [...] Hay unas características de idoneidad. En el caso del sacerdocio son muy claras. En la Iglesia latina, en el occidente, [para ser sacerdote se requiere] ser hombre, [...] tiene que ser una persona hábil psicológica y emocionalmente, tiene que tener una vida de piedad, tiene que tener ciertas cualidades físicas.

Hay unas características de idoneidad que las juzgan la persona [el candidato] y la jerarquía. Ahora bien, para que se dé la vocación, ambas partes tienen que dar el sí. Si una de las partes no lo da, es señal de que muy probablemente no hay vocación. Sobre todo la jerarquía. Si la jerarquía dice que *no*, es muy probable que no, es más: es casi seguro que no tienes vocación. O si yo, a mí no me ordena sacerdote un Obispo, aunque yo diga que lo veo en oración, que yo quiero, que yo siento, si a mí el Obispo no me llama, puedo estar seguro de que no tengo vocación. En el caso contrario, ya cambia. Si el Obispo me llama, me dice: *Oye, ¿te gustaría ser sacerdote?* Y tú no lo ves [en la oración], ahí ya puede haber un poquito de egoísmo, o de no atreverse, o lo que sea. Pero sí se tienen que juntar las voluntades [la de la jerarquía y la del candidato].

[Por otro lado,] una vocación nace en un clima sobrenatural. Si no nace en un clima sobrenatural, no es una auténtica vocación. [Esto es,] en un clima de fe, de visión sobrenatural, de visión de decir: *el que me llama me dará los medios para [que yo pueda] corresponder*, porque toda vocación implica un “salto al vacío” (entre comillas), un salto al a ver qué pasa.

Dios tiene tantos caminos como hijos tiene. O sea, tantos caminos como personas hay en el mundo. Hay gente a la que le llega la gracia a través de un comentario; otros, a través de un accidente; otros, a través de una desgracia familiar; otros, a través de tonterías. Son infinitos [los caminos de Dios]. Con clima sobrenatural me refiero a ver que se trata de Dios. Ver que detrás de aquello está Dios; eso es lo que quiero decir. Yo no estaría de acuerdo con una visión totalmente humana, [que dijera,] por ejemplo: *yo me hago sacerdote para tener un trabajo*. [...] A eso me refiero con clima sobrenatural: ver que detrás de esas circunstancias está Dios, que quiere algo de mí. Yendo más a fondo: se tiene que dar en una relación personal entre Dios y el hombre. Tiene que haber una relación personal entre Dios y el hombre a través de las circunstancias que sean. Hay miles, infinitas. Pero un clima sobrenatural, es un clima de relación con Dios.

De hecho, el mismo término vocación da luces: *voco, vocas, vocare...* Significa llamar. Es una llamada que reclama una respuesta. Dios, que llama, y el hombre, que responde. ¿Por qué tiene que ser un clima sobrenatural? Porque a Dios no lo veo. Tiene que ser un clima de fe, porque Dios no me llama a través de un edicto, ni a través de una grabación que me dice: *oye, tú, tienes que...* No. Un clima de fe para ver atrás de esas características que tiene uno, detrás de ese sentirse idóneo, detrás de esa invitación, de ese sentir miedo, ver que es Dios el que está ahí.

Sobre su concepción de la vocación sacerdotal, señala:

Podría decir muchas cosas. Yo creo que una que las abarca a todas es que la vocación sacerdotal es un regalo de Dios. Yo no me la planteo. La vida misma me llevó a ella. Y yo creo que uno encuentra como un círculo virtuoso que se auto alimenta. Es decir, como que uno se da cuenta de que está en el lugar adecuado,

utilizando sus talentos del modo adecuado y eso genera más confianza en que Dios llama, y uno se siente como ayudado más por Dios. De modo que se va como alimentando ese círculo. Así siento la vocación. Se podría decir [que es] como una relación de confianza con Dios que va creciendo. Porque te das cuenta de que Dios no te falló, sientes que Dios no te falló, sientes que Dios confía en ti, [y tú] le das lo que tienes a Dios. Notas correspondencia, notas plenitud. Es muy difícil el tema, es una cosa experiencial. Sí nota uno como que se dilata el corazón. [...] Puede parecer una tontería: *se dilata el corazón*. Le puedes decir a alguien y él puede decir que es una tontería. Pero es que sí se experimenta un círculo de confianza, de amor, de relación personal. [...]

El estado de ánimo –felicidad, tristeza– puede acompañar o no acompañar, y uno sigue teniendo debajo la seguridad en Dios. Uno puede estar deprimido y tener la seguridad de que en el fondo Dios está ahí. Muchísimos santos han pasado por noches oscuras, donde han estado tristes mucho tiempo. Pero en el fondo hay una luz, hay una luz que es la fe. Te voy a contestar a esta última pregunta con unas palabras del Papa: *La vocación se realiza a través de la obediencia de la fe. Un camino en el que el velo que nos cubre el rostro de Dios se va descorriendo*.

Así, en este caso, aunque también se reconoce una doble dimensión de la vocación sacerdotal, se considera como la más importante a la dimensión objetiva, institucional: si ésta no existe, entonces no hay vocación. No es que sólo se les evalúe (aunque la evaluación existe), sino que luego de esa evaluación, el Prelado los llama. Sólo después de ello se pueden observar los procesos subjetivos: sentirse realizado o adquirir seguridad de que Dios efectivamente lo llamó. Pero la vocación, en cuanto llamado de Dios, se realiza a través del superior.

El hecho de que el último y más joven sacerdote de nuestro corpus comparta esta visión de la vocación entendida, en primer lugar, como llamada del superior, del Prelado, tiene una ventaja: mostrar que la orientación de los cambios en la Iglesia católica no es ni unidireccional, ni necesariamente definitiva. Tanto el modelo de sacerdocio, como la concepción de la forma primordial en la que Dios se comunica con el hombre –a través de la jerarquía– está en desacuerdo con la mayoría de los sacerdotes que fueron entrevistados. No quiere decir esto que sea una postura equivocada. Debe, más bien, llamar la atención sobre el hecho que las formas de comunicación que establecimos al principio del capítulo pueden aumentar su importancia, llegar a ser hegemónicas, coexistir con las otras formas.

CONCLUSIONES

1

Entre las cuatro formas típico-ideales de concebir el medio a través del cual una entidad trascendente (Dios) llama a los hombres –a saber: una jerarquía institucional, una revelación comunicada directamente a través de una visión o de una inquietud, el éxtasis inducido por una colectividad y la designación del pueblo reunido en asamblea–, la vocación sacerdotal, el llamado a ser sacerdote, se verifica principalmente a través de los dos primeros medios: la jerarquía institucional y la revelación personal-subjetiva. Generalmente se reconoce, en la doctrina católica sobre el sacerdocio, este doble componente. Pero es necesario señalar dos cosas: a veces uno de estos aspectos aparece en la teoría como el único o como muy predominante (como sucedió en la polémica de principios del siglo XX entre los teóricos del *attrait* y los teóricos de la llamada canónica), y a veces se ha incluido algún componente colectivo (como sucede entre quienes consideran que la vocación sacerdotal debe tener por base el juicio o la elección “popular”, o bien la experiencia inducida colectivamente dentro de alguno de los denominados “movimientos eclesiales”).

Ahora bien, este doble componente de la vocación sacerdotal se articula de diferente modo en el proceso de reclutamiento según se considere cuál de los dos es el más importante.

Si se considera que el llamado canónico, institucional, es el que tiene prioridad, entonces en el reclutamiento el juicio jerárquico-institucional sobre la idoneidad de un individuo para recibir las sagradas órdenes es el primero y más constante elemento. En última instancia, la decisión al respecto es del obispo, pero se concibe que éste delega esta función en los directores del seminario, en el párroco, en laicos comprometidos y finalmente en los padres del posible candidato, que tienen la obligación de invitar u orientar al individuo hacia el seminario. En este caso, el reclutamiento se dirige hacia niños y

adolescentes preferentemente. El aspecto subjetivo de la vocación (esto es: el deseo de ser ordenado, o simplemente la aceptación del llamado al sacerdocio) aparece posteriormente, y se asocia con el hecho de que el joven, a través del discernimiento, llega a la conclusión de que efectivamente Dios, a través de estas mediaciones humanas, lo ha llamado.

Por el contrario, si se considera que el elemento principal es la vocación personal-subjetiva –esto es: que se entiende como comunicada directamente por Dios en el interior del individuo, y experimentada como inclinación, inquietud o deseo de ser sacerdote–, entonces debe esperarse a que el individuo así llamado tome la iniciativa y se presente como candidato o aspirante al sacerdocio, y a los representantes de la jerarquía eclesiástica les corresponderá evaluar la autenticidad de la vocación y abrir al aspirante las puertas del seminario, dirigirlo espiritualmente, darle la formación propia del sacerdote, etcétera, y posteriormente llamarlo al orden sacerdotal, ordenarlo sacerdote. En este caso, pues, el llamado canónico o institucional es posterior a la llamada de Dios que se supone fue intimada directamente por Él en la conciencia del individuo.

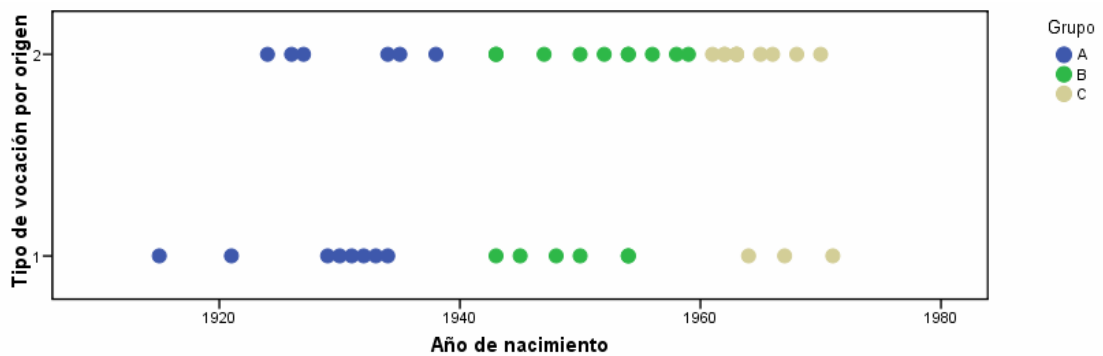
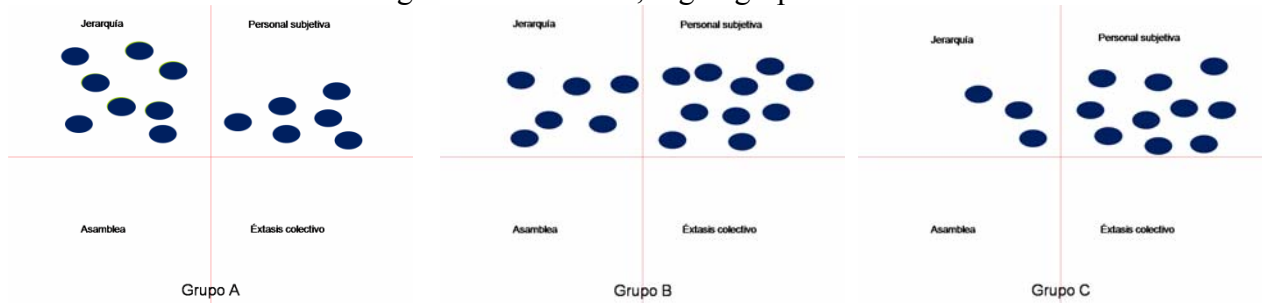
Esta diferencia puede parecer sutil, o considerarse secundaria, si se atiende al resultado. Desde cierto punto de vista así es, pues el postulado último, incuestionado, es que Dios llama al sacerdocio y que para llegar a ser sacerdote es necesario haber sido ordenado por el procedimiento legítimo.

Sin embargo, el predominio de uno u otro modelo de reclutamiento supone diferencias importantes y está directamente relacionado con el contexto sociohistórico. El modelo en el que tiene prioridad la llamada institucional supone una jerarquía fuerte, con capacidad de imponer su llamada como si fuera un mandato; es decir, capaz de disciplinar a la población y de esperar obediencia (pues, finalmente, se concibe que a través de ella, de la jerarquía, es Dios quien habla). El segundo modelo, por el contrario, supone una jerarquía debilitada, que depende del deseo y de la iniciativa de los laicos, y que paulatinamente considera que lo más que puede hacer es tener un comportamiento ejemplar que haga del oficio sacerdotal algo admirable o deseable, algo digno de ser imitado (mediante el “testimonio”).

En la Arquidiócesis de México –pero la tendencia es nacional y aun mundial–, en el periodo estudiado (que abarca aproximadamente de 1930 a 1990, si nos guiamos por el

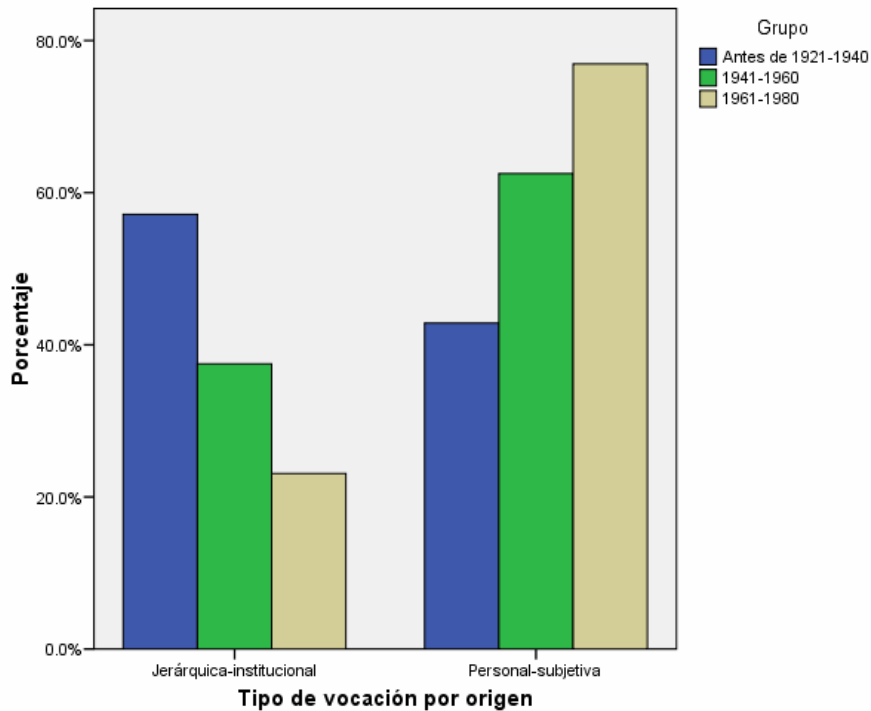
ingreso al seminario del corpus de sacerdotes analizado), se ha transitado del predominio de un modelo de reclutamiento institucional-canónico al predominio del modelo personal-subjetivo, como se puede observar gráficamente en los siguientes esquemas, que resume lo señalado en el capítulo:

Origen de la vocación, según grupo de edad



1= Vocación por invitación, jerárquico-institucional

2= Vocación personal-subjetiva



Se hizo una prueba de χ^2 para comprobar si las variables (grupo de edad [A, B y C] y tipo de vocación [institucional-invitación y subjetiva-personal]) estaban asociadas. Esta prueba indica si los grupos considerados (en este caso los grupos A, B y C) son estadísticamente diferentes al distribuir a los sacerdotes de acuerdo con su tipo de vocación (como se ha hecho en las gráficas anteriores). Se considera que si el nivel de significatividad que arroja la prueba es igual o mayor que 0.05, entonces los grupos deben considerarse como no diferentes, y por tanto nuestra hipótesis de que existe un cambio en el tipo de vocación sacerdotal predominante en la Arquidiócesis de México al comparar los tres grupos debería ser rechazada. Si el nivel de significatividad es menor que 0.05, entonces los grupos son diferentes desde un punto de vista estadístico y la hipótesis quedaría confirmada.

Ahora bien, la prueba arrojó que, *si se consideran los tres grupos*, el tipo de vocación no está asociada con el grupo de edad:

| <i>Tipo de vocación por grupo de sacerdotes</i> | | | | | |
|---|-------|------------|--------------------------|--------------------|-------|
| | Grupo | | Tipo de vocación | | Total |
| | | | Jerárquica institucional | Personal subjetiva | |
| | A | Observados | 8 | 6 | 14 |
| | | Esperados | 5.5 | 8.5 | 14.0 |
| | B | Observados | 6 | 10 | 16 |
| | | Esperados | 6.3 | 9.7 | 16.0 |
| | C | Observados | 3 | 10 | 13 |
| | | Esperados | 5.1 | 7.9 | 13.0 |
| Total | | Observados | 17 | 26 | 43 |
| | | Esperados | 17 | 26 | 43 |

Significatividad = 0.194

El valor de significancia fue de 0.194, al 95% de confianza. Con este valor de significancia no se puede concluir que hay diferencia estadística entre los tres grupos. Como ya se señaló, para confirmar nuestra hipótesis era necesario que el valor de significancia fuera menor que 0.05.

¿Cómo explicar este resultado cuando la apreciación visual de las gráficas parecía confirmar el supuesto de que hay un cambio en el tipo de vocación entre los sacerdotes de la arquidiócesis conforme se avanza en el tiempo? Una indagación en el cuadro anterior sugiere que la respuesta es la siguiente: el grupo B es un grupo de transición en el que la distribución observada de los sacerdotes por tipo de vocación coincide con la distribución esperada; la prueba de χ^2 se basa precisamente en la medición de las diferencias entre los valores esperados y los observados. Es la existencia de este grupo la que ha hecho fallar la prueba.

Dado el resultado de la prueba, que implica rechazar nuestra hipótesis con la distribución de la muestra de sacerdotes en los tres grupos propuestos, la alternativa más viable para profundizar en el problema es intentar una distribución diferente.

Si la muestra se divide en dos grupos a partir de la mediana, con lo que resultan los grupos [1] nacidos en 1950 o antes y [2] nacidos después de ese año, entonces, la diferencia en el tipo de vocación sí es significativa. ¿Qué significa esto? Que la muestra, observada a partir de la relación entre el tipo de vocación (institucional-canónica o subjetiva-personal) y

la edad, se divide en esos dos grupos: el grupo de los sacerdotes nacidos en 1950 o antes, en los que predomina el llamado canónico, y los nacidos posteriormente, entre quienes predomina la vocación personal-subjetiva, como se muestra en la siguiente tabla:

| <i>Tipo de vocación por grupo de sacerdotes</i> | | | | | |
|---|-------------------------|------------------------------|------------------------|-------|------|
| | | Tipo de vocación | | | |
| | | Jerárquica- institucional | Personal- subjetiva | Total | |
| | Nacidos en 1950 o antes | Observados | 12 | 10 | 22 |
| | | Esperados | 8.7 | 13.3 | 22.0 |
| | Nacidos después de 1950 | Observados | 5 | 16 | 21 |
| | | Esperados | 8.3 | 12.7 | 21.0 |
| Total | | Observados | 17 | 26 | 43 |
| | | Esperados | 17.0 | 26.0 | 43.0 |

Significatividad = 0.039

La tendencia es, considerados estos dos grupos, mucho más clara, y estadísticamente significativa. En este caso, el nivel de significancia es de 0.039, al 95% de confianza. En otras palabras: la división de la muestra en dos grupos de edad (el de los nacidos en 1950 o antes y el de los nacidos después de 1950), sí implica una relación estadísticamente significativa entre la pertenencia a uno de estos grupos y el tipo de vocación predominante. El valor de significancia de 0.039 indica que sí hay diferencia entre estos dos grupos en relación con la variable *tipo de vocación*. Los nacidos antes de 1950 son diferentes a los nacidos después de 1950. Entre los primeros predomina el tipo de vocación que hemos denominado canónica-institucional, es decir aquella que se reconoce por originarse en el llamado del obispo y que se sustenta en la idea de que la voluntad de Dios se comunica a través de la jerarquía eclesiástica. Entre los segundos predomina el tipo de vocación denominado aquí personal-subjetiva, a la que subyace el supuesto de una comunicación directa entre Dios y el individuo.

Los resultados de las pruebas realizadas han llevado, pues, a introducir una corrección en la distribución de la población sacerdotal de la Arquidiócesis de México. Su distribución en dos grupos subraya el contraste entre ambos y apunta a que 1950 es un

parteaguas. Su distribución en tres grupos indica que el grupo intermedio es un grupo de transición.

Si bien siempre han existido ambos componentes, y ambos tipos de vocación, se puede decir a partir de lo observado en la última tabla que ha habido un debilitamiento importante de la jerarquía eclesiástica, tal y como su autoridad se expresa en el número de vocaciones nacidas de la invitación jerárquica. Esta tendencia se expresará claramente a partir de 1970, cuando los miembros del segundo grupo (nacidos después de 1950) empezaron a ordenarse.

Sin embargo, lo anterior no implica que deba considerarse cancelada la posibilidad del reclutamiento sacerdotal que corresponde al modelo jerárquico-institucional o a otros modelos diferentes del personal-subjetivo. En primer lugar, instituciones como el Opus Dei, que ha experimentado un continuo crecimiento de miembros laicos y de sacerdotes surgidos de entre sus filas, se rige, en el reclutamiento de sacerdotes, por el modelo jerárquico de la vocación. En segundo lugar, según la percepción de algunos sacerdotes, en tiempos recientes ha habido un aporte desde los movimientos eclesiales –el movimiento de renovación carismática, los neocatecumenos, los focolares, entre otros– al sacerdocio. Sin que se pueda decir algo definitivo al respecto a partir de los datos disponibles, estos señalamientos deben ser una invitación a la prudencia en cuanto a las conclusiones a que se pueda llegar sobre el tema.

2

Ahora bien, como se ha podido constatar en el recorrido hecho sobre la forma de entender su vocación y la forma de concretizarla, los sacerdotes de la Arquidiócesis de México no la han entendido de forma unívoca. Todos ellos han entendido que se trata de un llamado a servir a Dios, a participar en su plan de salvación. Pero cómo conciben que haya debido realizarse este servicio en su situación concreta ha cambiado a lo largo del tiempo. La mayoría de los sacerdotes entrevistados se conciben como pastores, y en particular esto es cierto para los sacerdotes de los grupos A y B. Pero sobre todo en el grupo B –es decir, los sacerdotes nacidos entre 1941 y 1960– se encuentra una importante parte de los mismos que entiende que esta labor social supone una orientación hacia la transformación social. En

el grupo A, sólo un sacerdote: A-09-R, se manifestó en este sentido. Por el contrario, en el grupo B, ocho sacerdotes expresaron en sus discursos una vigorosa orientación hacia el mejoramiento social, y tres de ellos (B-16-D, B-18-D y B-27R) lo consideraron como la dimensión más importante de su ministerio. En el grupo C esta tendencia se ve muy debilitada. Debe observarse, para entender estos cambios, que los sacerdotes del grupo B coinciden, en su formación en el seminario, con la época de los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II, con la pérdida de disciplina y control, el cuestionamiento de la autoridad de la jerarquía, “la opción preferencial por los pobres” y con lo que se denominó “la contestación” y el magisterio paralelo al interior de la Iglesia católica.⁸²

En relación con estas diferencias generacionales, se observa en el grupo A algunos sacerdotes críticos del Concilio Vaticano II y de sus resultados, en tanto que las opiniones favorables a éste se hallan sobre todo entre los sacerdotes del grupo B. Mientras que entre los sacerdotes del grupo C, nacidos después de 1960, sólo uno de ellos, el sacerdote identificado como C-32-D habló del mismo: lo hizo a favor, pero reconociendo la crisis de vocaciones y de identidad que el mismo implicó para la Iglesia.

Por cierto que, de acuerdo con lo visto en un capítulo anterior, en las generaciones pertenecientes al grupo B es donde se pudo detectar que hubo abandonos de la fila sacerdotal. No sólo, por tanto, es el grupo en el que con más claridad se expresaron los conflictos que internamente ha experimentado la Iglesia católica, sino también en el que mayor número de defecciones hubo. A este grupo B pertenece la generación que menos aporte de sacerdotes tiene para la Iglesia en el momento actual: es decir, el grupo de los nacidos entre 1950 y 1955. Y aquí es necesario subrayar la coincidencia con las adecuaciones que las pruebas estadísticas anteriores nos han llevado a introducir.

Entre los sacerdotes del grupo C, los más jóvenes, se observan menos posturas contestatarias y una comprensión de su sacerdocio más a tono con la idea de que el sacerdote tiene una triple función: sacerdotal, profética y pastoral. También entre ellos predominan las vocaciones que tienen un origen personal-subjetivo, en algunos casos próximos a la conversión, y donde se considera que la principal factor estratégico de reclutamiento –si se

⁸² Véase José Orlandis, *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid, Ediciones Palabra, 1998 y Roger Vekemans, *¿Agonía o resurgimiento? Reflexiones teológicas acerca de la “contestación” en la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1972.

le puede llamar así— radica en el “testimonio”, es decir, en que la imagen que a través de su ejemplo se considera central para “despertar” nuevas vocaciones sacerdotales. Como ya se ha señalado, esta postura —independientemente de su justeza— supone una jerarquía debilitada y, por tanto, desconfianza respecto de su autoridad y prestigio.

Por otra parte, como se habrá observado, se ha destacado a lo largo del capítulo cuando el sacerdote entrevistado pertenecía al Opus Dei. Se ha hecho esto para llamar la atención de las peculiaridades de sus métodos de reclutamiento, que escapan un tanto a la tendencia general observable en la Iglesia católica. Su principal característica tiene que ver con el recurso al procedimiento orientado por la idea de que es a través de los superiores jerárquicos como Dios se comunica con los individuos. En este caso, se observa una gran homogeneidad entre los sacerdotes de esta institución, a pesar de que cada uno de los tres entrevistados pertenece a un grupo diferente en la distribución que se ha hecho de los sacerdotes de la muestra para el análisis. Su homogeneidad rebasa los límites grupales y es por tanto independiente de la edad de los sacerdotes. Junto con las características de este procedimiento en el reclutamiento, hay una gran homogeneidad en sus ideas sobre las funciones del sacerdote —que consideran que debe estar principalmente orientado al culto—, en su crítica a las “desviaciones” posteriores al Concilio Vaticano II, a la participación del sacerdote en actividades políticas, en su vestimenta, que es invariablemente de sotana, y en la constante referencia al fundador. En buena parte esta homogeneidad debe explicarse por el hecho de que éste —un individuo dotado carismáticamente— murió hace relativamente poco tiempo, por lo que su influjo personal es patente entre quienes lo conocieron. Pero también debe señalarse que estas características expresan una particular estrategia sacerdotal de parte de la Iglesia en la actualidad. Una estrategia que apunta hacia la resacralización del sacerdocio, luego de los movimientos que en sentido contrario se experimentaron a partir de los años sesenta. Esta resacralización y diferenciación del sacerdocio se expresa en el uso de una vestimenta especial (la sotana), frente a su abandono por parte de la gran mayoría de los sacerdotes de la Arquidiócesis de México; el sumo cuidado que ponen en la realización de la misa; su respeto por la jerarquía, en quien se obligan a ver la representación terrena de Dios; la oración cotidiana, la práctica de la dirección espiritual, la confesión, la distinción entre sacerdotes dedicados al culto y a la

dirección espiritual y laicos que pueden y deben llevar el evangelio a ámbitos seculares en los que no debe intervenir el sacerdote, etcétera.

Estas características no son, por cierto, exclusivas de este instituto. Pero sin duda, el Opus Dei es representativo de una parte de la Iglesia, aunque dicha parte no sea, en el presente, mayoritaria.

3

El postulado fundamental de la Iglesia católica en relación con la vocación es que Dios llama al hombre. Ahora bien, este llamado se concretiza en una de las cuatro formas típicas ideales señaladas. En el caso de la vocación sacerdotal, las dos formas principales en que esta concretización se concibe son el llamado a través de la jerarquía y el llamado directo que Dios intima en la conciencia del individuo. Pero en cualquiera de estos casos, se trata siempre de que la vocación se representa como una inserción en el mito fundamental del cristianismo: el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación. Ciertamente que todo ser humano es llamado a insertarse en éste, y que el bautismo es considerado ya como una vocación, y, especialmente en el siglo XX, la Iglesia ha sostenido que no existe sólo la vocación a la vida consagrada y al sacerdocio, sino que también tiene este estatus el matrimonio. Así, la vocación sacerdotal es una variante específica de la llamada de Dios, una forma específica de insertarse en el misterio o la economía de salvación (como le denominaron los padres de la Iglesia).

Se ha tratado de mostrar que la forma en que esta representación se verifica es mediante una interpretación que el sujeto hace de acontecimientos de su vida; es decir, de una sobreposición de un significado religioso, mítico, sobre un segmento de lo que aquí se ha llamado su *story*. No es, en general, que los sacerdotes consideren que la voluntad de Dios se les comunique de una manera evidente. Se trata más bien de que parten de ciertos postulados fundamentales de fe; en particular, de que el Dios en el que creen interviene en la historia y mediante sus intervenciones los interpela.⁸³ Como señalara Max Weber, lo

⁸³ Una forma extrema de esta intervención es lo que se denomina “milagro”. C. S. Lewis, *Los milagros*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1996, p. 11. En el corpus de sacerdotes entrevistados hay pocas referencias a una intervención de esta magnitud, pero existe en el caso de los relatos de A-14-D, C-37-D y C-38-ED.

propio del carisma es que tiene una fuerza interpelante, en que, donde aparece, constituye una vocación, en el sentido de una adhesión íntima. Los sacerdotes interpretan así, como una intervención de Dios, fuente del carisma, ciertos acontecimientos de los que resulta una inquietud o un compromiso. Dado que ésta no es algo empírico, sino que depende de su interpretación, deben someterse a un proceso de discernimiento. La Iglesia ha consecuentemente desarrollado y perfeccionado una metodología para llevarlo a cabo. Lo que esto implica para el sujeto del mismo es la construcción de una dimensión carismática de su personalidad; o, expresado esto con mayor precisión: de su biografía, ya que no es posible saber lo que ocurre en su interior. Es decir: en sus relatos biográficos de vocación lo único que puede comprobarse es lo que ellos dicen: que se sienten o que se conciben llamados por Dios.⁸⁴ Y son capaces de articular en dichos relatos tanto elementos propiamente histórico-biográficos con la idea que a través de ellos se revela la voluntad de Dios y su inserción en el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación.

Con base en este aspecto, debe entonces aproximarse críticamente a lo señalado por Max Weber acerca de lo que él considera como propio del sacerdocio católico: la disociación entre el carisma y la personalidad. Esto es cierto si se considera que el carisma de perdonar los pecados y de consagrar depende del rito de ordenación. Pero se ha visto aquí que, tanto en la doctrina como en la forma que los sacerdotes tienen de concebirse a sí mismos, existe una dimensión carismática de su personalidad que es independiente de su ordenación. Quien por alguna razón no es ordenado no puede alegar tener vocación; pero sólo se ordena a aquellos en quienes la institución considera que existe un carisma previo. Ni siquiera en la postura más extrema, la del canónigo Joseph Lahitton, se plantean las cosas con una radicalidad que justifique la crítica de Weber, pues en la metodología de Lahitton se exige una evaluación rigurosa del candidato: recta intención, cualidades morales, físicas e intelectuales, capacidad de mantenerse célibes. Y en especial el celibato es considerado una gracia, un carisma. Ciertamente que al interior de la Iglesia católica algunos teólogos han hecho eco de las posturas de Max Weber; en particular lo han hecho quienes

⁸⁴ Considero que efectivamente el concebirse como llamado por Dios supone una transformación de la personalidad, y que, en términos generales, la vocación de los sacerdotes es “auténtica” en este sentido. Sin embargo, siempre es posible que haya vocaciones “inauténticas”, y que el discurso se haya estructurado siguiendo ciertas normas, pero que no exprese “auténticamente” la personalidad. Sin embargo, es un hecho que los discursos de vocación sacerdotal, sean sinceros o no, incluyen elementos que conforman, así sea sólo en el nivel del discurso, una dimensión carismática.

han mantenido una perspectiva crítica de la jerarquía, por ejemplo en algunos de los representantes de la teología de la liberación.⁸⁵ Pero en general no es ésta la postura mayoritaria.⁸⁶ De entre el abundante material al respecto cito solamente a dos teólogos relevantes:

El sacerdote debe ser un carismático, un profeta [...].

Max Weber afirma, sin aportar una demostración concreta, que “con el triunfo del racionalismo formalista jurídico llegó a occidente, junto a los tipos tradicionales de dominación, un tipo legal cuya modalidad más pura, aunque no es la única, fue y es la dominación burocrática. La condición de los funcionarios del estado, de los párrocos y capellanes católicos, de los empleados de las grandes bancas o empresas capitalistas modernas presenta el tipo más importante de esta estructura burocrática. [...] La subordinación no se hace por la fuerza de la fe y el abandono a las personas agraciadas con el carisma, a los profetas o los héroes, ni tampoco por la fuerza de la santa tradición o de la piedad..., sino que se trata de una vinculación impersonal a los [...] deberes objetivos del cargo.”

Esta afirmación sumaria de Max Weber [...] me parece, en lo que se refiere al clero católico, improcedente e injusta. [...] [Para valorar esta afirmación de Max Weber, el autor considera necesario averiguar:] Hasta qué punto una parte del clero católico, consciente o inconscientemente, concibe su oficio sacerdotal y pastoral en el mismo sentido que un funcionario o empleado moderno.⁸⁷ [...] Y en qué grado ve el pueblo fiel en su párroco, fundamental o al menos espontáneamente, un funcionario burocrático.

Y sobre el celibato, el mismo autor señala, contra “la idea de que [...] en el celibato católico se trat[a] tan sólo de una mera ley extrínseca de la autoridad canónica, y que su fundamento se encuentr[a] quizá únicamente en consideraciones de carácter práctico de política eclesialística”:

En realidad, el celibato es ante todo una llamada carismática a la continencia perfecta “por amor del Evangelio”, asegurando así ciertamente la unión entre

⁸⁵ En particular, Leonardo Boff.

⁸⁶ La relación entre carisma e institución es presentada críticamente, entre otros, por Juan A. Estrada, *La Iglesia: ¿institución o carisma?*, Salamanca, Sígueme, 1984, y Felicísimo Martínez, *Iglesia sacerdotal, Iglesia profética. La comunidad cristiana entre dos tradiciones*, Salamanca, Sígueme, 1992. Véase también a Miguel Ponce Cuéllar, *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial*, Barcelona, Herder, 2001, que critica la postura de los teólogos “contestatarios”.

⁸⁷ En parte, nuestra investigación ha tratado de abordar este problema.

jerarquía y carisma. [...] El celibato, como exigencia extraordinaria [...] no permite el acceso al sacerdocio sino a hombres profundamente religiosos, sacrificados y con verdadera vocación.⁸⁸

La segunda cita pertenece a un texto de 1998, cuarenta años posterior a la anterior:

El concepto “institución” se escapa de entre las manos de quien intenta definirlo teológicamente de forma precisa. Pues, ¿cuáles son los elementos institucionales de la Iglesia que la caracterizan como estructura permanente de su vida? Desde luego, el ministerio sacramental en sus distintos niveles: ministerio episcopal, sacerdote, diácono. El sacramento, que de manera significativa lleva el nombre de orden, es la única y definitiva estructura permanente y vinculante que, por así decirlo, forma el supuesto ordenamiento estable de la Iglesia y la constituye como “institución”. Pero sólo en nuestro siglo ha tomado carta de naturaleza, si bien por motivos de conveniencia ecuménica, denominar el sacramento del orden sencillamente como “ministerio”, con lo cual se presenta, pues, bajo la perspectiva de la institución, de lo institucional. Pero ese “ministerio” es un “sacramento” y con ello se rompe de forma totalmente clara la usual comprensión sociológica de las instituciones. Que el único elemento estructural permanente de la Iglesia es el sacramento significa que ha de ser siempre creado de nuevo por Dios. La Iglesia no dispone del sacramento por sí misma, el sacramento no está simplemente allí y es administrado por ella por su cuenta propia. Sólo en un segundo momento llega a los hombres a través de una llamada de la Iglesia, pero en primer lugar acontece por una llamada de Dios a estos hombres, por tanto, sólo se realiza carismáticamente, pneumatológicamente. De ahí también que sólo pueda ser recibido y vivido una y otra vez desde la novedad de la vocación, desde la indisponibilidad del Pneuma. Porque esto es así, porque la Iglesia no puede simplemente colocar “funcionarios” por sí misma, sino que ha de aguardar la llamada de Dios, por eso, y sólo definitivamente por eso, puede haber escasez de sacerdotes. Por ello se aceptó desde el principio que ese ministerio no puede ser hecho a partir de la institución, sino que ha de ser concedido por Dios. Desde los comienzos tienen validez las palabras de Jesús: “La mies es abundante, y los braceros pocos; por eso, rogad al dueño que mande braceros a su mies” (Mt 9, 38). Desde aquí se entiende también que la vocación de los doce fue fruto de una oración nocturna de Jesús (Lc 6, 12ss).

La Iglesia latina ha subrayado expresamente este carácter rigurosamente carismático del ministerio sacerdotal al unir, siguiendo la antigua tradición eclesial, el sacerdocio con el celibato, que, claramente, sólo puede ser entendido como carisma personal, y nunca simplemente como cualidad ministerial. La exigencia de separar ambos se debe en último lugar a la representación que se tiene de que el sacerdocio no puede ser considerado carismáticamente, sino que ha de contemplarse

⁸⁸ Hoy sabemos que no es así. Pero lo que se trata de destacar aquí es la forma en que se concibe el celibato en relación con el carisma sacerdotal por algunos teólogos relevantes. La cita pertenece a Bernhard Häring, *Fuerza y flaqueza de la religión*, Barcelona, Herder, 1958, pp. 181, 182-183, 189. El texto de Weber citado se encuentra en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid, Taurus, 1983, p. 220.

puramente al servicio de la garantía de la institución y de sus necesidades, como ministerio provisto por la propia institución. Si se quiere considerar al sacerdocio de forma absoluta desde la funcionalidad respecto a la garantía institucional, entonces, el vínculo carismático, que descansa en la exigencia de celibato, pasa a ser rápidamente un escándalo creciente. Pero entonces, se estaría también entendiendo la Iglesia en su conjunto como una organización meramente humana, y la garantía que así se obtendría no proporcionaría nunca más lo que debería lograr. Que la Iglesia no es nuestra institución, sino el surgimiento de algo distinto, que por su esencia ella es “*iuris divini*”, tiene como consecuencia que no la podamos hacer simplemente por nosotros mismos. Significa que nunca podemos aplicar sobre ella criterios puramente institucionales; sino que ella es totalmente ella misma justamente donde se rompen los criterios y los métodos de las instituciones humanas.⁸⁹

4

Pero la construcción de la dimensión carismática de la personalidad no depende exclusivamente de que el individuo conciba de este modo u otro parecido al sacerdocio. Hay un verdadero trabajo de la institución sobre el individuo que tiene por resultado esta dimensión, que es en realidad un *habitus*, en el sentido de Pierre Bourdieu.⁹⁰ La constitución del mismo es una tarea del dispositivo vocacional de la Iglesia católica. Por tanto, pertenecen a este dispositivo los procedimientos dirigidos a este fin. Entre ellos debemos incluir la propaganda vocacional, los retiros vocacionales, etcétera. Pero su núcleo lo constituyen el discernimiento y la dirección espiritual, las prácticas de fe, la oración, la

⁸⁹ Joseph Ratzinger, “Los movimientos eclesiales y su lugar teológico”, en *Convocados por el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004, pp. 183-185. Por supuesto, quienes mantienen la postura que aquí se ha llamado jerarquista, dirían que el sacerdocio católico es carismático porque es a través de la jerarquía que Dios se comunica con el hombre. Lo importante es señalar que en el catolicismo, en general, aunque no haya un acuerdo total, se considera carismático al sacerdocio, o que la personalidad del sacerdote tiene una dimensión carismática. Desde un punto de vista sociológico, para una “corrección” a las afirmaciones de Max Weber sobre el sacerdocio católico, a partir de las mismas categorías y desarrollos weberianos sobre el carisma y el carisma de función, véase Jean Séguy, “Charisme, sacerdoce, fondation: autour de L.M. Grignon de Montfort”, *Social Compass*, XXIX: 1, 1982.

⁹⁰ “La lógica que los sacerdotes adoptan en sus prácticas de localización [reclutamiento] de los seminaristas se conforma a la lógica de las transformaciones simbólicas que la noción de vocación provoca en la realidad. Su proyecto explícito, que es el de hacer ‘pensable’ el sacerdocio y de ‘hacerlo anhelable’ como ‘la más bella de las carreras’ puede definirse sociológicamente como una empresa de inculcación de un *habitus* religioso particular, a saber: un sistema de disposiciones a retraducir, o mejor: a reconstruir continuamente y de forma acumulativa en la lógica del pensamiento religioso, todas las acciones necesariamente concretas y atomizadas que constituyen la vida de un individuo en un conjunto sistemático y significante; dicho de otra manera, en una *biografía religiosa*.” Charles Saud, “Contribution à une sociologie de la vocation: destin religieux et project scolaire”, *R. franc. Sociol.*, XV, 1974.

meditación. Abarcar todas estas prácticas resulta imposible. Sin embargo, es posible observarlas, de manera concentrada, en un peculiar dispositivo, fruto del genio religioso de San Ignacio de Loyola, y que se ha convertido en el transcurrir de los siglos en una práctica general, obligatoria para los seminaristas, y generadora de vocaciones: los ejercicios espirituales. Quizá no sea el único procedimiento que sintetice los mecanismos a través de los cuales los católicos pueden llegar a construir una dimensión carismática; pero en ellos es posible captar, de un modo concreto, la forma en que un individuo puede llegar a representarse y a vivenciar su integración en el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación.

A su estudio dedicaremos la siguiente parte de la investigación.

CUARTA PARTE

La fisonomía del jesuita [...].

Dominado, obsesionado por una única idea, la de llevar al triunfo la causa a la que se ha entregado por entero, en cuerpo y alma, es decir, la causa de la Iglesia católica, el jesuita está como adiestrado, entrenado en una especie de insensibilidad hacia todo lo que no concierna a la misión de su orden. Va todo derecho, sin dejar que nada le desvíe del objetivo a que tiende. [...] Esta rigidez, [...] esta impassibilidad silenciosa [...] se parece a la de las fuerzas de la naturaleza [...]. Añadamos a esto el contraste sorprendente que presenta esta firmeza en la persecución del objetivo con la flexibilidad extrema en la elección de los medios.

E. Durkheim, *La evolución pedagógica en Francia*, p. 298.

¿A qué se reduce, en efecto, el horizonte de la fe de los Ejercicios sino a la economía histórica de la salvación, contemplada en sus elementos primordiales, en su drama fundamental, en sus actores esenciales, en su cuadro completo [...]? [...] ¿Y a qué se reduce, por otra parte, la práctica a que se enderezan los Ejercicios sino a conducir al ejercitante a situarse dentro de este drama, [...] a ocupar el puesto que Dios le señala, para cumplir el papel que le ha asignado de realizar el plan de Dios que le concierne, colaborando en el conjunto de los designios de salvación en Cristo Redentor?

Hervé Coathalem, S. J., “Los Ejercicios y la economía histórica de la salvación”, pp. 117-118.

APROXIMACIÓN A UNA UBICACIÓN SOCIOLOGICA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

INTRODUCCIÓN. ¿POR QUÉ ESTUDIAR LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES?

Lo que se llama la vocación sacerdotal comprende al menos los siguientes componentes: [1] el componente subjetivo o psicológico que lleva a un individuo a aceptar o a desear el sacerdocio, [2] la evaluación o juicio –a cargo del obispo o de unos delegados suyos– sobre la idoneidad de un candidato para recibir el orden sacerdotal, [3] el llamado o la invitación canónica del obispo al aspirante y [4] su ordenación.

Max Weber, quien en esta materia se apoyaba en el teólogo protestante Rudolf Sohm,¹ sustentó el punto de vista de que lo característico del sacerdocio católico era que las cualidades carismáticas del candidato perdían importancia frente al carisma objetivado,

¹ “[La] escasez de estudios válidos sobre carisma y estructura [institución] es, en parte, consecuencia del planteamiento de Rudolph Sohm (1841-1917), que captó la importancia estructurante del carisma en la Iglesia, pero poniéndolo en formal oposición con su constitución jerárquica y con la existencia del Derecho en la Iglesia: “La esencia del Derecho Canónico está en contradicción con la esencia de la Iglesia” (R. Sohm, *Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen*, Berlín, 1923, 700). La primera reacción católica excluyó sin más matices la posición de Sohm. Está representada por K. Mörsdorf, que afirma tajantemente: “la estructura jerárquica de la Iglesia no hace posible la recepción de una estructura carismática; estructura jerárquica y carismática son conceptos que se excluyen recíprocamente” (K. Mörsdorf, *Das eine Volksgottes und die Teilhabe der Laien an der Kirche*, en *Ecclesia et lus* (Festgabe Schenermann), München, 1968, 101). Esta posición ha sido dominante en la escuela de Mörsdorf hasta nuestros días. En la teología católica, Y. Congar y sobre todo K. Rahner, *Das Disnämische in der Kirche*, Freiburg, 1964, contienen planteamientos interesantes, pero insuficientes. Por desgracia, la utilización estructural del carisma ha comenzado propiamente con las obras de H. Küng, *Strukturen der Kirche y Die Kirche*, Freiburg, 1967, con unos planteamientos que han llevado a los resultados conocidos de enfrentamiento a la tradición católica. En la línea de H. Küng se encuentra L. Boff, *Iglesia, carisma y poder*, Sal Terrae, 1981. Hace falta una eclesiología que reflexione estructuralmente sobre los carismas, sin dejarse condicionar por la herencia de Sohm, ni en el sentido de rechazo de Mörsdorf, ni en la acrítica recepción de Küng. Vid. sobre el tema P. Kraemer – J. Mohr, *Charismatische Erneuerung der Kirche*, Trier, 1980, 85-90.” Pedro Rodríguez, “El pueblo de Dios. Bases para su consideración cristológica y pneumatológica” en *Id.* (dir.), *Eclesiología 30 años después de “Lumen Gentium”*, Madrid, Rialp, 1994, p. 207.

institucional, que le era conferido por medio de la ordenación sacerdotal: habría, pues, una escisión entre el carisma (propio del cargo) y la persona. Sin embargo, este punto de vista sobre el sacerdocio (que rara vez llega a aceptarse en la doctrina o en la práctica) presenta como definitivo lo que no es sino el desarrollo lógicamente consecuente, pero unilateral, de ciertos principios católicos. Si bien algunos teólogos católicos han llegado a formular abiertamente esta teoría de la vocación y del carisma sacerdotal, no ha ocurrido así ni con la jerarquía ni con el conjunto de la Iglesia. La solución a la que se ha visto conducida normalmente la Iglesia no es la negación o el rechazo de las cualidades carismáticas de los aspirantes al sacerdocio, sino el disciplinamiento de las mismas, expresado en primer lugar en su obediencia al superior jerárquico. Una vez que ha sido comprobada la disposición a la obediencia, la cual a veces es incluso considerada un indicador de la autenticidad del carisma, generalmente entonces la jerarquía suele ser más tolerante con respecto a las pretensiones carismáticas de sus miembros, sean laicos, religiosos o sacerdotes.² Para el caso de los aspirantes al sacerdocio, dicha obediencia se expresa en su reconocimiento de que su aspiración no les da un derecho a ser ordenados, de que su ordenación depende de la evaluación y decisión del obispo.

Esta parte de la investigación está dedicada a uno de los principales instrumentos de que dispone la Iglesia católica tanto para despertar o consolidar el fervor religioso como para lograr su disciplinamiento: los ejercicios espirituales. El planteamiento subyacente que lleva a desarrollar este punto es que, por un lado, la “lógica jurídica” llevó a la Iglesia a un punto de vista canónico; pero, por otro lado, requiere del compromiso de sus miembros. La Iglesia católica no puede reducir su concepción de la vocación sacerdotal al puro aspecto canónico institucional. Requiere del compromiso y la entrega emocional de sus miembros, y en particular de sus sacerdotes. Por ende, no le basta con ordenar ritualmente a un individuo como sujeto suyo mediante un acto institucional; necesita también de un trabajo orientado a formarlo.³ Esta formación es tanto intelectual como emotiva, tanto profesional

² En particular, así sucede con quienes han aspirado a formar una orden, congregación o instituto.

³ En este sentido, se deben distinguir dos tipos de ritos: [1] los que tienen una misión jurídica; es decir, que son parte del procedimiento legítimo. Su función es darle eficacia jurídica a un acto. Por ejemplo la ordenación sacerdotal, el bautismo, el matrimonio, etcétera. [2] Los que tienen una misión psicológica. En este caso no es lo más importante el formalismo jurídico del acto, sino lo que Lévy-Strauss llamaba “la eficacia simbólica” del rito.

como vocacional. El trabajo vocacional es un trabajo orientado a transformar al individuo internamente, y es, por tanto, un trabajo de formación carismática. En este sentido, me parece que el tema no ha sido tratado de manera completa por autores como Charles Saud⁴ y Leo von Deschwenden⁵ al no distinguir claramente la formación académico-profesional de la formación subjetivo-carismática (dentro de la cual deben incluirse los ejercicios espirituales, el discernimiento y la dirección espiritual).

En esta parte de la tesis se ubica a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola dentro de aquellos objetos sociológicos que fueron denominados por Max Weber *métodos (o técnicas) de renacimiento*. Dichos objetos han sido abordados por la sociología y la antropología al estudiar la eficacia ritual y la conversión religiosa. Se pretende mostrar a los Ejercicios Espirituales como un dispositivo para provocar, inducir, concluir o fortalecer procesos de conversión, adhesión y compromiso religioso y que inciden positivamente en el desarrollo de las vocaciones religiosas (por ejemplo al sacerdocio). El análisis se basa, por un lado, en la lectura del libro de San Ignacio y de libros para directores de los Ejercicios así como en la observación etnográfica; por otro lado, en diversas teorías sociológicas y antropológicas sobre la eficacia ritual y sobre la conversión religiosa. La pregunta que se considera pertinente responder es la siguiente: ¿cómo logran los Ejercicios Espirituales esa transformación sobre la que existen tantos testimonios? La respuesta que se propone es que los Ejercicios representan la institucionalización del proceso personal de conversión de San Ignacio y que, en sí mismos, consisten en un mecanismo que conduce a los ejercitantes a repetir virtualmente dicho proceso; por otro lado, el principal objetivo que este proceso pretende alcanzar es la inserción de la vida del ejercitante en el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación: no sólo comprenderlo, sino involucrarse en éste. ¿Qué implicaciones tiene lo anterior para nuestra investigación? Si esto es así, esa dimensión que ha sido encontrada en los discursos autobiográficos de vocación del corpus de sacerdotes entrevistados, puede ser por tanto estudiada, en el

⁴ Saud, Charles, "Contribution à une sociologie de la vocation: destin religieux et projet scolaire", *R. franç. Sociol.*, XV, 1974, 75-111.

⁵ Leo von Deschwenden, "Un análisis funcional del párroco católico", en Friedrich Fürstenberg (comp.), *Sociología de la religión*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 197-220.

proceso mismo de su formación, en los ejercicios espirituales, en los que se encontraría de manera concentrada y aislada ya de otras condiciones: en estado puro.

MAX WEBER: LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES EN LA SECUENCIA EVOLUTIVA DE LAS TÉCNICAS DE RENACIMIENTO

En este apartado se resumirá y comentará la “historia” –en sentido estricto no se trata de historia, sino de una secuencia evolutiva típico-ideal– que hace Max Weber de las “técnicas de salvación” (que son llamadas por otros autores, por ejemplo C. G. Jung,⁶ “técnicas de renacimiento”) con la finalidad de observar cómo este autor los ubica sociológicamente. Esta ubicación es estratégicamente conveniente, pues conecta directamente sus señalamientos sobre los ejercicios espirituales con otros dispositivos similares estudiados por la antropología, la sociología y la psicología. Aunque no profundizaremos aquí hacia otros autores, captarlos desde este punto de vista hace posible su ubicación en este contexto teórico.

De acuerdo con Weber, las técnicas de salvación *se originan* en las experiencias de autotranscendencia que experimentan algunos individuos y que también puede experimentar el grupo mediante la “orgía”. Max Weber llama “orgía” a rituales colectivos que pueden incluir danzas y música, el uso de drogas y relaciones sexuales. Los estados psíquicos que se logran en estas experiencias son buscados, principalmente, por el valor emocional que por sí mismos ofrecen al creyente.⁷

Weber describirá la evolución de estas técnicas en una secuencia “histórica”. Las comillas son necesarias porque no es exactamente una historia lo que hace, sino que más bien dibuja una especie de secuencia “evolutiva” que va de lo “primitivo” a lo más racional. Weber no es evolucionista, pero así como describe tipos ideales, puede describir también conexiones de transición entre ellos que sirvan como un tipo ideal que después nos permita “iluminar” su historia.

⁶ Véase C. G. Jung, “Sobre el renacer”, *Obras completas*, vol. 9/I, pp. 105-138.

⁷ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid, Taurus, 1983, p. 203.

En el primer lugar de esta secuencia, Max Weber distingue tanto al “profesional” del éxtasis (el mago o chamán) como también al lego o laico que puede alcanzar esta experiencia, no por sí solo, pero sí a través de lo que llama “la orgía”:

El mago es el hombre de *permanente* calificación carismática, en oposición al hombre corriente, al “lego” en el sentido mágico del concepto. Administra, como objeto de un ‘oficio’, ese estado personal que representa o transmite específicamente el carisma: el trance extático. *El lego sólo eventualmente puede entrar en trance*. La forma social en que esto ocurre, la *orgia*, que es la más primitiva forma de la comunión –o comunización– religiosa, en oposición a la magia racional, es una actividad ocasional (eventual) frente a la “empresa”, por decirlo así, continua del mago.⁸

Weber comienza, pues, distinguiendo a los “actores” religiosos: por un lado, los que por sí solos y de manera permanente pueden entrar en trance, y a quienes llama *profesionales* (en alemán, la palabra *beruf* designa tanto profesión como vocación; por ende, para Weber, los chamanes son los primeros “hombres con vocación”). Aunque no lo explica aquí detalladamente, debemos suponer que el trance reporta algún beneficio (Weber señala que en dicho estado hay fenómenos telepáticos, adivinatorios, de curación), de tal manera que el chamán es alguien importante, y los laicos dependen de él para, en las fiestas u “orgías”, alcanzar dicho estado. Sin embargo, las experiencias de autotranscendencia asociadas con el trance apuntan hacia algo que debemos llamar religioso, no sólo mágico: la idea de algo que sobrepasa o trasciende al yo, o también de que el yo se convierte o identifica con dicha instancia, y que esta identificación implica un cambio que es valorado positivamente.

Pero lo que interesa a Max Weber es explicar un resultado que tiene en esta experiencia *su origen*: la idea de un modo de vida disciplinado y la entrega vocacional a una tarea. Esa experiencia de autotranscendencia se relaciona, por un lado, con el chamanismo (el mago profesional, o mago con vocación), y, por otro lado, con la salvación religiosa (originada en un profeta). El chamán y el profeta son tipos ideales; en realidad pueden confundirse, y así lo señala Weber. Por ejemplo, Jesús es un profeta, pero también es descrito como poseedor de poderes chamánicos: cura, expulsa demonios. Entonces: el punto de partida en la historia de las técnicas de salvación se relaciona con el éxtasis, pero –

⁸ *Id.*, *Economía y Sociedad*, p. 329.

y esto es subrayado por el sociólogo alemán– estas técnicas evolucionan a partir del éxtasis, y lo hacen a veces como una forma particular en oposición a otras formas, en particular la orgía.

Max Weber explica que el fenómeno de la santificación, entendido como un *habitus*, como una disposición permanente que abarca a toda la persona, puede aparecer o bien como un proceso de purificación progresiva o como una transformación repentina de espíritu (*metanoia* [conversión]), como un renacimiento.⁹ Ahora bien, según Weber, la idea de renacimiento es antiquísima: la posesión del carisma mágico, propia del hechicero o chamán, presupone casi siempre el renacimiento. Posteriormente, también la educación del héroe guerrero se orienta hacia el renacimiento,¹⁰ y en las religiones de redención se convierte en una cualidad necesaria para la salvación:

El “renacimiento” se convierte para el mago profesional, gracias a supuestos mágicos, en un carisma mágico o heroico, y en los tipos más consecuentes de las “religiones de salvación” en un *estado de espíritu* imprescindible para la salvación religiosa, que el individuo se apropia y confirma en su modo de vida.¹¹

En los casos más primitivos –los del hechicero y los del héroe guerrero–, este renacimiento depende de la capacidad individual de alcanzar el éxtasis. Posteriormente, este sentido primitivo se conservará en las ceremonias iniciáticas:

Todos los vestigios de iniciación de adolescentes, de vestirse con las insignias varoniles [...], de recepciones en la confraternidad religiosa de la fratria, de la habilitación para la guerra –por ejemplo: armar caballero–, tienen originalmente el sentido de “renacimiento”, a veces como “héroe”, a veces como “mago”. En su origen están todos vinculados a acciones que favorecen el *éxtasis* o lo simbolizan, y la práctica previa tiene la finalidad de probar y despertar la aptitud para ello.¹²

Weber señala que el éxtasis puede tener el carácter de un éxtasis agudo que se alcanza por medio de la orgía, o el carácter crónico de un *habitus* específicamente religioso

⁹ *Economía y sociedad*, p. 419

¹⁰ *Ibid.*, p.420

¹¹ *Loc. cit.*

¹² *Ibid.*, p. 424

(contemplativo o activo).¹³ Sin embargo, los éxtasis agudos tienen un déficit: son de carácter transitorio y dejan pocas huellas en el *habitus* cotidiano (en otras palabras, no logran una transformación permanente de la persona). En cambio, algunas formas menos agudas parecen tener unos resultados más permanentes en la transformación de la persona:

Las formas más suaves de una *euforia* que, con carácter de sueño (místico), se siente como ‘iluminación o, con carácter activo (ético), como conversión, parecen garantizar con mayor seguridad la posesión *permanente* del estado carismático.¹⁴

Así, al lado de la orgía –como se habrá observado, Max Weber utiliza el término orgía para referirse a procesos parecidos a los que tienen lugar en las ceremonias de los santeros en Cuba o en Brasil, o las del Vudú en Haití– se desarrollan “técnicas de salvación para ‘despertar’ las cualidades carismáticas”; en primer lugar, entre los magos profesionales y los guerreros profesionales; en segundo lugar, en las profecías de salvación ética.¹⁵ Pero en particular en este segundo caso (el de los profetas), el desarrollo de un *habitus* carismático permanente se da no sólo aparte de o frente a la orgía, sino *en contra* de ésta.¹⁶ El fin perseguido por la técnica de renacimiento desarrollada por las profecías éticas será “la sustitución de la embriaguez aguda alcanzada por medio de la orgía por un *habitus* poseído permanentemente y, sobre todo, *de manera consciente*”.¹⁷ Como podemos observar, Weber considera que el éxtasis orgiástico (semejante por su descripción al alcanzado en las religiones afroamericanas), el arrebató místico, la iluminación y la conversión pertenecen a un mismo campo de fenómenos, pero insiste en que la técnica de los profetas (que da lugar a las experiencias de iluminación, por ejemplo en el budismo, pero también en Santa Teresa o en San Ignacio) es independiente de la técnica orgiástica y que incluso surge en oposición a ella. Entonces, tanto la orgía como las “técnicas de salvación” permiten tener experiencias de autotranscendencia, pero buscan esta experiencia por caminos diferentes y aun opuestos. La principal diferencia consiste en que la orgía es aguda, pero momentánea, en tanto que las técnicas de salvación y los estados psíquicos que procuran son más suaves, pero

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 424-425.

¹⁷ *Ibid.*, p. 425

permanentes. Un ejemplo extremo de la orgía es la santería y el vudú tal como las describen algunos antropólogos, porque hay “posesión”; o sea, el individuo pierde la conciencia y es poseído por un espíritu, pero después generalmente no recuerda nada, o no desarrolla ningún *habitus* nuevo. Un ejemplo intermedio sería el de los magos profesionales o chamanes, que desarrollan técnicas que dan lugar a experiencias de “iluminación”. Finalmente, hay técnicas orientadas religiosamente (no al desarrollo de poderes mágicos) que retoman las técnicas desarrolladas por los magos profesionales.

El objetivo último, tanto de la técnica de salvación como de la orgía, es la experiencia de la autotranscendencia mediante la *encarnación* o la *posesión* de un Dios: la autodivinización. Sin embargo, cuando aparece la idea de un Dios trascendente y todopoderoso (por ejemplo en el cristianismo), el autoendiosamiento no puede ya ser el fin de la metodología de salvación (esto sería herejía), sino *la obtención de las cualidades religiosas exigidas por ese dios*. La técnica de salvación ya no buscará poseer a dios, sino ser un *instrumento* de Dios (por ejemplo en el caso de los misioneros, o en los jesuitas) o *llenarse* de él (los místicos, por ejemplo los budistas, o los Carmelitas: estos no son *poseídos* por Dios, sino *habitados* por él: son un receptáculo). En cualquiera de los dos casos, debe haber un trabajo de purificación: lo no-divino es lo que tiene que eliminarse del hombre cotidiano para que pueda ser igual a un dios o tener una experiencia de encuentro o acercamiento con él. Y lo no divino es el *habitus* cotidiano del cuerpo humano y el mundo cotidiano tal como se ofrecen naturalmente. Aquí, las técnicas religiosas de salvación racionalizan y adaptan los métodos mágicos a sus concepciones religiosas. La experiencia enseñaba que gracias a una ‘mortificación’ histórica algunos individuos podrían alcanzar realizaciones que un estado normal del cuerpo nunca podría producir (por ejemplo mediante el ayuno prolongado). Era posible que aparecieran con especial facilidad fenómenos visionarios y pneumáticos (espirituales) de todo tipo: En unas personas, el hablar automático (glosolalia), poderes hipnóticos y de sugestión; en otras, sensaciones de encarnación, disposiciones para la iluminación mística, para el gozoso sentimiento de la intimidad con dios.

Pero la experiencia enseñaba también –continúa Max Weber– que estos fenómenos desaparecían con el regreso a las funciones y necesidades naturales del cuerpo y a la rutina social y económica. Así, donde quiera que ha existido un fuerte deseo de redención se han

sacado conclusiones sobre el papel negativo del comportamiento natural del cuerpo en la vida cotidiana. Esto seguramente se relaciona con el periodo liminar¹⁸ de los procesos de iniciación, en los que los novicios son puestos aparte y bajo condiciones diversas e incluso opuestas a las que caracterizaban su vida cotidiana o su estatus previo: la experiencia enseñaba que al igual que ciertas prácticas ascéticas, como ayunar o desvelarse, predisponían a una experiencia de autotranscendencia, la reconfiguración del contexto facilitaba la experiencia del renacimiento.

Por esta razón, y para convertir en un *habitus* cotidiano lo que sólo se alcanzaba de manera temporal, algunas técnicas de salvación empezaron a considerar como centrales aquellos estados interiores que parecían incluir la posesión *segura y continua* de un bien de salvación específicamente religioso: la *certeza de la gracia*, que significaba la posesión consciente de un fundamento unitario permanente por el *modo de vida*. Entre estos medios se halla, en lugar de (1) la orgía y (2) la mortificación de la carne, (3) la *disminución sistemática de las funciones corporales*, a través de diversos métodos enumerados por Weber:

- a. Subalimentación permanente
- b. Abstinencia sexual
- c. Control de la respiración
- d. Las técnicas del yoga (en la India)
- e. La repetición constante de sílabas sagradas (om)
- f. La meditación sobre círculos y figuras que vaciaban la conciencia

Sin embargo, también estos medios representaban un obstáculo para la *continuidad* del *habitus* religioso, ya que se interrumpían con el colapso psíquico y con una experiencia de *desolación* religiosa.¹⁹

¹⁸ Víctor Turner, “Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los ‘rites de passage’”, en *Id.*, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 103-123.

¹⁹ Es interesante que San Ignacio, antes de “descubrir” las prácticas que llamó “ejercicios espirituales”, sufrió una especie de colapso físico por sus constantes ayunos y penitencias, y luego sufrió un colapso psíquico que lo llevó a pensar en el suicidio, y que llamó a esta experiencia *desolación*.

Así como toda especie de embriaguez –lo mismo el éxtasis orgiástico del héroe que la orgía erótica y la embriaguez de la danza– se alternan inevitablemente con el colapso físico, así también la saturación histérica por el pneuma [espíritu] [se alternaba] con el colapso psíquico, esto es, en términos religiosos: con estados del más profundo desamparo por parte del dios.²⁰

En interés de la *duración* y la *uniformidad* de la posesión religiosa, la racionalización de la técnica [de salvación] va más allá [...]: a una limitación planeada de los ejercicios a aquellos medios que garantizan la *continuidad* del hábito religioso, lo que quiere decir que se eliminan todos los medios higiénicamente irracionales.²¹

Max Weber señala que la técnica de salvación se desarrolló cada vez más en un sentido racional: en la India hasta llegar a los métodos del viejo budismo; en Occidente, hasta la técnica de salvación de los jesuitas,²² de manera particular con los ejercicios espirituales.

De esta manera, las técnicas de salvación llegaron a ser cada vez más *una combinación* de higiene física y psíquica con una regulación sistemática del pensamiento y de la acción. Se orientaron, pues, al *autocontrol* de los procesos corporales y espirituales: al dominio consciente por la voluntad, y hostil a las pulsiones, de estos procesos, y a una reglamentación sistemática de la vida subordinada al objetivo religioso.²³

Por lo tanto, los ejercicios espirituales –y el resto de las técnicas de los jesuitas– son un ejemplo de estas técnicas de renacimiento orientadas al autodomínio. Por eso no es de extrañar que, en otro lugar de *Economía y sociedad* (titulado: “La disciplina y la objetivación del carisma”) Max Weber los considere como “el medio más refinado de la disciplina religiosa”.²⁴ Este medio de disciplinamiento es “moral” y utiliza recursos emotivos de toda especie, y se distingue de las técnicas de disciplinamiento basadas [1] en la fuerza física (cuyo ejemplo paradigmático es la plantación esclavista) y [2] en la racionalización (por ejemplo el sistema de tiempos y movimientos de Taylor).

²⁰ *Ibid.*, pp. 426-427.

²¹ *Ibid.*, p. 426.

²² *Ibid.*, p. 427.

²³ *Ibid.*, 426-427

²⁴ *Ibid.*, 883.

Así, pues, los planteamientos de Max Weber nos permiten ubicar sociológicamente a los ejercicios espirituales como un medio tanto para el despertar espiritual (el despertar del carisma, por lo tanto de la vocación) como para el disciplinamiento de éste (del carisma). Por tanto, como un medio paradigmático para la solución de uno de los dilemas que plantea la institucionalización del carisma.²⁵

LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES, PRIMERA APROXIMACIÓN

Los ejercicios espirituales son una técnica de conversión o renacimiento espiritual integrada por un conjunto de oraciones, meditaciones, exámenes de conciencia y otras prácticas organizadas para mover las mentes de los ejercitantes a la fe y el fervor religioso.²⁶ Dentro de la tradición católica, los más conocidos son sin duda los que siguen el método de San Ignacio de Loyola. Sin embargo, no son los únicos, y existen de hecho antecedentes medievales de los que se sirvió San Ignacio (Iparraguirre, 1946: 29* ss; Debuchy, 1907). Asimismo, en la actualidad suelen denominarse de igual modo ciertas prácticas que presentan similitudes aunque provengan de tradiciones religiosas diferentes (por ejemplo del hinduismo). Sin embargo, a lo largo de este trabajo nos referiremos con la denominación de ejercicios espirituales al conjunto de prácticas basadas en el texto y en el método de San Ignacio.

²⁵ De acuerdo con la expresión de Thomas F. O'Dea. Véase Thomas F. O'Dea, "Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion", en *Ibid.*, *Sociology and the Study of Religion. Theory, Research, Interpretation*, New York / London, Basic Books, 1970, 240-255.

²⁶ "Hay técnicas especiales que, para lograr su propósito [el renacimiento espiritual], además de la gracia propia del rito, recurren a los esfuerzos del mista [es decir, del asistente al ritual]. Se trata de una vivencia de transformación lograda con recursos técnicos. En este contexto hay que incluir los ejercicios que en el Oriente llevan el nombre de yoga y en Occidente el de ejercicios espirituales. En ambos casos se trata de una técnica determinada, que se aplica siguiendo instrucciones más o menos precisas, y que aspira a conseguir un determinado efecto psíquico o que al menos trabaja en esa dirección. Ése es el caso tanto en el yoga como en los correspondientes métodos occidentales." (Jung, 2002: 121) Jung también considera a los ejercicios espirituales una forma "de superior desarrollo espiritual" al lado de la meditación, la contemplación y el yoga (*Ibid.*: 302).

El libro de San Ignacio,²⁷ está compuesto, por un lado, de ejercicios, y, por otro, de instrucciones, dado que fue escrito para uso de quien dirige los ejercicios, no de quien se ejercita. De acuerdo con algunos comentaristas, en su libro San Ignacio reprodujo el proceso de su propia conversión. Muy probablemente las líneas principales del mismo habían sido definidas en 1522, en la ciudad española de Manresa. Pero continuó haciendo añadidos y correcciones hasta su presentación al Papa Pablo III para su aprobación en 1548. El papel que los Ejercicios espirituales han tenido a lo largo de la historia del cristianismo, ha llevado a pensar a los escritores católicos que fueron inspirados por el Espíritu Santo o por la Virgen María (Debuchy, 1907; Codina, 1926).²⁸

El objetivo de este capítulo es mostrar cómo los ejercicios espirituales han sido considerados, desde su origen, un dispositivo idóneo para provocar, inducir, fortalecer y consumir procesos de conversión, así como para incidir positivamente en el desarrollo de las vocaciones religiosas y sacerdotales. Asimismo, este capítulo persigue dar cuenta de la eficacia que se les atribuye. El hecho de que a lo largo de todo este tiempo hayan visto confirmada su eficacia, nos permite intentar un análisis centrado en el texto, que es la guía

²⁷ La edición citada es: San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, Texto modernizado por Manuel Iglesias, SJ. México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 1996. También se consultó la versión que aparece en San Ignacio de Loyola, *Obras*, sexta edición, transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, SJ, Cándido de Dalmases, SJ, y Manuel Ruiz Jurado, SJ, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1997.

²⁸ “Los elogios prodigados a los ‘Ejercicios’ exceden largamente las críticas adversas. [...] Todos sus elogios han sido resumidos por León XIII en su Instrucción del 8 de Febrero de 1900: ‘La importancia del libro de San Ignacio con relación al eterno bienestar de las almas ha sido probada por una experiencia de tres siglos y por la evidencia de aquellos hombres destacados, que, durante este lapso de tiempo, se han distinguido en los ascéticos caminos de la vida o en la práctica de la santidad.’ Mgr Camus, Obispo de Belley, llama al libro de los ‘Ejercicios’, un ‘dorado libro de puro oro, más precioso que el oro o el topacio’ (‘Direction à l’Oraison mentale’, Lyons, 1623, c. xix, p. 157); Mgr Freppel, ‘un libro que yo podría llamar el trabajo de un hombre de genio, si no fuera el de un santo, un maravilloso libro, que, con la *Imitación de Cristo*, es quizás, de todos los libros escritos por el hombre el que gana más almas para Dios’ (‘Discours-Panegyriques’, Paris, 1882, II, 36, 37). [...] Janssen dice: ‘Este pequeño libro, considerado por los propios Protestantes como una obra maestra psicológica de primera clase, ha sido para la nación Germana, y para la historia de su fe y civilización, uno de los más importantes escritos de los tiempos modernos... Ha obrado tan extraordinaria influencia sobre las almas, que ningún otro trabajo ascético puede comparársele’ (‘L’Allemagne et la Réforme’, Fr. ed., IV, 402). Los no católicos también lo elogian. ‘Los Ejercicios Espirituales’, de acuerdo con Macaulay, ‘es un manual de conversión, que propone un plan de disciplina interior, por medio de la cual, en ni más ni menos que cuatro semanas, se realiza paso a paso la metamorfosis de un pecador en un fiel siervo a Cristo’ (‘Edinburgh Review’, Noviembre, 1842, p. 29). [...] El Positivista P. Lafitte, en las conferencias dictadas en el Collège de Francia, declara: ‘Estos Ejercicios son para mi mente una real obra maestra de sabiduría política y moral y ameritan un cuidadoso estudio... El destino de estos Ejercicio es organizar la vida moral del individuo de tal manera que a través de un prolongado, solitario y personal trabajo, él mismo realiza el más perfecto balance de la mente’ (*Revue occidentale*, 1 May, 1894, p. 309).” Paul Debuchy, “Ejercicios Espirituales de San Ignacio”, *Enciclopedia católica*, 1907, en www.encyclopediacatolica.com/e/ejerciciosespiritu.htm/.

de los ejercicios en las diversas variantes que de los mismos se han desarrollado. No quiere esto decir que la concepción de los ejercicios, y su misma eficacia, sean absolutamente independientes de su contexto. De hecho, a pesar de su autonomía, el contexto aparece en algunas metáforas que utiliza San Ignacio en sus ejercicios y que tienen un claro referente feudal, por ejemplo en algunos ejercicios correspondientes a la segunda semana. También se aprecia una referencia al contexto al señalar que cada ejercitante tiene diferentes disposiciones y se propone diferentes fines a alcanzar a través de su práctica, lo que depende, por ejemplo, del medio del que provenga.

Empero, por otra parte, a pesar de la evolución en la práctica de los ejercicios espirituales, éstos han conservado un núcleo que no se ha modificado y han conservado un lugar importante dentro del catolicismo, desde su aprobación por el Papa Paulo III. De hecho, debemos referirnos a dos documentos pontificios expedidos con una separación temporal de más de cuatrocientos años.

El primero es el Breve de aprobación de los Ejercicios espirituales, *Pastoralis officii*, de 1548, expedido por el ya citado Papa Paulo III, en el que se señala:

...nuestro querido hijo Ignacio de Loyola, Prepósito general de la Compañía de Jesús... quien ha compuesto ciertos documentos o Ejercicios, sacados de la Sagrada Escritura y de la experiencia de la vida espiritual y redactados por él *en un orden capaz de mover píamente a las almas de los fieles*. (Cit. en Cusson, 1973: 16. El subrayado es nuestro.)

Y el segundo, la Encíclica *Mens Nostra* (1929), de Pío IX, dedicada a los ejercicios espirituales, que señala:

Los Ejercicios espirituales tienen un maravilloso poder, así para perfeccionar las facultades naturales del individuo como principalmente para formar al hombre sobrenatural o cristiano [...].

Vemos muy bien por experiencia cómo *en los Ejercicios espirituales hay una fuerza admirable* para devolver la paz a los hombres y elevarlos a la santidad de la vida; lo cual también se prueba por la larga práctica de los siglos pasados, y quizá más claramente por la de nuestros días, cuando una multitud casi innumerable de almas, que bien se han ejercitado en el sagrado retiro de los Ejercicios, salen de

ellos arraigados en Cristo y edificados sobre Él como sobre su fundamento, llenas de luz, saturadas de gozo e inundadas por aquella paz que supera a todo sentido.²⁹

Asimismo, el *Código de Derecho Canónico* estipula que los Ejercicios espirituales son obligatorios cada año para los seminaristas (c. 246, §5), los clérigos (c. 276, § 2, 4º) y los religiosos (c. 663, §5). Son también uno de los requisitos antes de la recepción de las órdenes (c. 1039).

Hemos señalado que en este capítulo se intentará dar cuenta de la eficacia que se atribuye a los ejercicios espirituales como dispositivo de conversión y vocación religiosa. El método que habrá de seguirse en esta tarea consistirá en exponer en qué consisten éstos y después relacionarlos con algunos modelos teóricos de conversión y vocación elaborados por las ciencias sociales, en particular la sociología y la antropología.

No se tratará aquí de comprobar o medir la eficacia de los ejercicios espirituales en personas concretas, sino que se parte del supuesto de su eficacia. La tarea de comprobar y medir la eficacia concreta de los ejercicios es una tarea de la psicología social.³⁰ Nuestra tarea es diferente. Vamos a analizar los ejercicios espirituales como un proceso que desemboca, generalmente o de manera ideal, en un fin conocido y deseable: la conversión religiosa, la elección vocacional, la confirmación y perfeccionamiento de ésta cuando ha sido elegida antes de practicarlos o la reforma de vida. Y, a partir de este fin, nos preguntaremos cómo el proceso de los ejercicios puede arribar ahí. Una persona concreta puede ser más o menos influida por la experiencia de los ejercicios espirituales, pero habrá resultados diferentes entre los ejercitantes y diferencias entre tandas específicas de ejercicios. Sin embargo, en su intencionalidad y en su estructura los ejercicios tienen un sentido claramente definido. Sucede con los ejercicios espirituales como con otros procesos de conversión que se han institucionalizado: aunque no siempre alcancen el resultado esperado, ideal, tienen una eficacia general e intrínseca sobre la cual pueden colectarse numerosos testimonios.³¹ No se trata, entonces, de medir la eficacia concreta que una

²⁹ http://ar.geocities.com/magisterio_iglesia/pio_11/mens_nostra.html. Consulta: febrero, 2004.

³⁰ Una investigación de ese tipo fue realizada por Howard L. Sacks, "The Effect of Spiritual Exercises on the Integration of Self-System". *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 18, Núm. 1 (Mar., 1979), pp. 46-50.

³¹ Piénsese, por ejemplo, en el "Programa de Recuperación de los Doce Pasos" de los Alcohólicos Anónimos, o en los mecanismos de reclutamiento de algunas sectas y que han dado lugar a una vasta literatura sobre el

concreta tanda de ejercicios ha tenido sobre unas personas concretas, sino de captar la estructura y el proceso de los ejercicios espirituales desde un punto de vista que dé cuenta de la eficacia que se les ha atribuido a lo largo de la historia.³²

TESTIMONIOS SOBRE LA EFICACIA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES PARA CAUSAR, DESPERTAR O CONFIRMAR VOCACIONES

Sobre la eficacia de los ejercicios espirituales hay una cantidad considerable de testimonios. Si bien puede considerarse que éstos no son una prueba definitiva de su eficacia, por lo menos son una prueba de que *se les ha atribuido* un importante papel en la formación cristiana y en el desarrollo de las vocaciones religiosas y sacerdotales.

Su eficacia en el proceso vocacional puede ya observarse desde los primeros seguidores de San Ignacio: Pedro Fabro, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Simón Rodríguez, Nicolás Bobadilla y Francisco Javier, a quienes dio los ejercicios espirituales en 1534, en París. De acuerdo con la tradición, San Ignacio se esmeró en estas tandas de ejercicios. Para Ignacio Iparraguirre, difícilmente se conciben unos ejercicios más intensos y perfectos que éstos de París. Los dio, de acuerdo al uso de aquellos primeros tiempos, de manera individual, a lo largo de un mes. El modo, “exactamente y apartados [es decir, en

supuesto “lavado de cerebro” (V. Singer y Lalich [1997]). Pero, para no hacer alusión a estos casos extremos, considérese la relación entre educación y conversión, como la propone E. Durkheim: “La verdadera conversión es un movimiento profundo por el cual el alma, toda entera, al girar en una dirección completamente nueva, cambia de posición, de base y modifica, en consecuencia, su punto de vista sobre el mundo. Se trata menos de adquirir una cierta cantidad de verdades cuanto que este movimiento pueda realizarse instantáneamente. Puede suceder que, sacudida hasta sus cimientos por un golpe repentino y fuerte, el alma efectúe este movimiento de conversión, es decir, cambie su orientación bruscamente y de golpe. Esto es lo que pasa cuando, para emplear la terminología consagrada, es súbitamente tocada por la gracia. Entonces, por una especie de giro brusco, en un abrir y cerrar de ojos, se encontrará frente a perspectivas completamente nuevas; se revelan ante ellas realidades insospechadas, mundos ignorados; ve, sabe cosas que un instante antes ignoraba por completo. Pero este mismo desplazamiento puede producirse lentamente, bajo una presión gradual e insensible; y esto es lo que pasa por efecto de la educación.” (E. Durkheim. *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*. Madrid, La Piqueta, 1982. pp. 57-58)

³² Véase Claude Levi-Strauss. “La eficacia simbólica”, en *Id.*, *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 211-227; Clifford Geertz, “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”, en *Id.*, *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987, pp. 118-130; Victor Turner, “Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los ‘rites de passage’”, en *Id.*, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, pp. 103-123. Estos textos han inspirado el análisis de los Ejercicios espirituales que se hará más adelante.

retiro]”. Esta frase viene a decir que allí se observaron con escrupulosidad todas las prescripciones diseminadas a lo largo del libro de San Ignacio:

La intensidad con que se dieron y sus ansias [de los practicantes] de no poner ninguna cortapisa a las exigencias de la gracia, se pueden percibir, de modo bien palpable, en la prontitud y constancia con que siguieron la voz de Dios cuando *entendieron que Él quería que segaran en flor los ensueños mundanos que les habían llevado a doctorarse en París y le sirvieran en una vida de pobreza y trabajos*. (Iparraguirre, 1946: 5. El subrayado es mío.- M. P.)

Asimismo, Iparraguirre relata los efectos que, como bola de nieve, tuvieron los ejercicios espirituales cuando, posteriormente, algunos de aquellos primeros jesuitas actuaron a su vez como directores de los mismos:

El movimiento de conversiones y frutos espirituales que suscitó esta primera falange de directores y propagandistas fue en verdad extraordinario. Ya desde el principio se veía la fuerza encerrada en aquella nueva práctica. (*Ibíd.*: 26)

Y el mismo autor, en las páginas dedicadas a reseñar el “fruto” que los ejercicios producían, se refiere al “profundo cambio que se operaba en todo el individuo”:

Las fuentes contemporáneas explican ese fenómeno con la palabra “mutación”, palabra que corresponde a la palabra moderna “transformación”. No era un mero intensificar las prácticas de vida espiritual ya habituales en el individuo, no era avanzar en la misma línea, era cambiar de dirección, situarse en un plan distinto. Sus ideas, sentimientos, prácticas, giran en adelante en torno a una concepción nueva de la vida. Aquella generación que vivía en un siglo humanista, para expresar la transformación obrada en los ejercicios emplea una expresión muy significativa, diciendo que se encuentran ahora como si hubieran vuelto a nacer, que se sienten otro hombre, o, como se expresa Borja en 1546, “al fin casi volviéndose un nuevo hombre espiritual y bendito”. [...] Gracias a esta íntima transformación obrada en sus almas, aprendiendo a contemplar las cosas a la luz trascendente de Dios y a amarlas en Él, pudieron tantos centenares de jóvenes conocer con toda claridad el llamamiento que Dios les hacía a una vida perfecta y seguir ese llamamiento, aunque para ello tuvieran que vencer mil obstáculos. De cuántos de ellos se puede decir lo que escribe el P. Van der Bosch de unos jóvenes de Lovaina, que aunque no pudieron entrar religiosos arden con todo en deseos de una vida más perfecta, “en la que antes nunca jamás ni habían pensado”. (Iparraguirre, 1946: 223-224)

El jesuita Pedro de Rivadeneira (1527-1611), uno de los primeros biógrafos de San Ignacio, también se refiere a esta eficacia de los ejercicios espirituales como “cosa muy probada y

manifiesta en todo el mundo”. Señala, en primer lugar, que éstos fueron la base de la institución y fundación de la Compañía de Jesús:

Pues por ellos [por los ejercicios espirituales] fue nuestro señor servido que casi todos los padres que fueron los primeros compañeros de Ignacio, y los que le ayudaron a fundar la Compañía, los despertase él y convidase al deseo de la perfección y al menosprecio del mundo. [...] [Y los que entraron después] por la mayor parte por estas santas meditaciones fueron guiados y movidos de la mano de Dios para escoger y seguir esta manera de vida. (Rivadeneira, 1946: 43-44)

Pero no sólo la Compañía de Jesús fue beneficiada por los ejercicios. También otras órdenes religiosas, el clero secular, creyentes laicos:

Y porque nadie piense que para sola nuestra religión ha enviado nuestro Señor este beneficio y despertador al mundo, también las otras religiones se han aprovechado de él. Pues podemos decir con verdad que muchos de sus monasterios han sido poblados, por este medio, de mucha y muy escogida gente; muchos que titubeaban en la perseverancia de su vocación, han sido en ella confirmados. Otros que, vencidos de la flaqueza humana, habían ya renunciado los hábitos, reconociendo y llorando su desventura, volvieron al puerto de donde el ímpetu de la tentación los había arrebatado. Y no para el fruto de estos ejercicios en ayudar solamente a las religiones, pues abraza a todas suertes de gentes, a todos los estados, oficios, edades y modos de vivir. Porque la experiencia ha mostrado que muchos príncipes así eclesiásticos como seculares, hombres principales y de baja suerte, sabios e ignorantes, casados y continentes, consagrados a Dios y solteros, mozas y viejos, entrando a hacer los ejercicios se han aprovechado, o para enmendar la mala vida, o para mejorar la buena que tenían. (*Ibíd.*: 44)

En este punto es pertinente citar algunos testimonios en los que se dé cuenta de esta transformación personal. El siguiente texto ha sido tomado de la biografía de la religiosa y fundadora mexicana María del Refugio Aguilar de Cancino, la cual fue elaborada como parte del proceso de su beatificación (George Herbert Foulkes, 2001):

Los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola son, sin duda, el método de perfección espiritual que más ha influido en la historia moderna del cristianismo. Basado en la reflexión sobre el sentido de la vida, desde hace más de cuatrocientos cincuenta años ha animado a millones de almas a dedicarse a las obras de mayor servicio divino y de mayor utilidad espiritual para el prójimo.

El mes de marzo de 1896, fray José Sánchez Primo, guardián de los Frailes Menores de San Miguel de Allende, en la República Mexicana, organizaba por

primera vez en la población una tanda de ejercicios de encierro para señoras. Entre las que acudieron se encontraba una viuda joven: María del Refugio Aguilar de Cancino. [...] En los ejercicios espirituales experimenta una profunda renovación espiritual. Saca en claro que el hombre ha sido creado para alabar y servir a Dios. [...] Es evidente que no hablamos de la conversión de un ateo, sino de un creyente que había permanecido –como muchos– en un estado de inconciencia, cumpliendo con las prácticas religiosas por mera costumbre. Desde entonces María del Refugio manifestará un amor ardiente a Jesucristo [...]. Ingresó a la Orden Franciscana, donde profesa el 4 de octubre de 1896. (Foulkes, 2001: 3-6)

Otro es el testimonio que ha sido publicado en un folleto de propaganda de un instituto religioso. Este instituto ha hecho de los ejercicios espirituales basados en el método de San Ignacio una de sus principales obras apostólicas y un medio fundamental de reclutamiento:

Jordi fue un joven como muchos: su vida transcurría sin buscar especialmente a Dios. Trabajaba como vigilante en una empresa, y durante el día estudiaba. Llevado por deseos de conocer, con hambre de otros horizontes, *en uno de esos caminos se le cruzó Jesucristo a través de los Ejercicios espirituales*. Su lema: “Tengo los ojos fijos en el Crucificado, ¿cómo voy a decirle que no?” Murió en servicio misionero en febrero del año 2000. (Folleto “Sacerdote y víctima: *Alter Christus*”, de la Unión Sacerdotal *Lumen Dei*. El subrayado es mío.)

Nosotros mismos hemos colectado, en las entrevistas realizadas a un cierto número de sacerdotes, testimonios que, sin llegar a plantear esta eficacia de los ejercicios espirituales, hacen sin embargo referencia a que la asistencia a un retiro o a unos ejercicios jugó un papel importante en su decisión de llegar a ser sacerdotes. Estos testimonios, sin ser mayoritarios, cobran un mayor significado dado que fueron obtenidos antes de percatarnos de la importancia de los ejercicios, por lo que puede decirse que emergieron sin haber sido explícitamente convocados:

[1] Ingresé a la Orden [de los Carmelitas Descalzos] en enero de 1959. [...] En mi caso, ingresé ya con una carrera: la de arquitecto en la UNAM. Me recibí en 1957. Y al año tres meses fue cuando ingresé a la Orden. [...] [En el cuarto año de la carrera,] unos profesores de la misma Facultad de Arquitectura organizaron unos ejercicios en San Cayetano, [en] lo que era el noviciado de los padres jesuitas de la Compañía de Jesús. Y en esos ejercicios fue cuando yo decidí de una manera ya más radical lo que sería vivir una carrera eclesiástica hacia el sacerdocio y la vida religiosa. (A-13-R)

[2] Al conocer mi decisión de irme al Seminario, la reacción de mi familia fue adversa. Mis papás se opusieron a que yo me fuera al Seminario. Ya un hermano

mío había querido irse al Seminario con los Padres Salesianos, pero mis papás no lo dejaron. Cuando *participé en un retiro de una semana y decidí irme al Seminario*, sabiendo de aquella experiencia, no pregunté, sino que sólo dije: *me voy al Seminario*. (B-22-D)

[3] Provengo de una familia bastante religiosa. Mis hermanos mayores participaban con entusiasmo en grupos juveniles en la parroquia. Sin embargo, yo no era así. Este tipo de grupos y su manera de convivir se me hacían enormemente aburridos. [...] Entonces yo pensaba que paulatinamente me iría apartando de las cosas religiosas. Obviamente que la vocación ni por equivocación se asomaba. Pero hubo una serie de hechos que cambiaron este panorama: asistí –presionado por una prima– a un retiro juvenil organizado por los franciscanos de la Tercera Orden Regular. Yo no quería ir, y, sin embargo, precisamente en esas convivencias, empecé a descubrir mucho de lo que me hubiera gustado ver en la vida religiosa. (C-41-R)

[4] Conocí, a través de un amigo, a otro jesuita que trabajaba con estudiantes del politécnico. Él tenía una organización que se llamaba Unión de Estudiantes Politécnicos, y daba pláticas de filosofía, de teología, retiros espirituales, etcétera, y este amigo me invitó, y empecé a ir con el Padre Javier. Esto era los sábados en la tarde, y *a veces hacían retiros espirituales*. De modo que empecé ya en la prepa[ratoria], [en] segundo año, [a tener] como una relación más cercana con una obra concreta de la Compañía de Jesús, y a conocer más. Incluso un poco más del Evangelio, porque mi religiosidad es [era] absolutamente nula. De modo que en esos retiros fui conociendo ya un poco más el Evangelio; y después de ese tiempo que te digo, me vino un tiempo como de hastío o de aburrimiento o de falta de sentido a la vida, [y] de repente tuve una especie como de *insight*. Estaba yo viendo un partido, estaba esperando el partido de fútbol [...]. Pero de repente ya no podía hacer nada, es decir ya no quería hacer nada, ya nada me llamaba la atención. Veía todo como demasiado relativo, la vida demasiado sin sentido. Sí, fundamentalmente. Y el *insight* fue como decir: ¡Ah, sólo Dios es absoluto, lo demás es relativo! Entonces, la vida sólo vale la pena vivirse por un ideal absoluto, no por todos los ideales que son como pasajeros, transitorios, espejismos. (B-27-R)

En estos cuatro casos, se trata de individuos que provienen de familias católicas y que tenían una práctica religiosa habitual y por encima del promedio. Algunos de ellos reconocen que ya tenían una inclinación al sacerdocio; en estos casos los ejercicios espirituales sirvieron para tomar una decisión. Otros, en cambio, aparecen asociados con una conversión, con un cambio de perspectiva que implicó una nueva relación con Dios. Pero en todos estos casos, los ejercicios espirituales jugaron un papel relevante.

En efecto, no todos los sacerdotes se refieren a esta experiencia, ni todos los que asisten a ejercicios espirituales optan por el sacerdocio como destino. No existe una relación causal mecánica. Pero la asociación tiene una relación que ha aparecido como

significativa a la misma institución y a los creyentes prácticamente desde las primeras experiencias con los ejercicios de San Ignacio.

LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

En este capítulo me propongo exponer qué son y en qué consisten los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. En esta exposición voy a considerarlos tal y como han sido plasmados en el libro que lleva este título. Ahí, San Ignacio los define, señala cuál es el fin que tales ejercicios persiguen y los describe con minuciosidad. Dado el carácter del libro –a saber, que es una guía *para el que da los ejercicios*–, solicita del lector que conciba en su imaginación cómo han de realizarse los ejercicios, cuál ha de ser el trabajo del ejercitante, cuáles son las etapas del proceso, etcétera. Dicha recreación es el objeto de este capítulo. Pretendo demostrar que los ejercicios son, en cuanto a su sentido, un dispositivo de conversión o renacimiento espiritual, un instrumento de transformación subjetiva. En realidad, han sido considerados de esta manera desde el principio, aun por el mismo San Ignacio, por lo que no creo afirmar nada nuevo. En todo caso, lo que puede haber de novedoso en esta exposición es su articulación con una teoría narrativa de la conversión y de la formación del sujeto de una institución carismática. En concreto, postularé que los ejercicios espirituales buscan acoplar la historia del individuo con el mito fundamental del cristianismo mediante la *re-interpretación* de la biografía del ejercitante dentro la historia cristiana de la salvación. Los ejercicios espirituales apuntan a insertar la autocomprensión biográfica del individuo en un mito, el mito cristiano.³³

Y respecto de la afirmación que hice acerca de que los ejercicios espirituales son un dispositivo de conversión o renacimiento espiritual, debo subrayar que se refiere al sentido de los ejercicios, y no es, en sentido estricto, una afirmación sobre su eficacia psicológica, aunque ambas cosas no son excluyentes. Éste análisis es un intento por mostrar el

³³ El uso de este concepto, mito, no es peyorativo ni denigrante, sino que se recurre a él para distinguir la historia positiva, objetiva, de la interpretación religiosa del sentido del mundo. Aunque un mito puede hacer referencia a acontecimientos que efectivamente tuvieron lugar, lo que lo caracteriza es la interpretación del sentido o del significado de los mismos.

mecanismo semiótico que acompaña al proceso subjetivo, psíquico, pero no coinciden punto por punto. Entendemos que un conjunto de acciones apuntan a un objetivo o expresan una finalidad subjetiva del actor, y a esto le llamamos interpretación de la acción, pero el proceso psíquico no es directamente accesible. En este caso, debemos tener presente que en su libro de *Ejercicios espirituales*, san Ignacio vertió y codificó su experiencia de transformación subjetiva con la finalidad de llevar a otros a repetirla *virtualmente*. Los ejercicios espirituales son, entonces, un código o un mapa para conducir al ejercitante a vivenciar, en un ambiente controlado –como de invernadero, por así decir– la secuencia de experiencias y meditaciones que culminaron en su conversión y renacimiento espiritual. Sin embargo, a modo de complemento, mencioné algunos de entre los numerosísimos testimonios que a lo largo del tiempo se han acumulado sobre la eficacia de los ejercicios ignacianos e hice referencia a un estudio que proporciona al menos una prueba experimental de dicha eficacia. En otras palabras, se trata aquí de la descripción semiótica de un dispositivo cultural que presumiblemente tiene una eficacia psicológica.³⁴

DEFINICIÓN DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

Aunque el mismo san Ignacio da una definición de los ejercicios espirituales, es evidente que toda definición depende de la perspectiva desde la que se formula. El mismo objeto denotado puede ser connotado de diferentes modos. Propongo dos acercamientos al objeto:

1. Desde una perspectiva similar a la de san Ignacio, que atiende al contenido específico de los ejercicios espirituales, éstos son un conjunto de oraciones, meditaciones, exámenes de conciencia, contemplaciones organizadas con vistas a un fin: liberarse de afecciones desordenadas y, por tanto, a disciplinar al individuo suscitando en él ciertas emociones, acompañadas de meditaciones y ruegos, ordenadas de una manera específica.

³⁴ En el mismo sentido en que Lévi-Strauss habla de la eficacia simbólica de un ritual terapéutico. Véase “La eficacia simbólica”, en Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural, op. cit.*

2. Los ejercicios espirituales son un dispositivo de transformación espiritual elaborado a partir de la (a) objetivación y (b) racionalización de la experiencia de san Ignacio de Loyola.

(a) Por objetivación entiendo que la experiencia de transformación se concibe como una unidad autónoma en el infinito flujo de vivencias. Algunas de éstas son desprendidas y articuladas porque se les atribuye una unidad en su sentido y resultado final y se considera que al repetir las pueden llevar a un resultado similar. En este sentido, George A. Aschenbrenner señala que “los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola [...] nacieron de la experiencia de san Ignacio, quien ideó el libro como medio para facilitar una experiencia similar a la suya”.³⁵

(b) Por racionalización entiendo lo mismo a lo que alude Roland Barthes con el término *articulación*:

Quien lea los *Ejercicios* verá inmediatamente que la materia está sometida a una separación incesante, meticulosa y casi obsesiva; o más exactamente, los *Ejercicios* son esta separación misma, a la que no preexiste nada: todo queda inmediatamente dividida, subdividido, clasificado, numerado en anotaciones, meditaciones, semanas, puntos, ejercicios, misterios, etcétera. Una operación sencilla [...] sirve continuamente de base al discurso ignaciano: la *articulación*.³⁶

El supuesto de los ejercicios espirituales es que la experiencia de san Ignacio puede inducirse y para lograrlo es necesario objetivarla y racionalizarla, dividiéndola y ordenándola rigurosamente. La objetivación y racionalización de la experiencia quiere decir aquí que el proceso ha sido fijado y que se ha descompuesto en partes articuladas orientadas a un fin.

³⁵ George Aschenbrenner, S. J., *A mayor Gloria. La experiencia de los Ejercicios espirituales*, Bilbao, Mensajero, 2005, p. 12.

³⁶ Roland Barthes, “Loyola”, en *Id., Sade, Fourier, Loyola*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 67.

Estas dos aproximaciones no son excluyentes. La primera es más próxima al objeto y de hecho corresponde prácticamente a la definición de San Ignacio. La segunda traduce a la primera desde una perspectiva sociológica.

Nos interesa analizar aquí ese artefacto llamado ejercicios espirituales. No es la experiencia de Ignacio, ni tampoco la experiencia del ejercitante, pues en ambos casos se trata de algo subjetivo y difícilmente accesible, sino el procedimiento que ha sido objetivado en etapas que deben ser recorridas por el ejercitante. San Ignacio ha aislado al *yo* de la experiencia del espacio subjetivo en el que tuvo lugar. Ahora, en el proceso de los ejercicios lleva al *yo* del ejercitante a que ocupe ese lugar y recorra una secuencia similar. El ejercitante debe imaginar, querer, demandar, obligarse a sentir, orar, dialogar con entidades divinas (el Padre, Jesús, la Virgen María), experimentar desolaciones y consolaciones, ser agitado por diversos espíritus y discernir estas agitaciones y los pensamientos que surgen en él. En esta especie de recorrido –recorrido imaginario y acompañado por sentimientos suscitados por la voluntad, y por tanto no necesariamente espontáneos– el *yo* del ejercitante se transformará. Aunque es evidente, debe señalarse otro aspecto: en su libro de *Ejercicios*, san Ignacio no *relata* su experiencia (esto lo hizo en su *Autobiografía*), sino que intenta llevar al ejercitante por un recorrido de alguna manera similar al suyo; en los ejercicios existen relatos, o episodios, sobre los que medita el ejercitante; el núcleo de ellos es el mito cristiano de salvación. Pero la intención de san Ignacio no es tanto relatarlos, sino, más exactamente, llevar al ejercitante a revivirlos y vivenciarlos: el ejercitante imagina la escena, oye, toca, huele, saborea el ambiente; escucha los diálogos; platica con los personajes; medita sobre el sentido de la escena. En otros ejercicios, se imagina a sí mismo corrompido corporalmente por el pecado; etcétera. La técnica de los ejercicios supone entonces que san Ignacio distinguió su *yo*, esa instancia que siente, desea, imagina, reflexiona, de los sentimientos, deseos, imágenes y reflexiones que realizó; y espera que dicho conjunto afecte en un sentido similar al *yo* del ejercitante. De alguna manera, anticipa lo que Descartes habrá de hacer un siglo más tarde.

LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

El libro de los *Ejercicios* los define, indica su orden y modo, su estructura, los horarios en que deben realizarse, el ambiente adecuado en cada caso, las reglas para ayudar al director y al ejercitante en los procesos de discernimiento, consejos para la labor del director. Consisten en 370 párrafos numerados, distribuidos de la siguiente manera:

| | Párrafos |
|-------------------------------|----------|
| 1. Anotaciones introductorias | 1-22 |
| 2. Primera semana | 23-90 |
| 3. Segunda semana | 91-189 |
| 4. Tercera semana | 190-217 |
| 5. Cuarta semana | 218-237 |
| 5°. Tres modos de orar | 238-260 |
| 6. Otros documentos | 261-370 |

Nuestra exposición se enfocará principalmente en los párrafos 23-237, ya que el proceso de los ejercicios espirituales corresponde a las cuatro semanas. Sin embargo, cuando sea necesario, nos referiremos a otras partes del libro, en particular a las anotaciones introductorias.

San Ignacio da una definición de los ejercicios espirituales en el primer párrafo de su libro [1],³⁷ en las “Anotaciones introductorias”. Es necesario precisar la ubicación de esta definición porque, si bien concreta y precisa, no dice más que lo que en este lugar considera estrictamente necesario. Es por tanto una definición que no abarca todos los aspectos de la obra. Dice san Ignacio:

Por este nombre de ejercicios espirituales se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mentalmente y de otras actividades espirituales según que adelante se dirá. [1]

³⁷ En lo que sigue, y de acuerdo con una convención seguida por la mayoría de los comentaristas de los Ejercicios espirituales, el número del párrafo citado, o al que se hace referencia, aparecerá entre corchetes.

Efectivamente, actividades como examinar la conciencia, meditar, contemplar, orar, son propuestas por el director al ejercitante durante las siguientes cuatro semanas. Más aún, al decir “todo modo”, aumenta la generalidad de la definición, prefiriendo unos contornos un tanto indefinidos del objeto definido.

Inmediatamente, san Ignacio precisa esta definición general refiriéndose al objetivo buscado, sin determinar la peculiaridad de su método, y recurriendo a un símil:

Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, de la misma manera todo modo de preparar y disponer el alma para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del alma, se llaman ejercicios espirituales. [1]

El objetivo que persiguen los ejercicios espirituales es doble: en primer lugar, purificar el alma de afectos desordenados, y, en segundo término, buscar y hallar la voluntad divina. San Ignacio entiende por “afectos desordenados” el deseo de una cosa por ella misma, y no como algo necesario para la salvación individual. Y precisa que la voluntad divina se busca y se halla en la disposición –esto es, en la ordenación, el arreglo– de la propia vida en una dirección que sea saludable al alma. Dicho de otra manera: buscar y hallar la voluntad divina implica y supone que el ejercitante debe elegir un modo de ser y vivir. Y esta elección debe llevarla a cabo durante los ejercicios espirituales.³⁸ Buscar y hallar la voluntad divina, y realizarla en la propia vida, es el núcleo de los ejercicios, su preocupación fundamental.

San Ignacio volverá, en cierto modo, sobre el tema de qué son los ejercicios espirituales en el párrafo [21], que es considerado el título de la obra: “Ejercicios espirituales para vencer[se] a sí mismo y [para] ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea.” Lo interesante en esta cita es que funciona como un complemento de la definición dada en el párrafo [1]. En el texto del párrafo [21], los objetivos son, uno, vencerse a sí mismo, y, dos, ordenar la vida sin ser afectado por ninguna

³⁸ Esta elección se hace en la Segunda semana de ejercicios. En general se refiere a elegir un estado. Si ya se ha elegido con anterioridad, la elección es un compromiso por mejorar el desempeño cristiano del ejercitante en dicho estado.

afección desordenada. Y qué entiende san Ignacio por “vencerse a sí mismo”, lo aclara más adelante, en el párrafo [87]: “Vencerse a sí mismo es a saber [...] que los sentidos obedezcan a la razón, y el instinto esté más sujeto a las facultades superiores de la persona.” Ésta párrafo pertenece a la Primera semana cuyo contenido son las meditaciones sobre el pecado [4] y su contenido se relaciona con la vida purgativa (es decir, con la purificación) [10].

De esta manera, ambas definiciones –la de la primera anotación introductoria [1] y la del título [21]– son aproximaciones articuladas no contradictorias. Pero la segunda definición, aclarada por el párrafo [87], indica cómo se representa san Ignacio el resultado ideal de los ejercicios: en primer lugar, que los sentidos (partes inferiores) obedezcan a la razón (parte superior). Y, en segundo lugar, que la vida sea ordenada (o dispuesta) siguiendo las líneas de la voluntad divina, sin desviarse de ella por los afectos desordenados, es decir por el apetito de cosas por ellas mismas.

EL PROGRAMA DE LAS CUATRO SEMANAS

Los ejercicios espirituales se dividen en cuatro etapas llamadas “semanas” por san Ignacio, aunque la duración de cada una de éstas no es necesariamente de siete u ocho días, ni tienen todas la misma duración. La duración de cada etapa depende de que se hayan alcanzado los objetivos correspondientes de cada una, lo que a su vez depende de las características del ejercitante, de ciertas peculiaridades del proceso, de la diligencia del ejercitante, etcétera [4]. En conjunto, no obstante los ejercicios completos “poco más o menos se acabarán en 30 días”. Cada etapa es internamente homogénea en cuanto a su contenido; pero este contenido varía de semana a semana. El contenido de la primera semana es la contemplación y meditación sobre los pecados; el de la segunda semana, la contemplación de la vida de Cristo desde la encarnación hasta el día de Ramos; el de la tercera, la Pasión de Cristo, y el de la cuarta, la Resurrección y la Ascensión [4].

Ahora bien, ya desde san Ignacio se han elaborado algunas variantes de los ejercicios espirituales: algunos son en retiro, otros se dan sin que el ejercitante interrumpa sus ocupaciones cotidianas; algunos duran menos tiempo, etcétera. Sin embargo, la manera ideal de realizar los ejercicios es la siguiente:

1. Se realizan en retiro. Esto significa que el ejercitante “debe apartarse de amigos y conocidos y de toda solicitud terrena, así como dejando la casa donde moraba y tomando otra casa o habitación, para habitar en ella cuanto más secretamente pudiera; de manera que esté en su mano ir cada día a misa y a vísperas, sin temor de que sus conocidos le pongan impedimento”.³⁹ [20]

2. La presencia de un director de los ejercicios es esencial. Éste se encarga de regular el proceso conforme a las normas y consejos del libro, y cumple las siguientes funciones:

2.1 Explica al ejercitante la materia y el modo como deben realizarse los ejercicios [2, 12, 13].

2.2 Tiene entrevistas con el ejercitante sobre cómo realiza los ejercicios, sus estados de ánimo, si es “agitado” por los espíritus (buenos o malos).

2.3 Observa –a través de lo que le comunica en las entrevistas– si el ejercitante tiene o no las mociones esperadas y, si es el caso, indaga por qué [6]; asimismo, le aconseja qué hacer si está desolado [7] o consolado [8]; determina si el ejercitante puede o no seguir adelante y cómo, y aun en qué etapa del proceso se encuentra [9, 10]; lo orienta sobre cómo hacer su elección [14].

2.4 Es informado, no de los pecados ni pensamientos propios del ejercitante, sino de las agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen⁴⁰ y,

³⁹ La función del retiro en los procesos (inducidos) de conversión ha sido analizada por diversos autores. Véase, por ejemplo, Greil y Rudy, “What have we learned from process models of conversion? An examination of ten studies.” *Sociological Focus*, 17 (4): 306-323, quienes hablan del “encapsulamiento” como característico de los procesos de conversión.

⁴⁰ San Ignacio distingue pensamientos propios de pensamientos que vienen de fuera, ya sea del espíritu bueno o del espíritu malo: “Presupongo que hay en mí tres pensamientos, es a saber: uno propio mío, el cual sale de mi propia libertad y querer, y otros dos que vienen de fuera, uno que viene del buen espíritu y otro del malo.”

en función de estos y del grado de aprovechamiento del ejercitante, le indica que ejercicios le conviene hacer [17].

2.5 Previene al ejercitante para que no tome decisiones precipitadas [14]. (Los ejercicios espirituales se realizan, en muchas ocasiones, con el objetivo de tomar una decisión vocacional, y a ésta se dedica una parte de los ejercicios de la segunda semana.)

2.6 Al mismo tiempo, es su deber no interferir en el proceso. Debe dejar y promover que sea el ejercitante quien realice el trabajo de meditar y que sea él quien llegue a ciertas comprensiones por su esfuerzo propio. Asimismo no debe incidir en la decisión del ejercitante llegado el momento de la elección [15].

EL PROCESO

Al igual que otras técnicas de renacimiento espiritual, los ejercicios espirituales de san Ignacio pretenden involucrar la totalidad del ser del hombre. Pero a diferencia de métodos como el yoga, que pone el acento en posturas corporales y métodos de respiración, los ejercicios espirituales ponen el acento en actividades anímicas: imaginar, reflexionar, obligarse con la voluntad a sentir emociones específicas, orar mental y vocalmente, etcétera. El cuerpo es principalmente un soporte de los ejercicios (y por tanto un mínimo de fuerza física es requerido [18]). Cuando llega a tener un papel más importante, como agente u objeto del ejercicio, por ejemplo al realizar penitencia, al orar en alguna postura, por ejemplo hincado o tendido sobre el suelo, o al ayunar, los ejercicios apuntan a su dominio y no a su salud o fortalecimiento. O bien su papel está subordinado a la meditación o contemplación, por ejemplo cuando se aplican los sentidos corporales al imaginar el lugar o la escena sobre la que se medita.

[32] Obsérvese que implícita en esta cita está el hecho de que san Ignacio distingue algo que llama *mí* diferente del *yo*. *Mí* es una instancia que abarca al *yo* y a pensamientos ajenos al *yo*.

En el conjunto de los ejercicios se pueden distinguir series paralelas de los mismos. En particular, son tres las más importantes:

1. Una serie consiste en la recreación de una historia cuyo escenario es la mente del ejercitante. Se trata del mito o misterio cristiano de la salvación. Esta historia, descrita en términos teatrales, está planteada en cuatro actos, correspondientes a las cuatro semanas de ejercicios, con un número variable de escenas o episodios cada uno. El director hace un breve relato de cada escena o episodio, pero es trabajo del ejercitante imaginar el escenario (lo que san Ignacio llama “composición del lugar”), los personajes y los diálogos, y reflexionar sobre el sentido de la misma. Asimismo, se obliga a experimentar emociones y sentimientos adecuados según el caso; si es una meditación sobre el pecado, debe sentir vergüenza y dolor; si es sobre la resurrección, debe moverse a sentir alegría, etcétera. El mito o misterio del cristianismo, o la historia de la salvación según el catolicismo, serán considerados aquí como conceptos equivalentes. Con ellos entendemos la historia mítica fundamental del cristianismo, que empieza con la creación, seguida por la caída, la encarnación, la vida y la pasión de Cristo y la resurrección. Esta historia-mito se plantea en los ejercicios espirituales a modo de una obra dramática en cuatro actos, cada acto formado por numerosas escenas. Usar este término, obra de teatro, es en parte conveniente, pero no es exacto, ya que no se trata sólo de contemplar el desarrollo dramático sino de vivenciarlo y participar en éste. La mayoría de los ejercicios propuestos en el libro de san Ignacio forman parte de este nivel. Se trata en todos los casos de meditaciones y contemplaciones sobre una de las secuencias que en su conjunto forman la historia total del mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación. La historia de la salvación, como se la entiende aquí, puede incluir elementos históricos en sentido estricto, pero no es éste su carácter específico. Por ejemplo, el nacimiento y la crucifixión de Jesús. Pero no es su carácter empírico lo que aquí interesa, sino su inclusión en un relato que tiene elementos inverificables que sin embargo tienen sentido. Por ejemplo que fue enviado para la salvación de la humanidad, que nació de una virgen, que resucitó, que todo esto es parte de un plan

de salvación para la humanidad, etcétera. Esta historia es un elemento esencial de los ejercicios espirituales de san Ignacio.⁴¹

2. Una segunda serie consiste en ejercicios –llamados por algunos autores “meditaciones ignacianas”– que, sin pertenecer al relato o historia principal (es decir, el mito cristiano de salvación), se acoplan con la secuencia temática de éste y promueven el involucramiento del ejercitante en la trama misma del misterio cristiano; en estos casos, el ejercitante debe tomar una postura o decisión frente a los dilemas morales que involucran. En esta serie deben ubicarse, por ejemplo, los ejercicios llamados “Meditación de dos banderas” y “Tres binarios de hombres”, entre otros.
3. Finalmente, una tercera serie reúne, por un lado, ejercicios de autoobservación y autocontrol del ejercitante; por ejemplo el examen de conciencia, practicado dos veces al día durante las cuatro semanas, las confesiones particular y general (al terminar la primera semana, cuyo contenido es la meditación sobre el pecado), la elección o la reforma de vida (al terminar la segunda semana, que trata del envío y la misión de Jesús, a la que el ejercitante debe adherirse), la moderación en el comer (al terminar la tercera semana, cuyo contenido es *La Pasión*, es decir el sacrificio), ver a Dios en todas las cosas e identificarse con la Iglesia (al final de la cuarta semana, que trata de la resurrección); y, por otro lado, estos mismos ejercicios junto con otros, presentan una función diferente: la de actualizar (o realizar) en la vida aquí-y-ahora del ejercitante lo que en la historia principal (el misterio de la salvación) y en los relatos secundarios se vivencia de manera heroica, por así decir: por ejemplo, San Ignacio sugiere realizar la confesión general al término de la Primera semana, en la que se ha meditado sobre el pecado; la disyuntiva del ejercicio de las dos banderas, en la segunda semana, se relaciona con la elección de estado al final de la misma; el sacrificio de Cristo, tema de la tercera semana, se relaciona con “la moderación en el comer” (el ayuno, por ejemplo), en esa misma

⁴¹ “El esquema de los Ejercicios está firmemente orientado según el movimiento de la *Historia de la Salvación*. Más aún, ésta es la nota que caracteriza los Ejercicios de San Ignacio y los distingue de otras formas de ejercitar, que están más apegados a conceptos y temas abstractos.” Carlo Martini, S. J., “Ejercicios e historia de salvación: pecado y redención”, en VV. AA., *Los Ejercicios de san Ignacio a la luz del Vaticano II*, Madrid, BAC, 1978, p. 106.

semana, y así con otros ejercicios. Esta tercera serie representa, por tanto, la “incorporación” del misterio de salvación en el ejercitante y, viceversa, la inserción de la vida del ejercitante en el misterio de salvación. Son actos de *su* vida paralelos al relato o representación en el escenario de su mente del mi(s)t(eri)o de salvación.

El eje principal de los ejercicios es la secuencia de ejercicios que consiste en meditaciones sobre y la contemplación del mito o misterio cristiano de la salvación (la secuencia 1).

En el análisis siguiente intentaré demostrar que los ejercicios espirituales llevan al ejercitante a representarse en la imaginación los episodios que constituyen dicho mito o misterio, induciendo en él, primero, el deseo de seguir a Cristo, y, segundo, su identificación con éste, siendo esta identificación algo “más perfecto” que el puro seguimiento, de acuerdo con san Ignacio. El resultado (buscado) puede ser descrito, por tanto, como la vinculación imaginaria o ideológica del ejercitante con el mito cristiano; por tanto, su participación imaginaria en el mito; una identidad renovada por esta vinculación y una nueva manera de concebirse y de concebir al mundo.

ESTRUCTURA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

Para comprender el sentido o significado de los ejercicios espirituales es necesario tener una idea clara de la estructura de los mismos. La elucidación de esta estructura será el contenido principal de las siguientes páginas.

Los ejercicios espirituales propiamente dichos⁴² empiezan con una meditación llamada “Principio y fundamento” y terminan con la “Contemplación para alcanzar amor”. Estos constituyen el marco dentro del cual se desarrollan los ejercicios así como el marco del objetivo que se quiere alcanzar. De esta manera, no son dos puntos puestos al inicio y al final, sino presentes en todo el proceso, ya como su fundamento, ya como objetivo que lo orienta. Los ejercicios de las cuatro semanas tienen lugar dentro de este marco, del modo como se representa en el esquema siguiente, y determinan por tanto el sentido mismo de los ejercicios. Por otro lado, a esta estructura la “acompaña” o se le introduce una secuencia de

⁴² Esto es, pasando por alto las “Anotaciones introductorias” [1-20] que tienen consejos tanto para el director como para el ejercitante.

etapas que deben realizarse en orden; se introduce, pues, un elemento temporal: las “semanas” de ejercicios, que tienen cada una un contenido preciso:

| | | | | | |
|-------------------------------|--|---|--|----------------------|---|
| Principio y fundamento | PRIMERA SEMANA | SEGUNDA SEMANA | TERCERA SEMANA | CUARTA SEMANA | Contemplación para alcanzar amor |
| | La ruptura del hombre con Dios por el pecado. Condenación. | Envío del Héroe-salvador y llamado a seguirlo | La Pasión, el sacrificio, necesario para alcanzar la redención | Resurrección | |
| | | | | | |
| | | | | | |

EL “PRINCIPIO Y FUNDAMENTO”

Después de las Anotaciones [1-20], el título [21] y el Presupuesto [22], el siguiente documento es un párrafo con el título de “Principio y fundamento” [23]. Como su nombre lo indica, esta meditación no sólo se halla al inicio de los ejercicios espirituales, sino que es su fundamento siempre presente. El texto consiste de un solo párrafo que presenta dos afirmaciones dogmáticas, dos consecuencias prácticas y una conclusión:

Primera afirmación: El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma;

Segunda afirmación: ...y las otras cosas sobre la faz de la tierra son creadas para el hombre y para que le ayuden a conseguir el fin para el que es creado.

Primera consecuencia práctica: De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas [las cosas] cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe privarse de ellas cuanto para ello le impiden.

Segunda consecuencia práctica: Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas creadas, en todo lo que cae bajo la libre determinación de nuestra libertad y no le está prohibido;

Conclusión: ...en tal manera que no queramos, de nuestra parte, más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y así en todo lo demás, solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce al fin para el que hemos sido creados.

Diversos comentaristas de los Ejercicios espirituales de San Ignacio han señalado que el “Principio y fundamento” está estrechamente unido al conjunto de los ejercicios: constituye su pórtico y les imprime el estilo que tienen (Lewis, 1987: 113; Roelandt, 1968: 131), lleva el sello del conjunto (*ibid.*: 115), implica una visión de conjunto que despierta en el ejercitante el deseo de hacer la experiencia que proponen los ejercicios y suscita las disposiciones requeridas para hacerlos (Cusson, 1973: 51, 52), es una introducción general a los ejercicios y una preparación para su principal tarea: la elección (VV. AA., 1968: 102). Erich Przywara señala que

[El “Principio y fundamento” es] pieza fundamental que, por una parte, cierra la introducción antecedente, como su formulación definitiva; y, por otra, sirve de fundamento al edificio propiamente tal de los Ejercicios que ahora empieza a emerger, como el plano que se va a realizar en esta construcción. (Przywara, s.f.: 10)

Quiero presentar una interpretación que, si bien diferente, no está en contradicción con las anteriores. Más bien se caracteriza porque está determinada por el interés de captar los ejercicios espirituales como dispositivo de transformación o renacimiento; es decir, como modelo de este tipo de operaciones sobre el sujeto.

El “Principio y fundamento” debe ser visto como una definición del hombre desde un punto de vista religioso. Esto supone una especie de reducción del hombre a una sola dimensión, a su dimensión religiosa. O, con mayor precisión, a subordinar el resto de sus relaciones (por ejemplo con las cosas, con otros seres humanos o con él mismo) a la relación del hombre con Dios. El hombre puede ser visto de dos maneras: o como un ser concreto, polifacético, con múltiples relaciones, o bien como un ser unidimensional, abstracto. Este segundo punto de vista parece predominar cuando se trata de dispositivos de conversión, pero también es un artificio teórico, por ejemplo en las ciencias económicas (que conciben al hombre como un maximizador de beneficios).⁴³ En este segundo caso tal

⁴³ “Diferentes sistemas crean diferentes tipos de relaciones entre los hombres, a los que se expresa en forma elemental y pueden ser descritos merced al contacto de dos individuos tipificados. Juan el Fatalista y su amo,

procedimiento facilita la comprensión intelectual. Pero en el caso que nos ocupa no se trata sólo de un concepto teórico –esto es, de definir al hombre desde un punto de vista teológico– sino que apunta a cambiar la autocomprensión del individuo. Es un punto de partida de un proceso de transformación. Por ello, esta unidimensionalidad de la definición en este caso –a diferencia de lo que ocurre en la abstracción de la teoría– en realidad trata de abarcar la totalidad del ser o por lo menos el aspecto que considera como el más importante y al cual subordina el resto: sus propiedades, su salud, su actividad profesional. Todo debe subordinarse al objetivo religioso. Por tanto, el “Principio y fundamento” si bien es un planteamiento que comparte una característica del pensamiento que requiere abstraer para comprender, es ante todo un planteamiento propio del pensamiento orientado a la práctica, pues permite poner en relieve un específico significado a la vida del hombre con el fin de reorientarla.⁴⁴

En este sentido, el “Principio y fundamento” lleva al ejercitante a hacer concreta una abstracción. La concepción del hombre expuesta en el texto se define en su relación con Dios; en consecuencia, todo su hacer es *alabanza, reverencia, servicio divino*. La primera afirmación (“el hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios...”) constituye al hombre como ser religioso. Hasta aquí pareciera un principio dogmático similar o paralelo al del hombre económico, maximizador, definido por la economía. Pero con la diferencia de que no es un artificio meramente teórico, que facilite la comprensión, sino un artificio con implicaciones prácticas. El ejercitante debe representarse, en cuanto hombre, en su relación con Dios: una relación de alabanza, reverencia y servicio. Y, a partir de esto, debe definir su relación con el mundo: las cosas se le aparecen como medios para alcanzar el fin para el que fue creado; en sí mismas le son –le deben ser– indiferentes, asignificativas, y ser queridas o significativas sólo en la medida en que le sean útiles para alcanzar el fin. En sí mismas no deben tener ningún valor, sino sólo en la medida en que

en Diderot; el amo y el esclavo, en Hegel; la dama vanidosa y el mercader astuto, en Mandeville, representan modelos históricos de relaciones humanas en las la relación entre hombre y hombre deriva de la posición que cada uno de ellos ocupa en la totalidad del sistema social. [...] La reducción del hombre a cierta abstracción es la obra primitiva, no de la teoría, sino de la realidad histórica misma.” Karen Kosik, “Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica”.

⁴⁴ Esta es al parecer una característica de los ritos de paso y en general de los procesos de renacimiento y conversión. Y está presente también en el caso de procesos como el programa de doce pasos de los alcohólicos anónimos.

sean el mejor medio para alabar, reverencia y servir a Dios. El afecto por las cosas por sí mismas, y no por servir a Dios, es lo que Ignacio llama “afección desordenada”.

Pero precisamente porque el hombre puede elegir, no hay, de manera espontánea, una concordancia entre el fin para el que, de acuerdo con este supuesto, fue creado y su voluntad. Puede desear las cosas (el dinero, la salud, un cargo eclesiástico) por sí mismas, cuando todo su ser debería orientarse hacia, y regirse por, la voluntad de Dios, y las cosas sólo debieran ser queridas en la medida en que sean útiles para alcanzar este fin.

Lograr este alineamiento de la voluntad del hombre con la voluntad de Dios será el objetivo de los ejercicios espirituales, como se observa en la primera anotación [1] y en el título de los mismos [21]. Pero para alcanzar este objetivo es necesario que la totalidad del ser del hombre sea representada por esa dimensión que, desde otro punto de vista, aparece como parcial, como una dimensión entre otras. Esta operación por la cual el hombre es reducido a su dimensión religiosa es el punto de partida y el fundamento de los ejercicios espirituales. En resumen: el “Principio y fundamento” de los ejercicios espirituales consiste en amplificar la dimensión religiosa en tanto que el resto, su entorno, pasa a segundo plano y sólo es significativa en función de aquella. El contenido del “Principio y fundamento” lo presenta san Ignacio al inicio de su libro, pero lo introduce constantemente con la “Oración preparatoria” que el ejercitante repite antes de cada ejercicio.

En la descripción y análisis que siguen, se distinguirán las tres secuencias paralelas que hemos identificado más arriba: la del misterio (o mito) cristiano de salvación (esto es, la historia fundamental del cristianismo), las meditaciones ignacianas, los ejercicios de auto-observación.

PRIMERA SEMANA

Exámenes

Al “Principio y fundamento” le siguen, sin nexo o introducción alguna, dos documentos sobre el examen de conciencia: el examen particular y el examen general, y un documento sobre la confesión general.

El examen particular [24-31] tiene como objetivo quitar un defecto particular. El examen general [32-43] sirve para limpiar el alma y prepara al ejercitante para confesarse mejor. Finalmente, se considera que la confesión general [44] es particularmente provechosa si se hace durante los ejercicios, en especial al final de la primera semana.

Examen particular

El examen particular tiene por objetivo quitar un defecto particular o corregir una negligencia en la realización de los ejercicios. Consiste, primero, inmediatamente después de levantarse, en proponerse no cometer dicho pecado o defecto; segundo, en llevar un registro de dos exámenes diarios sobre cuántas veces se ha cometido, durante el día, un pecado (por ejemplo, la gula). Luego se compara el segundo examen con el primero, para ver si ha habido progreso. Luego, un día con otro. Finalmente, una semana con la anterior. Este examen particular es una actividad permanente a lo largo de las cuatro semanas de ejercicios.

El examen particular se haga para quitar defectos y negligencias sobre ejercicios y adiciones, y así en la segunda, tercera y cuarta semanas. [90]

Para llevar a cabo esta tarea se recurre a un diagrama como el siguiente:

| | Primer examen | Segundo examen |
|---------|-----------------|-----------------|
| Domingo | (Cuántas veces) | (Cuántas veces) |
| Lunes | “ | “ |
| Martes | “ | “ |
| (...) | “ | “ |
| Sábado | “ | “ |

Sobre el examen particular y su contexto, Roberto González Santana señala lo siguiente:

El Examen Particular, al fijar la atención sobre un defecto concreto que se propone desarraigar, es el instrumento perfecto para quitar los apegos que imposibilitan la actitud de la indiferencia. Sólo haciendo el examen con la minuciosidad indicada en el esquema podremos constatar su eficacia. Al recomendar San Ignacio hacerlo desde la primera hasta la cuarta semana para quitar defectos o negligencias en adiciones y ejercicios [90], está manifestando la importancia que le da como ayuda para aprender a hacer la oración. (González Santana, 2000: 67)

Examen general de conciencia

Consta de un título, al que añade dos objetivos y un presupuesto (los tres elementos, en el mismo párrafo [32]).

Título:

Examen general de conciencia...

Objetivos:

...para limpiar el alma y para confesarse mejor.

Presupuesto:

Presupongo que hay en mí tres pensamientos, es a saber: uno propio mío, el cual sale de mi propia libertad y querer, y otros dos que vienen de fuera, uno que viene del buen espíritu y otro del malo.

Enseguida desarrolla el tema del examen con *tres apartados: Del pensamiento* [33-37], *De Palabra* [38-41], *De la Obra* [42], y termina indicando el *proceso* para hacer el examen [43]. Añade además una información sucinta sobre el provecho espiritual de la confesión general y la comunión [44].

En los apartados *Del Pensamiento*, *De la Palabra* y *De la Obra* describe el proceso del pecado. El proceso empieza *en el mal pensamiento que viene de fuera*. Si se resiste a este pensamiento y se le vence, se tiene mérito. Si se consiente en ese pensamiento y se obtiene algún placer, se peca venialmente. Si se decide aceptar la sugerencia de tal pensamiento y actuar (se actúe efectivamente o no), o si se actúa efectivamente en ese sentido, se peca mortalmente. De palabra se peca al jurar sin necesidad, al hablar de manera ociosa o con mala intención; o cuando se infama o se murmura. Finalmente, se peca cuando

se obra contra los diez mandamientos, los preceptos de la Iglesia y las recomendaciones de los superiores.

El que me parece que ha hecho la mejor explicación del examen general es, nuevamente, González Santana:

[El Examen General] enfatiza el papel que tiene la *decisión* para realizar no sólo el plan de salvación, sino la identidad humana [...]. El *pensamiento que es mío*, es la decisión que he tomado de buscar y elegir únicamente lo que más conduce al fin. Los pensamientos *que vienen de fuera* son los que apoyan o tratan de impedir tal decisión. San Ignacio deduce que vienen de fuera al constatar que atacan o apoyan la decisión consciente de luchar abiertamente contra el *propio amor, querer e interés* [189] en la determinación de buscar y hallar lo que más conduce para el fin que hemos sido creados. Apoyándose en su propia experiencia, [los] analiza con finura y encuentra que no son producto de la conciencia, sino material que se percibe en el campo de la conciencia. En las Reglas de Segunda Semana, llegará a identificar estos *pensamientos de fuera* [...] como efecto de verdaderos *espíritus* diferentes al psiquismo [...] que interfieren en el proceso consciente de realización del plan de creación y del seguimiento de Cristo. (González Santana, 2000: 70)

Enseguida, en el párrafo 43, San Ignacio expone el modo de hacer el Examen General. Tiene este “modo de hacer” cinco puntos, a saber:

1. Dar gracias a Dios por los beneficios recibidos.
2. Pedir gracia para identificar los pecados y rechazarlos.
3. Pedir cuenta al alma desde la hora de levantarse hasta el momento presente. [Es el examen propiamente dicho.]
4. Pedir perdón a Dios por las faltas.
5. Proponer enmienda con la gracia de Dios. Decir un Padrenuestro.

El examen general de conciencia debe concluir, idealmente,⁴⁵ en la confesión y comunión al término de la Primera Semana. No es propiamente un ejercicio, pues será después de los señalamientos sobre los exámenes que titulará a su párrafo *Primer ejercicio*. Empero, en la *primera anotación*, San Ignacio incluyó en su definición de ejercicios espirituales *todo modo de examinar la conciencia*; en este sentido, deben considerarse ya como parte de los ejercicios.

⁴⁵ San Ignacio señala que la confesión general es “para quien voluntariamente la quisiere hacer” (44).

Mientras el examen particular debe hacerse diariamente y teniendo en mente un pecado o defecto que se quiere erradicar, el examen general tiene por objetivo “purificarse y conseguir una mayor delicadeza de conciencia que impulse a recibir mejor el sacramento de la reconciliación. Todo esto lleva a una preparación personal para buscar y hallar la voluntad de Dios.” (González Santana: 2000: 82-83)

Confesión general

Finalmente, San Ignacio recomienda realizar una confesión general con comunión “inmediatamente después de los ejercicios de la primera semana” [44]. Señala que la confesión general no es obligatoria para quien la realiza “una vez al año”, pero que hacerla durante los ejercicios será provechoso para el ejercitante por tres razones: por el mayor dolor *actual* de todos los pecados (objetivo de los ejercicios de la Primera Semana); por el más profundo conocimiento de los pecados y su malicia alcanzados durante los ejercicios, especialmente los de la Primera Semana; porque una confesión en estas condiciones prepara mejor para la comunión, que a su vez le ayudará a no pecar y a conservarse en gracia [44].

Al respecto, González Santana señala:

[En el párrafo 44, sobre el sacramento de la confesión,] aparece, vibrante, su honda mirada eclesial, como si hubiera querido exponer una teología. No es suficiente profundizar en el pecado y sensibilizarse para escuchar la voz de Dios en las mediaciones de las criaturas. Lo que está en juego es la salvación que, dentro de la economía Cristológica, se da por los sacramentos. [...] El dinamismo de ejercicios que buscan como objetivo la salvación es la ocasión precisa para recibir los sacramentos y sellar la salvación ofrecida por Dios en la comprensión y profundización sobre el pecado. (*Ibíd.*: 84-85)

Ejercicios propiamente dichos de la Primera Semana

Hasta aquí, los documentos analizados han consistido en diversas introducciones a los ejercicios: a la manera y modo darlos, en las “Anotaciones” [1-22]; al horizonte del pensamiento ignaciano, en el “Principio y fundamento” [23]; y a la preparación del ejercitante para una mejor asimilación de los ejercicios, en los exámenes, particular y

general, y en la confesión y comunión [24-44]. Ya el “Principio y fundamento” aparece dentro de la Primera Semana. Sin embargo, el que San Ignacio titule “Primer ejercicio” al que empieza en el párrafo 45 nos ha llevado a considerar que la Primera Semana, o primera etapa de los ejercicios, comienza aquí. Las características del “Principio y fundamento” lo hacen abarcar, en su contenido y sentido general, a la totalidad de los ejercicios; asimismo, el examen particular es un ejercicio que, si bien empieza en la primera semana, es un ejercicio permanente a lo largo del retiro. Por otra parte, en la cuarta anotación [4], San Ignacio señala que la primera semana de los ejercicios “es la consideración y contemplación de los pecados”, temática que empieza precisamente con el llamado “primer ejercicio” del párrafo 45. Diversos comentaristas de los Ejercicios espirituales se inclinan por esta misma interpretación de su estructura (Martini, 1968: 105; Cusson, 1973: 50 ss, 120 ss; González Santana, 2000: 87).

La primera semana consta de cinco ejercicios.

1. El primero es una meditación sobre “el 1º, el 2º y el 3º pecado”; esto es, sobre el pecado de los ángeles, el pecado de Adán y Eva, y “el pecado personal de uno cualquiera que por un pecado mortal ha ido al infierno”.

Aquí Ignacio señala que cada contemplación o meditación (se entiende que se refiere a las cuatro semanas) deberá estar precedida de una oración preparatoria (que siempre será la misma) y de dos preámbulos (que cambiarán según el tema de la meditación) [49].

La oración preparatoria está relacionada con el contenido del “Principio y fundamento”:

La oración preparatoria es pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones se ordenen puramente al servicio y alabanza de su divina majestad. [46]

El *primer preámbulo* se refiere a la *composición del lugar*; esto es, utilizar la imaginación para recrear imágenes adecuadas al fin que se persigue. Por ejemplo, recrear el lugar donde Cristo nació, o bien, cuando el asunto no es visible, elaborar el tema metafóricamente, por ejemplo imaginando el alma encarcelada en el cuerpo.

El *segundo preámbulo* se refiere a pedir a Dios el estado de ánimo o emocional, y las expresiones que le corresponden, que se busca en cada meditación. En este primer

ejercicio será “pedir vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántos han sido condenados por un solo pecado mortal, y cuántas veces yo merecería ser condenado para siempre por tantos pecados míos”.

La “técnica” de la meditación es la siguiente: Primero se trae a la *memoria* lo que se conoce del tema (por ejemplo del pecado de Adán y Eva). Generalmente es ésta una tarea que cumple el director de los ejercicios [2]. Luego, se discurre sobre el tema usando el *entendimiento*, explicándose el porqué del pecado y sus consecuencias. Finalmente, con la *voluntad* se debe querer sentir el afecto o emoción esperada (en este primer ejercicio, como ya se dijo, vergüenza y confusión).

Este primer ejercicio de meditación o contemplación termina con un coloquio (un diálogo o conversación) con Cristo, para lo que se recurre nuevamente a la imaginación:

Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, considerando cómo el Creador ha venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados. Otro tanto mirándome a mí mismo, considerando lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo; al fin, viéndole de esa manera y colgado así en la cruz, dejar correr el afecto expresando lo que se ofreciere. [53]

2. El segundo ejercicio es una meditación del ejercitante sobre los pecados que ha cometido a lo largo de su vida y cuál la posición en que estos pecados lo dejan frente a Dios.

Nuevamente, el orden seguido es el siguiente:

- A. La oración preparatoria (que es la misma para todos los ejercicios) [55]
- B. Los dos preámbulos [55]
 - B.1 Primer preámbulo: composición del lugar
 - B.2 Segundo preámbulo: Pedir los sentimientos y emociones pertinentes
- C. Ejercicio (meditaciones)
 - Punto 1:* Recordar todos los pecados de la vida [56]
 - Punto 2:* Ponderar los pecados cometidos según su maldad [57]
 - Punto 3:* “Mirar quién soy yo, disminuyéndome por ejemplos: 1º, cuánto soy yo en comparación de todos los hombres; 2º, qué son los

hombres en comparación de todos los ángeles y santos del paraíso; 3º, mirar qué es todo lo criado en comparación de Dios; pues yo sólo, ¿qué puedo ser? 4º, mirar toda la corrupción repugnante de mi cuerpo; 5º, mirarme como una llaga y postema, de la que han salido tantos pecados y tantas maldades y pus tan asqueroso.” [58]

Punto 4: “Considerar quién es Dios, contra quien he pecado, según sus atributos.” [59]

Punto 5: El ejercitante debe realizar una exclamación llena de admiración de cómo se le ha permitido vivir y aun se le ha cuidado: así han hecho los ángeles, los santos, los astros, los animales y aun la tierra, en lugar de haberlo matado y enviado al infierno, como se merecería.

D. Coloquio

Realizar un diálogo de misericordia, razonando y dando gracias a Dios por haberle dado vida hasta el momento (y por lo tanto la oportunidad de redimirse), y proponiendo enmienda con la gracia de Dios para adelante. Rezar un Padrenuestro.

Nos hemos detenido en una descripción más extensa de este ejercicio tanto por su importancia propia, como porque de esta manera podremos mostrar de una vez algunos elementos constantes de los ejercicios a los que de esta manera podremos pasar por alto en las descripciones posteriores. Por otro lado, los siguientes dos ejercicios consistirán en repeticiones del primero y del segundo.

3. El tercer ejercicio es una repetición del primero y del segundo, más tres coloquios.

- A. La oración preparatoria
- B. Los dos preámbulos
- C. Ejercicio 1
- D. Ejercicio 2
- E. Coloquios

Primer coloquio: Diálogo del ejercitante con la Virgen para pedirle gracia para alcanzar tres cosas:

1. Conocimiento y aborrecimiento de sus pecados
2. Sentir el desorden de sus operaciones (obras y acciones), para que las aborrezca, se enmiende y se ordene.
3. Conocimiento del mundo para aborrecerlo y apartarse de éste. Después decir un Ave María.

Segundo coloquio: “Pedir otro tanto al Hijo. Para que me lo alcance del Padre.” Después, decir la oración “Alma de Cristo”.

Tercer coloquio: “Pedir otro tanto al Padre, para que el mismo Señor eterno me lo conceda.” Después, decir un Padrenuestro.

4. En el cuarto se resume el tercero. San Ignacio aclara este punto como sigue:

Digo “resumir”, porque el entendimiento, sin divagar, ha de ir repasando asiduamente los recuerdos de las cosas contempladas en los ejercicios pasados. Y hacer los mismos tres coloquios. [64]

5. El quinto ejercicio es una meditación sobre el infierno.

A. La oración preparatoria

B. Los dos preámbulos

Primer preámbulo: composición del lugar (en este caso, imaginar el infierno como un espacio de tres dimensiones: “Ver con la vista de la imaginación la longitud, anchura y profundidad del infierno.”)

Segundo preámbulo: El ejercitante debe pedir los sentimientos y emociones que debe experimentar: “pedir interno sentimiento de la pena que padecen los condenados, para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no caer en pecado”. [29]

C. Ejercicio

El ejercitante debe imaginar con los cinco sentidos (la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto) al infierno y las almas que ahí se queman.

D. Coloquio

El ejercitante debe dirigirse a Cristo, recordar las almas que están en el infierno porque no le han reconocido, y darle gracias porque no lo ha dejado caer ahí y por tener tanta piedad y misericordia con él. Cristo debe ser reconocido como Señor.

Y rezar un padrenuestro.

¿Cuál es el *sentido* de esta primera Semana de ejercicios? Para hacer alguna luz en el sentido que esta primera etapa de los ejercicios, debemos distinguir dos aspectos de los mismos: hay algunos elementos que son más o menos fijos en cada rutina: la oración preliminar, los preámbulos (composición del lugar y petición de sentimientos y afectos), el ejercicio propiamente dicho (meditación, contemplación) y los coloquios. Si atendemos exclusivamente al contenido de los ejercicios, podremos seguir su secuencia como si se tratara de los cuadros que componen una obra.

1.- *Principio y fundamento*: el hombre fue creado con el fin de alabar, reverenciar y servir a Dios. ¿Cuál es el papel del Principio y Fundamento? El de constituir un punto de partida dogmático a partir del cual deducir una actitud ante la vida, modos de conducta, una idea de la esencia del hombre. Si para dicho fin fue creado del hombre, el pecado es precisamente hacer algo que no sea alabar, reverenciar o servir a Dios, o querer a las cosas no en cuanto medios para alcanzar este fin, sino en cuanto fines en sí mismos. El hombre es definido aquí como un ser religioso que puede, sin embargo, desviarse de esta meta o perseguir otras. Esto es el pecado. De hecho, la posibilidad de pecar parece constitutiva del hombre. Lo normal no es que cumpla con su esencia de criatura, sino que se desvíe hacia otros fines y que, por lo tanto, peque.

2. *Primera semana*: Los ejercicios de la primera semana son meditaciones sobre cómo las criaturas (los ángeles, Adán y Eva, los hombres y el mismo ejercitante) han podido pecar, oponerse al plan de Dios, y, con ello, condenarse. Con el pecado empieza la historia de la salvación. La necesidad de un redentor se explica por el pecado. Pero los ejercicios no son una reflexión intelectual meramente. No son una clase de teología. Involucran recordar lo que se sabe del tema, discurrir con el entendimiento y,

particularmente, imaginar y usar la voluntad para tener ciertas emociones y afectos específicos asociados con esas imágenes.⁴⁶

Ahora bien, tanto el Principio y fundamento como los ejercicios de la Primera semana tienen un sentido: que el ejercitante se asuma, se observe a sí mismo, como pecador, se arrepienta y, a partir de esta asunción y este arrepentimiento, transite hacia un nuevo vínculo con Dios.

Los pocos ejercicios de la primera semana, estrictamente ligados entre sí, permiten al ejercitante comprender su vida en el movimiento iniciado de la historia del pecado. Y recordemos sobre todo que toda esa actividad por medio de las gracias que se piden, tienen por objeto esos sentimientos internos espirituales, frutos del espíritu, según Ignacio, que transforman en profundidad y dirigen efectivamente hacia el amor. [...]

La experiencia de la primera semana, según los ejercicios, por medio del dolor que inspira la realidad del pecado, la experiencia purificadora del *desierto*, donde el pecador descubre su necesidad inmensa de Dios, experimenta y ahonda su hambre de gracia.⁴⁷

Podemos llamar a esto el principio de la “conversión” o “transformación” del sujeto de los ejercicios. En esto, los ejercicios siguen un proceso que ha sido observado ya en otros procesos con una intencionalidad semejante.⁴⁸ Si vamos de atrás para adelante, vemos que para rechazarse como pecador, antes hay que autoobservarse como tal, y para lograr este tipo de autoobservación es un requisito el verse en una relación que, si bien unilateral, aparezca como el todo del ser del ejercitante; en este caso, el hombre es definido como un ser puramente religioso, dirigido a Dios, que por ende sólo puede, por definición, o “alabar, reverenciar y servir a Dios”, o bien oponerse a su voluntad y, por tanto, devenir un pecador. Así, pues, los ejercicios tienen una secuencia y un armazón tal, que cada una de sus etapas va llevando al ejercitante a vivenciar un proceso y optar por un cambio que, si bien es

⁴⁶ “Los Ejercicios jamás deben transformarse en tratado doctrinal o pura predicación. Son una *experiencia subjetiva suscitada, ilustrada y dirigida por la comunicación objetiva inteligente del mensaje revelado* que participa del poder de la Palabra divina. [...] Los Ejercicios no son ocasión de mera investigación intelectual [...]. La inteligencia iluminada debe ceder con más generosidad a la oración del corazón. Por eso Ignacio añade con cierta solicitud (6, 89): si nada sucede, preguntad al ejercitante, examinad su modo de proceder, recurriendo a las reglas de discreción...” (Cusson, 1973: 132-133)

⁴⁷ Roberto González Santana, *En todo amar y servir. Estudio sincrónico sobre el texto de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 2000, p. 113.

⁴⁸ Véase arriba, nota 1 de este capítulo.

voluntario y formalmente libre, no implica que no haya un ejercicio de poder sobre él. Recordemos la (última) definición de poder propuesta por Foucault: el poder como gobierno, diferente del consenso y de la violencia. El poder no convence ni obliga por la fuerza, sino que limita el campo de acción de los sujetos libres. Así, los ejercicios espirituales son un ejemplo de ejercicio de poder: no convencen, no coaccionan. *Dirigen* las vivencias del ejercitante para que este haga una elección libre y transforme su vida en un sentido previsto. Como señala el P. José Arnaiz, S. J.:

Al ejercitante se le va conduciendo *autodeterminadamente*, es decir, respetando su libertad y procurando que él mismo vaya encontrando la solución y la vaya integrando en sí mismo, hacia un objetivo concreto, mediante la palabra. (Arnaiz, 1968: 426-427)

En los ejercicios primero y segundo, el pecador se ubica en el movimiento universal del pecado. Pero es muy importante que en el segundo ejercicio asistamos a una disminución del yo (puntos tercero, cuarto y quinto). No sólo se ha reconocido como pecador, sino que es llevado a concebirse como casi nada y aun “como una llaga y postema, de la que han salido tantos pecados y tantas maldades y pus tan asqueroso”:

La intención de este ejercicio es la de reducir paulatina, pero inescrutablemente, el yo del ejercitante frente a la instancia última (Dios); la de aguzar la conciencia del pecado, y por tanto la deuda moral ya que ese yo, que no es nada, ha pecado contra el ser más perfecto y bondadoso; la de acrecentar su sentimiento de disponer de una oportunidad (inmerecida) para reformarse.

Este mecanismo de “disolución” del yo mediante su humillación, y la posibilidad que abre a la sobre-escritura o *refiguración* del yo puede estudiarse en diferentes procesos de conversión. Para “destruir” al yo y volver a construirlo, como en general lo hace la cultura y en particular los ejercicios espirituales orientados a la conversión, se le humilla desde la perspectiva del Ideal de hombre hacia el cual se trate de dirigir su formación. Ejemplos:

[1] Los llamados *ritos de paso* contienen una fase en la que el novicio es puesto en el último lugar de una escala encabezada por un ideal o por quienes se suponen que lo encarnan: los ancianos, o los guerreros, o los sacerdotes, etcétera.

[2] En la religiosidad popular indígena en Mesoamérica, el Ideal a alcanzar es el anciano que ha cumplido con su comunidad y con su familia aceptando el patrocinio de las fiestas comunitarias, lo que implica el desembolso de considerables sumas de dinero. Pero él ha debido aceptarse, primero, como un ser en deuda con las imágenes de los santos en cuyo honor se realizan dichas fiestas. Los hombres, en general, son deudores, y tienen que reconocerse como tales y manifestar dicho reconocimiento *tomando un cargo*; es decir, patrocinando una fiesta.

[3] En la Iglesia Católica, aceptarse pecador. La Idea del *pecado original*, constitutiva del hombre, es esencial para ponerse en camino de la Santidad, que es el Ideal a alcanzar. Sólo Cristo y la Virgen María nacen sin el Pecado original, y por eso son la santidad perfecta, sin mancha.

[4] En el psicoanálisis, el ideal es el hombre responsable, racional, independiente. Pero una condición para aproximarse a dicho ideal es reconocerse como dominado por sus pulsiones.

[5] El primer paso en el proceso de dejar el alcoholismo es aceptarse como alcohólico.

No se trata, por lo tanto, de una mera “destrucción” del individuo en su ser genérico, sino de una “humillación” desde la perspectiva del ideal a alcanzar. Se establece una especie de polaridad necesaria en el tránsito de lo negativo (el pecador, el deudor, el alcohólico) a lo positivo (el santo, el que ha cumplido, el sobrio). Sin embargo, hay un germen que se desarrolla, hay una semilla de positividad. El alcohólico desea rehabilitarse; el carguero es llamado; el pecador es también *potencialmente* un santo, un hijo de Dios. Ese *potencial*, ese germen, se observa en el hecho de que el neurótico acuda al psicoanalista y *pague* por el tratamiento, o que un individuo se disponga a dejarse transformar por los ejercicios espirituales.

SEGUNDA SEMANA

En la primera semana se inicia el proceso de conversión del ejercitante con su autoobservación como pecador, con su ubicación en la corriente universal del pecado en la que pueden y suelen caer las criaturas, desde los ángeles hasta el hombre. Pero esta autoobservación ha sido acompañada en los ejercicios por el deseo de sentirse confundido y por la petición de lágrimas y arrepentimiento, y por la idea de que, puesto que no ha muerto, no ha sido condenado al infierno, y por tanto tiene la oportunidad de salvarse. Por tanto, se ha magnificado el agradecimiento debido a Dios, a los ángeles, a los santos y aun a los astros, que le han permitido vivir.

Éste es el estado adquirido en la primera semana de ejercicios, y que será el punto de partida de la segunda semana. Cada semana consiste en una mutación. En la primera semana se ha tomado conciencia del pecado y se ha intentado, con la voluntad, mover los afectos para que el ejercitante sienta dolor y arrepentimiento, al mismo tiempo que entrevea la posibilidad de redimirse.

En la segunda semana tienen lugar un número variable de meditaciones sobre la vida de Jesús que abarcan desde la encarnación hasta el Domingo de Ramos, inclusive, y tienen lugar aquí también cuatro ejercicios⁴⁹ que son directamente preparatorios de la elección que debe hacer el ejercitante respecto del estado de vida que ha de vivir o respecto de cualquier otra cosa que sea materia de elección (por ejemplo, aceptar un cargo). Los ejercicios orientados a la elección (que es en verdaderamente una decisión vocacional) están distribuidos a lo largo de la semana en:

- *El llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del rey eternal, al iniciar la semana.*
- *Meditación de dos banderas, el cuarto día.*
- *Tres binarios; también el cuarto día.*
- *Tres maneras de humildad; el quinto día.*

⁴⁹ A estos ejercicios también se les conoce como “meditaciones ignacianas” para distinguirlas de las meditaciones cuyo objeto es un capítulo de la vida de Cristo. Recuérdese que en esta semana unas y otras se entrecruzan ambos tipos de ejercicios (Véase Lewis, 1987: 167 ss).

La elección que se hace en esta segunda semana es, por otra parte, la concretización del objetivo general de los ejercicios:

En el fondo –dice K. Rahner–, la esencia de los *Ejercicios* está en que mediante ellos se haga una elección, se tome una decisión para la vida. Los *Ejercicios* no son en modo alguno un libro de edificación, ni un compendio de ascética y mística, y ni siquiera un escrito doctrinal en el que directamente y como objetivo propio se expone lo que una cosa es. Los *Ejercicios* son una orientación, un reglamento, una indicación de lo que se debe *hacer* en este caso determinado. Ahora bien, eso que se debe hacer es hallar la voluntad de Dios decidiéndose y tomando partido por esa voluntad. Y todo lo que en ellos se dice no es otra cosa sino una preparación para este acontecimiento, aun en los casos en que aparentemente se proponen verdades especulativas del catecismo. (Rahner, 1963: 99)⁵⁰

El texto correspondiente a la segunda semana se inicia con el ejercicio titulado *El llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del rey eternal* [91]. Este ejercicio tiene dos partes. En la primera se contempla a un rey humano, designado por Dios, que llama a todos sus súbditos a luchar por conquistar a toda la tierra de infieles. En la segunda, el rey temporal es sustituido por Jesucristo. Nuevamente, el conjunto se compone de la oración preparatoria, dos preámbulos (uno para imaginar el lugar; el otro, para solicitar una gracia, un afecto o sentimiento adecuado a la meditación realizada), el ejercicio propiamente dicho (compuesto de esas dos partes, de tres puntos cada una) y un coloquio que, curiosamente no es llamado así por San Ignacio [párrafo 98; véase Santana, 2000: 134, 136]. Este ejercicio, de acuerdo con el párrafo 99 se debe realizar dos veces al inicio de esta segunda semana.

A. La oración preparatoria

B. Los dos preámbulos

Primer preámbulo: composición del lugar (en este caso, imaginar sinagogas, villas y castillos donde Cristo predicaba)

⁵⁰ V. también Lewis (1987: 244-246): “Es esencial a los Ejercicios encaminar a una elección. Incluso hay que afirmar [...] que la elección es su primer objetivo. [...] El que hace los ejercicios, los hace expresamente para descubrir el designio de Dios sobre él. [...] El movimiento privilegiado y fuerte del acto libre sobreviene, sin duda, en la segunda semana.”

Segundo preámbulo: El ejercitante debe pedir los sentimientos y afectos que debe experimentar: “pedir gracia a nuestro Señor para que no sea yo sordo a su llamamiento, sino presto y diligente para cumplir su santísima voluntad”.

C. Ejercicio (primera parte)

Primer punto: Imaginar un rey humano designado por Dios, reverenciado y obedecido por gobernantes y hombres cristianos.

Segundo punto: Mirar cómo este rey expresa su voluntad de conquistar toda la tierra de infieles, y llama a que lo sigan.

Tercer punto: Considerar qué deben responder los buenos súbditos a rey *tan liberal y tan humano*, y si alguno no aceptase la petición de tal rey, *cuánto merecería ser menospreciado por todo el mundo y tenido por perverso caballero*. [94]

D. Ejercicio (segunda parte)

La segunda parte consiste en aplicar lo anterior a Cristo en lugar de al rey temporal. Nadie puede negarse sensatamente a seguirlo, pero no hay un solo tipo de respuesta. Algunos responderán de manera justa y razonable, ofreciendo su persona al trabajo; pero habrá quienes se entreguen aun más en el seguimiento, haciendo sacrificios de mayor valor e importancia (alusión a quienes eligen el estado religioso, que implica pobreza, obediencia y castidad).

E. Preámbulo

El preámbulo está escrito específicamente para quienes quieren entregarse de esta última manera: “que yo quiero [...] imitaros en pasar toda clase de injurias, y todo menosprecio y toda pobreza, así actual como espiritual”. [98]

De acuerdo con González Santana (2000: 130 ss), este ejercicio juega el mismo papel en la segunda semana que el Principio y fundamento en la primera. Al seguir una serie de ejercicios en los que se recorre la vida de Cristo en cuyo contexto se realiza una elección, el llamamiento estará presente en cada uno de los pasos de la vida de Cristo contemplados por el ejercitante:

El presente ejercicio se comprende, así, como nexo entre el fin de la primera semana y la que empieza. [...] Sin este nexo con la primera semana e introducción a la segunda, la vida de Cristo no pasaría de ser una contemplación piadosa, y no lo que en realidad significa para la estructura de los ejercicios: la interpelación constante al seguimiento. (González, 2000: 132)

La segunda etapa o semana de los ejercicios espirituales plantea de manera paralela dos objetos de atención: la vida de Cristo y las elecciones que el ejercitante debe realizar, y que pueden ser de distinta índole: si aceptar o no una propiedad, un cargo, o si optar por la vida religiosa o sacerdotal o por el matrimonio. (Aunque en general los ejercicios espirituales han sido diseñados para quienes están por decidir su vocación a la vida religiosa o sacerdotal.)

Ya hemos visto que el ejercicio conocido como *Llamamiento del rey temporal y del rey eternal* orienta al ejercitante a elegir seguir a su rey incluso más allá de lo que éste pide a todos sus súbditos. A este ejercicio sigue una serie de meditaciones sobre la vida de Cristo (y que por tanto forman parte de la secuencia relativa al mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación), las cuales pueden variar en número “según que cada uno quiera dedicar más o menos tiempo o según el provecho espiritual que vaya sacando” [162]. Los capítulos de la vida de Cristo que San Ignacio propone como una guía son catorce. Los primeros seis no parece que puedan quitarse, pero los siguientes ocho pueden reducirse o ampliarse. Después del ejercicio del *Llamamiento del rey* –que abarca un día, pero que no es contabilizado por san Ignacio–, siguen seis capítulos o misterios de la vida de Cristo a razón de dos por día: Primer día, La encarnación y El nacimiento; segundo día, La presentación en el templo y La huida a Egipto; tercer día, El niño Jesús obediente de sus padres en Belén y El niño Jesús que deja a sus padres para predicar en el templo. Para mostrar esta secuencia, citamos a continuación una parte de lo que podemos llamar la dimensión narrativa de los ejercicios (sin reproducir las oraciones preparatorias, la composición del lugar, los coloquios, etcétera):

La primera contemplación [de esta segunda semana] es de la encarnación [...]: Cómo las tres personas divinas miraban la llanura o redondez de todo el mundo lleno de hombres, y cómo, viendo que todos descendían al infierno, determinan en su eternidad que la segunda persona [el Hijo] se haga hombre para salvar al género humano, y así al llegar la plenitud de los tiempos envían al ángel san Gabriel a Nuestra Señora. [...] [101-102]

[La] segunda contemplación es del nacimiento. [...] Cómo desde Nazaret salieron Nuestra Señora encinta, casi de nueve meses [...], sentada en una borriquita, y José y una esclavita, llevando un buey para ir a Belén a pagar el tributo que el César impuso en todas aquellas tierras. [110-111]

A estas contemplaciones, como ya se dijo, siguen otras. Todas, relativas a la vida de Jesús hasta el día de Ramos, antes de la secuencia relativa a la Pasión. Pero en esta secuencia de ejercicios relativos a la historia de salvación, nuevamente se intercalan ejercicios de los llamados “meditaciones ignacianas”, también relacionados con la elección que el ejercitante llevará a cabo al final de la semana.

Se plantean dos de estos ejercicios, que introducen o preparan al ejercitante para la elección: “las dos banderas” y “los tres binarios”.

En el primero de estos ejercicios, la *Meditación de dos banderas*, se le presentarán a su imaginación dos ejércitos en guerra: uno capitaneado por Cristo; el otro, acaudillado por el demonio. Los preámbulos para este ejercicio retoman los últimos misterios meditados de la vida de Cristo, el de la obediencia a sus padres y el capítulo en el que Cristo niño es perdido por José y María y finalmente hallado en el templo, “encargándose de los asuntos de su Padre”:

Considerado ya el ejemplo que Cristo nuestro Señor nos ha dado para el primer estado de vida que es de observancia de los mandamientos, viviendo él en obediencia de sus padres; y asimismo para el segundo estado de vida, que es de perfección evangélica, cuando se quedó en el templo dejando a su padre adoptivo y a su madre natural para entregarse al servicio exclusivo de su Padre eternal, a la vez que vamos contemplando su vida comenzaremos juntamente a investigar y a preguntar al Señor en qué vida o estado se quiere servir de nosotros su divina majestad. [135]

La meditación de dos banderas, es, por tanto, “introdutorio” a la elección:

Y así para alguna introducción de ello, en el primer ejercicio siguiente (la *Meditación de dos banderas* [136]) veremos la intención de Cristo nuestro Señor, y por el contrario la del enemigo de la naturaleza humana, y cómo nos debemos disponer para llegar a la perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere a elegir. [135]

La meditación de dos banderas parte de la siguiente composición imaginaria: dos ejércitos se enfrentan. Uno es comandado por Cristo; el otro, por Lucifer. Ambos llaman a todos a combatir bajo su bandera. Cada uno tiene su campamento en una ciudad diferente. El ejército de Jesucristo acampa en Jerusalén; el de Lucifer, en Babilonia. Pero tienen emisarios o agentes por todo el mundo, en todos los lugares y aun entre todos los tipos de personas. Cada uno, Lucifer y Cristo, dirigen discursos a sus seguidores. Lucifer los exhorta a echar redes y cadenas mediante la tentación con riquezas, honor y poder. Jesucristo invita a sus siervos y amigos a ayudar a la gente para atraerla a la pobreza, los oprobios y la humildad.

En este ejercicio, la gracia que se pide (en el tercer preámbulo, antes del ejercicio propiamente dicho) es

conocimiento de los engaños del mal caudillo, y ayuda para guardarme de ellos, y conocimiento de la vida verdadera que nos muestra el sumo y verdadero capitán, y gracia para imitarle. [139]

Después del ejercicio, siguen tres coloquios: Uno dirigido a la Virgen, otro a Jesucristo, otro al Padre. En ellos se pide ser aceptado en el ejército de Cristo.

La imaginería de este ejercicio lo vincula con la anotación [32]. Ahí, San Ignacio distinguía tres pensamientos: uno suyo, y dos que vienen de fuera: uno del espíritu bueno y otro del espíritu malo. De acuerdo con Jaques Lewis, lo esencial de este ejercicio es

que el ejercitante adquiriera luz por sí mismo acerca de las fuerzas que se agitan en él; que sondee las tendencias divergentes, más o menos secretas, que detecta en su personalidad; que se pregunte qué voz es la que escucha. Esto fue lo que Ignacio experimentó en su conversión. (Lewis, 1987: 171)⁵¹

Ese mismo día se realiza otro ejercicio: la *meditación sobre los tres binarios de hombres*. Los comentaristas del texto de los Ejercicios espirituales han generalmente interpretado el término “binario” como “tipo”, y, en ese sentido, la meditación se referiría a tres tipos de hombres (por ej. Lewis, 1987: 175). Esta parece ser una interpretación adecuada. Sin embargo, es probable que con binario se refiera al hombre como un ser compuesto,

⁵¹ Véase, para comparar, el análisis de Clifford Geertz sobre el teatro de sombras javanés (Geertz, 1987: 122 ss).

orientado simultáneamente, por tanto, hacia dos polos antagónicos. Ya en la anotación [47] se ha referido al “compuesto de alma y cuerpo”. Asimismo, ya que este ejercicio viene a continuación de la *meditación de las dos banderas*, en la que el ejercitante “ve” dos ejércitos, uno que recluta prometiendo riqueza, honor y poder, y el otro que busca atraer hacia la pobreza, el oprobio y la humildad, el término binario pareciera más bien hacer alusión a hombres que vacilan entre una opción y otra, que son *llamados* en dos direcciones opuestas, lo cual se adecua bien al ejercicio y al sentido del término “binarios”. Veamos en qué consiste este ejercicio.

Tres hombres han adquirido una importante suma de dinero [diez mil ducados]. Los tres quieren salvarse quitando el peso de su apego al dinero obtenido. El primero de ellos querría quitar el afecto que siente por la cosa, dice San Ignacio, pero muere sin haber puesto ninguna solución a esa afección desordenada. El segundo quiere quitarse ese afecto desordenado, y se esfuerza por conseguirlo, pero sin perder su propiedad, de tal manera que actúa como si quisiera que Dios viniera a donde él está, y no él ir hacia Dios: quiere servir y reverenciar a Dios *con ese dinero*. Finalmente, el tercero, en cambio, no quiere estar apegado a tener lo adquirido, sino sólo si Dios lo quiere, o si más conviniera para reverenciar y servir a Dios el tenerlo o usarlo, de tal manera que no le importa perder o conservar ese dinero. El ejercicio finaliza con los mismos tres coloquios de la contemplación de las dos banderas.

Este ejercicio lleva al ejercitante a poner en práctica el desapego y la indiferencia por las cosas. No debe desearlas por sí mismas, sino sólo si lo ayudan a conseguir el fin para el que fue creado, que es alabar y servir a Dios. Pero esto supone una lucha, que ha sido representada en la meditación de las dos banderas. Ahora bien, en la meditación de las dos banderas, la lucha no está entre los ejércitos, sino en la relación de estos ejércitos con el ejercitante, que se ve interpelado por los emisarios de ambos ejércitos (véase Lewis, 1987: 169). Esta meditación se refiere entonces a que el hombre es interpelado por dos géneros de cosas antagónicas: por un lado la riqueza, el honor y el poder; por el otro, por las cosas santas que nos invitan a reverenciar, alabar y servir a Dios. Por supuesto que el ejercitante es inducido, y él acepta desde el principio, a optar por uno de ellos, pues pide, en el tercer preámbulo, “conocimiento de los engaños del mal caudillo y ayuda para guardarme de ellos” y “conocimiento de la vida verdadera que nos muestra el sumo y verdadero capitán, y

gracia para imitarle” [139]. Asimismo, en los tres coloquios pide ser aceptado bajo la bandera de Cristo. Luego, en el ejercicio de *los tres binarios de hombres*, se traspone la imagen de los dos ejércitos a una situación más “cotidiana” y con la que el ejercitante puede identificarse: un hombre ha adquirido una gran cantidad de dinero y se debate en qué hacer: apearse a él y perder el verdadero sentido y fin de su vida, y con ello condenarse, u ordenar sus afectos tomando medidas adecuadas, sin perder el verdadero fin de su existencia, renunciando si es necesario al dinero obtenido. La continuidad entre ambas meditaciones –*las dos banderas* y *los tres binarios*– es simbólica. Esos tres hombres han sido interpelados por los emisarios de ambos ejércitos; la guerra, por tanto, se libra en su vida cotidiana, en las decisiones que en cada momento deben tomar, en cómo ordenan sus afectos, en su mismo interior que está escindido.

Como puede observarse, en la concepción ignaciana el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, y, en consecuencia, puede ser interpelado por dos diferentes géneros de cosas. Las banderas representan, pues, los elementos llamativos, interpelantes, entre los que se debate el hombre: una parte suya, relacionada con el cuerpo, es interpelado por las promesas de riqueza, honores y poder; la otra parte, en cambio, debe ordenar su vida a alabar, reverenciar y servir a Dios, y para ello es requisito que no se apege a las cosas por sí mismas, de tal manera que pierda la orientación y el sentido de su vida. Ante todo, se trata de dominarse a sí mismo; y por tal entiende Ignacio dominar al cuerpo: por ejemplo, en el párrafo [87], sobre las penitencias, y en “Las reglas para ordenarse en el comer” de la tercera semana [210-217].

En los siguientes días de la semana –cuyo número puede ser variable– se combinan la meditación sobre algunos capítulos de la vida de Cristo, hasta el Domingo de Ramos inclusive [161, 162], con el proceso de elecciones. En los párrafos dedicados a estas elecciones, san Ignacio insiste en los preceptos del “Principio y fundamento”: las cosas son indiferentes, y se debe sólo elegir lo que más ayude a alcanzar el fin para el que el hombre fue creado [163-189]. Esto es particularmente claro en las meditaciones sobre *Las tres formas de humildad* [165-167] y en el *Preámbulo para hacer elección* [169], en el que prácticamente repite las ideas del *Principio y fundamento*, pero ahora con el ejercitante de cara a su elección.

En toda buena elección, en cuanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención debe mirar rectamente, atendiendo solamente el fin para el que he sido creado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi alma; por tanto, cualquier cosa que yo eligiere debe ser para que me ayude para el fin para el que he sido creado, no subordinando ni acomodando el fin al medio, sino el medio al fin... [169]

¿Cuál es el sentido de la Segunda semana?

Para decidir sobre esta cuestión, es necesario recordar su ubicación: a continuación de la Primera semana –que ha tratado sobre el pecado–, su apertura es el ejercicio del *llamamiento del rey eternal*, y su cierre es la *elección* (una elección sobre su vida que el ejercitante debe efectivamente tomar). El último ejercicio de la primera semana fue una meditación sobre el infierno. El primer ejercicio de la primera semana está en continuidad temática. Dice el primer preámbulo (dedicado a recordar la historia sobre la que se va a meditar) de este ejercicio:

Las tres personas divinas miraban la llanura o redondez de todo el mundo lleno de hombres, y cómo, viendo que todos descendían al infierno, determinan en su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar al género humano. [102]

Por otro lado, la meditación con la que abre el texto de la segunda semana es *el llamamiento del rey eternal*, que pertenece a una secuencia de ejercicios paralela a los que presentan la vida de Cristo, y que están relacionados con la elección que en esta etapa de los ejercicios debe hacer el ejercitante.

Tenemos entonces dos series paralelas de meditaciones: la primera, sobre la vida de Cristo; la segunda, dirigida a orientar la elección del ejercitante. La primera empieza en el cielo con la decisión de la Trinidad de salvar al género humano; la segunda empieza con una interpelación, un llamado de Cristo a sus súbditos y amigos para que participen en su lucha por conquistar el mundo. La serie de meditaciones sobre la vida de Cristo sigue su marcha independiente hasta el Domingo de Ramos. Pero la otra serie se vuelve cada vez más cercana y se dirige de manera personal al ejercitante. Finalmente, en un tercer nivel, el ejercitante debe realizar una elección no metafórica, sino vital.

Así, pues, el sentido de esta segunda semana es mostrar al ejercitante el papel de Cristo en la salvación del hombre e interpelarlo para que se ubique en esta historia pidiendo

ser aceptado bajo su bandera, en aquel estado y con aquella tarea que más convengan al plan de Dios. Las meditaciones de los ejercicios se mueven en diversos planos: la historia de Jesús se conecta, primero, con una decisión que está más allá del tiempo: salvar a la humanidad. Luego, paralela a la vida histórica de Jesús, las meditaciones ignacianas relacionadas con la elección (*llamamiento, dos banderas, tres binarios, tres maneras de humildad*) interpelan al ejercitante para que se conecte con esa vida que es, a su vez, explicada en su significado por el paralelo con los ejércitos en lucha: Cristo nació, fue presentado en el templo, huyó a Egipto, fue bautizado, etcétera. Pero el significado de su vida fue dirigir un ejército para conquistar toda la tierra. Es con este significado con el que entroncará la elección que haga el ejercitante (Cusson, 1973: 184). Así, pues, San Ignacio orienta la labor de la segunda semana hacia esa lucha contra Satanás, al lado de Cristo.

Pero, ¿en qué consistirá esa lucha? Si las imágenes que suscitan la meditación en estos ejercicios son simbólicas, ¿cómo se concretiza esta lucha en el caso de cada ejercitante? Mejor aún: la elección del ejercitante, y la dirección en la cual reforme su vida, tendrán por significado esa lucha contra el demonio en el ejército de Cristo. Pero de manera más específica, lo que esto significa es *imitar* a Cristo. En efecto, San Ignacio insiste a lo largo de los ejercicios de la segunda semana en el tema de la imitación. El tema de la imitación lo empieza a desarrollar desde el ejercicio del *Llamamiento del rey*: “Quien quisiere venir conmigo ha de estar contento de comer como yo, y así de beber y vestir...” [93]. El ejercitante dispuesto a un seguimiento más radical de Cristo, dirá: “yo quiero, y deseo, y es mi determinación deliberada [...] imitaros” [98]. A veces la expresión se matiza en las fórmulas de las gracias que se han de pedir: “pedir conocimiento interno del Señor [...] para que más le ame y le siga” [104]; “pidiendo gracia [...] para seguir e imitar más al Señor nuestro” [109]; “para más servirle y seguirle” [139]; “y gracia para imitarle” [139]; “por imitarle más” [147]; “para imitarle y servirle más” [168]. Entonces el significado de los ejercicios de esta semana parece claro: la reestructuración del yo del ejercitante a partir [1] del *llamamiento de Cristo para que lo siga* y [2] la presentación de capítulos estelares de la vida de Cristo para que éste sea su modelo. La elección que el ejercitante hace durante los ejercicios no puede separarse ni de la llamada de Cristo (que aparece en una imagen mítica) ni de la presentación de un modelo que debe ser imitado: la vida de Cristo dividida en secuencias llamadas “misterios”.

Imitar a Cristo significa tomarlo como modelo, constituirlo en ideal, sobre cuya vida (sobre el relato de su vida) segmentada en capítulos o, para utilizar el término usado por San Ignacio, en misterios, se ordenará la vida del ejercitante. Una pregunta debemos hacernos aquí: ¿Las condiciones por las que el ejercitante atraviesa en esta segunda semana lo hacen más factible de ser improntado por la historia de Cristo? ¿Por qué en este momento empiezan las meditaciones sobre la vida de Cristo? ¿Qué efecto tienen? A reserva de volver sobre este punto más adelante, podemos ahora recordar que la semana anterior han significado –en cierta forma– una “destrucción” del yo del ejercitante, lo que lo ha dejado en una situación más propicia a todo intento de reformarlo, de remodelarlo. Esto indica que es éste el momento adecuado de presentarle al personaje que ha de servirle de modelo: Cristo, e incluso algunos santos. Así, estas condiciones pueden servir de contexto para ubicar y entender la siguiente recomendación de San Ignacio:

Para la segunda semana, y así en adelante, mucho aprovecha el leer algunos ratos en los libros de la *Imitación de Cristo*, o de los Evangelios y de vidas de santos. [100]

TERCERA SEMANA

Al finalizar la elección y las contemplaciones de la vida de Cristo que culminan en el Domingo de Ramos, comienza la tercera semana.

Durante ésta, continúa la contemplación de la vida de Cristo, específicamente sobre aquellos capítulos de su vida que conforman *La Pasión*: desde la ida de Cristo a Jerusalén y la última cena, hasta el sepulcro y la casa adonde va la Virgen después de sepultado Cristo. La componen siete días, y a cada día corresponden dos ejercicios de contemplación. Pero también la tercera semana involucra dos vías, por así decir. Al igual que la primera semana, que además de las meditaciones sobre el pecado contiene el examen general de conciencia, y al igual que la segunda semana, que además de meditar sobre la vida de Cristo contiene ejercicios que preparan al ejercitante para hacer una elección, de esta misma manera la tercera semana, además de las meditaciones sobre la Pasión de Jesucristo, incluye una serie de ocho reglas “para en adelante ordenarse en el comer”.

Tenemos, entonces, dos secuencias paralelas de ejercicios en esta tercera semana: (A) La Pasión y (B) Las reglas para ordenarse en el comer.

(A) La contemplación de la Pasión abarca catorce capítulos o misterios de la vida de Cristo a través de los siete días de duración propuestos para la tercera semana (aunque San Ignacio deja abierta la posibilidad de disminuir o aumentar su número), realizándose normalmente dos meditaciones por día. La mecánica general de las contemplaciones es la siguiente: a la media noche, un ejercicio de contemplación; en la mañana, el segundo; en el transcurso del día, dos repeticiones de ambos ejercicios; después de cenar, la aplicación de los cinco sentidos sobre esas dos contemplaciones. Asimismo, cada ejercicio de contemplación sigue este orden: la oración preparatoria, los tres preámbulos (recordar la historia, ver el lugar y pedir los sentimientos y afectos adecuados a la contemplación) y los coloquios a la Virgen, a Jesucristo y a Dios Padre. En los ejercicios de esta tercera semana, lo que se pide en el tercer coloquio es *dolor, sentimiento y confusión* [193], *dolor con Cristo doloroso, quebranto por Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí* [203].

(B) Las ocho *Reglas para en adelante ordenarse en el comer* [210-217] se encuentran al final de las páginas dedicadas a esta tercera semana. No son normas morales o jurídicas, sino reglas técnicas para lograr el dominio sobre el apetito. Cada regla es explicada por su funcionalidad para alcanzar el fin propuesto. Hay un trasfondo ético en el sentido de que es preferible el control sobre el apetito que el estar a merced de un “apetito desordenado”. Pero las reglas, en sí mismas, están dirigidas al fin. Aceptado éste, aquellas parecen adecuadas. Por ejemplo, la sexta regla dice:

Mientras come, puede tomar otra consideración [es decir: considerar algún otro asunto], o bien de vidas de santos o de alguna contemplación piadosa o de algún sentido espiritual que haya de resolver; *porque estando atento a eso, hará menos caso del gusto sensible en la comida.* [215]

La pregunta es, ¿por qué se encuentran estas reglas aquí, junto a la meditación sobre los episodios de la Pasión? No podemos sino intentar una interpretación: Las reglas están aquí porque San Ignacio considera que la Pasión representa, como en paralelo, el triunfo del espíritu sobre el cuerpo, que es el mismo objetivo que persiguen las ocho reglas. El cuerpo es sacrificado. Este sacrificio del ejercitante, hecho de manera libre y voluntaria, es, no equivalente, sino similar al sacrificio de Cristo. González Santana interpreta de manera semejante:

Al advertir que la tentación *investiga* la debilidad, parece identificarla con el enemigo, y al enmarcar este dato en la tercera semana, lo entronca claramente en el contexto pascual de vida y muerte, lucha y victoria de Cristo sobre el adversario. Aceptar las reglas para ordenarse en el comer no es ascesis, es asumir con decisión la bandera de Cristo para derrocar a su antagonista en la historia que nos ha tocado vivir.⁵²

El sentido de la tercera semana: después de elegir servir en el ejército de Cristo, el ejercitante vivencia el paradigma de toda vocación cristiana: la vocación al sacrificio. La tercera semana es cumplir, en la imaginación y en la práctica real del autodomínio, el significado que se dará a la propia vida.

CUARTA SEMANA

La cuarta semana abarca del párrafo 218 al 237. Describe un ejercicio [218-225] que se presenta como modelo para el resto de las contemplaciones de la semana [226], de las que sólo se señala que se referirán a la Resurrección de Cristo y que son enumeradas hasta el final del libro. A continuación siguen algunas notas explicativas de cómo realizar los ejercicios [226-229] y culmina con una *Contemplación para alcanzar amor* [230-237].

En la revisión de los ejercicios realizados en cada semana, nos hemos podido dar cuenta que hay ciertas estructuras constantes en los mismos, en tanto que las variaciones se refieren a los contenidos. Estos cambios en los contenidos nos permiten hablar de la secuencia que comienza en la primera semana, con las meditaciones sobre el pecado; sigue en la segunda con las meditaciones sobre la vida de Cristo; sobre la Pasión en la tercera. De manera paralela hay otros ejercicios cuyo contenido se refiere más directamente al ejercitante: en la primera se realiza un examen general de conciencia que concluye en la confesión; en la segunda tiene lugar una elección; en la tercera, el ordenarse en el comer. En la cuarta semana encontramos también esta doble vía: por un lado, (A) continúan las meditaciones en torno a la vida de Cristo, que ahora se referirán a la resurrección: desde la primera aparición de Cristo a la Virgen, hasta su ascensión al cielo. Por otro lado, (B) tiene lugar el ejercicio llamado *Contemplación para alcanzar amor*.

⁵² Roberto González Santana, *En todo amar... op. cit.*, p. 219.

(A) En lo que respecta a las contemplaciones relativas a la vida de Cristo, en realidad San Ignacio solamente expone la primera. Dado que existe una estructura general, sólo señala que el resto de las contemplaciones ha de seguir ese modelo [226]. Por lo mismo, nosotros nos detendremos exclusivamente en lo que es peculiar de esta semana. En cuanto al contenido, ya se señaló que en esta semana la materia a contemplar es la resurrección. Acorde con esto, lo que el ejercitante debe pedir, como afecto o emoción que acompañe a las imágenes y meditaciones, es alegría y gozo: “Pedir gracia para alegrarme y gozarme intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo Nuestro Señor” [221]. Asimismo, se debe considerar aquí “cómo la Divinidad, que parecía esconderse en la Pasión, aparece y se muestra ahora tan milagrosamente en la santísima resurrección” [223]; “mirar el oficio de consolar que trae Cristo nuestro Señor, comparando cómo un amigo suele consolar a otro” [224]. Asimismo, en lo referente a las adiciones, que proponen reglas para mejor obtener los afectos o emociones pertinentes, insiste en que la voluntad mueva al ejercitante a experimentar gozo y alegría; en que se recuerde y se piense en cosas placenteras; en que se busquen ambientes claros y un clima favorable (si es verano, ambientes frescos; si es invierno, templados); que no se hagan penitencias (a menos que sean obligatorias para la Iglesia en las fechas en que se llevan a cabo los ejercicios), sino que “mire la templanza y el justo medio en todo” [229].

Aunque el número exacto de contemplaciones de la cuarta semana no es rígido, San Ignacio en tres ocasiones da a entender que la última contemplación debe ser la de la Ascensión [4, 226 y 312]. Como ha hecho notar Cusson (1973: 256), aun la contemplación de la aparición de Cristo a Pablo [311] –que es posterior–, en los ejercicios aparece antes que la Ascensión [313]. Cusson lo explica de la siguiente manera:

Este modo de trascender tan expresamente la dimensión histórica, [...] nos parece en Ignacio muy significativo: confirma en el punto de llegada [...] que los hechos [en los Ejercicios espirituales] se consideran con relación al “misterio” revelado.

La Ascensión es el *acontecimiento*, signo sensible manifestado a nuestra inteligencia y propuesto a nuestra contemplación, de *nuestra vuelta a Dios* por medio del Verbo encarnado. [...] Así resplandece el sentido espiritual de la Misión del Verbo: asumir, al encarnarse, nuestra humanidad pecadora, y con ella –para que estemos con él– pasar de este mundo al Padre. El hijo está siempre en el Padre, y quien ha visto al Hijo ha visto al Padre. Pero el mundo que Cristo se incorpora, no ha vuelto todavía al Padre. Por eso conviene que Cristo se vaya, que retorne al

Padre, a través del acontecimiento-signo de la muerte-resurrección-ascensión: en él la humanidad prodiga se levanta y se dirige al Padre. [...] En el único misterio de esa vuelta de Cristo al Padre, iniciado desde la Encarnación y coronado por el acontecimiento de la Ascensión es donde volvemos a entrar en Dios y recibimos el espíritu prometido de la vida divina. El universo entero asumido por Cristo se siente invitado a tan sublime superación y no hay hora más hermosa que la de la Ascensión para manifestarnos que ha llegado entre nosotros el Reino de Dios. (Cusson, 1973: 256-257)

La importancia de este tema para la última contemplación es que cierra el ciclo iniciado en la primera semana con la meditación sobre el pecado: el pecado es una desviación del hombre respecto de la voluntad de Dios y una ruptura con él. Las semanas restantes son como el camino de regreso, que debía entonces representarse con este capítulo o misterio de la vida de Cristo.

(B) La última contemplación de la vida de Cristo es su ascensión al cielo. Inmediatamente sigue el ejercicio que San Ignacio llama *Contemplación para alcanzar amor* [230-237]. Este ejercicio consta de dos notas sobre qué es el amor; la oración preparatoria (que es la misma en todos los ejercicios); dos preámbulos y cuatro puntos.

En las “Notas”, San Ignacio señala (i) que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras [230]; y (ii) que el amor es dar y comunicar lo que se tiene: ciencia, honores, riqueza, del amante al amado, y recíprocamente [231].

El primer preámbulo es sobre la composición del lugar (es decir, su visualización). En este caso, San Ignacio señala que el ejercitante se debe ver frente a Dios, los ángeles y los santos que interceden por él [232].

El segundo preámbulo es pedir lo que se quiere:

Será aquí pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que reconociéndolo yo enteramente, pueda en todo amar y servir a su divina majestad [233].

Los cuatro puntos indican el proceso de la contemplación: 1. El primer punto es recordar que Dios nos ha dado todo; y después reflexionar sobre lo que yo debo, en razón y justicia, ofrecerle y darle, a saber: “todas mis cosas y a mí mismo con ellas”. 2. Mirar cómo Dios habita en las criaturas: en las cosas, en las plantas, en los animales, en los hombres, en mí, y les da el ser y sus atributos. 3. Considerar cómo Dios trabaja por mí dándoles el ser a las

cosas, manteniéndolas, etcétera. 4. Mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba.

¿Cuál es el sentido de este ejercicio?⁵³ En primer lugar debe decirse *que este ejercicio es como la contraparte del Principio y Fundamento*. El *Principio y Fundamento* es el ejercicio de apertura, que invita al hombre a esforzarse por alinearse con la voluntad de Dios. La *Contemplación para alcanzar amor*, en cambio, supone que el proceso se ha cumplido, aunque esto no implique que el ejercitante no deba seguir esforzándose. Pero ésta es la meta a la que se debía llegar, y en la que se debe permanecer.

Tenemos, claramente, una transformación declarada en la manera de percibir el mundo. El ejercitante debe *recordar* que todo viene de Dios; *mirar* que Dios habita en todas las criaturas (cosas, plantas, animales, en los hombres, en el ejercitante mismo), *considerar* que, si se sirve de las cosas, al mismo tiempo es servido por Dios que está en ellas; *reflexionar* que está en deuda total con Dios.

El punto de vista propio de la contemplación para alcanzar amor es el de la inmanencia de Dios en el Mundo. En este sentido implica un punto de vista que es el revés del Principio y fundamento. En éste, el hombre y las cosas son exteriores a Dios. El hombre debe orientarse hacia Dios, y ser indiferente hacia las cosas del mundo. En cambio, la perspectiva de la Contemplación para alcanzar amor es muy diferente: Dios está en las cosas materiales, las plantas, los animales, el hombre mismo. Asimismo, en el Principio y fundamento, la reducción del hombre a un ente religioso supone un esfuerzo del ejercitante por hacer abstracción de lo que no lo conecta con “el fin para el que fue creado”. En cambio aquí, en la Contemplación para alcanzar amor, no se esfuerza por ser indiferente respecto a lo que no le lleva a Dios, sino que *ve* a Dios en todas las cosas. No es que el hombre y su entorno se reduzcan a su dimensión religiosa, sino que la dimensión religiosa del hombre se ha dilatado, y abarca ahora a la totalidad.

Este cambio de perspectiva –tanto del ejercicio como del ejercitante– supone que se ha realizado ya una transformación. Ver a Dios en todas las cosas es una manera de describir la experiencia del que ha alcanzado la iluminación. De hecho, esta perspectiva es característica de San Ignacio, que la alcanzó durante su experiencia en Manresa:

⁵³ Existe una dificultad para ubicar este ejercicio en relación con el conjunto y que ha dado lugar a una polémica en torno a su función y significado. Al respecto, véase Cusson (1973: 261 ss).

La experiencia de Ignacio en Manresa, del todo centrada en la armonía de los misterios en Dios, se dilata en actitud de apertura apostólica y de humilde respeto con las realidades terrenas en que el hombre descubre de pronto, partiendo de la trascendencia divina, la huella viva, en todas partes, del Señor. [...] Al final de esta experiencia Ignacio ama al mundo porque ama a Dios [...]; lo ama en cuanto “contempla” en él a Dios, y usa de él para “servir en todo a la majestad divina”, alabar y proclamar la grandeza del Señor que condesciende a residir siempre aquí, a su manera que es múltiple, siempre diversa y adaptada.

Ignacio vivía profundamente [...] una vida de apertura a la presencia de Dios en todo, en pleno “ambiente divino”. Ahora bien, la contemplación para alcanzar amor expresa con mucha discreción este modo de ver, de amar a Dios, y de “hallarlo en todas las cosas” (Cusson, 1973: 266, 267, 268)

CONCLUSIONES

Hemos visto en qué consisten los ejercicios espirituales desde el punto de vista del mismo San Ignacio. Sin embargo, ahora vamos a describirlos y resumirlos desde nuestro propio punto de vista. Esto es, vamos a poner en relieve el armazón de los mismos. Por lo pronto podemos indicar que hay por lo menos dos “estructuras” que llaman la atención: la primera, la de cada ejercicio tomado por separado; la segunda, la del conjunto de los ejercicios. Particularmente esta última será el objeto de nuestro resumen y conclusiones.

Los ejercicios tienen una estructura común pero con elementos variables, de tal manera que podemos distinguir un paradigma.

Cada ejercicio se realiza siguiendo un orden: primero, la oración preparatoria, que es la misma siempre. Luego, dos o tres preámbulos, que debemos definir como procedimientos que preparan la contemplación o meditación propiamente dicha. En el primer preámbulo, *recordar la historia*, se recuerda la historia o misterio sobre el que se ha de meditar, en sus líneas generales; en el segundo preámbulo, *composición del lugar*, se visualiza, mediante la imaginación, el lugar en el que habría tenido lugar el misterio, la gente que estaba presente, lo que decían, etcétera; en el tercer preámbulo, se pide la emoción o el afecto que se quiere obtener, es decir, se trata de conseguir ya lágrimas, o arrepentimiento, o alegría, etcétera, dependiendo de a qué etapa o semana corresponda el ejercicio. Luego viene la meditación propiamente dicha. Primero se recuerda el tema de la meditación; luego, se discurre sobre éste; finalmente, con la voluntad, el ejercitante debe

intentar mover sus afectos en la dirección señalada para cada ejercicio. El ejercicio requiere, pues, del uso de la memoria, de la imaginación, de la razón, de la voluntad y de los sentimientos; la totalidad del psiquismo del ejercitante se involucra en los ejercicios, de manera tal que logre revivir el misterio sobre el que se medita, que logre una vivencia del mismo. Esto ya supone una capacidad de empatía en el ejercitante. No basta –aunque sea necesaria– la comprensión intelectual: se debe lograr vivenciar el acontecimiento, recurriendo a la creación de imágenes y al intento por alcanzar, voluntariamente, los sentimientos y afectos correspondientes.

Otro elemento característico es que la materia de los ejercicios pertenece a dos ámbitos, por así llamarles: o bien tratan sobre la vida de Cristo (encarnación, vida privada, vida pública, pasión, redención y ascensión); o bien se relacionan con las tareas y las metas que el ejercitante debe alcanzar a lo largo de cada semana (examen, elección, autodominio, amor). Después vienen una serie de coloquios (con la Virgen María, Jesucristo o Dios Padre) en los que se libera la expresión de los afectos.

Asimismo, se busca manipular, en lo posible, el ambiente, de tal manera que en la primera semana el ejercitante esté rodeado de oscuridad, por ejemplo; o en la cuarta haya luz; etcétera, siempre de acuerdo con los afectos y sentimientos correspondientes.

Este paradigma de los ejercicios se resume en el Esquema I.

Tenemos, por tanto, una estructura constante, y elementos que la componen y que suelen ser diferentes en cada ejercicio (de hecho la única parte que es siempre la misma es la oración preparatoria, que recuerda lo postulado en el Principio y fundamento).

En segundo lugar, hemos podido observar que también el conjunto de los ejercicios realizados durante las cuatro etapas o semanas siguen un orden; y también que todas las semanas tienen una estructura similar; pero sus componentes son variables. Por ejemplo, en todas ellas se busca recrear en lo posible un entorno adecuado: oscuro o luminoso; frío o cálido; o se buscan unos afectos y se evitan otros (por ejemplo, en la primera semana, “no querer pensar en cosas de placer ni alegría” [78], y en la tercera semana, dedicada a la Pasión, se evita conscientemente pensar en cosas que muevan a la alegría [206]; en cambio, en la cuarta semana, se debe querer alegrarse [229]), etcétera.

El Esquema II resume estos puntos.

En dicho esquema aparecen con claridad las etapas por las que es conducido el ejercitante. Estas etapas (las filas) tienen varias dimensiones (las columnas) que son afines y complementarias: imágenes de la vida de Cristo, afectos buscados voluntariamente (tristeza o alegría), el entorno del ejercitante (iluminado u oscuro; a la intemperie o protegido), su conducta (por ejemplo, penitencias), la secuencia de ejercicios paralelos (que llevan al ejercitante a cumplir objetivos como el examen general de conciencia, la elección de estado, el autodomínio [al comer, como un caso o ejemplo que debe generalizarse],⁵⁴ una nueva manera de ver y sentir [el amor]). El ejercitante es llevado, pues, a vivir una “odisea de conversión”, para utilizar la acertada expresión del Padre Roberto González, de la Sociedad de Jesús: “El camino que recorrerá el ejercitante –señala en las conclusiones de su estudio– será una odisea de conversión.” (González, 2000: 343)

El proceso de conversión no es meramente un proceso intelectual, aunque abarca también este aspecto. En el caso de los Ejercicios espirituales de San Ignacio puede decirse que, por un lado, inducen un *vivenciar*: consisten en ejercicios de visualización de un misterio sobre el que se discurre, deseando alcanzar ciertos estados afectivos asociados con dicho misterio, seguidos de procesos cognitivos de comprensión. Pero su eficacia no parece radicar solo aquí, ni principalmente aquí. Al parecer, mucho de su eficacia depende del hecho de que estas vivencias, es decir estas visualizaciones y procesos afectivos y cognitivos, sigan un orden estricto: al arrepentimiento (primera semana) sigue la comprensión de la misión de Cristo y el deseo y la determinación de seguirlo e imitarlo; a esto, (en la tercera semana) le sigue un revivenciar de su misión y sacrificio, que pone al ejercitante en una clara situación de deuda. Ahora bien, es conocido el mecanismo psíquico del don, que lleva a la deuda y a la obligación de corresponder. Ésta es la base de la cuarta etapa (o cuarta semana), que consiste, por un lado, en una comprensión de dicha deuda y en el deseo de corresponder. Los ejercicios espirituales son, en este sentido, un proceso que combina imágenes, afectos, comprensión intelectual y dominio de la voluntad que se pone al servicio de otro. Su resultado ideal es un nuevo ser que percibe a Dios en todas las cosas y que en todo busca amarle y servirle.

⁵⁴ Recordemos que en la primera semana, San Ignacio propone, para el examen particular cuya finalidad es corregir un pecado o defecto, empezar por la gula. V. la nota de Manuel Iglesias al texto de los *Ejercicios espirituales*, p. 18.

Su eficacia radica tanto en la técnica de cada ejercicio, como en el orden de los mismos, que lleva al ejercitante a insertarse en el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación, a partir del (re)vivenciamiento de la experiencia de conversión de San Ignacio tal y como su genio religioso le permitió objetivarla en los ejercicios espirituales.

ESQUEMA I

| | | | | | | | |
|---------------------|---|-------------------------------|----------------------------------|---|-----------|---|---|
| Oración preparativa | Preámbulo 1° Recordar la historia | Preámbulo 2° Visualizar | Preámbulo 3° Pedir afectos | Contemplación de un Misterio de la vida de Cristo | Coloquios | | |
| | | | | Contemplación Ignaciana | 1 | 2 | 3 |
| Constante | Variables | | | Variables | Variables | | |

ESQUEMA II

| PRINCIPIO Y FUNDAMENTO | | | | | | |
|------------------------|---|--|--|--|--|---|
| Ejercicio tipo I | | | | | Ejercicio tipo II | |
| Sema na | Tema | Objetivo a alcanzar | Actividad complementaria | Entorno | Actividad paralela | Objetivo a alcanzar |
| 1 | EL PECADO Y EL INFIERNO Dominio del cuerpo sobre el alma | Pena, dolor y lágrimas por mis pecados [78]. Vergüenza y confusión de mí mismo Arrepentimiento | Hacer penitencia No pensar en cosas alegres [78] Pensar en la muerte y en el juicio [78] | Privarse de toda claridad [79] | - Examen general - Confesión | -Asumirse como pecador -Arrepentimiento |
| 2 | ENVIO ENCARNACIÓN Y VIDA DE JESUCRISTO (privada y pública) | <i>Conocimiento interno</i> de Jesús para que lo ame y lo siga [104] y disposición a seguirlo | Hacer penitencia o no, según el misterio [130] | Usar claridad a oscuridad según el misterio | Llamamiento del Rey eternal 2 Banderas 3 Binarios 3 Maneras de humildad | Elección (se pide) |
| 3 | LA PASIÓN (misión) prueba (camino) separar cuerpo y alma | Pena, lágrimas y tormento con Jesucristo Dolor, confusión y culpa Sufrir con Cristo | Hacer penitencia No pensar cosas alegres | Privarse de toda claridad | Reglas para ordenarse en el comer | Autodominio |
| 4 | RESURRECCIÓN Y ASCENSIÓN AL CIELO Triunfo Se reunifican cuerpo y alma | Gozo Gozar con Cristo | En lugar de penitencias preferir la templanza y el justo medio en todo [229] | Usar claridad y temperatura agradable (si hace frío, cubrirse, si hace calor, refrescarse) [229] | Contemplación para alcanzar amor | Amor Ver a Dios en todas las cosas. Amar y servir |
| A M O R | | | | | | |

APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

En el capítulo anterior presenté un comentario del libro *Ejercicios espirituales* de San Ignacio. Fundamentalmente se trató de un análisis del texto apoyado en los escritos de diversos autores católicos. En este capítulo continuaré el análisis de los ejercicios espirituales, pero ahora desde una perspectiva etnográfica –basada en la observación directa y participante, registrada en un diario de campo–, que viene a complementar el análisis anterior.

Asistí a cuatro tandas de ejercicios como parte de esta investigación etnográfica: dos de cuatro días y dos de dos días. Como se verá, les subyace a todas un patrón que determina su desarrollo y al que los directores se ciñen, aunque en ocasiones introduzcan variantes.

Esta parte del trabajo la concebí e intenté desarrollarla de manera similar al trabajo de un antropólogo que participa en un proceso (por ejemplo, un proceso organizativo o ritual) de un grupo o una cultura diferentes a la suya. En primer lugar, para obtener directamente información que de otra manera sería de muy difícil acceso. Pero, en segundo lugar, porque este tipo de observación facilita la comprensión del proceso estudiado. Por otro lado, dadas las características de los ejercicios espirituales, no se puede asistir a éstos como mero observador: los ejercitantes entran “en retiro” (se separan de su vida cotidiana, habitando por unos días en una casa acondicionada para este fin) y permanecen en silencio. Asimismo, ya que consisten en conferencias, meditaciones, exámenes de conciencia y confesiones, entre otras actividades, sólo se pueden registrar el orden y modo de estas actividades, las instrucciones dadas a los ejercitantes, las conductas tanto de los directores como de los ejercitantes, el contenido de las conferencias y el estilo con el que son dictadas.

No grabé las conferencias ni las conversaciones con o entre los ejercitantes, que, por otra parte, sólo tienen lugar antes de los ejercicios y cuando éstos ya han terminado. De las conferencias tomaba notas durante su desarrollo, y después las completaba con otras

observaciones sobre el contexto o el tono en que habían sido dictadas. Las conversaciones las registré posteriormente. Me serví también de los libros y folletos que se proporcionan a los ejercitantes, por ejemplo una guía para realizar el examen de conciencia, o libros sobre meditación.

La congregación que organizó las tandas de ejercicios a los que asistí fue fundada en 1968 por un sacerdote jesuita. Su orientación, más bien conservadora, se evidencia en el estilo de su propuesta de lo que debe ser el sacerdote y de la relación de éste con el mundo: insisten en que el sacerdote debe estar aparte, separado; e incidir en el mundo, no directamente, sino a través de los laicos comprometidos. Su principal función es la administración de los sacramentos. Los sacerdotes que dirigieron las diferentes tandas de ejercicios insistieron en conductas que afirmaban la distancia entre ellos y los laicos (en el trato, pero también en la indumentaria), particularmente con las mujeres; promueven conductas ascéticas; en algunos momentos fueron críticos de los efectos del Concilio Vaticano II o de algunas interpretaciones demasiado laxas de éste.⁵⁵ Predican la obediencia al Papa; rechazan muchos textos, incluso de sacerdotes católicos (por ejemplo del jesuita Anthony de Mello, de los modernistas de principios del siglo XX, de los teólogos de la liberación), por considerarlos heréticos, y proponen como libros de meditación textos del siglo XVII.

Ilustrativa en este sentido fue la conversación de un hombre joven, de aproximadamente 23 años, que estuvo en el seminario de este instituto en España, Conservaba un buen recuerdo de sus formadores (“unos hombres de Dios”), pero lo abandonó luego de un periodo de prueba porque “era muy difícil su rigorismo”.

La formación en Extremadura [donde está la Casa de Formación del Instituto] es muy estricta. Viven como santos. Mucha oración: dos horas en la mañana, hora y media en la tarde, misa y rosario diario. Pero sólo dan un desayuno a las 8 a. m., y una comida a las 4 p. m. No hay cena. (Ejercitante de la tercera tanda de ejercicios)

También señaló que en su seminario no leen ni a Karl Rahner ni a Yves Congar – mucho menos a Hans Küng–, y que sus textos se encuentran en una región de la biblioteca

⁵⁵ “Fue un error del Concilio Vaticano II eliminar el sufrimiento corporal. Un sacerdote obeso, que crece en el placer, no puede ser buen sacerdote. Hay que volver a la antigua formación del seminarista.” (Sacerdote, director de la segunda tanda de ejercicios)

conocida como “El Infierno”, donde se acumulan los libros que sólo pueden ser leídos con autorización del obispo:

La formación se basa en Santo Tomás. [...] Santo Tomás es el bueno, Rahner es el malo. [...] En el Seminario Conciliar de la Arquidiócesis de México es al revés: no leen a Santo Tomás, sino a Rahner. (*Ibíd.*)

Por otro lado, empero, debo decir que la impresión que suelen dejar los sacerdotes de este instituto es la de un gran dominio de su voluntad y de una entrega total a su sacerdocio. Por lo regular son jóvenes (no más de 35 años), dada la juventud del propio instituto. Siempre visten sotana negra; son extremadamente delgados y pálidos como resultado de sus continuas penitencias, y sus gestos, formas de expresión y conducta son muy uniformes. Pero no obstante su conservadurismo, dan mucha importancia al aprovechamiento de las oportunidades de evangelización a través de los medios de comunicación de masas y al uso de la tecnología (cine, radio, televisión, computación, Internet).

Los ejercicios a los que voy a referirme son publicitados a través de la radio y por medio de trípticos y carteles. La propaganda anuncia que dichos ejercicios son en retiro, en silencio, y que están basados en el método de San Ignacio de Loyola. Al pedir información, vía telefónica o personalmente, se indica que no hay ningún requisito para asistir, pero se pide disposición para seguir las instrucciones del sacerdote que dirigirá los ejercicios. Su costo⁵⁶ cubre el derecho a una habitación individual, alimentos y el préstamo de materiales de lectura que sirven de apoyo a las meditaciones. Los ejercicios se realizaron en una casa en la Ciudad de México que pertenece a otra congregación católica, pero que se renta a institutos que organizan retiros, cursos o ejercicios espirituales. Dispone de numerosos cuartos, pequeños y austeros, pero cómodos: una cama, una mesa, un clóset y un lavabo. Hay una regadera y un sanitario para cada cuatro ejercitantes. Cuenta con un comedor y una capilla –que son los lugares donde los ejercitantes se reúnen– en donde pueden estar al mismo tiempo hasta 150 personas. Hay jardines por los que el ejercitante puede caminar o sentarse cuando medita o descansa.

⁵⁶ Aproximadamente \$1,400.00 para las tandas de cuatro días.

A estos ejercicios asisten principalmente laicos, pero también acuden religiosas, religiosos, sacerdotes y aspirantes al sacerdocio. Hay tandas de ejercicios de dos, cuatro y ocho días. Los de dos días se proponen para quienes nunca han realizado esta experiencia, y deberían ser realizados por una sola vez. Los de cuatro días suponen la experiencia anterior, y se deberían realizar cada año. La experiencia de ocho días de ejercicios se recomienda a todos los que han hecho las experiencias anteriores, pero la expectativa respecto a la asistencia es menor. Los de ocho días se llevan a cabo preferentemente en espacios más alejados de las áreas urbanas. En México, los ejercicios de ocho días empezaron a ser ofrecidos por este instituto apenas en el año 2002.⁵⁷

Los ejercicios de cuatro días se inician el miércoles por la tarde (hay que presentarse aproximadamente a las 6 p. m.) y concluyen el domingo en la noche. Son en retiro (no se permite la comunicación con el exterior durante este tiempo) y en silencio (no debe haber ningún tipo de comunicación entre los ejercitantes, ni siquiera con señas). Estas condiciones deben ser aceptadas por los ejercitantes si se quiere participar. Se tiene la idea –sobre la cual se insiste frecuentemente– de que el silencio es una condición que favorece la comunicación con Dios, y que por tanto cualquier distracción, como saludar, sería, en este caso, “una falta de caridad” con la persona a la que se dirige el saludo. Sobre la importancia del silencio se insiste a lo largo de los ejercicios, pero sobre todo al principio de los mismos: “Nunca un hombre es tan sincero consigo mismo como cuando está en silencio”; “el silencio es imprescindible para encontrar a Dios”. “La voz de Dios se insinúa en el corazón. Corta con todo lo que te impide sintonizar con Dios. *El silencio es el medio.* Dios valorará tu esfuerzo y convertirá tu agua en vino.”

Al momento de registrarse, se distribuyen unas tarjetas donde se anotan datos personales (nombre, edad, dirección), se pregunta si han asistido con anterioridad a ejercicios, cómo se enteraron de éstos y cuál es el objetivo que se persigue. Desde el principio hay una clara separación entre hombres y mujeres: dos filas, cuartos en diferentes secciones de la casa, ocupación de diferentes espacios en la capilla (viendo hacia el altar,

⁵⁷ Por otro lado, la Sociedad de Jesús ofrece anualmente ejercicios de cinco, ocho y treinta días, en casas de retiro propias en la Ciudad de México, en Jalisco y Aguascalientes. Los Misioneros del Espíritu Santo ofrecen también en Semana Santa ejercicios de cuatro días. El Opus Dei los organiza fuera de la Ciudad de México (en Morelos y en el Estado de México) tanto como un medio de reclutamiento, como porque son parte de las obligaciones anuales de sus miembros. Otras congregaciones (por ejemplo los Misioneros Servidores de la Palabra), así como el Seminario Conciliar, ofrecen retiros para jóvenes con inquietudes vocacionales.

las mujeres ocupaban el lado izquierdo y los hombre el derecho) y en el comedor. Generalmente, el número de mujeres asistentes es superior al de los hombres (en una proporción de dos a uno).⁵⁸ En las instrucciones piden no llevar ropa ajustada. La razón de esto es evitar cualquier distracción, sobre todo si está relacionada con el cuerpo; en este caso, por el uso de ropa que fuera de alguna manera “provocativa”. A una mujer joven, de aproximadamente 30 años de edad, que usaba una playera ajustada, se le pidió que usara un suéter o chaleco, que le fue facilitado por uno de los laicos pertenecientes al instituto y que normalmente prestan sus servicios durante la realización de los ejercicios. Asimismo, se pide que la vestimenta, sin ser elegante, tenga cierta formalidad. Así, en otra ocasión, se le pidió a una mujer que no usara sandalias, sino zapatos cerrados.

Luego del registro y de que se han asignado las habitaciones, se invita a los ejercitantes a instalarse y esperar la hora de la cena. Mientras tanto, y durante la cena, los ejercitantes pueden platicar entre ellos o realizar alguna llamada telefónica. Al terminar la cena se dan las instrucciones que deberán seguirse durante los ejercicios con miras a obtener el mayor provecho: los ejercicios son en silencio; si se necesita algo, debe uno dirigirse a una de las dos religiosas o a la pareja de laicos que ayudan al sacerdote que funge como director de los mismos, pero nunca dirigirse a otro ejercitante; si se quiere platicar con el sacerdote, se debe solicitar una entrevista (la mayor parte de los ejercitantes lo hace); señalan que es muy importante estar atento a toda indicación que se crea provenga de Dios, por ejemplo un toque de la gracia que lleve a la conversión, al arrepentimiento, o a un deseo por abrazar la vida religiosa. Aunque son ejercicios colectivos, se insiste mucho en la individualidad del proceso y en la necesaria interiorización de cada uno: “Tu alma y Dios, Dios y tu alma, ¡y nadie más!” es una frase que se repite en esta advertencia y a lo largo de los ejercicios.⁵⁹ El horario de las actividades se coloca en diferentes lugares del recinto (en las puertas principalmente), pero los auxiliares del sacerdote se encargarán de llamar mediante una campana quince y cinco minutos antes de cada actividad, de tal

⁵⁸ A una de las tandas asistieron 49 mujeres y 26 hombres; a otra, 21 mujeres y 12 hombres; a la tercera, 26 mujeres y 18 hombres, y a la cuarta, 39 mujeres y 18 hombres.

⁵⁹ Esta frase, y la siguiente indicación: “no esperen cosas o sentimientos extraordinarios; Dios da en lo ordinario sus gracias más exquisitas” (Director de la primera tanda), están dirigidas a subrayar la diferencia entre la experiencia característica de los ejercicios y las experiencias colectivas y extáticas, “extraordinarias”, características de las reuniones de oración de grupos pentecostales, como los del Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo.

manera que los ejercitantes no se preocupan por estar pendientes del reloj. Las actividades empiezan generalmente a las 7 ó 7:30 a.m., por lo que se avisa a las 6:30 a.m. para que los ejercitantes tengan oportunidad de prepararse.

Los alimentos que se sirven son abundantes y de buen sabor. Son preparados por un grupo de cuatro o cinco cocineras a las que sólo se ve al pasar cerca de la cocina y que no intervienen en absoluto en los ejercicios ni interaccionan con los ejercitantes. Las comidas son servidas por la pareja de laicos y por las religiosas, quienes tienen contacto con los ejercitantes y atienden sus solicitudes o resuelven pequeños problemas: algo que se pierde, algún medicamento para aliviar un malestar, etcétera. Antes y después de cada comida se realiza una oración. Durante la comida, una de las religiosas lee, un texto sobre la vida de Jesús, o bien de algún Santo (Santa Teresa o San Juan de la Cruz, por ejemplo). Si alguna persona lo desea, puede fumar en un área reservada para esta actividad, pero se recomienda no hacerlo. Se recomienda también evitar toda preocupación y enfocarse *en el encuentro con el Señor*. Para impedir contactos casuales entre los ejercitantes, que puedan distraerlos, se recomienda escoger un lugar en el comedor y en la capilla, y conservarlo durante todo el tiempo que duren los ejercicios.

En general, pues, se proporcionan las condiciones para que los ejercitantes se sientan cómodos, pero sin que éstas lleguen a ser ostentosas, y para que no haya distracciones o preocupaciones por la comida o por el horario.

Durante la primera cena los ejercitantes pueden conversar libremente: se preguntan de dónde vienen, si es la primera vez que asisten, a qué se dedican y por qué asistieron. Algunos han acudido en una o más ocasiones y hablan muy favorablemente de la experiencia. Hay jóvenes que participan en grupos parroquiales. Algunos seminaristas o novicios. En alguna ocasión se hallaba un alcohólico que señaló que su asistencia se debía a que ése era el onceavo paso, de doce, del Programa de Recuperación de Alcohólicos Anónimos. Otro caso es el de un hombre joven, que tenía interés por la vida religiosa y había estado en institutos religiosos de diferente tipo –misioneros y contemplativos–, y esperaba que los ejercicios le ayudaran a que Dios le revelara dónde debía servirle. Asimismo asisten laicos que son parte de este instituto. Otros son los que acuden para vivir “una experiencia nueva”.

Al terminar la cena se insiste en que a partir de ese momento deberá guardarse completo silencio. Habrá un pequeño descanso y luego tendrá lugar la primera conferencia y la misa.

Para el retiro de cuatro días se programan 15 ó 16 conferencias que siguen en términos generales los lineamientos de las cuatros semanas o etapas propuestas en los ejercicios espirituales de San Ignacio.⁶⁰ Las conferencias son dictadas por el sacerdote que dirige los ejercicios. Después de cada conferencia se da tiempo para meditación. Ya que éstos son dados a un grupo relativamente amplio (a veces 40, a veces hasta 70 ejercitantes), no puede haber una dirección personalizada como la que sugiriera San Ignacio. La comunicación entre el director y el ejercitante no puede ser continua, y se reduce a una sola entrevista (y aun puede no tener lugar ésta, si el ejercitante no la solicita). Asimismo, a la vez que el director de los ejercicios debe adaptar las conferencias al conjunto de los asistentes, éstos deben seguir el ritmo determinado por el director. Ha debido haber, pues, una estandarización del procedimiento. Esta manera de dar los ejercicios, colectiva, en retiro y con una duración de entre cuatro y ocho días, parece ser la característica principal de los mismos en la situación actual.

En el cuadro I se muestra el horario de actividades que sirvió para regular las actividades. Sin embargo, normalmente tienen adecuaciones debidas a diversos incidentes. Por ejemplo, en una ocasión el sacerdote que los daba se enfermó y hubo que cambiar el orden de algunas actividades; o bien, el director de los mismos introduce una conferencia cuyo tema decide a partir de las entrevistas que ha tenido con los ejercitantes o a raíz de las confesiones que tienen lugar a partir del viernes.

Como se observa, el Rosario se reza el jueves, viernes, sábado y domingo. Normalmente, los misterios gozosos se rezan los días lunes y jueves; los dolorosos, martes y viernes, y los gloriosos, miércoles, sábado y domingo. Sin embargo, para concordar con la estructura de las meditaciones de primera, segunda, tercera y cuarta semanas, se rezan en el orden siguiente: el jueves, los misterios gozosos; viernes y sábado los dolorosos, y domingo, los misterios gloriosos.

⁶⁰ Cuando los ejercicios son de dos días, se entra un viernes y se sale el domingo siguiente. El número de conferencias se reduce a ocho o nueve. Pero la secuencia y la temática de las conferencias son en general las mismas.

DESARROLLO DE LOS EJERCICIOS

Los ejercicios espirituales, en la versión que se va a describir, consisten en conferencias dictadas por el sacerdote que dirige la tanda, meditaciones que realiza el ejercitante de manera individual a partir de la conferencia y apoyado en libros distribuidos para tal efecto, examen de conciencia del ejercitante, confesiones, oración, rezo colectivo del Rosario y asistencia a misa.

Las conferencias tienen una duración aproximada de una hora. Aunque su nombre pudiera dar esa impresión, en realidad no se trata de pláticas dirigidas sólo o principalmente al entendimiento. Si bien son exposiciones de la doctrina católica, son de igual forma piezas oratorias dirigidas a conmover al auditorio. Cada una es iniciada por una cita bíblica que sirven de punto de partida para el desarrollo del tema, seguida por la expresión: *Amados hermanos en Nuestro Señor Jesucristo y María Santísima*, dirigida al auditorio y con la que se da inicio la exposición. Las conferencias se caracterizan por la abundancia de ejemplos tomados de la Biblia, de la vida de los santos y de la experiencia cotidiana. Durante las mismas, los directores de los ejercicios suelen hacer uso de recursos oratorios y dramáticos, no sólo para mantener la atención de los ejercitantes, sino sobre todo para adecuar el tono y el estilo a la gravedad del tema que se está tratando y al sentimiento que se quiere provocar. Así, en las conferencias dedicadas al pecado, no sólo explican qué es el pecado y qué la culpabilidad del hombre y de cada ejercitante. No sólo es una explicación intelectual de la teología cristiana. Es un discurso que tiene como objetivo que los ejercitantes se sientan culpables por haber pecado, que tomen conciencia de que sus pecados son la causa del sacrificio y sufrimiento en la Cruz, y de esta manera sean movidos al arrepentimiento y al deseo de purificación.

Para realizar la meditación el director orienta y da instrucciones a los ejercitantes sobre el tema y el método que habrán de seguir. El objetivo es que el ejercitante se involucre con mayor intensidad en el proceso. Que vivencie los temas desarrollados en la conferencia. Por ejemplo, en las meditaciones sobre el pecado debe pensar que son sus pecados los que llevaron a Cristo a la cruz. O bien, al meditar sobre la oración de Jesús en el Monte de los Olivos, antes de ser apresado, se le sugiere que en su meditación le pregunte a Jesús qué pensaba, qué sentía, y que recree y comparta tales sentimientos y pensamientos.

Para apoyar las meditaciones se distribuyen tres libros:

Ejercicios de perfección y virtudes cristianas. Por el Padre Alonso Rodríguez De la Compañía de Jesús, Natural de Valladolid. Dividido en tres partes. Dirigido a los religiosos de la misma compañía. Edit. Testimonio, Autores católicos escogidos, Madrid. XII+1693 pp. Sf.

Meditaciones de los misterios de nuestra santa fe, con la práctica de la oración mental sobre ellos. Compuestas por el V. P. Luis de la Puente, Religioso de la Compañía de Jesús, Natural de Valladolid. 2 tomos. Edit. Testimonio, Autores católicos escogidos, Barcelona. T. I: XXXIX + 1046 pp. T. II: 1222 pp. sf.

Manual de meditaciones y ejercicios espirituales para tener oración mental. Compuesto por el P. Tomás de Villacastín, de la Compañía de Jesús. Edit. Testimonio, Autores católicos escogidos, Barcelona. 301 pp. sf.

Estos libros fueron escritos en los siglos XVII y XVIII por jesuitas, siguiendo puntualmente la estructura y los temas propuestos por San Ignacio para los ejercicios espirituales. Al principio de estos voluminosos libros hay algunas indicaciones sobre qué es y en qué consiste la meditación cristiana. Las meditaciones se dividen en tres “vías”: la vía purgativa, la iluminativa y la unitiva. Esta distinción es anterior al libro de San Ignacio y viene a acoplarse con las etapas de ejercicios propuestos por éste: la vía purgativa con las meditaciones de la primera semana, la vía iluminativa con los de la segunda y tercera semanas, y la unitiva con los de la cuarta.

Además se distribuyen cuatro folletos:

El mensaje de Fátima. Habla Lucía. 32 pp. sf.

La Crucifixión. 6 pp.

Canciones para Semana Santa. 11 pp.

Ritual práctico de oraciones para los Ejercicios. 84 pp.

El primero se relaciona con un llamado de la Virgen –a través de unos niños pastores– a la conversión. El segundo es una recopilación de textos breves relacionados con el tormento a que fue sometido Jesús durante la Pasión (“La Crucifixión vista por un cirujano”, por el Dr. Pierre Barbet; “La flagelación de Jesús”, fragmento tomado del libro

La vida de nuestro Señor Jesucristo, de Fillion; “La sábana de Turín”, fragmentos tomados de un texto de Renato Llanas de Niubó). El tercero y el cuarto son necesarios para que los ejercitantes puedan seguir y participar en las oraciones (por ejemplo en el Santo Rosario) y en los cantos durante la liturgia.

Conferencias y meditaciones son la columna vertebral de los ejercicios espirituales, aunque hay también algunas actividades que son paralelas y que se eslabonan con el conjunto de los ejercicios.

Por ejemplo, a partir del viernes, cuando ya se han realizado las conferencias y meditaciones sobre el pecado, el sacerdote avisa que empezarán las confesiones. Antes ha dado algunas instrucciones sobre cómo realizar un examen de conciencia, y recomienda seguir una guía que viene en uno de los folletos que distribuyen. De esta manera, se cumple con las actividades señaladas por San Ignacio para la primera semana. Si bien San Ignacio sugiere que la confesión se lleve a cabo con un sacerdote diferente al director de los ejercicios, en todas estas tandas fue el mismo director quien se ocupó de ambas tareas.

Otra actividad complementaria, cuando los ejercicios se llevan a cabo durante la Semana Santa, es el Vía Crucis. Nuevamente, esta actividad puede acoplarse a la estructura y contenido de los ejercicios espirituales porque se la hace coincidir con las conferencias y meditaciones de tercera semana, que tratan de La Pasión.

El Rosario y la misa se celebran todos los días. El primero es dirigido por una de las religiosas y la misa por el director de los ejercicios. Estas actividades ayudan a mantener un ritmo constante de oración. Por otro lado, es de señalarse el especial cuidado que los sacerdotes de este instituto ponen en la celebración de la liturgia: sus gestos, sus actos, la forma en que pronuncian las oraciones proyectan una gran concentración.

Para el viernes Santo el director de los ejercicios pide que se ayune. Lo hace porque estos ejercicios se realizan preferentemente en Semana Santa, y en este día el ayuno es obligatorio. Pero esta actividad coincide con la puesta en práctica de las reglas propuestas por San Ignacio para “ordenarse en la manera de comer”, de tal manera que el ayuno se acopla también a la estructura de los ejercicios.

Finalmente, en las últimas conferencias, dedicadas al tema de la *reforma de vida*, el sacerdote solicita que piensen y escriban sus propósitos de reforma en una tarjeta en forma

de díplico sobre la cual el sacerdote ora y pide la ayuda del espíritu santo al final de los ejercicios para luego devolverlas a los ejercitantes.

DESARROLLO TEMÁTICO DE LAS CONFERENCIAS

Las conferencias se organizan en bloques temáticos que corresponden –con algunas variaciones– a los temas propuestos por San Ignacio para las cuatro semanas de ejercicios. Las variaciones tienen que ver con que en el primer bloque se introduce al ejercitante en el programa a desarrollar y, como antecedente de la meditación sobre el Principio y fundamento, se introduce el tema y la imagen de la Virgen María como objeto de contemplación. Asimismo, en la parte media de los ejercicios, a veces se pone el acento en algún tema específico que parece ser decidido en función de las pláticas que ha sostenido el director con los ejercitantes, o por las confesiones. Por ejemplo, en una de las tandas se detuvo específicamente en el tema del matrimonio, y en otra ocasión, en la vocación religiosa, y parecía dirigirse a algunos jóvenes con esa inquietud. Finalmente, al término de los ejercicios dedican una o dos conferencias a lo que llaman la reforma de vida, que son sugerencias para mejorar y ampliar la vida espiritual que debieran seguir los asistentes a los ejercicios espirituales al continuar su vida cotidiana.

En el Cuadro II se resumen en bloques temáticos las conferencias en las diversas tandas de ejercicios a los que asistí. Se puede percibir ahí su unidad y también sus divergencias. En lo que sigue, voy a presentar la información de las cuatro tandas de ejercicios a las que asistí de manera conjunta, señalando los aspectos comunes o las divergencias, para de esta manera dar una visión general de los mismos. Ya que estas conferencias son la columna de los ejercicios espirituales, en la descripción que sigue citaré algunos fragmentos de éstas que permitan iluminar su sentido y la estructura del conjunto.

Preparación

La primera conferencia es de introducción a los ejercicios espirituales. Con ella empiezan las meditaciones, pero a veces se incluye una exposición de los objetivos que se persiguen y

algunas instrucciones que se deben observar a lo largo de éstos. Tiene lugar después de la cena del día en que se entra. Los temas principales tratados en esta conferencia son

- El objetivo de los ejercicios espirituales.
- El problema principal del mundo moderno: alejarse de o negar a Dios.
- La Virgen, como el modelo de criatura al que el ejercitante debe mirar.
- El texto de los Ejercicios espirituales llamado “Principio y fundamento”.

Sin embargo, no quiere esto decir que siempre se toquen todos estos puntos en la primera conferencia. Hay directores que prefieren tocar un solo tema, por ejemplo el de la Virgen María como objeto de contemplación; o el del alejamiento de Dios como problema del hombre contemporáneo. A veces estos temas se siguen desarrollando en la segunda conferencia. Hay un orden, un patrón, pero también flexibilidad, lo que implica que el director pueda introducir variantes o detenerse más o menos en algún tema.

El objetivo de los Ejercicios espirituales

El objetivo de los ejercicios se plantea en la primera conferencia. Se trata, como lo señalara San Ignacio, de “buscar y hallar la voluntad divina” mediante el silencio y la meditación.

Nuestra meta en estos Santos Ejercicios es incorporarnos a Dios, ser uno con Él. [...] Dios te ha puesto en estos ejercicios para que te ayudes a alcanzar tu fin último. Feliz el día en que viniste a hacer los ejercicios espirituales. No desaproveches ni una partícula. El objetivo: que Dios y yo seamos uno. (EE3. Conferencia 1)⁶¹

Nuestro objetivo en estos Santos Ejercicios es el encuentro con Dios, que no tiene vuelta de hoja, que siempre reverdece. [...] Los ejercicios espirituales son una estructura que nos pone San Ignacio para que llegues a tu encuentro con Dios. Todo está en tu identificación con Dios, en que te hagas igual a Él. [...] ¿Qué es ser uno con Dios? Apartar todo lo que te divide. Ha llegado el momento de que te encuentres con Dios, de que te sinceres contigo mismo. Éste es el objetivo: ser indiviso. Olvídate de todo. Vive el momento presente. Eso es hacerte uno con Dios. Es un objetivo difícil, pero nunca imposible. (EE2. Conferencia 1)

⁶¹ A menos que se señale lo contrario, las citas pertenecen a los sacerdotes que dirigían los Ejercicios espirituales a los que asistí. Me referiré a ellos como EE1, EE2, EE3 y EE4, respectivamente para la primera, la segunda, la tercera y la cuarta tanda.

Los ejercicios espirituales tienen una línea que favorece el toque de Dios. (EE2. Conferencia 1)

Salir de nosotros para, asimilándonos a su voluntad, asimilarnos a Él. (EE1. Conferencia 1)

Estos ejercicios son para que despierte tu capacidad de Dios. El objetivo es incorporarte a Dios; que Dios y tú sean uno. [...] Estos ejercicios espirituales son para reavivar tu capacidad de Dios. [...] Vamos a empezar estos Santos Ejercicios con la Santa Misa. Deseo que te encuentres con Dios. Voy a ofrecer esta misa por ti, para que esos obstáculos entre tú y Dios desaparezcan. Te invito a que te unas a este sacrificio para que le pidamos a Jesús la gracia de un cambio radical. (EE3. Conferencia 1)

Es de señalar un recurso retórico utilizado por algunos de los directores: decir que los ejercitantes *no estaban ahí por casualidad*, sino que en el fondo fue Dios quien los había elegido, actuando a través de las circunstancias: un anuncio en la radio, una invitación personal, etcétera.

Estos ejercicios quedarán escritos con letras de oro en el cielo. Dios te trajo aquí porque lo pensó desde toda la eternidad y ha movido los hilos de la historia. (EE3. Conferencia 1)

La Virgen María

La inclusión de la figura de la Virgen como objeto de contemplación al inicio de los ejercicios espirituales es una innovación respecto al texto original de San Ignacio. Sin embargo, la forma de abordarlos hace ambos temas compatibles. Se presenta a la Virgen como la criatura más perfecta (Jesucristo no es creado, no es una criatura; es la encarnación de Dios). Esta perfección de la Virgen se debe a su obediencia y sometimiento absolutos a la voluntad del Padre. Si el contenido del Principio y fundamento es la relación entre la voluntad del hombre y la voluntad de Dios, la figura de la Virgen es, en este sentido, el modelo sobre el cual debe posarse la mirada del ejercitante, el modelo que debe seguir. Es la antítesis del individuo que rechaza o niega o es indiferente a Dios.

La Virgen es la criatura más hermosa de la creación que arrebató de amor a Dios mismo. Debemos asemejarnos con ella para agradar a Dios. Sin María, el misterio de Dios es inalcanzable. Sin María, Dios es imposible para mí. ¿Por qué? Porque

María encarna el principio que me permite acercarme a Dios: que siendo *yo*, su voluntad sea la mía. [...] La santísima Virgen es el vértice de la creación. El vértice del amor de la criatura que se vuelve hacia el creador. María es la criatura perfecta y misteriosa. (EE1. Conferencia 1)

¿Cómo hallar a Dios? Voy a decirte un secreto: reaviva tu capacidad de María. Fija tu mirada en María, solamente en María. María te llevará a Dios. Toda ella es encuentro con Dios. Centra tu mirada en María, la Inmaculada. Céntrate en María. Esa mujer que toda ella es posesión de Dios. (EE4. Conferencia 1)

Dios la ha hecho Reina y Señora nuestra. Ella es nuestra dueña. María Reina del cielo es nuestra madre; nos engendró al pie de la cruz. Quien se salve, será gracias a la intercesión de María. ¡Oh, santísima madre, nadie se salva si no es por ti! (EE2. Conferencia 1)

En estas citas podemos distinguir dos facultades que se le atribuyen a la Virgen María: ser objeto de contemplación, modelo de vida, e intercesora. Sobre todo en el primer aspecto conecta con la meditación ignaciana del Principio y fundamento: María es el modelo de quien de manera perfecta hace suya la voluntad del Padre. Y éste es el objetivo que persiguen los ejercicios espirituales. Por otro lado, quizá no esté de más señalar aquí que no se trata de discutir sobre el personaje histórico, sino sobre la representación que de la Virgen ha elaborado la Iglesia (a través de revelaciones y debates teológicos, por ejemplo) a lo largo de su historia. María representa (es la representación) de la criatura perfecta por esa característica de haber hecho suya la voluntad de Dios.

Principio y fundamento

Este bloque –que algunos directores incluso titulan así: “principio y fundamento”– abarca una o dos conferencias. En éstas se insiste en lo que plantea San Ignacio en su libro: que el hombre ha sido creado para alabar, servir y reverenciar a Dios. Algunos directores siguen más textualmente este párrafo; otros, en cambio, recurren a otras palabras e imágenes, pero su contenido es prácticamente el mismo: el hombre se debe a Dios.

Principio y fundamento: Tu razón/Mi razón de existir. San Ignacio dice que el hombre nace para alabar, hacer reverencia y servir a Dios, y mediante esto, salvar su alma. Reconocer en manifestación, hacer reverencia en rendición y servir a Dios. Mi vida tiene que ser servicio a Dios. (EE2. Conferencia 2)

Principio y fundamento. El hombre es creado para alabar y servir a Dios y no tiene descanso en repetir: *Santo, Santo*. Este es el fin para el que fue creado, y todas las cosas de la tierra son creadas para que le ayuden a conseguir ese fin. [...] Cuando nos arrancamos ese cordón umbilical que nos da la vida, empezamos a morir. [...] Dios es el que es, y yo, el que no soy. Dios es el ser por esencia. (EE3. Conferencia 2)

Como hemos señalado, a veces no se introduce el tema de manera tan directa, sino que se desarrolla hablando de Dios, de la relación del hombre con él (una relación de la criatura con su creador, a quien debe su ser), y de la ruptura de esta relación por el hombre, lo que introduce al tema siguiente: el pecado.

Estamos llamados a navegar en el misterio infinito de Dios. No somos para el tiempo, ni para el espacio, ni para la carne. Somos para la eternidad. (EE1. Conferencia 1)

Eres de origen divino. Llevas la impronta de Dios. Todo tu ser es orientación a Dios. No existes en ti mismo. Tu ser es para y hacia Dios. Para realizarte, conviértete a Dios. Todo tú eres exigencia de Dios. Volverte a Dios es perfeccionarte. Lo contrario es ir contra ti. Tu destino es Dios. [...] [Sin embargo,] hay una contradicción terrible: El hombre es todo él capacidad de Dios; y el hombre [sobre todo el hombre moderno] se niega a Dios: es incapaz de Dios. (EE4. Conferencia 1)

Veamos cómo conectan el tema de María, que antecede a éste, con el Principio y fundamento:

Para comprender cuál debe ser mi actitud en esta vida, debo saber quién es Dios. Y sólo una criatura ha sabido penetrar en el misterio de Dios: María. Por eso en las conferencias de este primer día [de ejercicios] profundizaremos en la interioridad de María: ¿Quién era Dios para María? [...] María concebía a Dios como el dueño del existir. ¿Cómo se concebía María ante Dios? Como sierva, como esclava. *Si tú eres el dueño, el Adonai, ante ti soy pertenencia tuya, esclava.* (EE4. Conferencia 2)

El pecado

El pecado es la ruptura del hombre con Dios que resulta del orientarse a otro fin de aquel para el que fue creado. Así, las conferencias sobre el pecado se suelen conectar con el tema del Principio y fundamento:

La fuente de toda desgracia humana: el pecado. El pecado es una autoafirmación del hombre contra la voluntad de Dios. Es abandono, rechazo a Dios. [...] Cuando pecco, hago de mi independencia relativa, una independencia absoluta. Me quiero dueño de mí, me declaro dueño primario. (EE4. Conferencia 6)

Todo pecado es una rebeldía, es una transgresión voluntaria a la ley de Dios. El pecado es la aversión a Dios y la entrega a las cosas de este mundo a espaldas de Dios. (EE3. Conferencia 5)

Las conferencias sobre el pecado se pronuncian en un tono solemne y grave, a veces duro, casi brutal, y se dirigen a un auditorio al que se trata de mover al arrepentimiento, ya por un sentimiento mezclado de amor y culpa, ya por temor al infierno. Siguiendo el programa del libro de los Ejercicios espirituales las meditaciones de este bloque empiezan con el pecado original y/o con la separación del hombre respecto de la voluntad de Dios. Después se habla de diversos pecadores, que sirven de ejemplo (en general, los directores pusieron el ejemplo de Voltaire).⁶² Se insiste en que Dios se encarnó y murió por nosotros, que somos culpables de su sufrimiento. Se contrasta el destino del pecador con aquello a lo que es llamado por Dios; primero, mediante figuras como las del traidor que por sus pasiones y por su egoísmo se aparta de su creador infinitamente bueno; después, mediante la insistencia en el infierno como destino prácticamente seguro. Se insiste en la relación del pecado con el placer y con el cuerpo. Se insiste también en el carácter especialmente pecaminoso y por tanto peligroso del mundo moderno. Al final de este bloque suele haber una insistencia en la necesidad de la conversión. Aún hay tiempo; pero debemos arrepentirnos ya, pues no sabemos cuando moriremos.

¡Cuánto bien uno que se decide por Dios! ¡Cuánto mal uno que se niega a Dios! Dios es uno, único, perfecto. Tu alma es un universo porque procedes de Dios. Pero el hombre es terco en destruirlo. [...] El hombre que se separa de Dios es una bestia. (EE3. Conferencia 3)

⁶² Tanto en EE1 como en EE3 se ejemplificó con Voltaire el caso del pecador que se condena. En EE1, Conferencia 10, se dijo: “En la hora de su muerte Voltaire exclamó: *¡Veo que una mano me lleva al infierno!* Tres veces había llamado al confesor, siendo ateo. Dos veces el confesor fue, y Voltaire se burló de él; a la tercera, ya no acudió.” En EE4, Conferencia 5, se relató esta misma historia pero con algunas variaciones: “Voltaire se rebeló, se hizo hereje. Cuando enfermó pidió un confesor y se confesó. Pero sanó y de nuevo se volvió contra la Iglesia católica. Otra vez cayó enfermo, pidió un confesor, se confesó, nuevamente sanó y de nuevo atacó a la Iglesia. A la tercera vez pidió de nuevo a un sacerdote. Pero ahora sus mismos seguidores le dijeron *No, porque tú nos quitaste la fe.* Y Voltaire murió revolcándose y llorando.”

Nuestra carne está herida por el pecado original. No te espantes si tu carne experimenta rebeldía en las próximas conferencias. Esto es fruto de nuestra carne herida por el pecado original. [...] ¿Qué es el pecado, que Dios ha dado a su hijo como solución? (EE4. Conferencia 5)

Si Dios ha dado este salto, es porque estoy verdaderamente mal. Si Dios ha sacrificado a su propio hijo, es porque estoy muy mal. Y una segunda razón [de la encarnación] es que el infierno debe de ser algo terrible. (EE1. Conferencia 4)

El mayor de los males [en el mundo moderno] está en la negación del pecado. Esa es la raíz de la crisis actual: [Creemos que] todos somos buenos, [que] todos nos vamos a salvar. (EE2. Conferencia 3)

Este mundo es criminal: la pornografía, los placeres, matan al alma. No podemos tener amistad con el mundo, con la carne ni con el Demonio, nuestros tres enemigos. (EE1. Conferencia 4)

El infierno es un fuego devorador. Seremos un grito de dolor. No hay mayor sufrimiento. En el infierno se vive la soledad absoluta, la lejanía de Dios. Santa Teresa tuvo una visión de las almas que están en el Infierno. El tormento era de tal calibre que no lo pudo expresar. (EE2. Conferencia 3)

Apenas tenemos tiempo de reparar. Ya hemos pecado mucho. Si no reconocemos al Mesías, el día del juicio seremos desconocidos. Pero si lo reconocemos, Jesús le dirá al Padre: *–Mis llagas fueron por él, y me ha sido fiel. ¡Regálale el Cielo!* (EE1. Conferencia 5)

Hay también algunas diferencias en la forma de predicar de los directores de ejercicios. Las conferencias se ubican entre una exposición teológica, intelectual, y una prédica dirigida a afectar emocionalmente a los ejercitantes. Pero algunos se inclinan más hacia un aspecto que al otro. Por ejemplo, el director de EE1 y EE2 (que fue el mismo), más experimentado que los directores de EE3 y EE4, apuntaba más a mover los sentimientos de quienes lo escuchaban y, en este bloque de conferencias, a poner el acento en el carácter culpable del hombre; asimismo, su estilo involucraba un mayor uso de imágenes. Por el contrario, los otros dos directores dedicaban más tiempo a una explicación dirigida a la comprensión intelectual y mostraron menos habilidad para despertar emociones en el auditorio.

Así, el director de EE1 y EE2, después o junto con la explicación “teórica”, decía cosas como ésta:

Quien recibe a Dios se pone en conflicto: con su propio egoísmo y con el mundo. No se puede servir a dos señores. [...] Encima de que somos malos nos creemos buenos. Ponemos a nuestro cónyuge en lugar de Dios. ¡Qué desgraciados somos! Preferimos migajas en vez de aspirar a una eternidad con Dios. Puedes ser co-salvador con el Salvador y trascender a la grandeza divina, pero prefieres quedarte como animal. (EE1. Conferencia 8)

A esto nos ha llamado Dios [a la Salvación]; a nosotros, unos simples piojos. (EE1. Conferencia 10)

Por el contrario, los directores de EE3 y EE4, sin renunciar a expresiones como ésta, se dilataban más en explicaciones sobre “el proceso del pecado” (EE3 y EE4) o sobre la eternidad de Dios (EE3). El director de la tanda EE4, por ejemplo, dedicó la séptima conferencia (y el de EE3 la sexta) a hablar sobre el proceso del pecado a partir de un texto de San Pedro Canisio.⁶³

Según San Pedro Canisio, todo empieza con [1] *el sugerir*: el pecado se presenta al alma como una imagen del acto pecaminoso, pero aquí todavía no hay pecado mientras la voluntad no se adhiera. [2] *El pensar*: comienzo a pensar en lo que me sugiere el demonio; tampoco es pecado todavía. [3] *La inclinación afectiva*: es una fuerza a hacerlo, siento ya el deseo de hacerlo, por ejemplo llevarme ese dinero. [4] *La inclinación pulsativa*: la voluntad empieza a decirle sí al pecado. [5] *El consentimiento*: aquí está el pecado; el pecado está en la voluntad, cuando la persona dice sí al pecado. Estos primeros cinco pasos suceden en segundos, por eso se debe reaccionar pronto. Es necesario cortar desde el principio: desde *el pensar*. [6] *La ejecución*: es la decisión de hacerlo, de ejecutar ese acto pecaminoso. [7] *La costumbre*: esto ya es terrible; aquí el alma ya está en pique; el pecado se ha hecho un hábito. [8] *El desaliento*: cuando el alma ha perdido toda perspectiva de perfección y santidad: “esto [la santidad] no es para mí; yo no puedo”. [9] *La desesperación*: lo que le pasó a Judas. [10] *La justificación*: empiezo a justificar mi mala obra; el alma empieza a defender su mala conducta y a presentarla al mundo como deseable y buena; por ejemplo, el pro-abortista. [11] *La jactancia*: es el gozarme en el mal, el aplaudirme lo que estoy haciendo. [12] *Obcecación*: es la ceguera del alma. [13] *Obstinación*: decir “no quiero cambiar”. [14] *La condenación*. (EE4. Conferencia 7)

En general, el director de EE1 y EE2 es considerado –entre los ejercitantes con quienes pude platicar– como un mejor director de ejercicios.⁶⁴

⁶³ (1521-1597) Sacerdote jesuita. Doctor de la Iglesia, canonizado en 1925.

⁶⁴ Esa impresión es dada también por las mismas religiosas. Después de asistir a una tanda de ejercicios, suelen llamar por teléfono a los ejercitantes para que asistan nuevamente a retiros *de perseverancia*, que duran medio día, los domingos, o a otras tandas de ejercicios de cuatro u ocho días. Cuando los da el sacerdote que

Examen de conciencia y confesión

A la par de las conferencias y meditaciones sobre el pecado, el sacerdote que dirige los ejercicios avisa a los ejercitantes que habrá confesiones. Propone que se empiece el examen de conciencia, y sugiere que lo hagan todos, aun aquellos que no van a confesarse. El examen de conciencia es un modo de preparar la confesión.

Para el examen de conciencia se proporciona a cada ejercitante un impreso de aproximadamente 12 páginas que reproducen un texto del *Nuevo Devocionario*. Este impreso es una guía que facilita el examen de conciencia. Paso a paso, lleva al ejercitante a revisar si ha cometido algún pecado, recordándole los diez mandamientos, los siete pecados capitales, el mandamiento de Jesús (la Caridad), las obligaciones particulares (del hombre, de la mujer, hijos, etcétera). Enuncia un mandamiento, un pecado capital, etcétera, y hace preguntas relacionadas con el mismo. Por ejemplo:

Primer mandamiento (AMAR A DIOS SOBRE TODAS LAS COSAS). ¿Has dudado de algún dogma de fe o has hablado o propagado algo contra la religión? ¿Te has quejado de Dios, no viendo o no aceptando su voluntad en lo que tengas que sufrir? ¿Has desconfiado de Dios? [...] ¿Has recibido algún sacramento en pecado mortal? [...] ¿Sueles rezar? [...] ¿No te has atrevido a defender la religión pudiendo o debiendo hacerlo?

[Pecado capital] GULA. ¿Te dejas llevar del gusto, comiendo o bebiendo cantidades o cosas perjudiciales para tu salud? ¿Te has emborrachado? ¿Exiges o gastas demasiado en bebidas y manjares exquisitos? ¿Has cumplido con los ayunos y abstinencias?

[El mandamiento de Cristo] LA CARIDAD FRATERNA. ¿Eres egoísta, pensando de continuo en ti y buscando sólo tu bienestar? [...] ¿Te interesas especialmente por los que te rodean, por sus cosas, sus necesidades, en particular por tus hermanos y

dirigió las tandas EE1 y EE2 subrayan este hecho: *–Van a ser dados por el Padre tal...* En cambio, no hacen ningún comentario cuando es algún otro sacerdote, generalmente más joven. El director de la tanda EE4 comentó, en medio de una conferencia, cómo lamentaba haber tardado tanto en decirle a Dios que sí. Tuvo que asistir a tres tandas de ejercicios dadas por el sacerdote de que estamos hablando para por fin decidirse. Finalmente, el exseminarista al que me referí más arriba no tuvo más que elogios para este sacerdote y para el fundador del instituto: *–Unos santos, unos hombres de Dios,* aunque la tanda en que coincidimos era dirigida por otro sacerdote.

familiares, y por los más pobres y desamparados? [...] ¿Haces limosnas de acuerdo a tus ingresos o tus gastos superfluos?

[Obligaciones particulares] DE LOS HIJOS. ¿Has desobedecido a tus padres? ¿Los respetas? [...] ¿Les respondes mal, insultas, amenazas o maltratas? ¿Atiendes sus consejos razonables? [...] ¿Te has avergonzado de tus padres porque son pobres, ignorantes, ancianos?

Se recomienda clasificar los pecados: mortales, veniales e imperfecciones, enumerar las veces que se cometieron y señalar si hubo circunstancias agravantes.

Para las confesiones se dan turnos. Éstas se llevan a cabo en un cubículo adaptado como confesionario. Prácticamente todos los ejercitantes se confiesan entre el viernes y el sábado.

La vida de Jesús

De acuerdo con el texto de San Ignacio, las meditaciones sobre la vida de Jesús se dividen entre su vida anterior a La Pasión (en la segunda semana) y La Pasión (en la tercera semana). Esta división fue más o menos seguida en las diversas tandas de ejercicios a las que asistí. Pero hubo algunas variaciones.

En la tanda de ejercicios EE1 se pasó de las conferencias sobre el pecado a La Pasión, resumiendo la vida de Jesús en la Encarnación y la Crucifixión. Esto tiene cierta lógica si se considera que al final de la primera semana San Ignacio propone un coloquio donde el ejercitante medita sobre el sacrificio de Jesús. En este sentido, la tercera semana se puede conectar con la primera como su continuación. También implica una acentuación de los sentimientos culpables y del remordimiento de los ejercitantes. Por otro lado, debe tenerse en cuenta que esta tanda se realizó en Semana Santa, por tanto hubo actividades relacionadas con La Pasión (por ejemplo el Vía crucis). Ahora bien, si tomamos en cuenta que la tanda EE4 se realizó en la misma temporada (Semana Santa) pero sin esta acentuación en La Pasión, podemos aseverar que los directores de los ejercicios tienen autonomía para la organización de los mismos, aunque en general mantienen la estructura básica.

En la segunda tanda de ejercicios (EE2), el director, en lugar de presentar la vida de Jesús, decidió mostrarlo como modelo hablando de sus virtudes, las cuales ejemplificaba con capítulos de su vida ordenados cronológicamente. Por ejemplo, la encarnación es el paradigma de la Humildad. La Pobreza, como virtud ejemplar, la explicaba y ejemplificaba con el nacimiento de Jesús, que “nació pobre en una cueva inhóspita”. El Desprendimiento del mundo y de las personas lo ejemplificó con la predica de Jesús en el Templo cuando tenía 12 años: “¿Por qué me buscabais?” y “quien no deja padre, madre, hijos, no es digno”, etcétera. Pero no se detuvo en La Pasión, y en cambio trató en este bloque el tema de la Resurrección.

En la tanda EE3, por el contrario, no se trató la Resurrección. El bloque dedicado a la vida de Jesús comprendió dos conferencias. En la primera, se trató el tema de quién y qué es Jesús en el plan de salvación de Dios:

Amados hermanos, comenzamos esta tercera parte de los santos ejercicios dedicada a Jesús para que, viéndolo, observándolo, lo amemos. [...] *El verbo se hizo carne.* Jesucristo es la encarnación del Padre. Son una sola persona. El hijo me da a conocer al Padre. Dios, la idea, se hizo carne. [...] Dios ama al mundo y te ama a ti en particular. Dios no ama al hombre en abstracto, sino en cada uno. Bastaba un solo pecador para que Dios se hubiera encarnado. [...] ¿Quién es Jesús? El que me amó y sufrió por mí. (EE3. Conferencia 7)

Al final de esta conferencia el sacerdote invitó a leer las meditaciones sobre la vida de Jesús en los libros que se prestaron a los ejercitantes.

En la tanda EE4 este bloque empezó de manera similar:

Amados hermanos:

El Verbo se hizo carne. Se abajó. Siendo Dios, se hizo hombre. Siendo totalmente independiente, se hizo totalmente dependiente.

Nos disponemos ahora a ver un modelo a seguir. Meditaremos, contemplaremos dicho modelo. Las próximas conferencias tienen por objetivo contemplar la vida de Jesucristo. (EE4. Conferencia 9)

No obstante los objetivos señalados para este bloque de conferencias, el director dedicó las conferencias 10, 11 y 12 al tema del matrimonio. Como se ha señalado ya, esto probablemente obedeció a una decisión suya tomada a partir de escuchar las confesiones de

algunos ejercitantes. Sólo hasta la conferencia 13 retoma la vida de Cristo para hablar sobre La Pasión.

Asimismo, en el cuadro se observa que mientras en las tandas EE1, EE2 y EE4 se desarrolló el tema de la Resurrección, en la tanda EE3 no se trató éste, y se pasó al último bloque de conferencias sobre la reforma de vida.

La Pasión

La tanda de ejercicios que más hizo hincapié en La Pasión fue EE1. Le dedicó desde la Conferencia 6 hasta la 11. Se realizó el Vía crucis, es decir, la práctica de recorrer una a una las catorce estaciones del camino de la Cruz y meditar sobre su significado y los oficios propios de Semana Santa. Además se proyectó una película sobre el tema de La Pasión.⁶⁵ En esta tanda no se trató la vida de Jesús, sino que se conectó el bloque de conferencias y meditaciones sobre el pecado directamente con La Pasión como su consecuencia. Esto hizo más dramática esta tanda en relación con las otras.

En la primera conferencia de este bloque se trató de la razón de ser de la Cruz: Cristo se sacrificó por salvar al hombre del pecado.

Ya es la hora sexta, la hora en que creemos fue crucificado el redentor. Las altas exigencias del *Sermón de la montaña*, Jesús las vive de la manera más heroica, perfecta, desde la Cruz. Jesucristo es la perfección de Dios encarnado. Tanto amó Dios al mundo y a los hombres que fue capaz de sacrificarse para desposarse con el hombre, para santificarnos. La Cruz es un abismo insondable en la manera de Dios amar. Dios ama hasta el extremo. [...] Cristo quiso revelarse en la historia humana bajo el aspecto de un ajusticiado y difamado horriblemente. La inocencia infinita. Jesucristo se sirvió de la misma maldad del hombre para regalarles el cielo. Así es Jesucristo: un perdón sin condiciones, con tal que lo quieras aceptar y te corrijas. (EE1. Conferencia 6)

En la siguiente conferencia se hizo énfasis en mostrar cómo el hombre a pesar del sacrificio de Jesús insiste en el pecado. En esta abundaron ejemplos históricos.

Los hombres somos unos verdaderos monstruos. Basta ver lo que le hicimos a Jesús. Basta ver la historia: desde las cámaras de gas de Auschwitz hasta los bombardeos

⁶⁵ Esta película se presentó en todas las tandas de ejercicios a las que asistí.

de Vietnam; los niños de África y América Latina; las atrocidades del comunismo; la violencia, el sexo, la prostitución. (EE1. Conferencia 7)

La tercera conferencia trató sobre el dolor de la Virgen –la criatura perfecta y el modelo a seguir– por el sacrificio de su hijo:

[María] es la gran protagonista, junto al gran protagonista, de la salvación del mundo. Dios pidió a Abraham que, como prueba de amor, le sacrificara a su hijo. Pero Dios lo detiene en el último momento: le basta sólo su intención pero ante la santísima Virgen estamos en una esfera superior de amor. De tal manera la hace divina que la hace compartir con Él la destrucción del hijo. Nada, nada, le niega al Padre. No hace sino la voluntad de Dios. ¡Qué mujer! Por eso Dios la ha amado tanto. (EE1. Conferencia 8)

En la cuarta se retomó el tema del pecado, pero subrayando la necesidad del sacrificio (en primer lugar el sacrificio de Jesús) y de la penitencia (de los pecadores) para expiarlo.

Hablemos de una manera más concreta, en este sábado triste, de esa realidad que busca robar nuestras almas a Dios y sepultarlas en el infierno: el maldito pecado. El pecado es la causa de la infelicidad y corrompe todo el ser. [...] El pecado implica dos deudas: [1] La deuda que se llama de culpa y por la cual fue necesario que muriera Jesucristo para que reparara esa injusticia. [2] La deuda de pena, que tengo que pagar en mi propio ser mediante la penitencia; el perdón está dado bajo la condición de hacer penitencia. (EE1. Conferencia 9)

En la última conferencia de este bloque se retomó la cuestión del significado de la Cruz, aunque esta vez tratándola en relación, no con el pecado, sino con la redención.

Jesucristo se desposó con la Cruz para salvar a la humanidad. [...] *Apareció en el cielo el signo del hijo del hombre* [la Cruz]. Como símbolo la Cruz tiene un antes y un después. El antes de la Cruz es el estilo de vida que impone el mensaje evangélico. Sólo seremos felices cuando seamos despreciados y padezcamos toda clase de males por Jesús. El después: alegraos y regocijaos por la vida que les espera después de morir. Ese antes es la muerte de Jesús en el Gólgota; es el designio del Padre de hacer de Cristo modelo de santidad, de hombre fiel a Dios Padre. Este poner al hombre en situación de hombre fiel es para llevar a cabo la salvación: o a través de la Cruz el cielo, o no hay cielo para el hombre. [...] El camino de la conversión es un camino de lucha. [...] Debemos matar al hombre viejo y dar vida en nosotros al hombre nuevo. En la Cruz y sólo en la Cruz encuentra el hombre ese valor que es el valor infinito de Dios. ¡Crucifíquense y conocerán a Dios! [...] San Juan de la Cruz aconsejaba: penitencia y más penitencia y renunciar a cualquier

satisfacción de los sentidos. Deben mortificarse y dejar a oscuras los sentidos, y, en breve, aprovecharán mucho. (EE1. Conferencia 10)

En EE3 la Pasión de Cristo se vio en una conferencia. No fue un relato, sino una exposición de su significado, que se abordó junto con el de la Encarnación:

Por la Encarnación, Dios bajó al hombre. Jesucristo asume las exigencias de la naturaleza humana. De ahí que deba inclinarse. Pero es Dios que se inclina al hombre, que lo reconoce: por la muerte en la cruz. Pero con ella, es arrancado de lo terreno y llevado al Cielo. ¡Resucitó! Su cuerpo ha quedado glorificado por su sacrificio. Por la muerte en la cruz es despojado del mundo. Es el proyecto salvador del Padre: Encarnación y muerte.

Santa Gertrudis estaba meditando sobre la crucifixión. ¿No bastaba una gota de sangre tuya? No. Pues tienes que saber que desde que nací hasta mi muerte no hacía sino golpear las puertas del cielo. Sólo mi muerte por sacrificio las abrió. Hasta antes de mi inmolación las puertas estaban cerradas.

La encarnación apunta a la cruz. Pero el mundo te predica otras cosas: sé feliz, pásala bien. Por eso nos encontramos con un infierno negro. La encarnación sin cruz es arraigo en el mundo. Estar prendido al mundo. No redime, no expía el pecado. Por eso, a quienes Jesucristo ama, los crucifica. ¿Quieres instaurar el Reino de Dios en ti? Haz de tu carne, una carne crucificada. Esos son los santos. Los santos se mortifican; crucifican la carne. (EE3. Conferencia 8)

En este bloque se hace un paralelo entre La Pasión de Jesús y el sacrificio de los ejercitantes: seguir a Cristo es crucificarse, hacer penitencia, mortificarse. Por eso se explica que se incite a los ejercitantes la práctica del ayuno, en particular el día viernes santo (para las tandas de cuatro días) o el sábado (para las de dos días). Esta actividad es *una* manera de poner en práctica las *reglas para ordenarse en el comer* [párrafo 210-217] de los Ejercicios Espirituales.

Ayuno

Así como el examen de conciencia y la confesión son actividades que acompañan al bloque de conferencias y meditaciones sobre el pecado, el ayuno es una actividad que acompaña a las conferencias y meditaciones sobre La Pasión. Cuando los ejercicios se realizan durante la Semana Santa, el ayuno es obligatorio, ya que la Iglesia católica obliga a las personas

entre 18 y 59 años, que no tengan impedimentos de salud, a ayunar el Miércoles de Ceniza y el Viernes Santo.⁶⁶ Si los ejercicios espirituales se realizan en otras fechas, el ayuno no es obligatorio, pero se sugiere.

Los directores de los ejercicios informaron sobre las distintas formas que se consideran ayuno:

- No comer nada durante el día
- Comer solamente pan y agua
- Hacer sólo una comida
- No hacer una de las comidas
- Comer poco en cada comida
- Comer poco en una o en dos comidas y cenar fuerte

Se hacen listas de qué comidas va a hacer cada ejercitante el día viernes. La mayoría opta por no hacer una comida, pero hay quienes sólo toman pan y agua, y otros que no comen durante el día.

Como ya se señaló, esta práctica del ayuno se articula con *Las reglas para ordenarse en el comer*, que el texto de San Ignacio propone en la Tercera semana. El ayuno funciona como una puesta en práctica de dichas reglas, si bien no se hace referencia explícitamente a éstas. Pero la actividad se pone en práctica con este sentido.

Resurrección

No siempre hubo una conferencia dedicada ex profeso al tema de la Resurrección. Empero, en los ejercicios realizados en Semana Santa, el sábado por la noche, entre las 21:30 y las 24:00 horas, tiene lugar la ceremonia del Fuego Nuevo y la Santa Misa de Resurrección y, al siguiente día, una conferencia y luego meditación sobre el tema.

Aquí vale la pena relatar la manera en que transcurrieron estas ceremonias.

El día sábado, en el que las conferencias y actividades se relacionan con los ejercicios que San Ignacio propone para la tercera semana –es decir, con La Pasión–, el entorno que San Ignacio propone es de oscuridad. Ahora bien, por los oficios que tienen

⁶⁶ *Código de Derecho Canónico*, CC. 1251-1252.

lugar en ese día, la hostia consagrada es sacada del sagrario y toda la capilla tiene apariencia de desolación. Permanece la imagen de la Virgen, que está en duelo, sufriendo por la muerte de Jesús. Los ejercitantes son invitados a acompañar a la Virgen en esos momentos: el viernes, en que Jesús es detenido, enjuiciado y llevado al martirio y a la muerte; y el sábado, cuando pasa por el duelo. Pero aproximadamente desde las 15:00 horas los ayudantes del sacerdote –dos religiosas y una pareja de laicos– preparan la Capilla para la ceremonia que tendrá lugar en la noche y ya no permiten más la entrada a los ejercitantes. Así, pues, las necesidades de la liturgia de estos días coinciden con los requerimientos contextuales de los ejercicios. Pero, además, en la tanda de ejercicios EE1 sucedió lo siguiente: la luz se fue desde temprano, por lo que se tuvo así esa condición de oscuridad sugerida por San Ignacio para esta etapa de los ejercicios. En algún momento, escuché a través de la ventana de mi cuarto una voz femenina (supongo que de una de las religiosas, pues los ejercitantes deben guardar silencio) que decía que *[Dios] quiere una celebración a oscuras (o en tinieblas)*.

Se realizó el Vía crucis y, después, comenzaron los preparativos para la ceremonia del Fuego Nuevo. Aproximadamente a las 21:00 horas llamaron a los ejercitantes para que se reunieran en el patio en donde se encendió una fogata. Luego de dirigir unas palabras a los ejercitantes, el sacerdote encendió el Cirio Pascual. Dijo que Jesús era la luz del Padre, una emanación de Él: *Andrés preguntó a Cristo que cuándo les mostraría al Padre, y Jesús le dijo: ¿Es que no me reconoces?* Luego hubo una procesión a la capilla, que estaba a oscuras. Pero a partir del Cirio Pascual, y como en progresión geométrica, los ejercitantes encendieron unas velas que se les habían distribuido y cuya luz permitió iluminar el entorno.

Esta ceremonia es muy extensa. Hubo varias lecturas, que empiezan en el *Génesis*; y continúan, entre otras, con lecturas sobre la promesa de una nueva alianza que Dios hizo con Abraham, la huida de los hebreos de Egipto, etcétera, hasta llegar al Nuevo Testamento: hay entonces una lectura de la Carta de San Pablo, otra sobre el Santo Sepulcro y cómo encuentran sólo la Sábana Santa. Al momento de empezar a cantar el Gloria –porque Cristo ha resucitado– ¡regresó la luz! El sacerdote, luego del canto, observó que no era una casualidad (como podría pensarse), sino la voluntad de Dios, un milagro. Independientemente de la explicación de estos eventos, no puede pasarse por alto que

coincidió con los cambios en el entorno que San Ignacio propone para el paso de los ejercicios de la tercera semana a los de la cuarta: de la oscuridad a la luz; de los pensamientos tristes a los alegres, etcétera, y hacen pensar en un ingenio humano para acentuar los efectos emocionales de los ejercicios.

En la conferencia sobre la Resurrección en la tanda EE1 –que tuvo lugar a la mañana siguiente–, el director puso el acento, primero, en que la Resurrección representa el gran triunfo de Jesucristo; segundo, en la verdad de la Resurrección y, por tanto, en que la Resurrección es una garantía y una palanca para la fe; y, tercero, en que el sacrificio de Jesucristo implica una deuda eterna, un agradecimiento eterno de parte de los hombres. A continuación presento un breve resumen de la misma:

Ya desembocamos en el gran triunfo de Jesucristo: su Resurrección. Dos peligros nos amenazan: [1] No creer suficientemente en la Resurrección; [2] No despertar del letargo, no reaccionar, y todavía dar cabida a cierta desconfianza. [...] Por ello, hay dos hechos de la *Escritura* que quiero comentar: [1] En el camino de Emaús, Jesús le reprocha a dos de sus discípulos por no creer en todo lo que dijeron los profetas. [2] A Pedro le hace repetirle tres veces que lo ama; ¿por qué? Porque entiende la debilidad de Pedro, que lo había traicionado. Pero también porque ahora, con su Resurrección, le ha dado un apoyo para creer. *Pedro, has caído, pero cuando te pregunto si me amas, es porque espero que me ames, porque ya he resucitado: tú me puedes ser fiel porque tienes todas las garantías en virtud de mi resurrección. Pedro, ¡apóyate en mi Resurrección!* Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe, ¡comamos y bebamos! [...]

¿Qué es la Resurrección? Es disfrutar plenamente de Dios. Debemos optar por Dios. No hagamos como el joven rico, que no se decide a dar el paso. También a los santos les costó, pero se decidieron. El mundo es seductor, pero tenemos gracia suficiente para decirle al mundo que no, y decirle a Dios que sí. [...] En el cielo seremos felices, arrobados de asombro en asombro, disfrutando con las maravillas de Dios. Vean a lo que Dios nos ha llamado a nosotros, a estos piojos. [...] Yo no puedo seguir mi naturaleza animal, y tampoco a la sociedad y hacer lo que ella dice. Yo debo salir, escapar de esas categorías y dimensiones. (EE1. Conferencia 12)

Como se puede observar, el problema central de los ejercicios, el de la elección o, en su defecto, la reforma de vida, que San Ignacio plantea para la segunda semana [núm. 189: *Para enmendar y reformar la propia vida y estado*], es combinado en estas tandas con la Resurrección, ya que ésta es una garantía del fundamento de la creencia y del sentido del sacrificio. Así, en esta tanda no sólo se unió la primera semana con la tercera, sino también

la segunda con la cuarta. Pero, como veremos abajo, en realidad en las cuatro tandas de ejercicios se dedicaron las dos conferencias finales al tema del cambio de vida.

Veamos antes cómo se desarrollaron este bloque de ejercicios en las restantes tandas de ejercicios.

En la tanda EE2, a pesar de que fue dirigida por el mismo sacerdote, el tema de la Resurrección no se desarrolló en una conferencia especial, sino que se incluyó entre las que se dedicaron a la vida de Jesús (en las que, además, no se tocó el tema de la Pasión). Por esta razón, en el cuadro que sirve de resumen de las diversas tandas de ejercicios, éste tema no aparece diferenciado del bloque relativo a la vida de Jesús. El tema fue desarrollado aquí en relación con el significado de la Cruz: la Resurrección es “la espalda de la Cruz”.

El tono de esta conferencia fue optimista y prometedor. Al igual que en la tanda EE1, se buscó el compromiso del ejercitante a través del reconocimiento de la deuda con Cristo, y por tanto preferentemente despertando un sentimiento amoroso, más que culpable, como sucede en las conferencias-meditaciones sobre el pecado. Las palabras utilizadas para referirse a estados de ánimo o sentimientos son *felicidad, dicha, contento*. Y las imágenes que se elaboran se refieren con optimismo al futuro, en el que se cumplirá la promesa de la redención.

La espalda de la Cruz es la Resurrección; el Reino de Cristo Rey por toda la Eternidad. Eterna felicidad nos aguarda. La dicha que nos espera es la más feliz, la de Dios en el Cielo. [...] Cuando Pedro de Alcántara murió, Santa Teresa tuvo una visión en la que éste le decía: *Cuanto más santa seas aquí, más gloria tendrás en el Cielo*. [...] Debemos estar contentos por la promesa del Cielo. (EE2. Conferencia 7)

En la tanda de ejercicios EE3 no hubo una conferencia dedicada al tema. En EE4, dado que la ceremonia de Fuego Nuevo –que fue similar a la ceremonia ya descrita– terminó muy tarde, se canceló esta plática.⁶⁷

⁶⁷ En general en todas las tandas de ejercicios espirituales reseñadas aquí hubo una preocupación permanente porque los ejercitantes comieran y durmieran bien.

Reforma de vida

Las dos últimas conferencias de estas tandas de ejercicios espirituales se dedicaron a pláticas sobre la reforma de vida. Consistieron en recomendaciones para *alcanzar la santidad*. Aunque tuvieron puntos de partida diversos, fueron muy similares en su desarrollo y en sus propuestas.

Si atendemos a las citas bíblicas con las que iniciaron las conferencias de este bloque, podemos decir que en las tandas EE1 y EE2 –dirigidas por el mismo sacerdote–, el punto de partida fue ascético, por llamarle de alguna manera: dirigido a contraponer lo espiritual a lo carnal.

Por mi parte os digo que carne y espíritu son antagónicos. [San Pablo, Carta a los Gálatas 5: 16 ss]. Amados hermanos en nuestro Señor Jesucristo y María Santísima: Satisfacer los instintos y el espíritu es antagónico. No hay que satisfacerlos sino crucificarlos ayudados por la penitencia y la oración. Contra la gula, ayuno; contra la lujuria, abstinencia. (EE1. Conferencia 12)

No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. [San Juan, Primera epístola, 2: 15] Los placeres no son de Dios. El que está en esas cosas está en lo perecedero. Quien no se hace espiritual hasta la carne, acabará siendo carne hasta el espíritu. [San Agustín] (EE2. Conferencia 8)

En el caso de EE3 el inicio expresa la esperanza de que los ejercitantes hayan obtenido beneficios espirituales de conversión:

Una vez fue a sembrar un hombre. Y al sembrar, unas semillas cayeron a lo largo del camino. Vinieron las aves y se las comieron. Otras, cayeron entre las piedras, y aunque brotaron, no tenían raíz y se secaron. Otras, en abrojos. Otras cayeron en tierra buena, y dieron frutos. El que tenga oídos, que oiga. [Mateo, 13: 4-9]

Amados hermanos en nuestro Señor Jesucristo y María Santísima: Has oído estas conferencias. Algunas cayeron en el camino. No hay fruto por irreceptabilidad del terreno. Dios ha sembrado en tu corazón. Dios quiere que algunas hayan caído en tierra fértil. Los verdaderos resultados se verán ahora que salgas al mundo. (EE3. Conferencia 8)

La reforma de vida es aquello que los ejercitantes deben poner en práctica para alcanzar la santidad. En las cuatro tandas se insistió en que el principal objetivo de un

católico es la santidad, llegar a ser santo para estar junto a Dios. Se propone, para lograr este objetivo, una especie de programa de cinco puntos:

[1] El deseo de ser santo: “Para ser santo debo querer ser santo.” Por lo tanto, *la santidad viene de la voluntad*. Pero es necesario elegir los medios adecuados como tomar un director espiritual y adherirse a un instituto religioso.

[2] Raer el pecado: Es necesario raer el pecado, arrancarlo de raíz. Por lo tanto, instan al ejercitante a hacerse el propósito de morir antes que pecar. Explican que si bien una imperfección no es un pecado, por ejemplo fumar un cigarrillo, maquillarse o ver televisión, es preferible no hacerlo ya que así se estará más cerca de la perfección.

[3] Trato en amor con Dios: Esto incluye actividades como la meditación, la lectura espiritual, la asistencia a misa, la comunión y confesión frecuente, el rezo del Santo Rosario, retiros mensuales, ejercicios espirituales cada año. Si bien señalan que se puede empezar por unos minutos diarios, sugieren llegar a dedicar a estas actividades hasta cuatro horas diarias.

[4] Practicar la castidad, la pobreza y la obediencia.

[5] Mortificación: Distinguen tres tipos de mortificaciones. La primera es respecto del tiempo: no se debe perder en banalidades. La segunda se relaciona con el cumplimiento del deber (como esposo, padre, trabajador, estudiante). La tercera, con el dolor: se debe ayunar, evitar los placeres al comer e infringirse sufrimiento corporal.

El tono de estas conferencias se torna jovial, se llega incluso a la broma y a la ironía, que provocan risas entre los ejercitantes. Por ejemplo:

¿Usar o no usar perfume? Es más perfecto no usar, pues con ese dinero se podría ayudar a los hermanos más pobres. Pero esto también es contra la vanidad, pues oliendo bien voy a sentirme una flor [risas]. ¡Pero tampoco se trata de oler a zorrillo! [Risas] Se puede usar un desodorante neutro. (EE1. Conferencia 12)

¿Pintarse el pelo o no? Lo mejor es no pintárselo, ¡pero hay que peinarse! (EE1. Conferencia 12)

Al terminar este bloque se distribuyeron unas estampas en forma de díptico, con una imagen de San Ignacio de Loyola escribiendo los *Ejercicios espirituales*, ante una aparición de la Virgen María y el niño Jesús, rodeados de ángeles, en los que el ejercitante debía

anotar sus propósitos de reforma y depositarlos en un cesto. Durante la última misa, el sacerdote oró sobre ellos y los bendijo antes de devolverlos a los ejercitantes.

Una vez concluidos los ejercicios espirituales, que terminan con la misa y con la imposición del escapulario de la Virgen del Carmen, tiene lugar una presentación de las actividades de este instituto, de los sectores que lo componen y se invita a los ejercitantes a que participen en sus actividades: por medio de la oración, de la aportación económica y sobre todo por medio del trabajo voluntario; también se les invita a formar parte del instituto.

Cuadro I. HORARIO RETIRO SEMANA SANTA

| Horario | Miércoles | Jueves | Viernes | Sábado | Domingo |
|----------------------|-------------------------|--------------------------------|---|--------------------------------|--|
| 6:30-7:00 | | | Levantarse/Aseo | Levantarse/Aseo | |
| 7:00-7:30 | | Levantarse/Aseo | 6ª Conferencia | 9ª Conferencia | |
| 7:30-8:00 | | 2ª Conferencia | | | |
| 8:00-8:30 | | | | | |
| 8:30-9:00 | | Desayuno/ Tiempo libre | Desayuno/ Tiempo libre | Desayuno/ Tiempo libre | Levantarse/Aseo |
| 9:00-9:30 | | | | | Desayuno/ Tiempo libre |
| 9:30-10:00 | | 3ª Conferencia | 7ª Conferencia | 10ª Conferencia | 14ª Conferencia |
| 10:00-10:30 | | | | | |
| 10:30-11:00 | | Meditación | Meditación | Meditación | Meditación |
| 11:00-11:30 | | | | | |
| 11:30-12:00 | | 4ª Conferencia | 8ª Conferencia | 11ª Conferencia | 15ª Conferencia |
| 12:00-12:30 | | | | | |
| 12:30-13:00 | | Meditación | Meditación | Meditación | Meditación |
| 13:00-13:30 | | | | | |
| 13:30-14:00 | | Almuerzo/ Tiempo libre | Almuerzo/ Tiempo libre | Almuerzo/ Tiempo libre | Almuerzo/ Tiempo libre |
| 14:00-14:30 | | | | | |
| 14:30-15:00 | | Santo Rosario/ Tiempo libre | Oficios (propios de Semana Santa) | Santo Rosario/ Tiempo libre | Santo Rosario/ Tiempo libre |
| 15:00-15:30 | | | | | |
| 15:30-16:00 | | 5ª Conferencia | | 12ª Conferencia | Misa de clausura |
| 16:00-16:30 | | | | | |
| 16:30-17:00 | Meditación | Santo Rosario/ Meditación | Meditación | | |
| 17:00-17:30 | | | | | |
| 17:30-18:00 | Recepción | Cena/ Tiempo libre | Cena/ Tiempo libre | Cena/ Tiempo libre | Presentación de actividades de la Congregación |
| 18:00-18:30 | | | | | |
| 18:30-19:00 | | | | | |
| 19:00-19:30 | Cena e instrucciones | Santa Misa/ Procesión | <i>Vía Crucis</i> | 13ª Conferencia | Salida |
| 19:30-20:00 | | | | | |
| 20:00-20:30 | 1ª Conferencia | | | Meditación | |
| 20:30-21:00 | | | | | |
| 21:00-21:30 | Santa Misa | Hora Santa | Película sobre La Pasión | | |
| 21:30-22:00 | | | | | |
| 22:00-22:30 | Tiempo libre | Meditación | Meditación | Santa Misa de Resurrección | |
| 22:30-23:00 | | | | | |
| 23:00-23:30 | | | | | |
| 23:30-24:00 | | | | | |
| Otras actividades | | | Confesiones Ayuno | Confesiones | Propuestas de Reforma de vida |

Cuadro II. BLOQUES TEMÁTICOS

| Tanda 1 | Tanda 2 | Tanda 3 | Tanda 4 |
|---|---|---|--|
| 4 días | 2 días | 2 días | 4 días |
| Virgen María | Virgen María | Preparación | Virgen María |
| Principio y Fundamento La Eucaristía (Meditación de jueves Santo) <ul style="list-style-type: none"> • Encarnación • Sacrificio | Principio y Fundamento | Principio y Fundamento | Principio y Fundamento <ul style="list-style-type: none"> • ¿Quién y qué es Dios? • La parábola del Hijo pródigo |
| El pecado Actividades paralelas: <ul style="list-style-type: none"> • Instrucciones para la confesión • Examen de Conciencia • Confesión | El pecado Actividades paralelas: <ul style="list-style-type: none"> • Instrucciones para la confesión • Examen de Conciencia • Confesión | El pecado Actividades paralelas: <ul style="list-style-type: none"> • Instrucciones para la confesión • Examen de Conciencia • Confesión | El Pecado Actividades paralelas: <ul style="list-style-type: none"> • Instrucciones para la confesión • Examen de Conciencia • Confesión |
| Vida de Jesús <ul style="list-style-type: none"> • La Pasión Actividad paralela <ul style="list-style-type: none"> • Ayuno • Vía crucis Vida de Jesús <ul style="list-style-type: none"> • Resurrección | Vida de Jesús <ul style="list-style-type: none"> • Encarnación • Jesús como modelo de vida • Resurrección Actividad paralela <ul style="list-style-type: none"> • Ayuno | Vida de Jesús <ul style="list-style-type: none"> • Encarnación • La Pasión Actividad paralela <ul style="list-style-type: none"> • Ayuno | Vida de Jesús <ul style="list-style-type: none"> • Encarnación • Santidad en el matrimonio* • La Pasión Actividad paralela <ul style="list-style-type: none"> • Ayuno Vida de Jesús <ul style="list-style-type: none"> • Resurrección |
| Reforma de vida | Reforma de vida <ul style="list-style-type: none"> • Unión con Dios • Espíritu vs. carne | Reforma de vida | Reforma de vida |

- Este tema no es común en los ejercicios espirituales; en la tercera tanda se abordó después de las confesiones de los ejercitantes. Su carácter peculiar hace pensar que el sacerdote decidió tocar este punto por los conflictos planteados en las mismas.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES GENERALES

A lo largo del estudio se han ido presentando conclusiones parciales de la investigación. Sin embargo, es necesario recapitular y dar una visión general de los resultados de la misma.

1

En primer lugar, es necesario señalar que la investigación intentó integrar, desde el principio, los dos paradigmas de investigación predominantes en las ciencias sociales contemporáneas: el cuantitativo y el cualitativo, aunque ciertamente el enfoque principal de la tesis es este último, con el estudio de los discursos autobiográficos de vocación y la etnografía de los ejercicios espirituales. ¿Cuál fue entonces el lugar de la indagación cuantitativa? Ante todo, hacer posible la ubicación de los sacerdotes entrevistados en una distribución temporal que nos permitiera captar el rumbo hacia el que se orienta el tipo de vocación y las representaciones que sobre ésta y sobre sí mismos elaboran los sacerdotes, tal como se puede captar en sus discursos. Cuando en una investigación se integran ambas metodologías, una de las características del estudio es la constante oscilación entre un punto de vista y otro: las estadísticas sacerdotales proporcionan la base del estudio cualitativo, pero luego se debe regresar a aquellas para comprobar las inferencias que resultan del análisis cualitativo; o bien, un estudio exploratorio, de tipo cualitativo, permite formular hipótesis que sirvan de punto de partida a análisis cuantitativos. Sin embargo, al observar los estudios realizados con estas metodologías, se constata lo siguiente: ambos tipos de investigación pueden confluír, si se les subsume bajo la lógica de la inferencia científica;¹ por otro lado, también pueden apuntar en direcciones opuestas, sobre todo cuando el análisis cualitativo se entiende como ejercicio hermenéutico, interpretativo, es decir en el

¹ Gary King *et al.*, *El diseño de la investigación social. La inferencia científica en los estudios cualitativos*. Madrid, Alianza Editorial, 2000.

intento por comprender el modo de pensar y las categorías de los sujetos del análisis.² La experiencia de la presente investigación es que ambas lógicas tienden a atraer al investigador en direcciones opuestas. Aunque este estudio tiene una parte hermenéutica –ya que trata de comprender el pensamiento *ajeno*–, se ha esforzado por mantener la relación con la parte cuantitativa insertando el análisis en los grupos definidos. No sólo se intentó captar lo que el concepto de vocación significa para los clérigos y los creyentes, y cómo cambia este significado a lo largo del tiempo, sino también cómo este concepto es representado y se individualiza; cómo es entendido por los sujetos entrevistados de acuerdo con el lugar que ocupan en la distribución propuesta, es decir con la distribución de la población sacerdotal en los grupos de edad, de tal modo que los resultados del análisis de la muestra nos diera una idea de lo que ocurre en el conjunto de la Arquidiócesis de México.

Ahora bien, una pregunta que se impone en este punto es la siguiente: ¿hasta qué punto, los resultados obtenidos pueden considerarse como representativos de lo que efectivamente acontece en la Arquidiócesis de México?

Como ya se señaló, los sacerdotes entrevistados fueron seleccionados con base en la XIX edición del *Directorio Eclesiástico de la Arquidiócesis Primada de México*, publicado en marzo de 1999. Inicialmente se seleccionó una muestra aleatoria de 120 sacerdotes sobre un total de 2, 050 sacerdotes registrados en el *Directorio*. La muestra incluyó sacerdotes mexicanos diocesanos, extradiocesanos y religiosos. Por problemas operativos,³ solamente se entrevistaron a 43 de los sacerdotes seleccionados.

Al respecto podemos hacer la siguiente prueba: comparar el comportamiento de algunas variables de la muestra con lo que se observa de esas mismas variables según la fuente más completa y confiable de que disponemos en este momento: el *Directorio* arquidiocesano de 2005. Para esta comparación disponemos de algunas variables que se proporcionan en el *Directorio*: la distribución por edades, el lugar de nacimiento de los sacerdotes, su edad de ordenación, su adscripción institucional. Si la distribución de estas variables en el *Directorio* y en la muestra es similar, el resultado, sin ser una prueba definitiva, apuntaría a que los resultados de la investigación pueden generalizarse con cierto

² Clifford Geertz, *Conocimiento local*.

³ Entre otros, que había un sobrerregistro de sacerdotes regulares y extradiocesanos, por lo que algunos ya no se encontraban en la arquidiócesis al momento del estudio, y, por otro lado, que algunos otros sacerdotes declinaron participar en el estudio.

grado de confianza para el conjunto de la población sacerdotal de la arquidiócesis. Ya que se ha llegado a la conclusión de que la muestra de sacerdotes se divide de modo más natural en dos grupos (nacidos antes o después de 1950), también se incluirá esta variable en la comparación. Para hacer la comparación, ha sido necesario actualizar la edad de los sacerdotes de la muestra (tomada del *Directorio* de 1999) para 2005.

Los resultados de la comparación son los siguientes:

| | Variables | Población sacerdotal | Muestra | Significancia de la igualdad entre la población y la muestra al 95 % de confianza* |
|---------------------|----------------------------------|----------------------|---------|--|
| | N | 1286 | 43 | |
| Edad | Edad media | 55 | 57 | 0.397 |
| | Edad mediana | 54 | 55 | |
| | Desv. Típ. de edad | 16 | 15 | |
| | | | | |
| Edad de ordenación | Edad media | 30 | 29 | 0.432 |
| | Edad mediana | 29 | 28 | |
| | Desv. Típ. de edad de ordenación | 5.48 | 5.38 | |
| Año de nacimiento | En 1950 o antes | 49% | 51% | 0.760 |
| | Después de 1950 | 51% | 49% | |
| Lugar de nacimiento | Distrito Federal | 35% | 37% | 0.749 |
| | Otra entidad | 61% | 63% | |
| Adscripción | Diocesanos | 44% | 49% | 0.539 |
| | Religiosos | 56% | 51% | |

* La significancia debe ser mayor a 0.05 para considerar que las medias o los porcentajes de la población y de la muestra son estadísticamente iguales.

Sólo la variable adscripción, que distingue entre sacerdotes diocesanos y sacerdotes pertenecientes a una orden, congregación o instituto religioso, presenta alguna diferencia entre la distribución en la población sacerdotal y la muestra. Pero esto se explica, por lo menos parcialmente, porque la muestra se hizo sobre la edición XIX del *Directorio*, que, como se mostró en el análisis, tiene un sobrerregistro de sacerdotes religiosos.⁴ Es probable que este hecho implique un sesgo si se hicieran los análisis considerando esta distinción. Sin embargo, inclusive esta variable se distribuye de una manera estadísticamente

⁴ Véase Segunda parte.

equivalente de acuerdo con su nivel de significancia. Por tanto, debe considerarse que la muestra y los resultados presentados son representativos de lo que acontece en el conjunto de la Arquidiócesis de México.

2

A partir de la información proporcionada por dos fuentes estadísticas independientes, pero referidas al mismo año, nos hemos aproximado a una descripción de la situación de las vocaciones sacerdotales en la Arquidiócesis de México en el presente de las fuentes utilizadas (2005), pero organizando la información de modo que nos proporcione una imagen del presente con cierta densidad histórico-evolutiva. Para ello hemos recurrido a un análisis que hemos denominado retrospectivo y cuya base ha sido la distribución de los sacerdotes de la Arquidiócesis de México en grupos de edad, su relación con los grupos de edad similares en la población del Distrito Federal y el cálculo de proporciones de sacerdotes en cada grupo de edad. De esta manera ha sido posible superar el nivel – necesario pero limitado en cuanto a fuerza explicativa– de la distribución porcentual de los sacerdotes por edades ya que se ha proyectado hacia el pasado esta distribución; es decir, se la ha organizado de manera retrospectiva.

Aunque esta organización de la información no escapa a algunas limitaciones y supuestos no comprobables (en especial el supuesto de una tasa de mortalidad similar entre los sacerdotes y en la población varonil adulta), ha tenido la ventaja de proporcionar una imagen de los cambios ocurridos en el pasado tal y como este pasado existe en el presente. Y si bien no es una representación exacta de este pasado, las observaciones realizadas – como el de las altas tasas de vocación en la generación que nace durante el conflicto cristero, o la que tiene el menor aporte de vocaciones sacerdotales– pueden funcionar como hipótesis de trabajo. Pero su valor radica sobre todo en que nos permitirá ubicar con mayor precisión al conjunto de sacerdotes al que se aplicó el principal instrumento de esta investigación, una entrevista sobre su proceso vocacional.

Entre los hallazgos de la investigación, el primero es el siguiente: hay un grupo con un alto aporte vocacional, el de los sacerdotes nacidos durante o en las proximidades del conflicto cristero. Asimismo, hay una generación cuya participación en la población

vocacional actual es mínimo: la que nació entre 1950 y 1955, es decir, la generación que vivió su adolescencia en la década de 1960 y sus estudios en el seminario coincidieron con el Concilio Vaticano II y las reformas introducidas por éste, la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, así como un descenso general de la adhesión al catolicismo y una pérdida de control psíquico por parte de la Iglesia sobre los laicos católicos, y el inicio del crecimiento de los grupos evangélicos como se observa en los datos censales.

Pero precisamente lo observado para este segundo grupo de sacerdotes coincide con nuestra conclusión de que la población sacerdotal de la arquidiócesis, en cuanto a sus representaciones, se divide en dos grupos: los que nacieron antes y los que nacieron después de 1950. Este segundo grupo, atendiendo a su edad, es el grupo que empieza a ordenarse en 1975, año alrededor del cual no sólo empieza la caída de la proporción católica en el país, sino también la más importante caída en la proporción de sacerdotes en relación con la población. En este sentido, debe observarse que ambas proporciones –la de la población católica y la de los sacerdotes respecto de la población general– varían juntas y son, por tanto, índices intercambiables. La proporción de sacerdotes en la población es, por tanto, un indicador de la cohesión del catolicismo y de la intensidad de la vida religiosa católica, y este mismo principio explica las altas tasas de sacerdotes aportadas por las generaciones que nacieron durante o en las proximidades del conflicto cristero.

3

Por otro lado, del análisis de las historias de vida sacerdotal colectadas, se concluye que el número de las vocaciones sacerdotales se relaciona directamente con el circuito de conexiones Iglesia-familia. Esto es, que la cohesión e intensidad del catolicismo se refleja en la mayor o menor proximidad entre ambas instancias. El cambio en esta relación – expresada en la proximidad entre la Iglesia y las familias, y por tanto en la capacidad de disciplinamiento de la primera sobre la segunda– es una de las causas directas del aumento o disminución del número de vocaciones. Esta relación es, por supuesto, afectada por otros factores (crecimiento de las escuelas públicas, urbanización, cambios en el estatus y papel de la mujer), pero de manera inmediata, el grado de proximidad Iglesia-familia es

determinante. En las generaciones más ancianas, era de lo más común encontrar en los relatos autobiográficos de los sacerdotes de la muestra que, dentro del grupo familiar, o en sus cercanías, había diferentes tipos de agentes eclesiásticos. Por ejemplo, es común que señalen que algún pariente era sacerdote, o religioso o religiosa; o bien, que los padres tenían amistad con sacerdotes o religiosas y que éstos frecuentaban a la familia del futuro sacerdote cuando éste era niño. Por otro lado, la adhesión familiar a la Iglesia y el control que ésta ejercía sobre los padres de los futuros sacerdotes se expresa en la simpatía con que se recibía la vocación del hijo, o en el hecho de que ellos mismos la promovían. La vocación sacerdotal, para decirlo con una expresión recurrente entre los sacerdotes de mayor edad, era recibida como “una bendición”. Paulatinamente, esta relación entre la Iglesia y las familias cambia: primero, uno de los padres –casi siempre el padre de familia– empieza a oponerse a que el hijo ingrese al seminario; después, la reacción de ambos padres es más bien de indiferencia: aceptan la vocación del hijo, pero ya no porque la consideren intrínsecamente valiosa, sino porque consideran valioso respetar la autonomía de su hijo.

Este cambio en la actitud de las familias coincide con el debilitamiento del nexo que tenían con la Iglesia, pero también con procesos que estaban teniendo lugar en todo el mundo (iniciados en Europa y en Estados Unidos, pero seguidos también en América Latina): la liberación social de la subjetividad, la crisis de las grandes corporaciones y de los estados, la liberación de la mujer y de los jóvenes, que caracteriza las décadas de 1960 y 1970.⁵ En dicha coyuntura, los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II son, por un lado, expresión de estas transformaciones sociales (por ejemplo tratar de quitar rigidez a la Iglesia, reconocer un lugar más importante a los laicos, la reforma litúrgica); pero, por otro lado, dichos cambios, en esa coyuntura, implicaron una pérdida de control aún mayor,

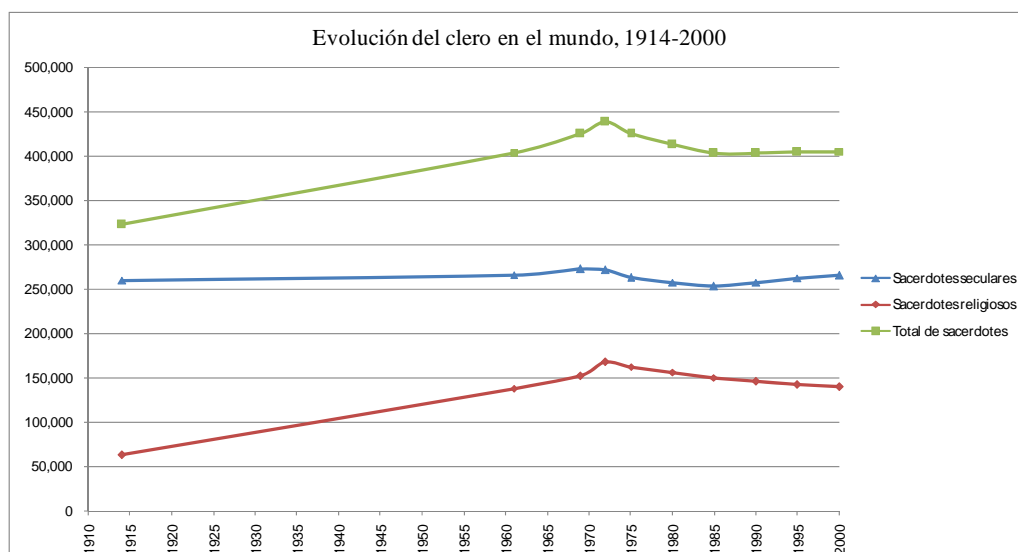
⁵ Véase Francis Fukuyama, *La gran ruptura. La naturaleza humana y la reconstrucción del orden social*, Buenos Aires, Atlántida, 1999: “Desde la década del sesenta, el Occidente ha experimentado una serie de movimientos de liberación que buscan despojar al individuo de las limitaciones impuestas por muchas de las tradicionales normas sociales y regulaciones morales vigentes. La revolución sexual, la liberación femenina, los movimientos feministas y, en las décadas del ochenta y noventa, los movimientos a favor de los derechos de los homosexuales y de las lesbianas han estallado en todo el mundo occidental. La liberación buscada por cada uno de esos movimientos se refiere a regulaciones, normas y leyes sociales que limitan en forma excesiva las opciones y las oportunidades del individuo, sean los jóvenes cuando eligen su pareja sexual, mujeres que buscan oportunidades para desarrollar una carrera, u homosexuales en pos del reconocimiento de sus derechos. La psicología ‘pop’ –desde el movimiento en pro del desarrollo del potencial humano de los años sesenta hasta el auge del tema de la autoestima en los años ochenta– buscó liberar al individuo de las asfixiantes expectativas que la sociedad tiene respecto de él.” (p. 32) “Al promediar la década del sesenta [...] es un buen momento para fijar el comienzo de la Gran Ruptura” (p. 155).

que se expresó no sólo en un menor índice de reclutamiento, sino también en la impresionante cantidad de abandonos de sacerdotes y religiosos de ambos sexos en la mayor parte del orbe (véanse la tabla y la gráfica siguientes), pero que alcanzó sus niveles más altos en Estados Unidos y en Europa. Si se considera el gran crecimiento de la población mundial a lo largo del siglo XX,⁶ la caída en la proporción de sacerdotes por habitante es aún más dramática. Sólo durante el pontificado de Juan Pablo II, esta pérdida de control empezó a revertirse.

Estadísticas del clero en el mundo, 1914-2000

| | Sacerdotes seculares | Sacerdotes religiosos | Total de sacerdotes |
|------|----------------------|-----------------------|---------------------|
| 1914 | 260,115 | 62,690 | 322,805 |
| 1961 | 266,064 | 138,018 | 404,082 |
| 1969 | 272,845 | 152,215 | 425,060 |
| 1972 | 271,418 | 167,686 | 439,104 |
| 1975 | 263,059 | 162,509 | 425,568 |
| 1980 | 257,409 | 156,191 | 413,600 |
| 1985 | 253,319 | 150,161 | 403,480 |
| 1990 | 257,696 | 145,477 | 403,173 |
| 1995 | 262,418 | 142,332 | 404,750 |
| 2000 | 265,781 | 139,397 | 405,178 |

Fuente: Congregación para el clero, Santa Sede, Vaticano
(<http://www.clerus.org>)



⁶ La población mundial pasó de 1,650 millones de habitantes en 1900 a 2,659 millones en 1960 y a 6,000 millones en 2000.

Max Weber –quien como ya se señaló, en este tema tomó como punto de partida las ideas de Rudolph Sohm sobre la oposición entre carisma e institución– llegó a asimilar al sacerdote católico con el funcionario característico de la organización burocrática. No era éste un planteamiento carente de todo fundamento. Este planteamiento es posible a partir de los principios del catolicismo tal como han llegado a ser explicitados por la tradición. Pero lo que es sólo posible, y lo que en los hechos sólo llega a concretizarse *coyunturalmente* y sólo en algunos pensadores, en la teoría weberiana se afirmó como algo característico y definitivo.

Hay dos elementos que sirven de evidencia contra esta afirmación.

En primer lugar, en la doctrina católica sobre la vocación sacerdotal se integra tanto un elemento objetivo como otro subjetivo. El elemento objetivo –el llamado canónico y la ordenación sacerdotal– puede ser considerado el único legítimo y derivar hacia un planteamiento contra-carismático del sacerdocio. En la historia de la teología católica puede encontrarse este punto de vista; pero nunca ha sido el punto de vista predominante. En realidad, las diferentes posturas predominantes integran ambos elementos. A veces predomina uno de ellos (por ejemplo el elemento institucional en la teoría que tiene en Joseph Lahitton a su máximo representante), a veces predomina el otro (como en la teoría decimonónica del *attrait*). Pero lo normal es que se acepte una concepción de compromiso que incluya ambos aspectos. En estos casos, aun en la teoría de Lahitton se considera que la comunicación con la fuente del carisma tiene lugar; en este caso, a través de la jerarquía, que tiene su cúspide en Dios mismo.

En segundo lugar, los postulados weberianos sobre el sacerdocio católico –a saber, la completa disociación entre carisma personal y *cargo*– supondrían una identidad –una representación de sí mismo– sacerdotal similar a la del funcionario. Pero este caso no existe, o es extremadamente raro.

Pero no quiere decir esto que la representación de sí mismos de los sacerdotes no cambie. En realidad, el hecho de que la representación de la vocación sacerdotal sea un compuesto, un compromiso, de ambos elementos, explica *formalmente* que sea posible observar tendencias tanto en el nivel de la doctrina –por ejemplo en las polémicas de

principios del siglo XX–, como en el nivel de las representaciones individuales. Sin embargo, la dirección, el *contenido*, de estos cambios debe explicarse por las transformaciones en el contexto social.

En relación con estos procesos de cambio en las representaciones individuales de la vocación, en la investigación se ha podido captar, por un lado, una tendencia a poner el acento en la representación subjetiva de la vocación sacerdotal en las generaciones más jóvenes frente a las más ancianas. Captar este cambio es uno de los hallazgos de la investigación que ha sido posible tanto por el esfuerzo de comprender el pensamiento sacerdotal como de captar la distribución de los sujetos entrevistados en el tiempo.

Las pruebas estadísticas realizadas a los resultados obtenidos con el análisis cualitativo, llevaron a la conclusión de que estos resultados tienen significatividad estadística si en lugar de los tres grupos de sacerdotes identificados para el análisis (los grupos A, B y C) se consideran solamente dos grupos. Es decir, que se puede encontrar una diferencia significativa en este tema si los sacerdotes se distribuyen en dos grupos: los nacidos antes de 1950 y los nacidos después de esta fecha. En este caso, aparece con mayor claridad el contraste entre ellos. No existen en realidad tres grupos (A, B, C), como se supuso al principio de la investigación, sino, en todo caso, sólo dos: el grupo A-B y el grupo B-C, por así identificarlos. Cuando se consideran los tres grupos que fueron creados para el análisis, las pruebas de significatividad estadística indican que no hay diferencias entre ellos, a pesar de lo que pueda observarse de manera superficial. Cuando los sacerdotes se distinguen en dos grupos, entonces la diferencia entre ellos –de acuerdo con las pruebas realizadas– es clara y estadísticamente significativa. No significa esto que no haya un desplazamiento en las concepciones sacerdotales y a en la misma población sacerdotal de la arquidiócesis en el periodo considerado. Quiere decir que al dividir a esta población en tres grupos de edad, el cambio pierde relieve entre un grupo y el siguiente, mientras que al separar en dos grupos, se acentúa el contraste. Por decirlo de otra manera: distinguiendo tres grupos, el cambio parece darse en una escala de grises; cuando se distinguen dos grupos, el cambio consiste en pasar del blanco al negro.

Como se recordará, los grupos distinguidos para llevar a cabo el análisis fueron los siguientes:

| Grupo | Rango |
|-------|---------------------------|
| A | Nacidos en 1940 o antes |
| B | Nacidos entre 1941 y 1960 |
| C | Nacidos en 1961 o después |

Los dos grupos identificados al término del análisis, son los siguientes:

| Grupo | Rango |
|-------|-------------------------|
| AB | Nacidos en 1950 o antes |
| BC | Nacidos después de 1950 |

Otros análisis, realizados con la misma muestra y con el Directorio de la Arquidiócesis de México de 2005, confirman esta división en la población de sacerdotes de la Arquidiócesis.

Ahora bien, si atendemos sólo al aspecto cuantitativo, observamos que el número de vocaciones sacerdotales (es decir, el número de presbíteros legítimamente ordenados que permanecen en el sacerdocio) varía de acuerdo con el cambio de algunas variables del contexto: cambios en la estructura, dinámica y composición de la familia; en el índice de escolarización de la población, etcétera.

Estos cambios actúan indirectamente al provocar cambios dentro de la Iglesia católica; en particular al afectar [1] la autoridad y la capacidad de disciplinamiento de la jerarquía, y [2] la intensidad de la vida religiosa. Las variables contextuales actúan al incidir sobre éstas variables internas.

Pero relacionados con estos cambios, están los cambios en el modo de concebirse como sujetos llamados y de concebir esta vocación a los que aludimos al principio de este párrafo. La principal línea de cambio es la que va de una concepción predominantemente “objetiva” institucional de la vocación a una concepción “subjetiva” personal de la misma. Esto se relaciona con la pérdida de autoridad y prestigio por parte de la jerarquía

institucional y su alejamiento de las familias que se observa a lo largo del periodo considerado. Y en relación con ello, se suman los cambios en la estructura y la dinámica familiar y en la relación padres-hijos, pues la posibilidad de que el llamado canónico fuera efectivo dependía de la proximidad de agentes clericales, de su autoridad y prestigio y de la intervención de los padres de familia en el proceso. Muchas veces la madre era una especie de cadena de transmisión y los padres intervenían favorablemente en la vocación durante el proceso. Ahora, en cambio, se considera que el hijo puede y debe decidir sobre su vida.

La “concepción” acerca de qué es la vocación, tanto en las discusiones doctrinales, teológicas, como en las representaciones que sobre sí mismos se forman los sacerdotes se relaciona con el número de vocaciones; y éste número se relaciona a su vez con la autoridad de la jerarquía y, por tanto, con su capacidad de encontrar obediencia. En particular así se observa con el tránsito desde una concepción predominante de la vocación entendida como llamado del obispo hacia una concepción que considera que en primer lugar hay una moción subjetiva que luego es evaluada y confirmada por la jerarquía sacerdotal. Hay una pérdida neta de su poder.

En resumen: los cambios en la representación de la vocación sacerdotal se relacionan intrínsecamente con la pérdida de autoridad de la jerarquía eclesiástica. Esto es, que analíticamente, el concepto de autoridad jerárquica implica que una mayor autoridad implica una tendencia a concebir la vocación sacerdotal como realizada a través del obispo.

5

Pero la vocación sacerdotal no es sólo atracción y disciplina (u obediencia). Ciertamente, sus variaciones cuantitativas en el tiempo se explican por la cohesión del grupo religioso, por la intensidad de la vida piadosa de las familias y por el prestigio y autoridad de la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, la vocación sacerdotal y religiosa –en cuanto vínculo del individuo con la institución– involucra también un elemento *específico*: la dimensión mítica. El individuo *llamado* se inserta en el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación: vive en él, lo incorpora en su biografía. Mientras que la atracción y la obediencia que la institución ejerce y obtiene dependen de condiciones históricas, este mito en el que el individuo se inserta está en una esfera diferente, al margen de dichas condiciones: el mi(s)t(eri)o

cristiano de la salvación es transhistórico. Es decir, que es el mismo independientemente de que se trate de una sociedad de pastores, agraria o urbana, y es el mismo para las diferentes clases y grupos sociales. Como lo ha hecho ver Roy Rappaport, esta transhistoricidad en la forma de formularse es una característica esencial de los postulados fundamentales de un sistema religioso. Pero esto no implica que no pueda haber diferentes modos de apropiación hermenéutica por los individuos y los grupos. Aunque el postulado fundamental referente a la vocación sacerdotal es que *Dios llama al individuo al ministerio*, el acuerdo general en torno al tema no llega más allá de esto. ¿Cómo llama: a través del superior jerárquico, directamente mediante una moción de la conciencia, a través de los fieles reunidos en asamblea? Y, ¿a qué llama, concretamente? ¿A servirle en el altar, a dirigir a su pueblo, a trabajar con los más pobres, o con todos los grupos sociales indistantemente? Estas diferentes concretizaciones dependen, a medida que se abandona el nivel más elevado y fundamental, de las condiciones históricas y de la trayectoria individual de los interpelados. Pero, entonces, ¿qué función cumplen estos postulados? El papel de los postulados fundamentales es múltiple: por un lado, garantizar la supervivencia de la institución a pesar de los cambios en el contexto (las religiones exitosas se caracterizan precisamente por esta sobrevivencia) y, por otro lado, unificar las conciencias de sus miembros. Sin embargo, dado que tienden a desvincularse de las condiciones históricas, requieren actualizarse en sus interpretaciones más concretas cuando dejan de cumplir ese papel. Su situación se caracteriza por esta paradoja: su fuerza social depende de su adecuación histórica, pero su posibilidad de trascender a la historia depende de que sean formulados como separados de las condiciones históricas. Y tienen al menos otra función: reemplazan la identidad individual por la identidad colectiva-institucional. La disposición al sacrificio, al martirio, se explica en buena medida por la representación del individuo como inserto en un mito. La institución logra transformar y unificar las identidades individuales de sus miembros –y en particular de sus miembros ordenados– gracias a que este mito está más allá de cualquier contexto social e histórico. Aunque cuantitativamente el número de adherentes sí depende de las condiciones contextuales, la institución los *convierte* procurando su inserción en su mito fundamental que es, por definición, trans-histórico.

Esta incorporación biográfica del mito se verifica en la Iglesia de manera difusa: a través de la enseñanza de la doctrina (en el catecismo), la práctica de la fe, la liturgia, los

sacramentos, la dirección espiritual, el discernimiento. Pero en los ejercicios espirituales se le puede observar de manera concreta. Hay un paralelo entre la inserción biográfica del individuo en el plan de salvación y el objetivo que expresamente persiguen los Ejercicios espirituales.

El vínculo vocacional no sólo es más intenso, sino que tiene una cualidad específica: implica insertarse en un mito. ¿En qué consiste el mito fundamental del cristianismo? Éste puede resumirse como sigue: Dios creó al mundo y al hombre, y puso a éste como cima de la creación. Sin embargo, el hombre desobedeció a Dios, fue expulsado del paraíso y condenado a sufrir y a morir. Sin embargo, Dios mandó un héroe-salvador: su hijo, que aceptó sacrificarse para redimir a la humanidad. Las puertas de la salvación se abrieron gracias a este sacrificio. Cada individuo puede salvarse si cree en el salvador y lo sigue y participa con él en este plan de salvación llevando la buena nueva a toda la humanidad y cumpliendo sus mandamientos. Dios y el Salvador se comunican con la criatura y lo llaman al seguimiento. El hombre debe seguir este llamado si quiere salvarse.

Como se ha visto, este postulado fundamental puede dar lugar a diferentes interpretaciones y concretizaciones.

6

El tema general de mi trabajo es el de un tipo de vínculo entre los individuos y las instituciones. Si efectivamente lo “social” –independientemente de la definición que de ello se proponga– determina por lo menos parcialmente la vida de los individuos, debe entonces ser posible la comprensión y explicación sociológica de sus biografías. No se trata por tanto de un estudio biográfico, sino de un estudio sociológico de un segmento de las biografías sacerdotales; el segmento que tiene que ver con la historia de su vocación. Es decir que un punto de partida de la tesis es que las biografías individuales pueden ser explicadas como fenómenos sociológicos, es decir, construidas sociológicamente.

Al principio de la investigación dijimos que la unidad de nuestros análisis estaba dada porque los elementos distinguidos integraban o formaban parte de una unidad. A este conjunto interrelacionado le llamé, de modo un tanto pretencioso, el “dispositivo vocacional de la Iglesia católica”. Qué debía entenderse por ello es una pregunta que fue

contestándose en el desarrollo de la investigación. Si efectivamente hay un objeto que pueda así ser denominado, este objeto sólo puede ser el complejo de elementos involucrados en el reclutamiento sacerdotal y en la constitución de una dimensión carismática de su biografía, y que he agrupado en un todo ordenado desde los puntos de vista que interesan a esta investigación. Es un concepto que tiene que *construirse* a partir de distintos elementos –en este caso: la doctrina católica sobre la vocación sacerdotal, la pastoral vocacional, los estudios de sociología y psicología pastoral, los ejercicios espirituales, el proceso y los métodos de discernimiento y dirección espiritual, los relatos testimoniales de vocación– que, desde otros puntos de vista, podrían considerarse heterogéneos o agruparse en constelaciones muy diferentes a la aquí propuesta. Por cierto que lo anterior no implica que se haya pretendido “imponer” el concepto de “dispositivo vocacional” sobre un material empírico que le sería completamente ajeno. Más bien, mediante este concepto, se ha ordenado dicho material de una manera que muestre que entre los aspectos estudiados hay una conexión significativa objetivamente válida.⁷ Aunque no ha sido posible agotar la extensión del concepto que de esta manera se ha ido construyendo, lo alcanzado debe dar una idea general y adecuada del mismo.

Llamo dispositivo vocacional al conjunto de elementos que determinan e intervienen en el proceso de reclutamiento sacerdotal considerando dos aspectos principales: uno, institucional; otro, subjetivo. En el primero se incluyen la doctrina y la forma en que ésta se define, así como los mecanismos psicosociológicos mediante los cuales “despierta” o se “descubre” y se “autentifica”; en el segundo, el proceso subjetivo del reclutamiento expresado en los relatos individuales que dan cuenta y razón de la vocación. Esta distinción entre lo institucional y lo subjetivo es meramente analítica, y obedece a la intención de presentar *el proceso de acoplamiento entre el individuo y la institución*, y mostrar cómo el aspecto institucional puede ser visto como causa del proceso subjetivo. Esto es, que la identidad sacerdotal y la autocomprensión de los sacerdotes como sujetos *llamados* son determinadas por las mismas concepciones que la Iglesia tiene acerca del sacerdocio y de la vocación, y por la subjetivación de éstas a través de procesos de discernimiento y dirección espiritual, ejercicios espirituales, etcétera. Tanto la conducta de

⁷ Otra opción teórica sería intentar este “armado” desde la teoría de sistemas. Esto implicaría considerar que se ha diferenciado un subsistema que se relaciona con la captación o entrada de nuevos miembros al cuerpo sacerdotal.

los “reclutadores” como la de los aspirantes al sacerdocio es determinada y configurada por este universo de representaciones y conceptos que especifican lo que la Iglesia católica entiende como una vocación sacerdotal válida y lo que no lo es. Por esto, un estudio comprensivo de la vocación sacerdotal como el que aquí se ha intentado no puede pasar por alto el concepto que de la misma ha elaborado la Iglesia a lo largo de su historia. Pero tampoco han podido aceptarse acríticamente sus representaciones. En cuanto que éstas han orientado el actuar tanto de los encargados del reclutamiento como de los aspirantes al sacerdocio, debe considerárseles como representaciones que no se reducen al aspecto meramente cognitivo, teórico, sino que tienen efectos en el comportamiento, efectos *prácticos*.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1974.
- Aceves Lozano, Jorge E. (coord.), *Historia oral. Ensayos y aportes de investigación. Seminario de historia oral y enfoque biográfico*, México, CIESAS, 2000.
- Aguilar Villanueva, Luis F., *Weber, la idea de ciencia social*, 2 tomos. México, Miguel Ángel Porrúa, 1989.
- Agustín, san, *Confesiones*, México, Ediciones Paulinas, 1987.
- Alemaný, Carlos y José A. García-Monge (Eds.). *Psicología y ejercicios ignacianos*. Vol. I: "La transformación del yo en la experiencia de Ejercicios espirituales". Bilbao, Mensajero / Madrid, Sal Terrae, 1996. 439 pp.
- Álvarez Calleja, María Antonieta, "La autobiografía y sus géneros afines", *Epos: revista de filología*, núm. 5, 1989, pp. 439-450.
- Álvarez Gómez, Jesús, *Carisma e historia. Claves para interpretar la historia de una congregación religiosa*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 2001.
- Ameche, Guillermo, SJ., *Cómo escuchar al espíritu. Un método de discernimiento*, México, Buena Prensa, 2000.
- Anguiano Marina y Peter Furst, *La endoculturación entre los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.
- Arnaiz, José Francisco, S. J. "Contemplación para alcanzar amor", en Clemente Espinosa, S. J. (ed.) *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II. Congreso Internacional de Ejercicios. Loyola 1966*. Pról. Del Rvdmo. P. Pedro Arrupe, prepósito general de la Compañía de Jesús. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968. pp. 425-433.
- Aschenbrenner, George, *A mayor gloria. La experiencia de los Ejercicios espirituales*. Bilbao, Mensajero, 2005.
- Asurmendi, Jesús, *El profetismo, desde sus orígenes a la época moderna*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1987.
- Baden, Jürgen, *Literatura y conversión*, Madrid, Guadarrama, 1969.
- Barnadas, Joseph M., "La Iglesia católica en Hispanoamérica colonial", en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, Vol. 2, Barcelona, Grijalbo, 1990, pp. 185-207.
- Barthes, Roland, "Loyola", en *Id.*, *Sade, Fourier, Loyola*, trad. de Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 51-92.
- *Mitológicas*, trad. de Héctor Schmucler, México, Siglo XXI, 1980.

- Bastide, Roger, "Consideraciones previas al estudio de los cultos de posesión", en *Id.*, *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, pp. 94-103.
- Bazan, José, *Cómo leer narraciones*, México, ANUIES, 1976.
- Bell, S. E., "Becoming a Political Woman: The reconstruction and Interpretation on Experience through Stories", en A. D. Todd y S. Fisher (eds.), *Gender and Discourse: The Power of Talk*, Norwood, Ablex, 1988, pp. 107-123.
- Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, México, Porrúa, 1990.
- Beringer, R., *Repertorio universal del predicador*, vol. IX: "El sacerdocio, la vocación y el carácter sacerdotal. La vida religiosa, trad. de Francisco Javier Ysart, Barcelona, Editorial litúrgica española, 1932.
- Bethell, Leslie (ed.), *Historia de América Latina*, Vol. 2, Barcelona, Grijalbo, 1990.
- Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, FCE-El Colegio Mexiquense, 1992.
- "Las reformas de 1992 a la ley mexicana sobre religión: perspectivas de la relación cambiante entre el Estado y la Iglesia", en Riordan Roett (comp.), *El desafío de la reforma institucional en México*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 130-152.
- Boff, Leonardo, *Y la Iglesia se hizo pueblo. "Eclesiogénesis": La Iglesia que nace de la fe del pueblo*, trad. de Jesús García-Abril, Santander, Sal Terrae, 1986.
- Borges, Jorge Luis, "Funes, el memorioso" en *Ficciones*, Planeta, Buenos Aires, 1996.
- Bourdieu, Pierre, "Génesis y estructura del campo religioso", trad. de Alicia B. Gutiérrez, *Relaciones, estudios de historia y sociedad*, núm. 108, vol. XXVII, otoño 2006, pp. 29-83.
- "La doble ruptura", en *Id. Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 84-90.
- "La ilusión biográfica", en *Id. Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 74-83.
- "La ilusión biográfica", en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 74-83.
- "Para una ciencia de las obras", en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 53-73.
- "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber", en *Intelectuales, política y poder*, trad. y pról. de Alicia B. Gutiérrez, Buenos Aires, Eudeba, Universidad de Buenos Aires, 1999, pp. 43-63.
- *et al.*, *El oficio del sociólogo*, México, Siglo XXI, 1975.
- Bratcher, Dennis, "The Prophetic 'Call' Narrative: Commissioning into Service" *The Christian Resource Institut*, en <http://www.cresourcei.org/propheticall.html> [c 2000]
- Bremond, Claude, "La lógica de los posibles narrativos", en vv. AA., *Análisis estructural del relato* México, Ediciones Coyoacán, 1996, pp. 99-121.

- Bruner, Jerome, *La fábrica de historias. Derecho, literatura y vida*, trad. de Luciano Padilla López, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Butler, E. M., *El mito del mago*, Madrid, Cambridge, 1997.
- Camp Ai, Roderic, *Cruce de espadas. Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1998.
- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1959.
- *El poder del mito*. Barcelona, Emecé, 1991.
- Campos, Bernardo, “El éxtasis chamánico”, *Pentecostalidad.com*, en www.pentecostalidad.com/.
- “El éxtasis pentecostal”, *Pentecostalidad.com*, en www.pentecostalidad.com/.
- “Morfología del culto pentecostal”, *Pentecostalidad.com*, en www.pentecostalidad.com/.
- Cardenal, Ernesto, *Vida perdida, Memorias I*, México, FCE, 2003.
- Carreteiro, Teresa Cristina, “Historia de una vida, historia de una sociedad de exclusión”, *Perfiles latinoamericanos. Revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México*, año 10, núm. 21, diciembre 2002, pp. 11-33.
- Carrier, Hervé. *La vocación. Dinámismos psico-sociológicos*. Bilbao, Mensajero, 1970.
- Castro, Efraín, “Puebla. Historia religiosa”, en *Enciclopedia de México*, vol. 11, México, SEP, 1988, p. 6683.
- Catálogo de los curatos y misiones que tiene la Nueva España en cada una de sus diócesis*. (Sin otra indicación editorial.), cit. en José A. Romero, S.J. y Juan Álvarez Mejía, S.J., *Directorio de la Iglesia en México*, México, Buena Prensa, 1952.
- Catecismo de la Iglesia católica*, México, Coeditores Católicos de México, 1999.
- Ceballos, Manuel, “Iglesia Católica, Estado y Sociedad en México: Tres etapas de estudios e investigación”, *Frontera Norte*, Núm. 15, enero-junio 1996.
- Cepeda, Onésimo, “Quiero que me suceda también a mí”, en José H. Prado Flores, *Testimonios sacerdotales*, México, Kerygma, 1995, pp. 37-44.
- Champagne, Patrick, *Iniciación a la práctica sociológica*, México, Siglo XXI, 1993.
- Chatman, Seymour, *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y el cine*, Madrid, Taurus, 1990.
- Chust, Manuel y Víctor Mínguez (eds.), *La construcción del héroe en España y México (1789-1847)*, El Colegio de Michoacán, UAM-I, Universitat de València, Universidad Veracruzana, 2003.
- Código de Derecho Canónico*, XVII edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Codina, Arturo, *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1926.

- Collingwood, R., *Autobiografía*, México, FCE, 1953 [1939].
- Communauté de l'Emmanuel, "Les prêtres de l'Emmanuel avec les autres membres de la Communauté vivent un appel commun fortement marqué par l'expérience [de] l'effusion de l'Esprit Saint et de la présence de Dieu." (<http://www.emmanuel.info/rubriques/au-service-de-tous/pretres-et-seminaristes>).
- Coser, Lewis, *Las instituciones voraces. Visión general*, México, FCE, 1978.
- Cusson, Gilles, S. J. *Experiencia personal del misterio de salvación. Biblia y ejercicios espirituales*. Trad. de Elías Pardo. Madrid, Editorial Apostolado de la Buena Prensa / Editorial Hechos y Dichos, 1973.
- De la Lama, Enrique, *La vocación sacerdotal. Cien años de clarificación*, Madrid, Ediciones Palabra, 1994.
- De la Peña, Guillermo, "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", *Relaciones*, núm. 100, otoño 2004, vol. XXV, pp. 22-71.
- De la Rosa, Martín y Charles Reilly (coords.), *Religión y política en México*. México, Siglo XXI, 1985.
- De la Torre Renée *et al.*, "Perfiles socio-demográficos del cambio religioso en México", *Enlace. Expresiones de la sociedad civil. Revista digital para la atención de las organizaciones sociales*. Abril-junio de 2006.
- Debuchy, Paul. "Ejercicios espirituales de San Ignacio", *Enciclopedia Católica*, en www.encyclopediacatolica.com/e/ejerciciosespirtu.htm/.
- Del Olmo Lete, Gregorio, *Iniciación en el análisis estructural*, Navarra, Verbo Divino, 1985.
- *La vocación del líder en el antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1973.
- Delporte, J., "La liturgia y las vocaciones sacerdotales", en R. Beringer. *Repertorio universal del predicador*, vol. IX: "El sacerdocio, la vocación y el carácter sacerdotal. La vida religiosa, Barcelona, Editorial litúrgica española, 1932, pp. 310-314.
- Díaz Mozaz, José María, "Les vocations en Espagne", *Social Compass*, 1965, núm. 12, pp. 303-311.
- Divarkar, Parmananda R., S. J. *La senda del conocimiento interno. Reflexiones sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, trad. de Jesús García-Abril, S. J. Santander, Sal Terrae, 1984 (Col. Pastoral 23).
- Domínguez Mendoza, Amelia, "Los mormones: surgimiento, expansión, crisis y asentamiento en México", *Graffilya. Revista de la facultad de filosofía y letras*. Puebla, BUAP, año 1, número 2, verano de 2003, pp.
- Domínguez Morano, Carlos, "Místicos y profetas: dos identidades religiosas", *Proyección: Teología y mundo actual*, núm. 203, 2001, pp. 339-366.
- Dow, James W., "The Expansion of Protestantism in Mexico: An Anthropological View", *Anthropological Quarterly*, 78 (4), 2005, pp. 827-850.

- Durán Piñeyro, Jorge (ed.), *Directorio eclesiástico de la Arquidiócesis de México*, 1977.
- *Directorio eclesiástico de toda la República mexicana*, XVIII edición, 2 tomos, 1995.
- Durkheim, Emile, *Historia de la educación y las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, Madrid, La Piqueta, 1982.
- *El suicidio. Estudio de sociología*, Buenos Aires, Lozada, 2004.
- *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, 1982.
- *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, La Pleyade, 1974.
- *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza, 1988.
- Eliade, Mircea "Shamanism", en *Encyclopædia Británica*, <http://search.eb.com/eb/article?eu=11745>.
- *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, FCE, 1976.
- Escudero, Gerardo y José María Mesa, *Formación de los religiosos. Selección de textos pontificios sobre formación religiosa y sacerdotal*, Madrid, Cocusa, 1969.
- Espinar Álvarez, Miguel Ángel, "Los discursos de la identidad Pentecostal", en http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/angel_espinar.htm/.
- Espinosa, Clemente, S. J. (ed.), *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II. Congreso Internacional de Ejercicios. Loyola 1966*, Pról. del Rvdmo. P. Pedro Arrupe, prepósito general de la Compañía de Jesús. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- Estrada, Juan A., *La Iglesia: ¿institución o carisma?* Salamanca, Sígueme, 1984.
- Ferraroti, Franco, *La historia y lo cotidiano*, Barcelona, Ediciones Península, 1991.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994.
- Fitzpatrick, Ray et al. *La enfermedad como experiencia*, trad., de Agustín Bárcena, México, FCE-CONACYT, 1990.
- Flick, Uwe, *Introducción a la investigación cualitativa*, trad. de Tomás del Amo, Madrid, Ediciones Morata y Fundación Paideia Galiza, 2004.
- Foulkes, George Herbert, *María del Refugio Aguilar. Apóstol de la eucaristía para el nuevo milenio*. México, Hermanas Mercedarias del Santísimo Sacramento, 2001.
- Fukuyama, Francis, *La gran ruptura. La naturaleza humana y la reconstrucción del orden social*, Buenos Aires, Atlántida, 1999.
- Fülöp-Miller, R., *Agustín, el santo del intelecto. Ignacio, el santo de la voluntad de poder*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1960.
- *Teresa de Ávila. La santa del éxtasis*. Madrid, Espasa-Calpe, 1948.
- "Ignacio, el santo de la voluntad de poder", en *Agustín, el santo del intelecto. Ignacio, el santo de la voluntad de poder*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1960. pp. 79-143.

- García de la Fuente, Olegario, *Los profetas de Israel. Isaías, Jeremías, Lamentaciones y Baruc*, Málaga, Analecta Malacitana, 1998.
- Geertz, Clifford, “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”, en *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987, pp. 118-130.
- *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, 1994.
- y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa, 1991.
- Geiger, Theodor, *Estudios de sociología del Derecho*, México, FCE, 1983.
- Ginsburg, F., *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- Giroud, Jean-Claude y Louis Panier, *Semiótica. Una práctica de lectura y análisis de los textos bíblicos*, Navarra, Verbo Divino, 1995.
- González Faus, José I. *La experiencia espiritual de los Ejercicios de San Ignacio*. Bilbao, Sal Terrae, 1990. (Aquí y Ahora 7) 32 pp.
- González Santana, Roberto, S. J. *En todo amar y servir. Estudio sincrónico sobre el texto de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*. México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 2000.
- González, Fernando, *Marcial Maciel. Los legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*, México, Tusquets, 2006.
- Greil, A y D. Rudy, “What Have we learned from process models of conversion an examination of ten studies”, *Sociological Focus*, 17 (4), 1984, pp. 306-323.
- Gutiérrez Casilla, José, S.J., *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1974.
- Häring, Bernhard, *Fuerza y flaqueza de la religión*, Barcelona, Herder, 1958.
- Hardon, John, *El cristianismo en el siglo xx*, Santander, Sal Terrae, 1973.
- Haro Barrios, María del Carmen, “El acompañamiento vocacional según la espiritualidad ignaciana”, *Kyrios. Revista de investigación y entrenamiento en pastoral*, núm. 7, julio 1999, pp. 9-20.
- Héller, Àgnes, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Hertz, Robert, “Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte”, en *La muerte. La Mano derecha*, México, CENCA-Alianza, 1990.
- Houtart, Francois, *La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio*, Madrid, FERES, 1962.
- *Sociología de la religión*, México, Plaza y Valdés, 1997.
- I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, “Declaración”.
- Iglesias Manuel, “Presentación”, en San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 1996, pp. 7-8.

- Illich, Iván, *Obras reunidas*, vol. 1, México, FCE, 2005.
- “El reverso de la caridad”, en *Alternativas*, México, 1974. (cit. de Illich, Iván, *Obras reunidas*, vol. 1, México, FCE, 2005, pp. 87-98)
- INEGI, *Clasificación mexicana de ocupaciones*, vol. I, Aguascalientes, 2005.
- *La diversidad religiosa en México*, Aguascalientes, 2005.
- Iparraguirre, Ignacio, S. J. *Historia de la práctica de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Vol. Primero: “Práctica de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola en vida de su autor (1522-1556). Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1946.
- James, Williams, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1978.
- Joas, Hans, “La génesis de los valores”, en *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México, UAM-I, Goethe Institut, DAAD, Miguel Ángel Porrúa, 2002, pp. 23-47.
- *The Genesis of Values*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
- Juan Pablo II, *Don y misterio. En el quincuagésimo aniversario de mi sacerdocio*, México, CELAM-CEM, 1997 (Documentos CELAM 143).
- *Ecclesia de Eucharistia*, México, Editorial Basilio Núñez, 2003.
- *¡Levantaos! ¡Vamos!* Trad. de Pedro Antonio Urbina Tortella, México, Plaza Janés, 2004.
- “Exhortación apostólica ‘Pastores dabo bovis (Formación de los sacerdotes en la situación actual)’”, en Conrado Serrano E. (ed.), *Sacerdocio y ministerios. Doctrina actual de la Iglesia*, México, ediciones Paulinas, 1994, pp. 677-880.
- Jung, Carl, “Sobre el renacer”, en *Obra completa*, vol. 9/I “Los arquetipos y lo inconsciente colectivo”, Madrid, Trotta, 2002, pp. 105-138.
- Kolvenbach, Peter-Hans, S. J. *Decir... al “indecible”. Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. Edición y presentación de Ignacio Iglesias, S. J. Bilbao, Mensajero / Sal Terrae, 1999.
- Lahitton, Joseph, *La vocación sacerdotal. Tratado teórico y práctico*, trad. Ignacio Placencia y Moreira, obispo de Tehuantepec, México, Escuela Tipográfica Salesiana, 1921 (Primera edición en francés, 1909).
- Laplace, Jean, S. J. *El camino espiritual a la luz de los ejercicios ignacianos*, trad. de Felipe Pardo, S. J. Santander, Sal Terrae, 1988 (Col. Pastoral 36).
- Lawler, Steph, “Narrative in Social Research”, en Tin May (ed.), *Qualitative Research in Action*, London, SAGE Publications, 2002, pp. 242-257.
- Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, Paris, PUF, 1956.
- Le Leannec, Anne-Marie, *La vocación religiosa femenina. Psicopatología y criterios de admisión*, Madrid, Ediciones Fax, 1967.

- Lévi-Strauss, Claude “La eficacia simbólica” en *Id.*, *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Veron, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 211-227.
- Lewis, C. S., *Los milagros*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1996.
- Lewis, Jacques, S. J. *Conocimiento de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. Trad. de Felipe Pardo, S. J. Santander, Sal Terrae, 1987 (Col. Pastoral 30).
- Lewis, Oscar, *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. México, FCE, 1961.
- Lindon, Alicia, “Narrativas autobiográficas, memorias y mitos: una aproximación a la acción social”, *Economía, sociedad y territorio*, vol. II, núm. 6, 1999, pp. 295-310.
- Loyola, Ignacio de, san, *Ejercicios espirituales*, texto modernizado por Manuel Iglesias, S.J. México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 1996.
- Lukács, Georg, “La forma biográfica y sus problemas”, en *La novela histórica*, México, Era, 1977, pp. 377-405.
- Lumen Dei, “Sacerdote y víctima: *Alter Christus*, [s.p.i.]
- MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, trad. de Amelia Valcárcel, pref. de Victoria Camps, Barcelona, Crítica, 2001.
- Marcial, Maciel, “*Mi vida es Cristo*”. *Entrevista a Marcial Maciel, LC, Fundador de los Legionarios de Cristo y del Movimiento Regnum Christi*, Madrid, Fundación Logos, 2003.
- Marguerat Daniel e Yvan Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Bilbao, Sal Térrea, 2000.
- María Martín, Carlo. *La vocación en la Biblia*. Madrid, Sociedad de Educación Atenas 1997.
- Mark A. Pivarunas, CMRI, “El santo sacerdocio”, *The Religious Congregation of Mary Immaculated Queen*, en www.cmri.org/span-95prog6.html (agosto de 2004).
- Marsh, 1966.
- Martínez Assad, Carlos, *Religiosidad y política en México*. México, UIA, 1992.
- Martínez, Bernardo, “La creación de Nueva España”, en *Historia general de México. Versión 2000*. México, El Colegio de México, 2000. pp. 235-306.
- Martínez, Felicísimo, *Iglesia sacerdotal, Iglesia profética. La comunidad cristiana entre dos tradiciones*, Salamanca, Sígueme, 1992.
- Martini, Carlo, S. J. “Ejercicios e historia de la salvación: pecado y redención”, en Clemente Espinosa, S. J. (ed.) *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II. Congreso Internacional de Ejercicios. Loyola 1966*. Pról. del Rvdmo. P. Pedro Arrupe, prepósito general de la Compañía de Jesús. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968. pp. 105-115.
- Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. T. I. México, Siglo XXI, 1982.

- Masferrer Kan, Elio, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso, México*, CIICH-UNAM, Plaza y Valdés, 2004.
- Mauss, Marcel, *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux*, en Pierre Bordieu *et al.*, *El oficio del sociólogo*, México, Siglo XXI, 1975, p. 259.
- Menéndez, Valentín, S. J. *Iglesia y Universidad en América Latina. Orientaciones de la Iglesia y de la Compañía para la pastoral universitaria de AUSJAL*. México, Universidad Iberoamericana, 200 (Cuadernos de reflexión universitaria 28) 92 pp.
- Meyer, Jean, *La Cristiada*, t. 2: “El conflicto entre la iglesia y el estado, 1926-1929”, México, Siglo XXI.
- Moreno, Alejandro, “‘Historias de vida’ e investigación”, en <http://miguelmartinezm.atspace.com/historiasdevida.html>.
- Moreno, Guillermo *et al.*, *Directorio eclesiástico. Arquidiócesis Primada de México*, XX edición, 2005.
- Mounloubou, Louis, *Los profetas del Antiguo Testamento*, Navarra, Verbo Divino, 2000.
- Myers H, William, *God's Yes was Louder tan My No. Rethinking the African-American Call to Ministry*, New Jersey, William B. Eerdmans Publishing Co. and African World Press, 1994.
- Navarrete, Federico y Guihelm Olivier (coords.), *El héroe, entre el mito y la historia*, México, UNAM-CEMCA, 2000.
- Nebreda, Julián, *O renacer, o morir: una reflexión socio-religiosa sobre la crisis vocacional*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1974.
- Nietzsche, Federico, *El origen de la tragedia*. México, Espasa-Calpe, 1994.
- Nuevo catecismo para adultos. Versión íntegra del Catecismo holandés*, Barcelona, Herder, 1969.
- Orlandis, José, *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo xx*, Madrid, Ediciones Palabra, 1998.
- Pastor, Gerardo, CMF, *Análisis de contenido en los casos de abandono de la vida religiosa*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1974.
- Pérez Ramírez, Gustavo e Iván Labelle, *El problema sacerdotal en América Latina*, FERES-Friburgo y CIS-Bogotá, 1964.
- Phoenix, Roberth, “La Renovación católica y la vida en el espíritu”, *Catholic.net*, en <http://es.catholic.net/>.
- Piña R., Carlos, “Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico”, *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, UAM-XOCHIMILCO, Agosto de 1989, pp. 131-160.
- Pío XI. *Mens Nostra (Sobre los Ejercicios Espirituales)*. 20 de diciembre de 1929, en ar.geocities.com/magisterio_iglesia/pio_11/mens_nostra.html.
- Pío XII, *Ad Ecclesiam Christi*, 29 de junio de 1955.
- Planson, Claude, *El vudú*, México, Roca, 1977.

- Poeisz, Jos J., "The Priests in the Dutch Church Province, Number and Functions, *Social Compass*, 1967, núm. 14, pp. 233-25.
- Ponce Cuéllar, Miguel, *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial*, Barcelona, Herder, 2001.
- Pottier, Bernard (dir.), "El lenguaje", *Diccionario de lingüística*. Bilbao, Mensajero, [s.f.], p. 495-496.
- Prada Oropeza, Renato, *El lenguaje narrativo. Prolegómenos para una semiótica narrativa*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1991.
- Prado Flores, José H. *Testimonios sacerdotales*, México, Kerygma, 1985.
- Propp, Vladimir, *Raíces históricas del cuento*. México, Colofón, 2000.
- Przywara, Erich. "Una teología de los ejercicios (I)" *Centre d'études Christianisme i justícia*, en www.fespinal.com/.
- Rahner, Karl. "La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola", en *Lo dinámico en la Iglesia*. Barcelona, Herder, 1963. (Quaestiones disputatae) pp. 93-181.
- Rambo, Lewis, "Current research on religious conversion", *Religious Studies Review*, 13, 1982, pp. 146-159.
- *Psicosociología de la conversión religiosa ¿Convencimiento o seducción?*, Barcelona, Herder, 1993.
- , "Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change", *Social Compass*, vol. 46, núm. 3, 1999, pp. 259-271.
- Ramos Gómez-Pérez, Luis, "Las relaciones Iglesia-Estado en México durante el siglo [sic] XIX y XX", en *Las relaciones Iglesia Estado en México*. México, Espacio de laicos-CAM-CEE-CENCOS-CRT, editores, 1991.
- Ratzinger, Joseph, "Los movimientos eclesiales y su lugar teológico", en *Convocados por el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004, pp. 181-214.
- Real Academia Española, *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, Madrid, Espasa Calpe, 1992.
- Reynoso, Carlos, "Presentación", en Clifford Geertz, y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa, 1991.
- Ricoeur, Paul, "Le Sujet convoqué: A l'Ecole des récits de vocation prophétique", *Revue de l'Institute Catholique de Paris* 28, 1988, pp.
- Riessman K. Catherine, *Divorce Talk: Women and Men make sense of Personal relationships*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1990.
- *Narrative Analysis*, Newbury Park, Sage, 1993.
- Rivadeneira, Pedro de, *Vida de Ignacio de Loyola*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946.

- Robbins, Thomas, "The Transformative Impact of the Study of New Religions on the Sociology of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 27, núm. 1, marzo, 1988, pp. 12-31.
- y Dick Anthony, "The Sociology of Contemporary Religious Movements", *Annual Review of Sociology*, vol. 5, 1979, pp. 75-89.
- Rodríguez Estrada, Mauro, *Mis herejías y sus verdades. Del dogmatismo a la creatividad*, México, Pax, 2004.
- Rodríguez, Pedro (dir.), *Eclesiología 30 años después de "Lumen Gentium"*, Madrid, Rialp, 1994.
- "El pueblo de Dios. Bases para su consideración cristológica y pneumatológica" en *Id.* (dir.), *Eclesiología 30 años después de "Lumen Gentium"*, Madrid, Rialp, 1994, pp. 175-210.
- Rodríguez Covarrubias, Roberto, MSpS, "Ejercicio del acompañamiento cristiano. Recorrido histórico. Primera parte", *Kyrios. Revista de investigación y entrenamiento en pastoral*, núm. 1, julio 1996, pp. 17-23.
- "La dirección espiritual entre los cristianos de Oriente. Segunda parte", *Kyrios. Revista de investigación y entrenamiento en pastoral*, núm. 2, diciembre 1996, pp. 9-14.
- "La dirección espiritual entre los cristianos de Oriente. Tercera parte", *Kyrios. Revista de investigación y entrenamiento en pastoral*, núm. 3, junio 1997, pp. 9-13.
- "La dirección espiritual en la Iglesia de Occidente. De los orígenes hasta el s. XVI", *Kyrios. Revista de investigación y entrenamiento en pastoral*, núm. 4, diciembre 1997, pp. 9-14.
- "Dirección espiritual y psicología", *Kyrios. Revista de investigación y entrenamiento en pastoral*, núm. 5, julio 1998, pp. 41-45.
- Roelandt, Robert, S. J. "Los ejercicios y la historia de la salvación", en Espinosa, Clemente, S. J. (ed.) *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II. Congreso Internacional de Ejercicios. Loyola 1966*. Pról. del Rvdmo. P. Pedro Arrupe, prepósito general de la Compañía de Jesús. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968. pp. 128-136.
- Roett, Riordan (comp.), *El desafío de la reforma institucional en México*, México, Siglo XXI, 1996.
- Rohde, Erwin, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1948.
- Romero José A., S.J. y Juan Álvarez Mejía, S.J., *Directorio de la Iglesia en México*, México, Buena Prensa, 1952.
- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, UNAM, FCE, 1999.

- Ruiz Retegui, Antonio “Confesión y dirección espiritual”, *Opus Dei: ¿Un camino a ninguna parte?* www.opuslibros.org/libros/confesion_retegui.htm, 2007.
- Ruiz, Samuel (con la colaboración de Carlos Torner), *Cómo me convirtieron los indígenas*, Bilbao, Sal Térrea, 2003.
- Rulla, Luigi M., *Psicología profunda y vocación*. 2 Volúmenes (Vol. I: “Las personas”. Vol. II: “Las instituciones”). Madrid, Ed. Atenas, 1971.
- Sacks, Howard, “The Effect of Spiritual Exercises on the Integration of Self-System”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol., 18, núm. 1, marzo 1979, pp. 46-50.
- Saltalamacchia, Homero R., *La historia de vida*, Puerto Rico, 1992 (edición del autor).
- Sánchez-Céspedes, Pedro, S. J. *Los Ejercicios a la luz de la Biblia. Libro nuevo y completo de los Ejercicios de S. Ignacio Para la renovación del espíritu. Adaptado al criterio de S. S. Pablo VI y a las exigencias conciliares del Vaticano II*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1967. 1073 pp.
- Sanmartín, Ricardo, *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa*, Barcelona, Ariel, 2003.
- Sans Vila, Jorge y Ramón María (dir.), *Por qué me hice sacerdote*, Salamanca, Sígueme, 1963.
- Saud, Charles, “Contribution à une sociologie de la vocation: destin religieux et project scolaire”, *Revue Française de Sociologie*, XV, 1974, pp. 75-111.
- Schillebeeckx, E., *El ministerio eclesial*, cit. por Miguel Ponce Cuéllar, *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial*, Barcelona, Herder, 2001.
- Schreuder, Osmund, “Le caractère professionnel du sacerdoce”, *Social Compass*, 1965, núm. 12, pp. 5-19.
- Serrano E., Conrado, *Sacerdocio y Ministerios. Doctrina actual de la Iglesia*, México, Ediciones Paulinas, 1994.
- Singer, Margaret y Janja Lalich, *Las sectas entre nosotros*, trad. de Antonio Bonanno, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Snow, David A. y Richard Machalek, “The Sociology of Conversion”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 10, 1984, pp. 167-190.
- Somers, Margaret y Gloria D. Gibson, “Reclaiming the Epistemological ‘Other’: Narrative and the Social Constitution of Identity”, en Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell, 1994, pp. 37-99.
- Stark, Rodney y Roger Finke, “Catholic Religious Vocations: Decline and Revival”, *Review of Religious Research*, 2000, vol. 42, núm. 2, pp. 125-145.
- Suárez de Garay, María Eugenia, *Los policías: una averiguación antropológica*, Guadalajara, ITESO-Universidad de Guadalajara, 2006.
- Tamayo, Francisco, *Crisis sacerdotal en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1967.
- Taras, Piotr y J. C. Parzyszek, “Conditionnements sociaux des vocations sacerdotales en Pologne”, *Social Compass*, 1970, núm. 17, pp. 545-552.

- Turner, Victor, “Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los ‘rites de passage’”, en *Id.*, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 103-123.
- *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1980.
- UNAM-IIS, *Revista mexicana de sociología*, vol. 35, núm. 1, enero-marzo, 1973.
- Urs Von Balthasar, Hans, *Theresa de Lisieux*, Madrid, Herder, 2002.
- V Conférence Internationale de Sociologie Religieuse, *Vocation de la Sociologie Religieuse. Sociologie des vocations.* Louvain, 1956.
- Van Hove, A., Transcribed by Douglas J. Potter. “Diocese”, *The Catholic Encyclopedia*, Volume V. Published 1909. New York: Robert Appleton Company. Nihil Obstat, May 1, 1909. Remy Lafort, Censor. Imprimatur. +John M. Farley, Archbishop of New Cork, Edición on-line, <http://www.newadvent.org/cathen/05001a.htm>.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- Vekemans, Roger, *¿Agonía o resurgimiento? Reflexiones teológicas acerca de la “contestación” en la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1972.
- Velasco Ortiz, Laura, *Desde que tengo memoria. Narrativas de identidad en indígenas migrantes*, Tijuana-Ensenada, El Colegio de la Frontera Norte-CONACULTA, 2005.
- Vocation de la Sociologie Religieuse. Sociologie des vocations. V Conférence Internationale de Sociologie Religieuse.* Louvain, 1956.
- VV. AA., *Catorce testimonios. Por qué soy sacerdote*, Barcelona, Centro de Pastoral Litúrgica, 1997 (Col. Emaús 26).
- VV. AA., *Sobre profetismo*, México, 1997.
- VV. AA., *Estudios sobre la vocación*, Salamanca, Sígueme, 1962.
- VV. AA., *Los Ejercicios de san Ignacio a la luz del Vaticano II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.
- VV. AA., *Psico-pedagogía vocacional religiosa*. Madrid, Razón y Fe, 1963.
- Weber, Max, *Economía y sociedad. Ensayo de sociología comprensiva*. México, FCE, 1964.
- *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid, Taurus, 1983.
- *Ensayos de sociología contemporánea I*, México, Ediciones Martínez Roca, 1986.
- “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, en *Ensayos sobre la sociología de la religión*. Vol. I. Madrid, Taurus, 1983.
- “La ciencia como vocación”, en *Ensayos de sociología contemporánea I*, México, Ediciones Martínez Roca, 1986, pp. 79-114.
- “La política como vocación”, en *Ensayos de sociología contemporánea I*, México, Ediciones Martínez Roca, 1986, pp. 9-78.
- Williams Michael A., (ed.), *Charisma and Sacred Biography*, *Journal of the Academy of Religion Studies*, vol. XLVIII, núm. 3 y 4, 1982.

Zavalloni, Roberto, *Psicopedagogía de las vocaciones*, Barcelona, Herder, 1969.

Zdaniwicz, Witold, “Le problème des vocations religieuses en Pologne”, *Social Compass*, 1968, núm. 15, pp. 209-234.

Páginas electrónicas

Arquidiócesis de Morelia <http://www.arquimorelia.org.mx/historia1.htm>

Arzobispado de México, <http://www.arzobispadomexico.org.mx/>

Catholic.net, www.es.catholic.net.

Conferencia del Episcopado Mexicano, <http://www.cem.org.mx/>.

Congregación para el Clero, Santa Sede, Vaticano, <http://www.clerus.org/>

Dirección General de Asociaciones Religiosas, de la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, en http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/SDGAR05-Docs/Ministros_credos.pdf.

INEGI, <http://www.inegi.gob.mx/>.

The Catholic Encyclopedia, <http://www.newadvent.org/cathen/05001a.htm>.

The Hierarchy of the Catholic Church. Current and Historical Information about its Bishops and Dioceses, <http://www.catholic-hierarchy.org/>