

ÍNDICE

CAPÍTULO I. DE LA ANSIEDAD AL MÉTODO: EL DISEÑO DE ESCALAS, ESPACIOS Y ACTORES..... 2

1	INTRODUCCIÓN	2
1.1	El paso de la diversidad de los laicos a la institución compleja	
1.2	El catolicismo imaginado por los laicos	
2.	CATÁLOGOS UNIDIMENSIONALES PARA LA PLURIDIMENSIONALIDAD DE LO RELIGIOSO	
2.1	Primera alternativa: la diversidad a través del individuo	
2.2	Segunda alternativa: la diversidad como posibilidad comunicativa en la interacción	
2.3	Tercera alternativa: la diversidad como campo de fuerza	
2.4	Cuarta alternativa: la distribución como mediación entre la homogeneización y la diversidad cultural	
3.	DEBATE SOCIOLOGICO CLÁSICO ENTRE ESTRUCTURA Y CAMBIO SOCIAL	
4.	EL CONCEPTO DE IDENTIDAD: PROBLEMAS PARA SU OPERACIONALIZACIÓN.....	
4.1	Primer problema: la identidad como práctica de representación intersubjetiva	
4.2	Segundo problema: las escalas de representación	
4.3	Tercer problema: la multidimensionalidad de las identidades. El cruce entre pertenencias y referencias	
4.4	Cuarto problema: la diversidad en la unidad ¿relativismo o tensión conflictiva?	
4.5	Quinto problema: ¿Quién autoriza las identidades?	
5.	ESPACIOS Y CONTEXTOS ESTRUCTURANTES DE LA IDENTIDAD LAICAL	
5.1	Campos de interacción.	
5.2	La institución transversalizada.	
5.3	Espacios de intersección.	
6	DISEÑO DE NIVELES Y MARCOS DE ANÁLISIS PARA ESTUDIAR EL IMPACTO DE LA HETERODOXIA EN LAS IDENTIDADES CATÓLICAS	

CAPITULO II DE LA MODERNIDAD ANTICRISTIANA A LA POSTMODERNIDAD CRISTIANA

1	INTRODUCCIÓN AL DEBATE TEORICO SOBRE SECULARIZACIÓN Y RELIGIÓN	
2.	LA DUALIDAD IRRECONCILIABLE ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO (Durkheim)	
3.	LA RACIONALIZACION DE LOS SISTEMAS DE CREENCIA (Weber)	
4.	LOS «EXCLUSIVISTAS»: SECULARIZACIÓN VS. RELIGIÓN	
4.1	La secularización y el proceso de sectarización de la religión (Wilson)	
4.2	La teoría del mercado y la privatización de lo religioso (Berger)	
4.3	La secularización multidimensional: laicización, disminución en la participación eclesial y cambio religioso (Dobbelaere)	
5	LOS «INCLUSIVISTAS»: LA EMANCIPACIÓN INSTITUCIONAL DE LA RELIGIOSIDAD SECULAR.....	
5.1	El concepto de «Religión Civil» (Bellah)	
5.2	Trascendencias seculares (Luckmann)	
5.3	La concepción semiótica de la religión (Geertz)	
6	PARA SALIR DE LA DUALIDAD: RELIGIONES SECULARES, ANALÓGICAS Y METAFÓRICAS.....	
7	LA RELIGIOSIDAD DE LA MODERNIDAD: LA CREENCIA COMO «BRICOLAGE» DE LA MEMORIA (Hervieu-Léger)	

8	LA MODERNIDAD Y EL MONOPOLIO DE LO SAGRADO: CAMPO RELIGIOSO (Bourdieu)
9	LA ERA POSTCRISTIANA (Poulat)
10	PRIMERA LLAMADA: REPENSAR LA RELACIÓN SECULAR/RELIGIÓN.....
11	SEGUNDA LLAMADA: EL DEBATE ENTRE FORMA Y SUSTANCIA.....
12	TERCERA LLAMADA: LA SECULARIZACIÓN INSCRITA EN EL DEBATE DE LA MODERNIDAD Y LA POSMODERNIDAD
13	PROBLEMAS Y DESAFÍOS PARA PENSAR LA POSMODERNIDAD RELIGIOSA
14	PROPUESTA TEÓRICA.....

CAPITULO III. LOS LAICOS EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO (1930-1990)

1	UN <i>MODUS VIVENDI</i> PACTADO SOBRE ARENAS MOVEDIZAS
2	EL CATOLICISMO SOCIAL EN MÉXICO: DE UNA IDEOLOGÍA INTEGRAL- INTRANSIGENTE A UNA PASTORAL DE SACRISTÍA.....
3	DE LA ACCIÓN CÍVICA CATÓLICA O LA ACCIÓN CATÓLICA MEXICANA
4	LA ÉPOCA DE ORO DE LA ACCIÓN CATÓLICA MEXICANA
5	PROYECTO DE RENOVACIÓN ESPIRITUAL O INTEGRISMO MORAL
5.1	El compromiso obrero: ¿Moralización o radicalización?
5.2	Moralizar la cultura.....
6	CON AIRES DE LIBERACIÓN.....
7	<i>MODUS VIVENDI</i> INTERNO: UN <i>MODUS OPERANDI</i> (A MANERA DE CONCLUSIONES)

CAPÍTULO IV: GEOPOLÍTICA REGIONAL DE LA ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA

1	REGIONALIZAR LA CULTURA CATÓLICA: MODELOS PARA ARMAR.....
2	LOS CÍRCULOS HEGEMÓNICOS AL INTERIOR DE LA CEM
3	REGIONES DE PASTORAL Y TERRITORIOS IDEOLÓGICOS EN MÉXICO
4.	LA HEGEMONÍA DE LA ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA EN EL CONTEXTO NACIONAL.....
5.	GUADALAJARA Y LA REGIÓN OCCIDENTE EN LA GEOPOLÍTICA NACIONAL
6.	LA ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA Y SU HEGEMONÍA CULTURAL EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES LOCALES
7.	CONCLUSIONES

CAPITULO V: LA ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA: CENTRO DESDE EL CUAL SE ORGANIZA LA HETEROGENEIDAD.....

1	LA IGLESIA EN LA ADMINISTRACIÓN DE LA HETEROGENEIDAD
2	LA ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA: UNIDAD DESDE LA CUAL SE ORQUESTA LA DIVERSIDAD
2.1	La pastoral funcional.....
2.2	La pastoral territorial
2.3	El cruce entre pertenencia diocesana y movimiento transnacional; Error! Marcador no definido.
2.4	Movimientos cívicos católicos
2.5	Religiosidad a la carta.....
3	REFLEXIONES FINALES

CAPITULO VI. FOTOGRAFÍA DE LOS CATÓLICOS DE GUADALAJARA

1	INTRODUCCION
1.1	Del vacío de la religión a la religiosidad vacía
1.2	Concepción semiótica del imaginario religioso
1.3	Identificación individual y tradiciones religiosas
1.4	Límites y alcances del análisis
2	LO QUE SE SABÍA DE ANTEMANO Y LAS INTERROGANTES PENDIENTES
2.1	De la apuesta al diseño
2.2	La homogeneidad religiosa según las membresías confesionales
3	NIVELES DE PERTENENCIA AL CATOLICISMO SEGÚN LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS
4	LA RELACIÓN ENTRE PERTENENCIA CONFESIONAL E IDENTIFICACIÓN RELIGIOSA
4.1	Los imaginarios de Dios
4.2	Los imaginarios del más allá
4.3	Eficacia simbólica de las creencias en los niveles de pertenencia
4.4	Los distintos rostros de los católicos según sus creencias
5	LAS ECLESIOSFERAS SOBRE LA MORAL SOCIAL
5.1	Modelos explicativos del éxito o fracaso en la vida.
5.2	Jerarquía de valores
5.3	La privatización de la moral sexual
5.4	Percepción normativa de la Iglesia
6	CONCLUSIONES

CAPITULO VII TRAYECTORIAS INDIVIDUALES E IDENTIDADES GRUPALES

1	INTRODUCCIÓN
2	COORDENADAS TEMPORALES DE REPRESENTACIÓN DE LA IDENTIDAD DEL LAICO
2.1	Clericalización de la Iglesia, profanización del laico.
2.2	Los laicos como brazo largo de la jerarquía.
2.3	El laico como parte del Pueblo de Dios
2.4	La heterodoxia eclesial
3	EL LAICO COMO BRAZO LARGO DE LA JERARQUÍA
4	CATÓLICO EN EL EXILIO: EL CASO DE UN LAICO DE LA LIBERACIÓN
5	EL LAICO CÍVICO MORAL
6	EL LAICO RENOVADO EN EL ESPÍRITU
7	UNA ESPIRITUALIDAD ABIERTA A LA CALLE
8	RELIGIOSIDADES A LA CARTA
8.1	El catolicismo posmoderno o simplemente María:
8.2	El esoterismo como reencuentro con el catolicismo popular
8.3	Reelaboración New Age del catolicismo
9	EJES DE COMPARACIÓN: RELACIÓN CON LA INSTITUCIÓN Y MODELOS DE EVANGELIZACIÓN

CAPITULO VIII. LA INTERACCIÓN ENTRE MOVIMIENTOS LAICOS E INSTITUCIÓN

1	LA PUGNA POR EL RECONOCIMIENTO INSTITUCIONAL DE LAS IDENTIDADES: EL CASO DE LAS CEBs
1.1	Las CEBs "liberacionistas" que operan de manera independiente de la Arquidiócesis.
1.2	Las CEBs como grupos tradicionales de parroquia
1.3	Las agrupaciones liberacionistas que no se llaman CEBs.
2	RENOVACIÓN CARISMÁTICA ¿MOVIMIENTO CISMÁTICO O DE

	RENOVACIÓN?.....
2.1	Espontaneidad y efusividad del carisma
2.2	Rutinización del carisma
2.3	Momento actual.....
2.4	Conflictos entre movimientos funcionales y parroquiales.....
2.5	Conflicto entre carisma e institución
2.6	Nueva Alianza ¿excomunión o desautorización?
3.	EL CONFLICTO ENTRE TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y RENOVACIÓN CARISMÁTICA COMO INSTRUMENTO DE PODER ECLESIAL
4	CONCLUSIONES

CAPÍTULO IX LOS DERECHOS HUMANOS: TRAYECTORIAS Y FRONTERAS SIMBÓLICAS.....

1	INTRODUCCIÓN
2	PROPUESTA DE ANÁLISIS
3	LOS CATÓLICOS EN LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS
4	PASTORALES, CIUDADANÍAS Y EXPRESIONES POLÍTICAS.....
5	TIPOS IDEALES DE PASTORAL SOCIAL CATÓLICA.....
6	EL CAMPO DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO CRUCE DE TRAYECTORIAS DE LOS MOVIMIENTOS DE INSPIRACIÓN CRISTIANA
6.1	La expresión moral sacramental: el retorno a lo sagrado
6.2	El conservadurismo católico y la defensa por el derecho individualista.....
6.3	Del cristianismo social a la democratización política
6.4	El modelo cívico-católico: los agentes de pastoral de las parroquias y los derechos humanos.....
6.5	Las Comunidades Eclesiales de Base: de la opción por los pobres a los derechos humanos.....
6.6	La Academia Jalisciense de Derechos Humanos
7.	CONCLUSIONES

CAPITULO X. LOS DERECHOS HUMANOS COMO ESPACIOS DE INTERSECCIÓN:.....

1	INTRODUCCIÓN
2.	ANÁLISIS DE UN DISCURSO PARADIGMÁTICO: DAD A DIOS LO QUE ES DE DIOS, Y A LA CIUDADANÍA LO QUE ES DEL CÉSAR
3	LA DEMOCRACIA CON ADJETIVOS.....
4	LA DEFENSA DEL DERECHO HUMANO POR LA VIDA
5	CONCLUSIONES

CAPÍTULO XI. DERECHOS HUMANOS EN EL UMBRAL DE LA RELACIÓN FE Y POLÍTICA: ARENAS DE CONFLICTO Y FRONTERAS MÓVILES.....

1.	INTRODUCCIÓN
2.	LAS EXPLOSIONES DEL 22 DE ABRIL: EL DESPERTAR CRISTIANO A LOS DERECHOS HUMANOS
2.1	La jerarquía y el pacto cupular: El dios crucificado
2.2.	La Iglesia diocesana como Pueblo de Dios: El Dios de la vida y los derechos humanos.....
2.3.	Los religiosos y los damnificados: acompañar al pueblo sin etiqueta de Iglesia
2.4	El desalojo violento y sus representaciones.....
3.	UNA SOLA VOZ: LA DIFÍCIL Y NUNCA ACABADA PRECISIÓN DE LOS LÍMITES ENTRE LO RELIGIOSO-LO CIVIL-LO POLÍTICO.....
4.	DERECHOS HUMANOS ¿PUERTAS ADENTRO O AFUERA DE LOS

	TEMPLOS?.....
5	CONCLUSIONES

CONCLUSIONES GENERALES

1.	INTRODUCCIÓN
2.	LA DIVERSIDAD EN LA UNIDAD RELIGIOSA.....
3.	EL PESO DE LAS IDENTIDADES EN LA DIVERSIDAD RELIGIOSA
4	LA INSTITUCIÓN TRANSVERSALIZADA
5.	LA SALIDA Y LA VOZ: EL CRUCE ENTRE AUTORIZACION INSTITUCIONAL Y LEGITIMIDAD GRUPAL
5.1	La salida
5.2	La voz.....
5.3	La voz y la salida: conflictos y relaciones de poder
6.	EL CATOLICISMO Y LA SOCIEDAD SECULAR

BIBLIOGRAFÍA

LA ECCLESIA NOSTRA. LA IGLESIA CATÓLICA DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS LAICOS

Este título resume en buena media el contenido del libro, pues trata de conciliar dos visiones que en los estudios sobre religiones han ido divorciadas. Por un lado, reconocer que la verticalidad piramidal de la institución católica; pero al mismo tiempo reconocer su horizontalidad de Pueblo de Dios. La iglesia católica es una institución altamente compleja: tradicional y a la vez dinámica, jerárquica y a la vez popular, religiosa y a la vez secularizada, romana y a la vez muy tapatía.

Una definición funcional de la institución católica no puede reducirse a una ECCLESIA, representada sólo por su estructura jerárquica, y su funcionamiento vertical que desde el Vaticano impone un modelo universal de ser y actuar a una red de iglesias locales que reproducen a papel carbón dicho funcionamiento. Por su parte, NOSTRA tiene que ver con la concepción más popular de la Iglesia entendida y vivida como Pueblo de Dios, como comunidad de cristianos, que permite imaginar que todos los creyentes son y forman parte de la Iglesia en un modelo funcional horizontal. Sin embargo, en la Iglesia católica no sólo tienen cabida estos dos modelos que parecieran repelarse, sino que lo que define funcionalmente a la institución es la interacción entre estructuras objetivadas de procesos verticales de control de los recursos institucionales y procesos horizontales de creación de nuevas identidades católicas.

El presente libro es el resultado de un proyecto de investigación, iniciado en el año de 1994, como parte de mis estudios de doctorado en Ciencias Sociales en el programa CIESAS-Universidad de Guadalajara. El tema de la diversidad al interior del catolicismo fue el centro de mi atención, porque consideraba que para entender de manera más acertada la cultura social y política de los pobladores de

Guadalajara, era necesario adentrarnos a la comprensión de la hegemonía cultural del catolicismo, o mejor dicho de los catolicismos, en esta ciudad.

Detrás de este libro siempre estuvo presente el interés de analizar, desde una perspectiva socio-cultural, el dinamismo de la diversidad de las identidades de los laicos al interior del catolicismo.

Por un lado, para propios y extraños era evidente la fuerza que tenía el catolicismo en Guadalajara, no sólo porque más del 96% de la población mantuviera esta adscripción, ni porque, los datos nacionales de población (los de INEGI 1990) señalaran al estado de Jalisco como uno de los menos proclives para el cambio religioso pentecostal y protestante, sino también porque se expresaba como rasgo distintivo en las manifestaciones populares, en las movilizaciones de índole política, y en las campañas moralizadoras encabezadas por sectores de las clases medias y altas de la ciudad. Esto planteaba un primer punto de partida, la cultura política de los pobladores de Guadalajara no refleja el sistema nacional laicicista –que durante décadas tuvo características de anticlerical--, que demarcaba fronteras precisas entre lo clerical y lo político; entre lo privado y lo público. Por el contrario, guarda ciertos rasgos que la distinguen de otras regiones.

Si bien, en los inicios del Siglo XX, Guadalajara fue un centro de operación del catolicismo social intransigente y laical que se oponía a las políticas estatales para reducir el ámbito de influencia del clero al ámbito de lo privado, que derivó en la lucha armada de la cristiada en 1926. No podemos minimizar el hecho de que después de los arreglos de 1929, durante las décadas que van del 1930 a 1990 del siglo XX, la paz social estuvo garantizada por la intermediación cupular entre Iglesia, el Estado y las élites comerciales y empresariales de la ciudad. (Se destaca en estas intermediaciones cupulares el papel realizado por el Cardenal Dávila Garibi).

Más allá de estos arreglos cupulares, pero en relación con ellos, en esta ciudad el catolicismo ha tenido capacidad de respuesta al débil desarrollo de una sociedad civil organizada y combativa, en la que ni sindicatos, ni movimientos populares, ni partidos políticos, lograron destacar como mediadores entre la sociedad y el Estado (De la Peña y De la Torre 1990: 576). Por su parte, la cultura

católica se ha manifestado en distintos espacios sociales (tanto privados como públicos), desarrollando una expresión cívica que impregna sentidos, valores y modelos de acción.

A mediados de los años 80 me incorporé a un proyecto de investigación dirigido por Guillermo de la Peña sobre los procesos populares de inserción urbana de los inmigrantes en Guadalajara. Este proyecto partía del análisis comparativo de estudios de caso de formas de organización urbana cuyos criterios de selección estaban dados por los patrones de acceso, organización y uso del espacio urbano: el barrio tradicional propio de principios de siglo, el fraccionamiento popular surgido a mediados de siglo, y los asentamientos irregulares propiciada por la ocupación urbana de terrenos ejidales que comenzaron a partir de los años 70. Fue durante el trabajo de campo que nos topamos con la hegemonía de las organizaciones religiosas (en su mayoría católicas) como intermediarios entre la sociedad civil y el gobierno en los procesos de inserción que iban desde la adquisición de vivienda, de trabajo, la generación de redes sociales más o menos estables, la organización popular comunitaria y la participación política (De la Peña y De la Torre 1990). Posteriormente el proyecto incluiría otro estudio de caso: La Luz del Mundo, una iglesia local de tipo pentecostal, que representaba la segunda fuerza religiosa en la región después de la católica, y que mediante la adquisición de terrenos urbanos para sus afiliados había constituido una colonia, conocida como la Hermosa Provincia, que funcionó como una clientela política para el gobierno y el PRI (De la Torre 1995).

Indiscutiblemente existían razones históricas para explicar la gran influencia que a lo largo del tiempo la Iglesia católica tenía sobre la vida de la ciudad, incluyendo la de los recién llegados, pues a través de su historia la ciudad de Guadalajara, centro nodal de la región Centro-Occidente, ha sido un enclave nacional de la hegemonía católica. Por ello, la cultura de Guadalajara y de sus pobladores ha sido con frecuencia definida por propios y extraños como una cultura enraizada en un catolicismo tradicional e integral. La historia social de la ciudad mostraba que la paz había sido producto de arreglos cupulares entre el gobierno, los líderes empresariales y la Iglesia católica. Por ello, La idea de una

ciudad secular no era la más apropiada para entender a la ciudad de Guadalajara, pues aunque en las últimas décadas existían esferas de la realidad que habían sido conquistadas por la laicización, como fue la educación, las diversiones, el poder político de estado, la ciencia y la medicina, la religión lejos de estar confinada a los muros de los templos, de la vida privada y de las conciencias, se mantenía presente en distintos ámbitos de la vida pública, aunque no de manera institucional, sino a través de procesos menos visibles mediante los cuales las concepciones ideológicas que inspiraban distintos proyectos sobre las prácticas socio políticas se articulaban con creencias y fines de índole religiosa.

En este sentido, conocer la diversidad cultural al interior del catolicismo está motivado por la necesidad de comprender el impacto que la diversidad de formas de afiliación y representación que los católicos tienen sobre la cultura y las actitudes políticas que caracterizan y marcan el destino de la ciudad de Guadalajara.

Los casos analizados en este libro, se concentran en la década de los noventa, Este estudio se enmarca temporalmente en la primera mitad de la década de los noventa. Lo que supone tener en cuenta cambios socio-políticos y culturales enmarcados en tres niveles:

- a) El de la globalización cultural y su triple impacto en el campo cultural:
 - 1) *Difusión y expansión de valores y creencias universalizantes* vinculados con la racionalidad moderna que atraviesan los particularismos culturales y *producen nuevas formas de acceder a lo religioso*, cada vez más subjetivas y menos institucionales, aunado con la pérdida de relevancia mundial de las ideologías políticas.
 - 2) *La resistencia cultural de la religiosidad tradicional*, manifiesta en el fortalecimiento de las identidades tradicionales y conservadoras: movimientos católicos integrales-intransigentes y el regreso al fundamentalismo religioso;
 - 3) *El encuentro cultural entre valores universales e identidades tradicionales, que da pie a la innovación de identidades* que se gestan a partir de la interacción entre redes globales de identificación cultural y religiosa, y los

usos y la apropiación diferencial que re-sitúan lo global en las culturas locales.

- b) *Las transformaciones en las relaciones Iglesia-Estado a nivel nacional* en 1992, marcadas por el restablecimiento de las relaciones entre el Estado Mexicano y el Vaticano, y por la modificación de artículos constitucionales referentes a el derecho al voto a los ministros de culto y sacerdotes, su participación en la educación y la legalización de las Iglesias, que implican un nuevo marco jurídico para las actividades de las Iglesias.

El contexto local de la ciudad de Guadalajara , también presencié cambios históricos importantes en la década de los noventa: las explosiones de sector reforma el 22 de abril de 1992 ; el asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo en mayo de 1993; el ascenso de la ciudadanía organizada y la transición a la democracia. A partir de los noventa se agudizó una crisis en los modelos corporativos y en los arreglos cupulares que tuvieron vigencia y eficacia casi a lo largo de la segunda mitad del presente siglo XX. Se aprecia una realidad más polarizada, por un lado, el despertar de una nueva cultura política, más ciudadana que corporativa, más del lado de los derechos de los gobernados que de los gobernantes.

En este contexto local, de transición política y de ascenso de la ciudadanía organizada, es necesario preguntarse por el papel que jugaron los católicos en dicho proceso de democratización. De hecho, si uno hace el recuento de las manifestaciones masivas más recientes en Guadalajara (a pesar de que la cultura cívica de los pobladores no se caracteriza por la toma masiva de las calles), uno se percató de la presencia de dos elementos culturales en dichas expresiones: la cultura de clase media y la fuerza que tienen diversos modelos de religiosidad católica en estas expresiones cívicas: marchas en contra de los contenidos inmorales de la televisión, peregrinaciones silenciosas en apoyo al Papa en el rechazo a los acuerdos de sobre las políticas mundiales de población acordadas en Beijing, el movimiento Una Sola Voz alrededor del asesinato del Cardenal Juan Jesús Posadas (por citar algunas de las más relevantes). Por otro lado, en las acciones cívicas de corte popular, encontramos que, aunque sus demandas son

de índole política, la presencia de actores, rituales y símbolos religiosos referidos al catolicismo permeaban las formas de expresión ciudadana: marchas por la Paz en Chiapas, plantones en apoyo al Padre Patillas, marchas de apoyo a los damnificados de las explosiones del Sector Reforma.

Todas estas manifestaciones son una evidencia de que la cultura católica no sólo ha estado presente en las formas privadas de experimentar lo sagrado, sino también en procesos no tan visibles, a través de los cuales los laicos extendían lo religioso a la esfera de lo público, mediante múltiples actividades de carácter cívico y ciudadano. Esto me llevó a plantear la existencia de un tejido conflictivo que pone en intersección un modelo legal de secularización social, activado por la laicización de la política institucional, que no se manifestaba en la secularización de la cultura cívico-política cotidiana local, en la cual los laicos han sido los actores de la interacción, sea integrativa o conflictiva, de dichas fronteras especializadas.

La premisa central que organiza el contenido de este libro es que la acción de la diversidad de las identidades laicas dinamiza las fronteras modernas entre lo religioso y lo secular en tres niveles:

- 1) Al interior de la esfera institucional del catolicismo la diversidad impacta en la secularización interna o racionalización de lo religioso;
- 2) En la acción militante de los católicos en la esfera de la sociedad civil y política sacraliza ciertas esferas seculares; y
- 3) En la interacción entre las dos anteriores que convierte las fronteras especializadas entre lo religioso y lo secular en espacios de intersección donde se producen nuevos mestizajes y arenas de conflicto.

EL LAICO COMO CATEGORÍA SOCIAL

Uno de los primeros retos a resolver era definir qué se entendería por “laico”, con el fin de poder construir a este actor como una categoría social susceptible de ser abordada como objeto de estudio.

Por ello hay que aclarar de inicio, que por laico no me estoy refiriendo al creyente católico común, sino a aquel creyente que, sin ser sacerdote o religioso, participa activamente en las tareas de evangelización de la Iglesia católica, ya sea desde su adscripción a grupos y movimientos seculares, o aquellos laicos que construyen identidades sociales católicas a partir de procesos de auto adscripción a la tradición, independiente de la autorización de la Iglesia.

El puesto eclesiológico de los laicos ha ido variando a lo largo de la historia de la Iglesia católica y ha quedado objetivado en documentos internos de la Iglesia, que son tanto producto como guía, de discusiones teológicas y de concreciones pastorales.¹

En el momento actual, el laico ha ido ganando relevancia y reconocimiento como actor eclesial, ya que la doctrina de la misma Iglesia católica estimula su participación activa en la sociedad y, a diferencia del protestantismo histórico que se centra en lo individual, promueve la identidad colectiva.

Uno de los principales documentos que marcan este cambio se encuentra en las conclusiones del Concilio Vaticano II, en donde se reconoce de manera enfática el llamado a la santidad del laico, valorando su “carácter secular”, que lo distingue de los religiosos por su vocación al “sagrado magisterio”. La principal responsabilidad del laico trazada por la Iglesia ha de ser la de comprometerse en las labores de evangelización en las esferas terrenales del mundo:

¹ La revisión histórica del puesto eclesiológico que los laicos han ocupado al interior de la Iglesia católica se trabajó como marco sociocultural para establecer las coordenadas históricas de la identidad del laico (Véase el Capítulo VII, pp 241-247).

“A los laicos pertenece por propia vocación **buscar el reino de Dios** tratando y ordenando, **según Dios, los asuntos temporales** (...) A ellos, muy en especial, corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales a los que están estrechamente vinculados, (Documentos Completos del Concilio Vaticano II, Cap. IV, p. 138).

Así, el Concilio Vaticano II, representa una etapa histórica clave para entender la actual identidad del laico, pues los documentos en él generados han servido como marco que orienta y valora su participación y dignidad al interior de la Iglesia. En tanto se reconoce su particularidad como actor que es a su vez secular y religioso, se hace un llamado a que los pastores los consideren ya no sólo brazo largo de la jerarquía, como había sido reconocido en la Encíclica *Rerum Novarum*, sino actores con capacidad de ejercer “libertad y espacio para actuar, e incluso (...) que ellos, espontáneamente, asuman tareas propias.” (CVII, 37).

Posteriormente, otro documento importante para entender la identidad del laico fue *Evangelii nuntiandi*, de Pablo VI (1975) en el cual se ratifica la creciente autonomía de los movimientos seculares con respecto a la jerarquía, y agrega un nuevo elemento, pues ya no sólo valora la acción de los laicos en el orden temporal, sino que alienta a su colaboración con la comunidad eclesial:

“Los seculares (laicos) también pueden sentirse llamados o ser llamados a colaborar con sus pastores en el servicio de la comunidad eclesial para el crecimiento y vida de ésta, **ejerciendo ministerios muy diversos según la gracia y los carismas que el Señor quiera concederles**”.

Estos dos documentos reflejan de manera contundente la doble referencialidad que en el momento actual define y legitima la identidad del laico al interior de la Iglesia católica. Sin embargo, para comprender la complejidad de su acción, se vuelve necesario enmarcar el problema de la identidad de los laicos en relación con la secularización. El laico, de manera genérica, es a la vez agente eclesial y actor social, es tanto miembro de la Iglesia como miembro de la sociedad secular. Es tanto portador como protagonista de la contradicción permanente entre las esferas secular y la religiosa demarcadas por el cruce entre los procesos de secularización de la sociedad moderna, que tiende a conquistar la emancipación de las esferas sociales del dominio de lo religioso, y las respuestas

adaptativas y de conquista que la Iglesia católica ha desarrollado para resistir y conquistar el avance de la secularización en los mundos de vida especializados de la sociedad contemporánea.

El laico fue por ello considerado de manera estratégica como lugar central del objeto de estudio, para acceder a una dimensión más dinámica sobre la relación entre religión y sociedad secular. Por ello mi toma de postura teórica con respecto a la secularización plantea entender la relación modernidad/religión desde una concepción multidireccional de la secularización, que retoma la propuesta de Weber de considerar que así como la racionalidad capitalista impacta en el desencanto de algunos aspectos del mundo, se da también un reencantamiento de otros aspectos seculares. E incorpora a Emile Poulat, quien explica que el humanismo cristiano es la expresión de la relación dialéctica entre lo religioso y lo secular, ya que: “el catolicismo, en su afán de recuperar cristianamente la secularidad, desacraliza el cristianismo en la medida en que se humaniza, y a la vez apunta a sacralizar lo profano en tanto que tiende a ser cristianizado” (Poulat 1994:215). A mi juicio, era necesario virar la centralidad puesta por los sociólogos en los alcances de la modernidad en la pérdida de relevancia social de la religión, porque esa mirada llevó a desatender el estudio de los aspectos adaptativos y de conquista de las religiones sobre las esferas seculares, que también tenían repercusiones al interior del catolicismo y de la sociedad secular. Por ello en mi propuesta teórica planteó que:

La apuesta está en dejar atrás las visiones paralelas o unidireccionales de estos fenómenos, y atender la manera en que diversos actores (autorizados o no por la institución) compiten entre sí por la definición de los límites y extensiones entre las fronteras modernas entre lo secular y lo religioso, pero que a su vez permiten un mayor grado de interacción entre dichas fronteras.

El problema del estudio de las identidades del laico

La elección de estudiar al laico a través de los procesos de identidad, estuvo muy ligada a la necesidad de atender la dimensión de la diversidad cultural

al interior del catolicismo, así como a la vez apreciar la diversidad de catolicismo en la sociedad secular.

Por las razones arriba expresadas me interesaba realizar el estudio del catolicismo desde la perspectiva de los laicos, y no como habitualmente se ha estudiado desde la perspectiva de la jerarquía o de su estructura institucional –sin querer con ello decir que la estructura institucional no sea parte constitutiva de la Iglesia, pero no es la totalidad, “tan sólo es un componente” (Campiche 1990:14).

Esto en sí mismo, aunque parezca simple, me retaba a crear y diseñar una metodología que respondiera a la particularidad de mi objeto de estudio. Lo intentaré exponer en pocas líneas.

Con el fin de poder operacionalizar el concepto de identidad la definí como: “El sistema de representaciones subjetivamente interiorizadas y objetivamente posicionadas, sobre un sí mismo en concordancia con la representación de un nosotros, situado frente a los otros. Que se construye en la intersubjetividad”.

Esto significaba que tenía que dar cuenta de cómo se representaba la relación constitutiva del laico de acuerdo a la representación del Yo-nosotros-los otros. Por ejemplo, la identidad del sacerdote puede ser muy clara de posicionar en estos ejes. Dado que existe una identidad positiva que le da sentido al ser sacerdote, él sabe que su “nosotros” es la Iglesia y que el “los otros” es lo mundano. Como advierte Michael de Certeau (1993), la estructura bipolar de la evolución religiosa en la sociedad secular convierte siempre en unidad exterior todo lo que no es Iglesia. Sin embargo, el laico, no es una categoría unidimensional, puesto que carece de sentido unitario interno, al mantener de origen una doble referencia en el Yo secular/eclesial, produce una referencia ambigua al nosotros. Según las circunstancias y las escalas de representación, se diferencia tanto internamente con los demás movimientos o grupos católicos en la distinción de modelos diversos de ser católico, como de la Iglesia institución a partir de la tensión existente entre el “nosotros”-comunidad seglar y los “otros”-institución jerárquica. Se apreciaba que la forma en que los laicos construían su forma de adscribirse y representarse como católicos se realizaba desde la adscripción y participación a grupos primordiales de contacto directo. En algunos

casos, sobre todo en aquellos denominados como religiosidades a la carta, su forma de representarse como parte del catolicismo se realiza mediante interacciones mediatizadas por culturas ajenas al catolicismo, y formas particulares de reinventarse un linaje de continuidad con la tradición de la Iglesia católica.

Mediante el trabajo de campo (realizado entre 1992 a 1997) pude apreciar que existían laicos cuya referencialidad del nosotros estaba dada por la comunidad de creyentes en la que participaba, y desde este lugar se construía una forma imaginada de pertenencia a la institución católica, algunos autorizados por la jerarquía y otros sin reconocimiento oficial. Las formas de identificación de los laicos no eran reconocidas unívocamente ni por los grupos ni por la institución, ya que existen formas legitimadas y autorizadas por la diócesis para incluir y excluir a quienes son católicos y para caracterizar desniveladamente quiénes son mejores católicos. Pero también existen otros canales a través de los cuales los laicos se legitiman como miembros de la comunidad católica.

Así, las identidades estaban inscritas en procesos dinámicos de poder. La capacidad de poder de una identidad laical estriba en la posibilidad de construir consenso y legitimar institucionalmente el marco de las representaciones producidas a partir de la imagen positiva de sí mismos, lo cual produce e imprime sentidos, patrones de ser y actuar que transversalizan y dinamizan a la estructura institucional en que se inscriben. Esta capacidad se expresa en acciones y estrategias a través de las cuáles las convergencias y divergencias producen procesos de inclusión y exclusión de los marcos institucionalizados. Por su parte, el poder institucional de la Iglesia estriba en su capacidad de designar a quienes forman parte de la unidad católica. Su contraparte es la estrategia de desautorización o de exclusión; un arma potente para desvirtuar la imagen positiva de una identidad católica, que puede correr la suerte de ser expulsada de esa gran comunidad imaginada, que no representa únicamente un marco de pertenencia, sino una fuente de sentido y representación de sí mismo, que puede llevar a la pérdida de su gran marco de referencia simbólica.

Pero también encontré casos en los cuales el obstáculo de su realización como católicos evangelizadores era la misma institución católica, la cual se percibía como “los otros”. Existen a lo largo de la investigación varios casos representativos de dicha situación como las Comunidades Eclesiales de Base y también en la tensión existente dentro del Movimiento Renovación Carismática Católica. Estos dos ejemplos nos muestran la dificultad de poder precisar la relación identitaria entre el nosotros-los otros, ya que ninguno de los movimientos renuncian a su identidad de ser reconocidos y de reconocerse como parte de la Iglesia Católica.

Además de esta problemática encontramos otra que tiene que ver con el problema de la conciliación de la doble identidad: religiosa y secular. Veamos el siguiente testimonio, producto de la reflexión entre la articulación de lo religioso y lo político, en una reunión del Movimiento Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares:

Lo cristiano y lo político es diferente, mas no excluyente. Tal vez un día nos reuniremos nomás a rezar; ahora hay que organizarnos. Estamos metidos en un lío por querer ser cristianos y políticos (...) al parecer es un proceso de rupturas y no de continuidad(...)

Esta doble identidad no sólo se manifiesta en los casos más radicales al interior del catolicismo, sino también en los de laicos más ajustados a la jerarquía. Este es el caso del coordinador de la Comisión Diocesana de Laicos de la diócesis de Guadalajara, quien claramente distingue que si el laico va a trabajar al interior de la Iglesia, tiene que estar sujeto a las directrices del párroco y de la diócesis en general, pero tiene también ámbitos especializados para los cuales no requiere de la autorización de la jerarquía.

Es esta doble identidad del laico, la que también repercute en un problema de conceptualización de movimiento social. Efectivamente el término movimiento aparece a lo largo del texto acompañado de distintos adjetivos, y salvo la definición del concepto Nuevos Movimientos Religiosos, no se hace explícito en que sentidos se usa. Esto deberá ser precisado en la tesis, pues si bien es cierto que movimiento apostólico se refiere tan sólo a una etiqueta mediante la cual la Iglesia, a partir de finales de los años 50, nombra a las asociaciones seglares para

diferenciarlas y dotarles de cierta autonomía en relación con la Acción Católica. Otro uso que aparece en la tesis es el de Nuevo Movimiento Religioso, el cual sí es un concepto, pero no necesariamente responde al concepto sociológico de Nuevos Movimientos Sociales, pues sus repercusiones se inscriben sobre sus efectos en la institución religiosa. Sin embargo, y aquí coincido con el señalamiento, los movimientos religiosos muchas veces se manifiestan como colectividades sociales, y en algunos casos, como son los de los derechos humanos, pueden ser catalogados como movimientos cívicos aunque, como lo demuestra su estudio, con metas, alcances y con temporalidades distintas. Aquí creo que sería de suma importancia reflexionar a la luz de la discusión teórica sobre nuevos movimientos sociales.

La diversidad

Uno de los principales retos metodológicos que se tuvieron que enfrentar durante el proceso de investigación era definir cómo estudiar la diversidad de formas de identificarse como católicos, que se manifestaba de dos maneras: a) la heterogeneidad de subidentidades católicas tiene que ver con un doble proceso: por una lado, la especialización y diversificación se debe a la necesidad de la institución católica de sobrevivir ante la creciente secularización de la sociedad; y por otro lado, la proliferación de nuevos movimientos religiosos al interior del catolicismo expresan la búsqueda de formas alternativas de responder a las necesidades actuales de los individuos y grupos sociales mediante los recursos simbólicos de los sistemas religiosos disponibles (en este caso el de la Iglesia católica). Esta diversidad también se manifestaba en la heterodoxia religiosa, que se caracteriza tanto por la participación sin pertenencia formal al catolicismo; como por la adhesión sin asistencia. El fenómeno de la heterodoxia está representado por nuevas religiosidades sincréticas, que toman, a manera de menú, elementos del catolicismo con otros de doctrinas y tradiciones ajenas que, en muchas ocasiones, son opuestos a la ortodoxia católica. Estas religiosidades se sitúan en los umbrales institucionales, es decir, en la posición de sujetos que no

apelan las orientaciones institucionales, pero que tampoco están dispuestos a salirse del catolicismo ni a ser expulsados del mismo.

Mientras yo leía que la sociología, sobre todo en los aportes de franceses y españoles, incorporaba en sus análisis la preocupación por la desinstitucionalización de las creencias y vivencias religiosas, y que incluso llegaban a cuestionar la pertinencia de considerar la institución como lugar de estudio de la religiosidad contemporánea; en la sociología religiosa mexicana el tema de la secularización apenas se nombraba. Si bien existe una amplia literatura historiográfica sobre las relaciones Iglesia católica-Estado, en ella el énfasis del análisis, salvo algunas excepciones, está puesto en entender a la Iglesia católica a partir de las posturas públicas que asume la jerarquía (por ejemplo el trabajo sobre las clases medias en México de Soledad Loaeza (1988), Radiografía de la Iglesia en México de Arias y et al (1981), la historia de la Iglesia católica en México de Roberto Blancarte (1992) y el estudio de la Iglesia y los movimientos sociales de Gabriel Muro (1991), en donde se abre la posibilidad de entender a la Iglesia en su conjunto.) Si bien existe un aporte importante de estos estudios a analizar el catolicismo en el marco de la laicidad, no se incorpora una discusión crítica sobre la modernidad (Giménez 1996), ni sobre su repercusión en términos de secularización. A partir de finales de la década de los años 70, se empieza a poner interés en estudios etnográficos sobre religiones no católicas y sobre agrupaciones católicas laicas en México, pero en términos generales la discusión teórica sobre el modelo explicativo de la secularización es escasamente abordado. Como lo planteó Rodolfo Casillas: “Saber de los vínculos entre pluralidad religiosa y modernidad social es, cuando menos, una veta hasta hoy inexplorada” al referirse a la trayectoria de los estudios religiosos en México (Casillas 1996:100). Y cuando se aborda, se incorporan de manera acrítica modelos teóricos, resultado de investigaciones en contextos muy diferentes al latinoamericano, y no se revisan a la luz de los contextos locales (salvo algunos casos más recientes, como son Enrique Marroquín (1997) y Jean Pierre Bastian (1997)).

Por otra parte, yo presenciaba empíricamente una institución católica altamente estructurada que determinaba asimetrías y diferencias duraderas entre

sus miembros, una institución en la que prevalecían sistemas de reglas, normas y valores para estructurar y orientar las actividades pastorales de la diversidad laical, como lo concibe Bourdieu (1971) en su concepto de campo religioso, pero a la vez una institución dinámicamente atravesada por la heterogeneidad de los movimientos laicales y de las formas sincréticas de creer que se legitiman a través de una ambigua referencia a la tradición católica. Para poder conceptualizar una realidad institucional tan compleja, recurrí al concepto de institución transversalizada, con el fin de ser sensible al dinamismo, pero a la vez a los procesos de negociación y de autorización que se ponen en juego en el contexto institucional.

Pero no sólo existía eso, que se dejaba ver desde el seno de la institución, también se daban procesos de individualización de las creencias que producían religiosidades seculares (Piette), y que mediante un estudio tradicional de la institución quedarían inadvertidas. Se lograron apreciar gracias a la encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, cuyo propósito fue descomponer la categoría unitaria de confesionalidad y apreciar los procesos de privatización de la identificación religiosa, con respecto a las prácticas, las creencias trascendentales y los valores morales concernientes a la sexualidad. Fue a partir de los resultados de la encuesta, que surgió la necesidad de no sólo atender la heterogeneidad sino también la heterodoxia que atraviesa las creencias y la práctica del catolicismo.

LA PROPUESTA:

Operacionalización del objeto de estudio

La operacionalización del laico como objeto de estudio me sugería cinco retos que fui resolviendo mediante un diseño metodológico adaptado al problema específico de mi investigación:

- 1) El reto de estudiar la identidad de acuerdo a escalas diferentes de representación: subjetiva, comunitaria, institucional y socioestructural, fue solucionado estudiándola desde la interacción y en situaciones particulares. Fue a partir de los análisis a diferentes escalas que se fueron construyendo las tipologías.

- 2) El de estudiar la diversidad de identidades ajustadas a campos de interacción, llevó a retomar el concepto de Thompson para entender los campos en dos dimensiones: *la sincrónica* referida a la estructura jerárquica de poder, que implica asimetrías estables en términos de la distribución de los recursos de diversos tipos; y *la diacrónica*, como lugar de trayectorias que nos da acceso no sólo a la estructura de poder, sino a los procesos en que los significados que alientan a las distintas formas de construir identidad son producidas, transmitidas y recibidas. Es por ello que en la tesis se ve un interés por historizar a las identidades, debido a la necesidad de dotar de sentido a las prácticas de la identidad en referencialidad con las coordenadas temporales mediante las cuales ocurren transformaciones, pero también se fijan sentidos sociales.
- 3) Para estudiar los campos de interacción entre lo secular y lo religioso donde se actualiza la intersección propia de la ubicación del laico, me auxilié del concepto de intersección de Paul Ricoeur (en Peñalver 1992). Así, los espacios de intersección se definieron como los lugares de contacto entre distintas lógicas de acción y marcos de valoración. La intersección procede del conflicto entre esferas especializadas en la producción de los saberes legítimos; es el punto donde los saberes diversos y contrastantes se cruzan sin anularse o disolverse, manteniendo la tensión de dos procesos simultáneos: la discontinuidad de la diferencia y la unidad de la diferencia. Para ello se diseñó estudiar las interacciones en la intersección entre movimiento e institución, y en la intersección entre la fe y la política, mediante el análisis de la confluencia en el discurso sobre derechos humanos.
- 4) En cuarto lugar, necesitaba construir conceptos que me permitieran acceder a la diversidad sin perder de vista las negociaciones con la unidad institucional. El uso del concepto de institución transversalizada (trabajado a partir del concepto de Felix Guattari), fue útil para estudiar a la Iglesia como un espacio social complejo comprendido tanto por las leyes objetivas que la fundan como por los deseos y estrategias grupales que la recorren desde distintos puntos, no necesariamente del centro a la periferia, y que constituyen relaciones dinámicas de poder. Gracias a esta conceptualización pude atender, de manera dialéctica, las relaciones de poder en la interacción entre unidad y diversidad basadas “en un poder generativo y no coercitivo, que pone en acción la contradicción interna como motor de su dinamismo y legitimidad” (490). Esta capacidad del poder institucional se evidencia en su habilidad de negociar conflictos que se dan entre distintas lógicas de adscripción al catolicismo y los mecanismos de autorización. Institucional.

- 5) Por último, era importante dar cuenta de la dialéctica entre sacralización y profanación en la interacción de lo religioso y lo secular. Para ello me fueron útiles dos nociones, re-trabajadas a partir de los conceptos de Landowsky): a) la noción de fronteras, que tiene que ver con un modelo dicotómico que nos permite distinguir el lugar de las oposiciones básicas que permiten identificar los principios de división y clasificación del mundo ajustados a los campos especializados; y la de umbrales de transición, que tiene que ver con modelos graduales que permiten apreciar los espacios intermedios entre diferentes zonas de influencia, pero a diferencia del anterior, la atención del análisis está puesta en el dinamismo de las prácticas que traspasan las fronteras y que permiten atender el momento en que una identidad puede dejar de ser sí misma. Estas nociones fueron el sustento del último capítulo de la Tesis titulado: “Derechos humanos en el umbral de la relación fe y política: arenas de conflicto y fronteras móviles”. Su valor estribó en brindarme la capacidad analítica para ver los impactos de la intersección no sólo al interior de cada campo de interacción, sino en las prácticas que ponen en intersección los campos especializados. Un avance importante de este análisis fue captar que así como lo religioso tiende a sacralizar espacios públicos y seculares, esta conquista se revierte a la vez en la conquista de lo secular sobre lo meramente religioso o sacramental.

MAPA DE CONTENIDO

La naturaleza de este estudio no se deja abordar desde una sólo óptica, demanda el manejo de diversas técnicas que nos permitan apreciar desde distintos ángulos el dinamismo de la interacción clero-laicos, religión-secularización. Para ello se incorporaron y diseñaron distintos métodos de investigación que nos permiten apreciar el fenómeno estudiado desde escalas espaciales y temporales diferentes.

En el texto se pueden distinguir tres grandes partes.

La primera contiene la propuesta teórica metodológica en dos capítulos, el primero trata del proceso de diseño metodológico, se llama *De la Ansiedad al Método: el diseño de escalas, espacios y actores*. El segundo capítulo: titulado *De La Modernidad Anticristiana a la Postmodernidad Cristiana* presenta el marco del debate sociológico de la religión, para lo cual se revisó y discutió una extensa bibliografía sociológica y antropológica que contempla y pone a discusión tanto propuestas clásicas como contemporáneas.

La segunda parte tiene como razón de ser la de contextualizar la diversidad católica en escalas de relaciones de poder espacio-temporales., que van de lo macro a lo micro, de lo institucional a lo subjetivo, de lo diacrónico a lo sincrónico.

El Capítulo III. *Los Laicos en la Historia de la Iglesia Católica en México (1930-1990)*. Su objetivo es poner en superficie la acción de los movimientos laicos en la relación histórica entre Estado e Iglesia enmarcada por el *Modus Vivendi*.. Las fuentes utilizadas para este capítulo fueron esencialmente bibliografía de la historiografía mexicana y local sobre la Iglesia católica, documentos y publicaciones eclesiásticas, y algunas notas recabadas en el trabajo de campo.

En el siguiente Capítulo IV: *Geopolítica Regional de la Arquidiócesis de Guadalajara*, el énfasis está dado en el contexto espacial, tiene como finalidad territorializar la hegemonía de distintos modelos de catolicismo social tanto al interior de la arquidiócesis de Guadalajara y como en su radio de influencia regional y nacional, a su vez que ubicarlas en el tejido de las relaciones de poder al interior de la Iglesia católica.

El contexto institucional se encuentra en el Capítulo V: *La Arquidiócesis de Guadalajara: Centro desde el cual se Organiza la Heterogeneidad*. En él se introduce el concepto de institución transversalizada a fin de acceder al cruce entre estructuras de poder eclesiásticas y al dinamismo de lo nuevos movimientos religiosos. Se atienden las mediaciones entre los modos comunitarios de la creencia y los mecanismos de control institucional de la Iglesia católica: a su estructura jerárquica, a su composición interna, a la forma en que opera y se organiza, a sus líneas y métodos de trabajo pastoral.

De *Trayectorias Individuales e Identidades Grupales* nos habla el Capítulo VI. Se incorpora el concepto de identidad para dar cuenta de la diversidad de formas de ser, representarse y actuar de los católicos. Para ello se diseñaron tipos ideales que dieran cuenta de la diversidad de identidades con respecto a tres criterios de diferenciación: posición histórica, posición institucional y características funcionales. El análisis se basa en estudios de caso de líderes de movimientos

laicales, que se realizaron mediante entrevistas a profundidad, de las trayectorias de vida destacando los siguientes ejes temáticos: a) los procesos de conversión; b) la forma en que los laicos se perciben y se relacionan con la estructura eclesial desde su grupo de adscripción religiosa; c) la forma en que perciben y se enfrentan a la transformación de los ambientes sociales, y d) la forma en que conciben el ser y el deber ser del laico católico en el mundo desde su propia historia de vida (conversión, militancia, logros y obstáculos). La selección y sistematización de las entrevistas respondió a criterios de contraste cualitativos, que dieran cuenta de la diversidad de identidades católicas con respecto a: a) distintos esquemas valorales y doctrinales; b) diferentes formas de situarse y participar en relación con la institución católica; c) distintos modelos de percibir y actuar estratégicamente en la conquista cristiana de la sociedad secular.

La tercera parte es un análisis de la diversidad de identidades laicales ajustados en situaciones de interacción entre estructuras objetivas, modelos de acción y estructuras subjetivas, entre espacios especializados que ponen en intersección los campos religiosos y los campos seculares.

Con el Capítulo VII. *La Interacción entre Movimientos Laicos e Institución* se ingresa en la Tercera parte del texto. En él, la atención y el análisis se centran en los espacios institucionales de interacción de la diversidad católica. Los espacios de interacción son a la vez puntos de encuentro, de negociación y confrontación sobre los cuales se construyen las fronteras culturales que definen la identidad y la alteridad de los laicos católicos. Para dar cuenta de ello se eligieron dos estudios de caso: las Comunidades Eclesiales de Base y el Movimiento de Renovación Carismática Católico, debido a que nos permiten acceder a los puntos de articulación y conflicto entre los movimientos laicales y la diócesis. El primero porque cuestiona la misión de la Iglesia en el mundo y al pretender abrir la Iglesia al mundo y proponer al Pueblo de Dios como agente protagonista de la Iglesia pone en tela de juicio las fronteras especializadas que diferenciaban al lego del experto. El segundo porque cuestiona el modelo de distribución de dones sagrados y carismas que la Iglesia ha intentado monopolizar a través de su organización sacerdotal.

El capítulo VIII *Los Derechos Humanos: Trayectorias y Fronteras Simbólicas* tiene como meta presentar distintas formas en que los católicos, según las diferentes tendencias de pastoral social y de corrientes teológicas al interior del catolicismo, incorporan el discurso de la defensa los derechos humanos, como espacio privilegiado para llevar a cabo el compromiso social cristiano en la esfera secular. Para ello se diseñaron categorías de modelos de cristianismo social, en consideración con las fuentes doctrinarias de inspiración católica, como las matrices ideológicas a través de las cuales se nutren y expresan diferentes movimientos católicos. Conforme a dichas categorías se analizan los discursos, prácticas, y trayectorias grupales enmarcadas en el campo de interacción de la defensa de los derechos humanos, a fin de detectar los espacios donde confluyen y dónde se repelan distintas lógicas de pastoral social cristiana.

En el último capítulo, el IX, *Derechos Humanos en el Umbral de la Relación Fe y Política: Arenas de Conflicto y Fronteras Móviles*, nos sitúa en los espacios de la intersección entre lo religioso y lo secular (mediante la selección de coyunturas de convergencia o espacios de contradicción) que nos permitan analizar las zonas de diferenciación, intercambio y conflicto entre las culturas disímiles, para analizar el impacto conflictivo de la intersección de la diversidad de formas de conciliar fe y política en la expresión de la defensa de los derechos humanos, a partir de tres coyunturas locales: Las explosiones del 22 de abril de 1992; la resonancia local del levantamiento de las fuerzas armadas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, a partir de enero de 1993; y el asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, arzobispo de Guadalajara, en mayo de 1994.

AGRADECIMIENTOS

El presente documento es el resultado de una investigación sobre la diversidad de las identidades laicas (o seglares) al interior de la arquidiócesis de Guadalajara.

Su inicio y desarrollo va de la mano con mi trayectoria como estudiante en el programa de doctorado en Ciencias Sociales ofrecido por el CIESAS y la Universidad de Guadalajara, en el área de Antropología Social, en la tercera generación (1994-1998). En este espacio institucional de formación y discusión académica, fue tomando forma y consistencia el proyecto de investigación, el cual pudo ir madurando gracias al acompañamiento de principio a fin de mi director Fernando González, a quien entre muchas deudas, le agradezco su complicidad exigente, su interrogación permanente, la densidad de sus comentarios, sus geniales aportaciones y —por qué no— su amistad generosa.

Aquí también encontré el apoyo y el diálogo fecundo con maestros y compañeros de generación, entre los primeros quiero agradecer de manera muy especial la exigencia y el entusiasmo de Jorge Alonso, la mirada histórica de Carmen Castañeda, el conocimiento profundo de la realidad regional de Guillermo de la Peña, la sistematicidad de Agustín Escobar. De todos ellos aprendí algo valioso.

Este espacio académico también me brindó la oportunidad de detenerme en el camino para recibir los consejos edificantes de Patricia Arias y Juan Manuel Ramírez Saiz, Patricia Safa y Vania Salles quienes leyeron y me comentaron los avances de investigación.

Tengo otras deudas. La primera con Beverly Castillo y Carlos Ibarra, quienes me acompañaron en la realización de entrevistas, en la organización de los archivos y en la sistematización temática del Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara y del archivo hemerográfico. Con Santiago Bastos y Manuela Camús por introducirme en los programas de cómputo y en los análisis estadísticos. Con Rodrigo y Omar por sacarme frecuentemente de apuros cibernéticos.

La segunda deuda es con quienes colaboré en el Proyecto sobre diversidad religiosa, que sirvió como un espacio de fructíferas horas de discusión e intercambio de conocimientos relacionados con el estudio de la religiosidad contemporánea. Gracias a Patricia Fortuny, Alma Dorantes, Cintia Castro, David Tinoco, y en especial a Cristina Gutiérrez por largas y nutridas discusiones. La

tercera, con todos mis compañeros de trabajo en el CIESAS Occidente, por brindarme ánimo y apoyo .

Esta investigación no hubiera podido realizarse sin los apoyos institucionales del CIESAS, de la beca de CONACYT y del apoyo financiero otorgado por el Seminario de Estudios de la Cultura.

Pero tampoco se hubiera logrado sin el apoyo amoroso de familiares y amigos, principalmente de Diego y Renata, quienes desde la casa resintieron mis abandonos y cansancios.

Por último, mi mayor gratitud a quienes aceptaron colaborar con la investigación abriéndome acceso a sus mundos vitales; a quienes me concedieron largas horas de entrevista para contarme sus recuerdos y sus anhelos, y también a aquellos que tuvieron confianza para abrirme las puertas de los recintos donde la creencia religiosa se transforma en vivencia compartida.

ÍNDICE

CAPÍTULO I. DE LA ANSIEDAD AL MÉTODO: EL DISEÑO DE ESCALAS, ESPACIOS Y ACTORES..... 2

1	INTRODUCCIÓN	2
1.1	El paso de la diversidad de los laicos a la institución compleja	
1.2	El catolicismo imaginado por los laicos	
2.	CATÁLOGOS UNIDIMENSIONALES PARA LA PLURIDIMENSIONALIDAD DE LO RELIGIOSO	
2.1	Primera alternativa: la diversidad a través del individuo	
2.2	Segunda alternativa: la diversidad como posibilidad comunicativa en la interacción	
2.3	Tercera alternativa: la diversidad como campo de fuerza	
2.4	Cuarta alternativa: la distribución como mediación entre la homogeneización y la diversidad cultural	
3.	DEBATE SOCIOLOGICO CLÁSICO ENTRE ESTRUCTURA Y CAMBIO SOCIAL	
4.	EL CONCEPTO DE IDENTIDAD: PROBLEMAS PARA SU OPERACIONALIZACIÓN.....	
4.1	Primer problema: la identidad como práctica de representación intersubjetiva	
4.2	Segundo problema: las escalas de representación.....	
4.3	Tercer problema: la multidimensionalidad de las identidades. El cruce entre pertenencias y referencias	
4.4	Cuarto problema: la diversidad en la unidad ¿relativismo o tensión conflictiva?	
4.5	Quinto problema: ¿Quién autoriza las identidades?.....	
5.	ESPACIOS Y CONTEXTOS ESTRUCTURANTES DE LA IDENTIDAD LAICAL	
5.1	Campos de interacción.	
5.2	La institución transversalizada.	
5.3	Espacios de intersección.	
6	DISEÑO DE NIVELES Y MARCOS DE ANÁLISIS PARA ESTUDIAR EL IMPACTO DE LA HETERODOXIA EN LAS IDENTIDADES CATÓLICAS	

CAPITULO II DE LA MODERNIDAD ANTICRISTIANA A LA POSTMODERNIDAD CRISTIANA

1	INTRODUCCIÓN AL DEBATE TEORICO SOBRE SECULARIZACIÓN Y RELIGIÓN	
2.	LA DUALIDAD IRRECONCILIABLE ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO (Durkheim)	
3.	LA RACIONALIZACION DE LOS SISTEMAS DE CREENCIA (Weber)	
4.	LOS «EXCLUSIVISTAS»: SECULARIZACIÓN VS. RELIGIÓN	
4.1	La secularización y el proceso de sectarización de la religión (Wilson)	
4.2	La teoría del mercado y la privatización de lo religioso (Berger).....	
4.3	La secularización multidimensional: laicización, disminución en la participación eclesial y cambio religioso (Dobbelaere)	
5	LOS «INCLUSIVISTAS»: LA EMANCIPACIÓN INSTITUCIONAL DE LA RELIGIOSIDAD SECULAR.....	
5.1	El concepto de «Religión Civil» (Bellah)	
5.2	Trascendencias seculares (Luckmann)	
5.3	La concepción semiótica de la religión (Geertz)	
6	PARA SALIR DE LA DUALIDAD: RELIGIONES SECULARES, ANALÓGICAS Y METAFÓRICAS.....	
7	LA RELIGIOSIDAD DE LA MODERNIDAD: LA CREENCIA COMO «BRICOLAGE» DE LA MEMORIA (Hervieu-Léger)	

8	LA MODERNINAD Y EL MONOPOLIO DE LO SAGRADO: CAMPO RELIGIOSO (Bourdieu)
9	LA ERA POSTCRISTIANA (Poulat)
10	PRIMERA LLAMADA: REPENSAR LA RELACIÓN SECULAR/RELIGIÓN.....
11	SEGUNDA LLAMADA:EL DEBATE ENTRE FORMA Y SUSTANCIA.....
12	TERCERA LLAMADA: LA SECULARIZACIÓN INSCRITA EN EL DEBATE DE LA MODERNIDAD Y LA POSMODERNIDAD
13	PROBLEMAS Y DESAFÍOS PARA PENSAR LA POSMODERNIDAD RELIGIOSA
14	PROPUESTA TEÓRICA.....
CAPITULO III. LOS LAICOS EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO (1930-1990)	
1	UN <i>MODUS VIVENDI</i> PACTADO SOBRE ARENAS MOVEDIZAS
2	EL CATOLICISMO SOCIAL EN MÉXICO: DE UNA IDEOLOGÍA INTEGRAL- INTRANSIGENTE A UNA PASTORAL DE SACRISTÍA.....
3	DE LA ACCIÓN CÍVICA CATÓLICA O LA ACCIÓN CATÓLICA MEXICANA
4	LA ÉPOCA DE ORO DE LA ACCIÓN CATÓLICA MEXICANA
5	PROYECTO DE RENOVACIÓN ESPIRITUAL O INTEGRISMO MORAL
5.1	El compromiso obrero: ¿Moralización o radicalización?
5.2	Moralizar la cultura.....
6	CON AIRES DE LIBERACIÓN.....
7	<i>MODUS VIVENDI</i> INTERNO: UN <i>MODUS OPERANDI</i> (A MANERA DE CONCLUSIONES)
CAPÍTULO IV: GEOPOLÍTICA REGIONAL DE LA ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA	
1	REGIONALIZAR LA CULTURA CATÓLICA: MODELOS PARA ARMAR.....
2	LOS CÍRCULOS HEGEMÓNICOS AL INTERIOR DE LA CEM
3	REGIONES DE PASTORAL Y TERRITORIOS IDEOLÓGICOS EN MÉXICO
4.	LA HEGEMONÍA DE LA ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA EN EL CONTEXTO NACIONAL.....
5.	GUADALAJARA Y LA REGIÓN OCCIDENTE EN LA GEOPOLÍTICA NACIONAL
6.	LA ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA Y SU HEGEMONÍA CULTURAL EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES LOCALES
7.	CONCLUSIONES
CAPITULO V: LA ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA: CENTRO DESDE EL CUAL SE ORGANIZA LA HETEROGENEIDAD.....	
1	LA IGLESIA EN LA ADMINISTRACIÓN DE LA HETEROGENEIDAD
2	LA ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA: UNIDAD DESDE LA CUAL SE ORQUESTA LA DIVERSIDAD
2.1	La pastoral funcional.....
2.2	La pastoral territorial
2.3	El cruce entre pertenencia diocesana y movimiento transnacional; Error! Marcador no definido.
2.4	Movimientos cívicos católicos
2.5	Religiosidad a la carta.....
3	REFLEXIONES FINALES

CAPITULO VI. FOTOGRAFÍA DE LOS CATÓLICOS DE GUADALAJARA

1	INTRODUCCION
1.1	Del vacío de la religión a la religiosidad vacía
1.2	Concepción semiótica del imaginario religioso
1.3	Identificación individual y tradiciones religiosas
1.4	Límites y alcances del análisis
2	LO QUE SE SABÍA DE ANTEMANO Y LAS INTERROGANTES PENDIENTES
2.1	De la apuesta al diseño
2.2	La homogeneidad religiosa según las membresías confesionales
3	NIVELES DE PERTENENCIA AL CATOLICISMO SEGÚN LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS
4	LA RELACIÓN ENTRE PERTENENCIA CONFESIONAL E IDENTIFICACIÓN RELIGIOSA
4.1	Los imaginarios de Dios
4.2	Los imaginarios del más allá
4.3	Eficacia simbólica de las creencias en los niveles de pertenencia
4.4	Los distintos rostros de los católicos según sus creencias
5	LAS ECLESIOSFERAS SOBRE LA MORAL SOCIAL
5.1	Modelos explicativos del éxito o fracaso en la vida.
5.2	Jerarquía de valores
5.3	La privatización de la moral sexual
5.4	Percepción normativa de la Iglesia
6	CONCLUSIONES

CAPITULO VII TRAYECTORIAS INDIVIDUALES E IDENTIDADES GRUPALES

1	INTRODUCCIÓN
2	COORDENADAS TEMPORALES DE REPRESENTACIÓN DE LA IDENTIDAD DEL LAICO
2.1	Clericalización de la Iglesia, profanización del laico.
2.2	Los laicos como brazo largo de la jerarquía.
2.3	El laico como parte del Pueblo de Dios
2.4	La heterodoxia eclesial
3	EL LAICO COMO BRAZO LARGO DE LA JERARQUÍA
4	CATÓLICO EN EL EXILIO: EL CASO DE UN LAICO DE LA LIBERACIÓN
5	EL LAICO CÍVICO MORAL
6	EL LAICO RENOVADO EN EL ESPÍRITU
7	UNA ESPIRITUALIDAD ABIERTA A LA CALLE
8	RELIGIOSIDADES A LA CARTA
8.1	El catolicismo posmoderno o simplemente María:
8.2	El esoterismo como reencuentro con el catolicismo popular
8.3	Reelaboración New Age del catolicismo
9	EJES DE COMPARACIÓN: RELACIÓN CON LA INSTITUCIÓN Y MODELOS DE EVANGELIZACIÓN

CAPITULO VIII. LA INTERACCIÓN ENTRE MOVIMIENTOS LAICOS E INSTITUCIÓN

1	LA PUGNA POR EL RECONOCIMIENTO INSTITUCIONAL DE LAS IDENTIDADES: EL CASO DE LAS CEBs
1.1	Las CEBs "liberacionistas" que operan de manera independiente de la Arquidiócesis.
1.2	Las CEBs como grupos tradicionales de parroquia
1.3	Las agrupaciones liberacionistas que no se llaman CEBs.
2	RENOVACIÓN CARISMÁTICA ¿MOVIMIENTO CISMÁTICO O DE

	RENOVACIÓN?	
2.1	Esponaneidad y efusividad del carisma	
2.2	Rutinización del carisma	
2.3	Momento actual	
2.4	Conflictos entre movimientos funcionales y parroquiales	
2.5	Conflicto entre carisma e institución	
2.6	Nueva Alianza ¿excomunión o desautorización?	
3.	EL CONFLICTO ENTRE TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y RENOVACIÓN CARISMÁTICA COMO INSTRUMENTO DE PODER ECLESIAL	
4	CONCLUSIONES	

CAPÍTULO IX LOS DERECHOS HUMANOS: TRAYECTORIAS Y FRONTERAS SIMBÓLICAS

1	INTRODUCCIÓN	
2	PROPUESTA DE ANÁLISIS	
3	LOS CATÓLICOS EN LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS	
4	PASTORALES, CIUDADANÍAS Y EXPRESIONES POLÍTICAS	
5	TIPOS IDEALES DE PASTORAL SOCIAL CATÓLICA	
6	EL CAMPO DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO CRUCE DE TRAYECTORIAS DE LOS MOVIMIENTOS DE INSPIRACIÓN CRISTIANA	
6.1	La expresión moral sacramental: el retorno a lo sagrado	
6.2	El conservadurismo católico y la defensa por el derecho individualista	
6.3	Del cristianismo social a la democratización política	
6.4	El modelo cívico-católico: los agentes de pastoral de las parroquias y los derechos humanos	
6.5	Las Comunidades Eclesiales de Base: de la opción por los pobres a los derechos humanos	
6.6	La Academia Jalisciense de Derechos Humanos	
7.	CONCLUSIONES	

CAPITULO X. LOS DERECHOS HUMANOS COMO ESPACIOS DE INTERSECCIÓN:

1	INTRODUCCIÓN	
2.	ANÁLISIS DE UN DISCURSO PARADIGMÁTICO: DAD A DIOS LO QUE ES DE DIOS, Y A LA CIUDADANÍA LO QUE ES DEL CÉSAR	
3	LA DEMOCRACIA CON ADJETIVOS	
4	LA DEFENSA DEL DERECHO HUMANO POR LA VIDA	
5	CONCLUSIONES	

CAPÍTULO XI. DERECHOS HUMANOS EN EL UMBRAL DE LA RELACIÓN FE Y POLÍTICA: ARENAS DE CONFLICTO Y FRONTERAS MÓVILES

1.	INTRODUCCIÓN	
2.	LAS EXPLOSIONES DEL 22 DE ABRIL: EL DESPERTAR CRISTIANO A LOS DERECHOS HUMANOS	
2.1	La jerarquía y el pacto cupular: El dios crucificado	
2.2.	La Iglesia diocesana como Pueblo de Dios: El Dios de la vida y los derechos humanos	
2.3.	Los religiosos y los damnificados: acompañar al pueblo sin etiqueta de Iglesia	
2.4	El desalojo violento y sus representaciones	
3.	UNA SOLA VOZ: LA DIFÍCIL Y NUNCA ACABADA PRECISIÓN DE LOS LÍMITES ENTRE LO RELIGIOSO-LO CIVIL-LO POLÍTICO	
4.	DERECHOS HUMANOS ¿PUERTAS ADENTRO O AFUERA DE LOS	

	TEMPLOS?.....
5	CONCLUSIONES
CONCLUSIONES GENERALES	
1.	INTRODUCCIÓN
2.	LA DIVERSIDAD EN LA UNIDAD RELIGIOSA.....
3.	EL PESO DE LAS IDENTIDADES EN LA DIVERSIDAD RELIGIOSA
4	LA INSTITUCIÓN TRANSVERSALIZADA
5.	LA SALIDA Y LA VOZ: EL CRUCE ENTRE AUTORIZACION INSTITUCIONAL Y LEGITIMIDAD GRUPAL.....
5.1	La salida.....
5.2	La voz.....
5.3	La voz y la salida: conflictos y relaciones de poder
6.	EL CATOLICISMO Y LA SOCIEDAD SECULAR
BIBLIOGRAFÍA	

CAPÍTULO I. DE LA ANSIEDAD AL MÉTODO: EL DISEÑO DE ESCALAS, ESPACIOS Y ACTORES

1. INTRODUCCIÓN

Entender los alcances de la acción de la diversidad de agrupaciones laicas católicas en la ciudad de Guadalajara tiene que ver, por un lado, con la creciente preocupación de la sociología de la religión por atender los procesos a partir de los cuales la modernidad genera nuevas manifestaciones de la religiosidad que trastocan y dinamizan a las instituciones tradicionales. Un referente común para los estudiosos de las religiones ha sido la consideración del desarrollo de la religiosidad enmarcada en el proceso de secularización, el cual en un principio implica la diferenciación y autonomía de esferas especializadas en la sociedad moderna.

Existen distintas formas de conceptualizar los efectos de la secularización en la naturaleza social de las asociaciones religiosas, algunas pronosticaban que la suerte de las religiones era su desaparición, sin embargo, a partir de los años 70 los estudios sobre religión han dado cuenta del surgimiento de nuevas ofertas religiosas, haciendo de la religión un mercado competitivo entre ofertas diversas. Con todo, la centralidad puesta en los alcances de la secularización, descuidaron ver cuáles eran los procesos adaptativos y de conquista que ejercen las religiones sobre aquellas parcelas de la realidad a la cuales parecía que las religiones no tendrían acceso.

Ya antes Weber había planteado que el destino de las religiones estaba llamado a

mundanizarse, es decir que paulatinamente irían perdiendo su mística religiosa en pos de la necesidad de adaptarse a la racionalidad moderna imperante. Sin embargo, si bien el *aggiornamento*, que vivió la Iglesia católica a partir de los años 60, es una muestra de dicho impacto en el que la Iglesia tuvo que renovarse al incorporar formas de organización, de pensar y de actuar modernas, es decir, más humanas y menos dogmáticas, más familiarizadas con la búsqueda de soluciones para los problemas cotidianos que hacia la promesa del más allá, las repercusiones de este giro de perspectiva no sólo fueron internas sino también externas. Al menos podemos reconocer dos vertientes: una integrista que se inspira en la *Rerum Novarum* y que tiene como meta utópica la conquista del cristianismo sobre la sociedad secular; y otra integralista, cuyo desarrollo se puede ubicar a partir de la década de los 60, que se plantea la incorporación de la racionalidad moderna en el seno del cristianismo. Esta última repercutió en nuevos procesos de sacralización del mundo que se fueron generando al valorar las esferas autónomas del mundo moderno como tierra de misiones.

El impacto de la secularización sobre las religiones más que ser lineal hacia un desencantamiento de lo religioso fue dialéctico, ya que por un lado desacralizaba el mundo religioso sacramental católico al privilegiar la razón a costa del misterio; pero por otro lado sacralizaba parcelas mundanas del mundo secular, por ejemplo, el trabajo, la organización popular, la política, la familia, la empresa, etc. Este punto nos lleva a revisar otro de los postulados de la secularización que plantea un proceso gradual de diferenciación entre la sociedad política, la sociedad civil y la sociedad religiosa. Por otra parte, existen varios indicios de efervescencia de la religiosidad mística e irracional en el brote de un sinfín de Nuevos Movimientos Religiosos que valoran más la experiencia sentimental que la razón, más la milagrería y lo extraordinario que la intervención de lo divino en la transformación de la vida cotidiana, que favorecen a las relaciones interpersonales en contraposición a las relaciones anónimas propias de las organizaciones burocráticas. Algunos de estos Nuevos Movimientos no operan de manera paralela a las Iglesias históricas, sino que en muchas ocasiones las atraviesan, como ha sido el caso del movimiento pentecostal católico denominado Renovación carismática en el Espíritu Santo

y el movimiento Nueva Era.

Otro elemento que cambió profundamente la visión de los especialistas sobre la relación modernidad religión, fue el desarrollo del pensamiento postmoderno, que cuestiona los pilares sobre los cuales se edificaba la solidez de la modernidad. La secularización, según esta óptica, no sólo impacta a las religiones sino a la modernidad misma, desencantando y desmitificando el proyecto de la modernidad (Mardones 1996:38). El movimiento intelectual posmoderno saca a flote la discusión sobre el descubrimiento del fenómeno religioso más allá de los ámbitos institucionales y de las religiones, y llama a estudiar las producciones religiosas de la modernidad aún en las esferas seculares.

A grandes rasgos, el debate sociológico de la secularización inscrito en la modernidad y su interacción con la producción de la religiosidad, queda abierto no sólo a discusión, sino a revisión: a explorar por caminos menos certeros la nueva composición de la interacción entre religiosidad y secularización: ¿hacia dónde apunta esta transformación de lo religioso en la sociedad contemporánea? ¿Qué nuevas tensiones provoca? ¿Cómo dar cuenta de las nuevas fronteras entre lo religioso y lo secular?

La transformación de lo religioso en la sociedad contemporánea nos sugiere atender la heterodoxia religiosa al interior del catolicismo, y comprender las implicaciones que ésta tiene sobre el sistema de organización institucional de la producción de lo sagrado. Por heterodoxia estamos aludiendo tanto al efecto y a la causa de la crisis del catolicismo, se refiere al estallido del catolicismo dentro y fuera de la institución (Cfr. Aranguren 1994 y Poulat 1994). Lo cual nos lleva a preguntarnos: ¿Qué implicaciones tiene la heterodoxia sobre la unidad eclesial? ¿Cómo convive la diversidad eclesial con la institucionalización eclesiástica? ¿De qué manera la Iglesia busca administrar la heterogeneidad?

Por otro lado, está presente la inquietud por conocer la manera en que el catolicismo (o más bien dicho, las distintas versiones del catolicismo) modela y modula la cultura cívico-política de la ciudad de Guadalajara y sus pobladores.

A mediados de los años 80 me incorporé a un proyecto de investigación dirigido por Guillermo de la Peña sobre los procesos populares de inserción urbana de los inmigrantes en Guadalajara. Este proyecto partía del análisis comparativo de estudios de caso de formas de organización urbana cuyos criterios de selección estaban dados por los patrones de acceso, organización y uso del espacio urbano: el barrio tradicional propio de principios de siglo, el fraccionamiento popular surgido a mediados de siglo, y los asentamientos irregulares propiciada por la ocupación urbana de terrenos ejidales que comenzaron a partir de los años 70. Fue durante el trabajo de campo que nos topamos con la hegemonía de las organizaciones religiosas (en su mayoría católicas) como intermediarios entre la sociedad civil y el gobierno en los procesos de inserción que iban desde la adquisición de vivienda, de trabajo, la generación de redes sociales más o menos estables, la organización popular comunitaria y la participación política (De la Peña y De la Torre 1990). Posteriormente el proyecto incluiría otro estudio de caso: La Luz del Mundo, una iglesia local de tipo pentecostal, que representaba la segunda fuerza religiosa en la región después de la católica, y que mediante la adquisición de terrenos urbanos para sus afiliados había constituido una colonia, conocida como la Hermosa Provincia, que funcionó como una clientela política para el gobierno y el PRI (De la Torre 1995).

Indiscutiblemente existían razones históricas para explicar la gran influencia que a lo largo del tiempo la Iglesia católica tenía sobre la vida de la ciudad, incluyendo la de los recién llegados, pues a través de su historia la ciudad de Guadalajara, centro nodal de la región Centro-Occidente, ha sido un enclave nacional de la hegemonía católica. Por ello, la cultura de Guadalajara y de sus pobladores ha sido con frecuencia definida por propios y extraños como una cultura enraizada en un catolicismo tradicional e integral. La historia social de la ciudad mostraba que la paz había sido producto de arreglos cupulares entre el gobierno, los líderes empresariales y la Iglesia católica. Por ello, La idea de una ciudad secular no era la más apropiada para entender a la ciudad de Guadalajara, pues aunque en las últimas décadas existían esferas de la realidad que habían sido conquistadas por la laicización, como fue la educación, las diversiones, el poder político de estado, la ciencia y la medicina, la religión lejos de estar confinada a los muros de los templos, de la vida

privada y de las conciencias, se mantenía presente en distintos ámbitos de la vida pública, aunque no de manera institucional, sino a través de procesos menos visibles mediante los cuales las concepciones ideológicas que inspiraban distintos proyectos sobre las prácticas socio políticas se articulaban con creencias y fines de índole religiosa.

En este sentido, conocer la diversidad cultural al interior del catolicismo está motivado por la necesidad de comprender el impacto que la diversidad de formas de afiliación y representación que los católicos tienen sobre la cultura y las actitudes políticas que caracterizan y marcan el destino de la ciudad de Guadalajara.

La década de los noventa da cuenta de un nuevo escenario que enmarca las relaciones de poder de la ciudad de Guadalajara, una crisis en los modelos corporativos y en los arreglos cupulares que tuvieron vigencia y eficacia casi a lo largo de la segunda mitad del presente siglo XX. Se aprecia una realidad más polarizada, por un lado, el despertar de una nueva cultura política, más ciudadana que corporativa, más del lado de los derechos de los gobernados que de los gobernantes. De ello da cuenta el que organizaciones civiles ya existentes consideren la defensa de los derechos humanos como una de sus banderas de acción, pero también la creación de nuevos organismos no gubernamentales que se especializan en construir una cultura ciudadana basada en los derechos humanos. Por otro lado, los escándalos políticos que sacaban a luz pública la corrupción, los nexos con el narcotráfico, los fraudes y el nepotismo al interior de los círculos de gobierno local se habían hecho más frecuentes. Guadalajara siempre había ostentado ser una ciudad pacífica, pero en los noventa la inseguridad pública cambió la fisonomía de la ciudad y de sus habitantes, los narcotraficantes habían encontrado en la ciudad el paraíso de la impunidad, gracias a la complicidad con el poder policiaco y judicial. La violencia llegó a extenderse hacia los rincones de la vida cotidiana. En 1992 el descontento y la inconformidad popular movilizó a distintos sectores de la ciudad a manifestarse públicamente en son de protesta. Este clima ingobernabilidad explota junto con el drenaje de algunas calles del sector reforma el 22 de abril de 1992, coyuntura que hizo evidente la falta de sensibilidad y compromiso de las autoridades tanto

gubernamentales como religiosas para con la ciudadanía y que puso en relieve la capacidad organizativa de la sociedad civil de Guadalajara. Las protestas masivas demandaban la renuncia del gobernador junto con una Iglesia menos aliada al poder y más aliada con los pobres. La primera se conquistó junto con la renuncia del entonces Presidente Municipal, la segunda tan sólo logró dramatizar la existencia de dos iglesias: la jerárquica y la del pueblo. 1994 es un año trágico pero a la vez esperanzador. Trágico porque en el mes de mayo asesinaron al cardenal Juan Jesús Posadas, Arzobispo de Guadalajara. Su muerte no sólo sacudió a los católicos por la pérdida de su pastor, sino a la ciudadanía en general (organismos civiles, religiosos y políticos conservadores y radicales, elitistas y populares, de derecha y de izquierda, oficiales y de oposición). Por primera vez, los sectores sociales más diversos y antagónicos entre sí sumaron esfuerzos en un movimiento de amplia convergencia: Una Sola Voz. Esperanzador porque la ciudadanía hizo valer sus derechos políticos en la elección libre y democrática de sus gobernantes. La participación de las organizaciones sociales (cabe mencionar que las católicas tuvieron un papel relevante) se avocaron a la tarea de sumar esfuerzos, mediante la observación electoral, para garantizar unas elecciones limpias y democráticas. El descontento generalizado también se hizo presente a través de la participación electoral, la mayor en la historia de la ciudad, y del voto dado al partido de oposición: el PAN.

En este contexto local, de transición política y de ascenso de la ciudadanía organizada, es necesario preguntarse por el papel que han jugado los católicos en dicho proceso de democratización. De hecho, si uno hace el recuento de las manifestaciones masivas más recientes en Guadalajara (a pesar de que la cultura cívica de los pobladores no se caracteriza por la toma masiva de las calles), uno se percató de la presencia de dos elementos culturales en dichas expresiones: la cultura de clase media y la fuerza que tienen diversos modelos de religiosidad católica en estas expresiones cívicas: marchas en contra de los contenidos inmorales de la televisión, peregrinaciones silenciosas en apoyo al Papa en el rechazo a los acuerdos de sobre las políticas mundiales de población acordadas en Beijing, el movimiento Una Sola Voz alrededor del asesinato del Cardenal

Juan Jesús Posadas (por citar algunas de las más relevantes). Por otro lado, en las acciones cívicas de corte popular, encontramos que, aunque sus demandas son de índole política, la presencia de actores, rituales y símbolos religiosos referidos al catolicismo permeaban las formas de expresión ciudadana: marchas por la Paz en Chiapas, plantones en apoyo al Padre Patillas, marchas de apoyo a los damnificados de las explosiones del Sector Reforma.

Estas dos perspectivas, la primera más general y universal, y la segunda más particular y local, se fueron entretejiendo y complementando a lo largo de la historia del proceso de investigación.

1.1 El paso de la diversidad de los laicos a la institución compleja

Todo proyecto de investigación tiene un principio y un final. Esto es algo que no se cuestiona. Lo que este enunciado elemental oculta es que el principio no siempre queda en punto de partida, sino que el proceso de investigación invierte las fases del proceso. Digo esto de entrada para no suicidarme con una presentación coherente y lineal de mis objetivos, recorridos, y aportes que aunque es plausible en términos académicos, es falsa en honor al proceso.

Por un lado, no se puede negar que la religión es antes que nada un sistema cultural (Geertz 1987:87), y que como tal dota de una dimensión simbólica a los hechos sociales. Tampoco es refutable que la misión simbólica de toda religión es la de sacralizar ciertas parcelas de la vida cotidiana, a fin de clasificar y ordenar el mundo a partir de la división entre lo sagrado y lo profano (Durkheim 1961).

En la tradición cristiana, y especialmente al interior del catolicismo, existe además una deidad, un dios todo poderoso, que doctrinalmente se representa a través de la Santísima Trinidad. Es decir una oferta de trascendencia humana sacralizada en torno a la figura de una divinidad todo poderosa. Nos enfrentamos también a una Iglesia que tiene una linaje de la memoria acumulado, que cuenta con una organización estructural muy

definida, con su carácter jerárquico y la rígida relación mandar-obedecer. A un sistema de profesionalizar lo sagrado a través de la imposición, autorización y legitimación de roles y categorías que distinguen rangos y competencias entre un cuerpo sacerdotal y una masa laical. A una Iglesia universal, que para mantenerse vigente a lo largo de la historia y a lo ancho del mundo tiene que mantener el equilibrio entre lo permanente y lo cambiante, entre la tradición y la modernidad, debe ser a la vez flexible a los cambios del tiempo y a las adaptaciones locales, pero de igual manera debe asegurarse como el baluarte de su permanencia histórica y su carácter de universalidad. Pero, ¿es suficiente esta definición para distinguir lo que en la práctica cotidiana transgrede las fronteras entre lo religioso y lo secular?. ¿Cómo explicar lo que en un momento dado es considerado como vocación religiosa y lo que no lo es --o deja de serlo? y ¿Qué relación mantiene este hecho con la conformación de la pluralidad y el antagonismo de las identidades religiosas?

Por otro lado, también nos enfrentamos a una Iglesia atravesada por la pluralidad: intraeclesial e intereclesial. Esta pluralidad se expresa tanto como una heterogeneidad interna de movimientos religiosos al interior de la Iglesia; como por el fenómeno de heterodoxia religiosa a partir del cual la fe se vive y se siente de modo comunitario o subjetivo en una ambigua referencia a la ortodoxia: sin cisma ni herejía; pero a la vez indiferente de los depósitos institucionales de la fe.

Cuando emprendí este proyecto mi interés fundamental se orientaba a dar cuenta de la diversidad de identidades católicas, vista desde la perspectiva de las militancias laicas (grupos y movimientos seculares que participan activamente dentro de la Iglesia). Concebía que adentrarme a entender la religiosidad católica desde los laicos era parte espacio social complejo, que sería más definido por su dinamismo que por su estructura institucional. Aunque existe una marcada tendencia a pensar que una Iglesia está representada por una organización altamente estructurada y jerarquizada, la perspectiva adoptada para la presente investigación es considerar que: “la institución forma un sistema complejo del cual la organización sólo es un componente. Ahora bien, de por sí, la organización es difícil de descifrar, puesto que se trata de una red de agrupamientos con

reglas y funciones diferentes, agrupamientos cuyas relaciones con el conjunto son diversas y a menudo imperceptibles” (Campiche 1990:14). Era evidente que el catolicismo no se podía reducir a las relaciones Iglesia-Estado, tampoco a su sistema de normas y recursos, a sus discursos oficiales: sus encíclicas y cartas pastorales, ni a los modelos de pastoral hegemonícamente impulsados por la jerarquía, pues aunque éstos producen disposiciones para la práctica religiosa, no agotan las posibilidades mismas de las prácticas de los creyentes ni de sus interacciones institucionales. Desde el espectro de las militancias de los laicos se nos presentaba una Iglesia con múltiples concreciones, manifestaciones y en muchas situaciones antagónicas y contradictorias entre sí.

La elección del estudio del catolicismo desde los laicos que comprometían su acción como parte de una comunidad religiosa es un punto de referencia estratégico para confrontar la relación Iglesia-mundo, secularización-cristianismo, privado-público, creencia-política. Los laicos (militantes católicos) son agentes eclesiales y actores sociales a la vez, son tanto miembros de la Iglesia, como miembros de una sociedad secular. Son portadores y protagonistas de la contradicción permanente entre las esferas secular y religiosa, que parecieran ser relativamente autónomas, pero que en las realidades concretas mantienen históricamente zonas de intercambio donde los límites categoriales que marcan la distinción especializada de los campos de poder se desdibujan. Si bien la modernidad construye su propia dualidad del mundo, en una construcción de lo público y lo privado, mediante la cual los asuntos públicos serían confinados al ámbito del Estado y su gobierno, y la religión tendría derecho de existencia en el ámbito privado: el de la conciencia, las creencias y las prácticas meramente religiosas o espirituales. La Iglesia católica también construye su propia dualidad del mundo: mundo-cielo, cuerpo-alma, pecado-gracia, sagrado-profano.

Los laicos se sitúan en los intersticios de lo público y lo privado, de lo cívico y lo religioso, están en el espacio donde las fronteras se encuentran en mutua implicación, pero a la vez en constante contradicción y redefinición. Un ejemplo, de esta situación, es que la acción organizada de los laicos católicos se enfrenta históricamente a las fronteras

móviles entre lo público y lo privado, como han sido los espacios de acción referentes a la vida familiar, el matrimonio y la educación de los hijos percibidos por el catolicismo como esferas específicas de la moral privada, pero que a lo largo de la historia de este siglo han sido también objetos de políticas gubernamentales para procurar el orden social y que la Iglesia percibe como una invasión de su esfera privada; a su vez el catolicismo expande su acción hacia la esfera de lo público en la lucha por extender el ámbito de la moral privada a la vida social, en la procuración del bien común y en la defensa de los derechos humanos, acciones que han tenido efectos políticos, que de manera indirecta o directa los posiciona en confrontación con los intereses del Estado. Como lo sugiere Leñero: "Los mismos movimientos apostólicos de laicos organizados bajo una directiva o inspiración religiosa resultaron acciones desde lo privado pero con implicaciones implícitas o explícitas, realmente públicas" (Leñero 1993:36-37). Estos espacios donde se sitúan las acciones de los laicos católicos han estado históricamente atravesados por las contradicciones privado-público y público-privado.

Se buscaba entonces atender el impacto de la secularización al interior del catolicismo ya no únicamente desde la bipolaridad del desarrollo de la esfera secular y la esfera religiosa. Dos son los rasgos más importantes de la secularización: la teoría de la libre competencia del mercado religioso y el proceso de privatización de la religión, mediante el cual la religión pasa a ser un objeto de elección o preferencia individual. Los individuos modernos pueden optar libremente por su adhesión religiosa; por la manera y el grado de su compromiso con la religión, y de asignarle un valor subjetivo a las doctrinas y creencias religiosas. La secularización así entendida, estaba teniendo también su impacto en el campo del catolicismo, así nos lo hacía ver Gilberto Giménez:

En México la transformación de la Iglesia católica con frecuencia se ha manifestado por la formación- sobre el trasfondo de un catolicismo popular tradicional notablemente persistente-- de subidentidades; estas representan versiones diferentes, aunque sin rupturas, de la identidad católica. Así aparecen subidentidades militantes (como la Acción Católica, El Movimiento Familiar Cristiano...); subidentidades progresistas (como Cristianos por el Socialismo, Sacerdotes para el Pueblo, Comunidades Cristianas de Base, grupos de Teología de la Liberación...); subidentidades integristas (el Opus Dei, los movimientos

lefevristas, etc.): subidentidades de tipo "reavivamiento" (como el movimiento carismático actual, los grandes camps-meetings en torno del Papa...); subidentidades terapéuticas y psicologizantes (como la de los monjes benedictinos de Cuernavaca en el pasado reciente, etc.) (Giménez 1993:32).

En el contexto de Guadalajara, se empezaba a manifestar con claridad estas variaciones de la identidad católica. Podíamos presenciar una gama de catolicismos inspirados en viejos y nuevos patrones: persisten asociaciones católicas de tipo devocional ligadas a las parroquias, a los cultos masivos, a la caridad; la reaparición en la escena pública de grupos laicos tradicionales que han emprendido una cruzada para reconquistar la moral social (como ha sido el caso del Movimiento Familiar Cristiano, el DHIAC, Unión de Padres de Familia, Provida que confluyen en la asociación cívica Alianza Fuerza Opinión Pública (AFOP)); movimientos liberacionistas como son las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), los grupos católicos de promoción y educación popular y asociaciones civiles que han sido promovidas por iniciativas de religiosos (especialmente jesuitas) y laicos católicos; una pentecostalización de estrategias y rituales en los grupos carismáticos católicos o de renovación cristiana (Pizano 1991, Díaz de la Serna 1986 y Juárez 1995); y por último una gama amplia de nuevos sincretismos religiosos, que conjugan elementos del catolicismo con doctrinas orientales, de corte esotérico, o influenciadas por movimientos como *New Age*¹, expresiones prehispánicas o mexicanistas.

1.2. El catolicismo imaginado por los laicos

Quería definir lo que actualmente es el catolicismo ya no solamente desde las normas y recursos propios de esta institución y de su jerarquía, sino más bien por las acciones y las interacciones de actores situados estructuralmente, que desde distintos lugares sociales luchaban por definir el sentido de lo que significaba el ser y el deber ser del católico. Comprender la Iglesia católica no sólo desde el aparato eclesiástico, sino como una

¹ Sobre el resurgimiento del esoterismo se puede consultar a Albores 1990 y sobre el movimiento *New Age* y sus expresiones en Guadalajara se puede consultar a Gutiérrez Zúñiga 1993, quien actualmente está realizando su proyecto de investigación.

comunidad de creyentes que involucra a personas y a instituciones. De esta manera, las distintas formas en que los laicos católicos se apropian y recrean la identidad del ser católico en sus prácticas religiosas y cívico sociales pasan por varios filtros y niveles de representación social: a través de discursos, encíclicas, cartas de pastoral, concilios, sermones que animan, orientan y definen cual debe ser el papel del laico tanto al interior de la Iglesia como en relación con el mundo secular. Estos discursos no llegan a los fieles de manera directa, sino que circulan y cobran nuevos sentidos al objetivarse en orientaciones prácticas mediadas por la tensión entre campo religioso y campo secular; por las tensiones interjerárquicas de la Iglesia católica; por los conflictos entre distintos actores que componen el campo religioso del catolicismo local; por los filtros propios de las identidades católicas representadas por movimientos y organizaciones seculares, y finalmente por el transcurrir de los usos, reinterpretaciones, y valoraciones que el ser laico recorre en las trayectorias de vida institucionales, grupales, familiares e individuales.

Además debemos incluir el fenómeno de la globalización de la cultura, al cual no escapa el catolicismo local, pues más allá de las pertenencias formales, que operan como referentes de las identidades, están vigentes marcos referenciales de las creencias religiosas que no necesariamente pasan por las instituciones religiosas, sino por las mediaciones masivas de los sistemas globalizadores de la comunicación y la información. Este fenómeno ha tenido un fuerte impacto en la emergencia de «bricolages» de creencias, que rompen con la ortodoxia y traspasan los depósitos institucionales de la fe, y promueven religiosidades a la carta. Plantea nuevos problemas para entender la geografía institucional de las creencias, pues admite sincretismos culturales --muchas veces disonantes y contradictorios doctrinalmente-- y que al no implicar una conversión religiosa, tampoco implica una renuncia a su identidad dada por la confesionalidad católica. Esta sintomatización de la globalización de la cultura religiosa al interior del catolicismo no puede ser vista como externa o paralela de la institución, porque la atraviesa: constituye nuevos campos de significación y registros de identidad a través de los cuales los católicos se relacionan con la institución de manera más individualizada. Por tanto serán consideradas como religiosidades transversales.

La apuesta era atender a la Iglesia católica como un espacio social complejo, cuya estructura y dinamismo se encuentra en constante redefinición por los distintos y contradictorios agentes que la conforman y cuyas acciones están encaminadas a conquistar la definición y el sentido mismo de lo que significa el ser y el deber ser católico. Esta disputa simbólica entre creyentes e institución, entre jerarquía y comunidades religiosas, entre identidades católicas con versiones contrastantes del significado del ser católico será atendida como producto de la interacción de una diversidad de formas de adscribirse al catolicismo.

2. CATÁLOGOS UNIDIMENSIONALES PARA LA PLURIDIMENSIONALIDAD DE LO RELIGIOSO

Para este fin no bastaba con distinguir las tendencias al interior del catolicismo como habitualmente se ha hecho: por un lado catalogar a las tendencias tradicionales o conservadoras y por el otro a las tendencias progresistas, como si la religión fuera una mera expresión ideológica tendiente al mantenimiento o al cambio del orden social. Si aceptamos que, como plantea Glock (1971), la religión tiene distintas dimensiones: religiosa, ritualista, ideológica, intelectual, moral, y como guía sobre el comportamiento social; las categorías de tradicional o progresista pueden variar en cada una de las dimensiones. Por ejemplo, el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo puede ser tradicional en relación con el cambio social; sin embargo en la dimensión ritualista y litúrgica es transformador de las relaciones estructurales clero-laico, sobre todo en el eje de la lucha por los secretos de salvación y por la administración de lo sagrado relacionado con el conflicto entre carisma y burocracia eclesial. O al contrario, las Comunidades de Base pueden tener un desarrollo intelectual y una práctica social progresista, pero en la dimensión moral pueden ser más tradicionales que otros movimientos. Por otro lado, emprender un estudio retomando estas categorías me hacía

correr el riesgo de no poder ver los diferentes matices y concreciones que existen al interior de una tendencia tradicional o progresista. Ante esta disyuntiva, opté por avanzar sin considerar tipologías previas, y tratar de construirlas a partir de los pactos, alianzas y luchas que se dan en la interacción entre grupos y movimientos laicos, con la jerarquía eclesiástica y con distintos actores seculares (Estado, sociedad civil, Organismos no Gubernamentales, etc.)

Además, sabemos que existen múltiples formas de actuar y pensar dentro de los marcos de una tendencia "tradicional" o "progresista", así como también existen discrepancias entre los grupos al interior de estas tendencias. Digamos que tanto lo tradicional como lo progresista son posturas que se definen y redefinen en un juego de pactos, alianzas y luchas tanto hacia el interior de los grupos como en la escena pública en la que el ser religioso se presenta de frente a lo social.

Fue durante el desarrollo del trabajo de campo (entrevistas abiertas, consulta de archivos, trabajo hemerográfico, historias de vida y observación participante), que esta primera inquietud empezó a sugerirme un doble reto: atender la diversidad de identidades católicas, pero sin perder de vista que-- a pesar de la diversidad-- existía una unidad representada por la idea de que todos formaban parte de una comunidad imaginada: ser y permanecer dentro del catolicismo. Esta idea se apoyaba en conciliar dos procesos a partir de los cuales se conformaban las identidades: por pertenencia a grupos y movimientos de contacto directo y por referencia a matrices culturales (Cfr. Giménez 1993). Este postulado me permitía atender tanto la conformación de identidades católicas locales a partir de grupos y movimientos laicos, como la generación de nuevas identidades al interior del catolicismo que apuntaban a atender los procesos de globalización de la cultura, y que aunque no necesariamente se fincan en instituciones o grupos, las traspasan e imprimen sentidos colectivos.

2.1. Primera alternativa: la diversidad a través del individuo

Siguiendo a Giddens, consideré --inicialmente-- que la forma idónea de acceder a la diversidad era a través del individuo, pues representaba la unidad donde se teje la identidad a partir de las identidades (Véase Giddens 1995). Esta propuesta aportaba nuevos elementos y abría caminos novedosos para entender que más allá de la institución católica, se generaban identidades que, sin perder su sentido de pertenencia al catolicismo, producían nuevos sincretismos con doctrinas orientales, mexicanistas, esotéricas, o del llamado movimiento *New Age*. En el momento actual percibo que, dicho enfoque me hubiera llevado a una mera fenomenología a partir de la cual --más allá de mis limitadas ambiciones-- definiría lo qué significa ser católico desde los marcos de creencia individuales en un contexto específico: el territorio de la Arquidiócesis de Guadalajara.

2.2 Segunda alternativa: la diversidad como posibilidad comunicativa en la interacción

Sin embargo, para abordar el problema de las identidades no basta con ver los marcos a través de los cuales los individuos se autorrepresentan como parte de una comunidad, porque no podemos desconocer que --como lo menciona Gilberto Giménez-- una identidad requiere ser reconocida socialmente. Por otro lado, autores como Habermas, eran muy críticos a atender las creencias desde las estrategias de selección individuales, pues planteaba que para entender los procesos de selección de valores de los sujetos sociales, no es suficiente estudiar -de manera aislada- los procesos individuales, sino que se necesitaría dar cuenta de los procesos de interacción social que son capaces de promover el consenso y la cooperación: la acción comunicativa, es decir, los procesos de comunicación que conducen a construir el consenso alrededor de los valores (Habermas 1984 y 1989). También si seguía por esta línea se me perdían de vista los procesos de autorización institucional propios de la religión católica. Pero a la vez como lo señala

Michael de Certeau:

La fragmentación de las creencias en sociedades que dejan de ser religiosamente homogéneas, vuelve más necesarios los puntos de referencia objetivos: el creyente se diferencia del no creyente --o el católico del protestante-- por las prácticas. Al convertirse en un elemento de diferenciación religiosa, la práctica recibe una *pertinencia* nueva. Se reagrupa y se cuenta a las gentes en función de este criterio (De Certeau 1993:40).

Esto sugeriría nuevas preguntas: ¿por dónde pasan estos reconocimientos sociales? ¿Qué papel juega la institución católica en el reconocimiento o desconocimiento de la percepción legítima de la identidad del ser laico católico? ¿Dónde y cómo se construyen los consensos y los disensos? ¿Existen conflictos en los procesos de reconocimiento de las identidades? ¿Qué escalas de la realidad permiten observar esta dinámica?

2.3 Tercera alternativa: la diversidad como campo de fuerza

El campo religioso, en términos de Bourdieu, es el espacio de producción, reproducción y consumo de bienes simbólicos de salvación (Bourdieu 1971). Un campo dicotomizado por la relación entre lo sagrado y lo profano (Durkheim 1961). Es a su vez un campo de juego que activa relaciones de fuerza en constante recomposición, en el cual los distintos --y aun contradictorios-- agentes que lo componen luchan por construir un sentido común y una práctica que articule las diferentes acciones que se desprenden de iniciativas diversas (Bourdieu 1971:298). Es en este espacio donde se definen las propiedades y las reglas propias de funcionamiento del juego.

La estructura del campo es un estado de la relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones que intervienen en la lucha o, si ustedes prefieren, de la distribución del capital específico que ha sido acumulado durante luchas anteriores y que orienta las estrategias ulteriores. Esta misma estructura, que se encuentra en la base de las estrategias dirigidas a transformarla, siempre está en juego: las luchas que ocurren en el campo ponen en acción el monopolio de la violencia legítima (autoridad específica) que es característico del campo considerado, esto es, en definitiva, la

conservación o subversión de la estructura de la distribución del capital específico (Bourdieu 1990:136).

Siguiendo con la propuesta de Bourdieu, el campo, aunque es relativamente autónomo, está también definido por la lucha de clases, en este sentido el capital específico (los bienes de salvación para el caso del campo religioso) se distribuye diferencialmente en relación con el monopolio del capital específico: los saberes, deberes, creencias, capacidades y poderes que trazan el acceso desnivelado de los agentes sociales a la distribución y autorización de capital simbólico y de competencias.

El campo es un concepto histórico-estructural que se constituye en dos dinámicas fundamentales: 1) la existencia de un capital común: los actores sociales, instituciones o aparatos que conforman un campo social interactúan sobre la base de una complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos; 2) la lucha por su apropiación de acuerdo a sus competencias desniveladas, las cuales estarán condicionadas por el lugar social que estos actores ocupan en la estructura de relaciones de poder conferidas por el monopolio de los saberes y competencias propias del campo especializado (Bourdieu 1990).

La noción de campo nos permite conceptualizar lo religioso como un sistema simbólico que, aunque es relativamente autónomo, está estrechamente relacionado con las estructuras sociales y cuyas características son ser estructurado, estructurante y estructurable del sentido del mundo, de formas de clasificación religiosas, de representaciones colectivas, de diferenciación social y legitimación, de procesos de inclusión y exclusión de identidades sociales, etcétera.

Considero que su propuesta es clave para entender la reproducción social,² pero,

² La teoría de los campos especializados hace énfasis en la reproducción: "Los que participan en la lucha contribuyen a reproducir el juego, al contribuir, de manera más o menos completa según los campos, a producir la creencia en el valor de lo que está en juego. Los recién llegados tienen que pagar un derecho de admisión que consiste en reconocer el valor del juego (...) y en conocer ciertos principios de funcionamiento del juego. Ellos están condenados a utilizar estrategias de subversión, pero éstas deben permanecer dentro de ciertos límites, so pena de exclusión (Bourdieu 1990: 137-138).

aunque considera que los campos son espacios de lucha por el capital simbólico, no plantea cómo aprehender las fuerzas y estrategias emergentes de los actores --que aunque en posiciones de desventaja frente a la jerarquía-- operan como un motor que dinamiza el campo. Su concepción de poder está más ligada a la posición que los actores guardan dentro de la estructura social, y con respecto al sistema del juego, y menos a atender las estrategias de acción, "una acción sobre acciones posibles" que se arraigan en el conjunto de la trama social a partir de las cuales se construyen las relaciones de poder. En términos de Foucault se requiere analizar el poder en el análisis del cómo funciona a través de diversos desplazamientos: "es poner como objeto de análisis relaciones de poder y no un poder que son distintas de las capacidades objetivas tanto como de las relaciones de comunicaciones; relaciones de poder que se pueden captar en la diversidad de su encadenamiento con esas capacidades y esas comunicaciones" (Foucault 1985:41).

2.4 Cuarta alternativa: la distribución como mediación entre la homogeneización y la diversidad cultural

Si bien enfrentar el problema de la cultura contemporánea en las sociedades complejas, supone de inicio cuestionar los procesos de homogeneización cultural, se abre el reto de cómo acceder a los procesos mediante los cuales se organiza la diversidad cultural. La respuesta está en encontrar el punto donde convergen los procesos de homogeneización y los procesos de diversificación que caracterizan a la sociedad contemporánea. Para Hannerz (1992), la cultura es el cúmulo de significados compartidos y su estudio debe atender la manera en que se organiza socialmente el sentido colectivo, en tres dimensiones interrelacionadas: 1) Ideas y modos de pensar de comunidades sociales 2) Formas de externalización; y 3) Distribución social. Este último punto es el que resume su propuesta referida a estudiar la manera en que el acceso y los alcances de la distribución social de la cultura produce asimetrías sociales. Su aporte es romper con la oposición entre las escalas micro y macro, así como con la concepción del poder en la visión centro-periferia, también es crítico a atender la cultura como mosaicos culturales de la diversidad pues dicha postura

no permite apreciar las asimetrías de los procesos culturales. Propone atender las interrelaciones entre cuatro sistemas de organización social de la cultura: a) las formas de vida como productoras de la cultura cotidiana y el sentido común y como espacios de resignificación local de la cultura de masas; b) el mercado como productor y difusor de la mercancías culturales; c) el Estado como legitimador de la autoridad y el control del poder; y d) los movimientos sociales como innovadores y transformadores de significados. Es en dicha interrelación que se puede acceder a la diversidad cultural sin perder de vista los procesos de poder, a partir, no del control de los flujos de comunicación, sino desde el juego de las relaciones competitivas: sean de confrontación, encuentro o negociación entre distintos agentes culturales que intervienen en el proceso de producción de significados comunes y que no se agotan en los aparatos culturales y sus alcances homogenizadores y de imposición de la cultura, sino que también pasan por las interacciones cara a cara que están al margen del control institucional de la cultura.

3. DEBATE SOCIOLOGICO CLÁSICO ENTRE ESTRUCTURA Y CAMBIO SOCIAL

Nuestro objeto de investigación no podía escapar a la toma de postura epistemológica y conceptual de la relación entre institución y actor social, estructura y cambio, realidades objetiva y subjetivas. En el fondo había que resolver esta dualidad epistemológica. Si bien, no voy a profundizar en esta discusión, pues es un debate de larga duración, si es necesario hacer explícito las coordenadas desde las cuales me posiciono cognitivamente frente a eso que ha sido designado como "realidad social".

Se puede simplificar el debate en tres posiciones:

a) la primera que privilegia la definición de lo social atendiendo la totalidad social y sus funciones (estructura, instituciones, sistemas sociales, civilizaciones, formaciones culturales, etc.);

b) la segunda postura valora el dinamismo de los agentes sociales como motores del cambio y la acción social (grupos asociaciones, movimientos, agentes sociales, comunidades, individuos, etc.);

c) una tercera posición intermedia busca entender la realidad social en la intermediación entre estructura y agentes a través de los conceptos como agencia social, *praxis*, *habitus*, teoría de la acción, etc.

Es en esta tercera propuesta donde se ubica este trabajo. En el espacio intermedio de las interacciones entre estructuras objetivas (instituciones, campos especializados, sistemas y estructuras sociales), que condicionan los recursos, valores, normas y esquemas para el funcionamiento social y agentes sociales capaces de promover acciones dirigidas al cambio o la permanencia de las estructuras (trayectorias, capacidades, proyectos y estrategias de individuos sociales y colectividades). Este espacio intermedio será visto como lugar de la praxis,³ del tejido social específico cohabitado por interacciones entre niveles de tipo trans-inter-intra que sitúan la interacción de actores, agencias y estructuras sociales. La praxis es el lugar donde se actualizan las competencias funcionales de la estructura social, y las capacidades de acción y movilización de los actores (Cfr. Sztompka 1995:242-245).

4. EL CONCEPTO DE IDENTIDAD: PROBLEMAS PARA SU OPERACIONALIZACIÓN

Hablar de identidad religiosa nos remite a un sinfín de manifestaciones, discursos,

³ "La praxis es donde se encuentran el funcionamiento y la acción; una síntesis dialéctica de lo que ocurre en una sociedad y de los que hace la gente. Representa la confluencia de estructuras en funcionamiento y de agentes actuantes, el producto combinado de la inercia del funcionamiento (en el nivel de las totalidades) y el curso de las acciones acometidas por los miembros *sociales* (en el nivel de las individualidades). En otras palabras, está doblemente condicionada (constreñida y facilitada): desde arriba, por la fase de funcionamiento alcanzada por una sociedad más amplia; y desde abajo, por la conducta de individuos y de los grupos" (Sztompka 1995:243).

prácticas simbólicas, rasgos distintivos, formas de sentir y vivir la religión. Sus referentes son múltiples: inter-institucionales, institucionales, comunitarios, familiares o individuales. Por eso, para estudiar "la identidad" necesitamos adentrarnos en el tejido social, pero no como una bola de estambre enmarañada, sino que requiere ser pensada en la manera en que se fija el sentido social de una identidad religiosa en el paso por las diferentes escalas de las representaciones ya sean sociales, institucionales, grupales o individuales.

La identidad la entenderé en un primer momento como el sistema de referencias simbólicas (valores, normas, representaciones) que permiten establecer un nosotros frente a un los otros. La identidad aunque es una construcción de grupalidad, pues requiere de códigos, valores, proyectos, prácticas compartidas, es a la vez un constructo subjetivo que se genera desde individuos posicionados en un lugar social con ubicación espacio-temporal. Aquí es donde inicia el problema de la identidad, pues no existe una entidad grupal independiente de los individuos, como tampoco puede imaginarse una identidad individual que no esté relacionada con la idea de cuerpo social.

4.1. Primer problema: la identidad como práctica de representación intersubjetiva

La identidad no es únicamente la autodefinición del individuo, pues traspasa los marcos subjetivos al conectarlos con una idea de colectividad, que definirá la relación ego-alter. De igual manera, la identidad no es en sí misma el grupo, pues se refiere a la forma en que los individuos asumen su propia personalidad de manera referencial a categorías socialmente ofertadas. En consecuencia la identidad no debe ser abordada ni como el marco de representaciones individuales ni como la descripción de una grupalidad. Tendremos que definir la identidad como una práctica intersubjetiva, que se refiere tanto a la representación de un sí mismo en concordancia con la representación de un nosotros

situado frente a los otros.⁴

En este sentido, Gilberto Giménez acota las posibilidades para enfrentarnos al problema de la identidad al plantear que una identidad "es esencialmente distintiva, relativamente duradera y tiene que ser socialmente reconocida" (Giménez 1993:2). Estas tres características de la identidad muestran que: 1) la identidad es relacional en cuanto se distingue de los otros; 2) que la identidad tiene una estructura de elementos simbólicos que puede modificarse históricamente a fin de lograr su adaptación con el exterior, y 3) que la identidad requiere a la vez ser socialmente reconocida por los otros para lo cual necesita de manifestaciones objetivas. En este sentido, el marco de representaciones sociales no permanece únicamente almacenado en los individuos que conforman una grupalidad, ni en los emblemas culturales con los cuales se representa, sino que sobre todo se expresa históricamente como práctica social: acciones, discursos y símbolos que ocupan un lugar social dentro del sistema o campo especializado en que se gestan las representaciones. De acuerdo con la definición de Ramírez Saiz: "La identidad es la capacidad de los actores sociales de reconocerse y ser reconocidos como parte de una misma unidad social, es decir, identidad en sí o para sí y para el otro" (Ramírez Saiz 1994:11). La identidad es una práctica social y por lo tanto es un objeto de poder en constante lucha por las clasificaciones sociales, por el poder simbólico, por la producción de sentido, por la percepción legítima y la valoración social de atributos y prácticas de un grupo (De la Torre 1993: 15).

Esto se debe a que la manera en que los unos y los otros reconocen una identidad

⁴ La identidad no puede entenderse ajena a la producción de la cultura, es en sí misma una práctica y a la vez un producto cultural. En este sentido, coincido con la reflexión de Geertz a propósito de la cultura: "La cultura, ese documento activo, es pues pública, lo mismo que un guiño burlesco o una correría para apoderarse de las ovejas. Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta. El interminable debate en el seno de la antropología sobre si la cultura es "subjetiva" u "objetiva" junto con el intercambio recíproco de insultos intelectuales ("¡idealista!", "¡conductista!", "¡impresionista!", "¡positivista!") que lo acompaña, está por entero mal planteado. Una vez que la cultura es vista como acción simbólica pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta

no siempre es unívoca, en ocasiones ni siquiera es semejante. La identidad produce una lucha por las clasificaciones sociales en la conquista por los procesos de autorización institucional y reconocimiento colectivo (cognitivo y valorativo) encaminados a que los otros puedan tener una imagen satisfactoria sobre nosotros. El proceso de constitución de identidades se convierte en una práctica de poder que continuamente produce y reproduce procesos de inclusión e exclusión, de valorización y descalificación, de luchas que defienden el valor de ser y permanecer uno mismo en contraposición de quienes buscan reivindicar el derecho a convertirse en otro, y en casos extremos, cuando las identidades se saben debilitadas o amenazadas por los otros se producen prácticas de intolerancia.⁵

4.2 Segundo problema: las escalas de representación

Siendo la identidad un concepto relacional, la forma en que un individuo, grupo o institución se autodefine están mediadas por la construcción del otro. Frente al posicionamiento del nosotros-los otros se forja la imagen de quién soy, cuándo soy y dónde soy lo que soy o lo que pretendo ser, o en su caso la imagen que pretendo que los otros tengan de mí mismo ¿Quién soy en lo público o en lo privado? ¿Cómo soy reconocido por los otros? La identidad se construye y se manifiesta en campos de interacción social, tanto en los procesos grupales de construcción de sentidos comunes, como en la confrontación cotidiana con los otros. ¿Frente a quién o quiénes soy o no soy lo que soy? y ¿frente a quiénes es necesario mantener la distancia y la diferenciación? La identidad debe ser comprendida "en relación con los contextos históricamente específicos y socialmente estructurados e inmersas en los procesos en

⁵ estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas"(Geertz 1987:24). Iring Fetscher plantea que: "la tolerancia tiene como condición la conciencia de la propia identidad y un sentido realista del propio valor, Sólo quien está seguro de su identidad cultural y la reconoce como accidental y, sin embargo, dada, está en condiciones de aceptar como legítimo todo lo extraño y diferente" (Fetscher 1994:14).

los que, y con los significados que, estas expresiones simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas" (Thompson 1990:136).

Es menester reconocer lo contextos estructurantes de significados y prácticas sociales, a través de los cuales se puede ubicar el valor referencial y de pertenencia de las identidades ajustadas a situaciones históricas que dotan de sentido los marcos de preferencias y la asunción de un yo incluido en un nosotros, y de un nosotros que se distingue de los otros. Las identidades se constituyen a través de distintos procesos: a) por identificación o incorporación a una comunidad creyente de la cual nos sentimos parte, b) por similitud con otras comunidades con las cuales se comparten ciertos rasgos y elementos simbólicos y se perciben como complementarias o empáticas; c) por diferenciación que representa las fronteras entre el nosotros y los otros, y d) por alteridad,⁶ relación dada por la interacción con el otro polarizado que funciona como un espejo mediante el cual nos miramos a nosotros mismos .

4.3. Tercer problema: la multidimensionalidad de las identidades. El cruce entre pertenencias y referencias

Un mismo individuo puede pertenecer simultáneamente a distintos grupos, o en su trayectoria histórica pudo pasar de un grupo a otro, asimismo puede sentirse identificado desde su grupo de pertenencia con valores de comunidades imaginarias o místicas (que no irreales ni falsas) que conforman elementos referenciales desde los cuales los individuos forjan su imagen de sí mismo en referencia con una comunidad ética o emotiva (por ejemplo la comunidad religiosa católica universal)⁷. Los marcos de referencia o

⁶ José Manuel Valenzuela aporta esta tercera distinción señalando que la alteridad aunque surge de la diferencia, es más bien una diferencia polarizada, que esta referida a una relación más intensa de la otredad. Aquella cuya relación produce roces continuos, y cuya interacción se vuelve tan fuerte que la percepción de mi mismo o el nosotros estar profundamente constituida por la mirada del otro.

⁷ Un aporte importante para pensar el papel que juegan en la historia de la humanidad las comunidades

pertenencia desde los cuales el yo (entendido como entidad individual o grupal) se define a sí mismo en adscripción a un marco cultural asumido subjetivamente y compartido socialmente, pasa por distintos niveles que reagrupan las escalas de las representaciones sobre la realidad que van de lo micro social a lo macro social, pasando por filtros intermedios.

Es desde su adscripción y participación en grupos primordiales de contacto directo donde se reconceptualiza su fuente de identidad matriz, es el lugar donde los creyentes se adscriben de manera práctica y simbólica en esta comunidad imaginaria. Ser parte de una comunidad católica (universal), como un marco de referencia a una comunidad imaginaria, constituye un referente común a partir del cual se comparten símbolos y valores, pero que a la vez mantiene la diversidad en la unidad, me refiero a que dependiendo de la pertenencia a subidentidades católicas se dan procesos de apropiación, percepción y valoración diferencial sobre la base de dichos elementos en común: símbolos, discursos, prácticas. Además estas marcas de identidad grupal establecen posibles antagonismos que se traducen en discursos y prácticas que buscan incluir y legitimar las valoraciones propias de su identidad a la vez que buscan excluir y desautorizar las demás formas de ser laico católico.

4.4 Cuarto problema: la diversidad en la unidad ¿relativismo o tensión conflictiva?

Un segundo momento del camino, y el más difícil a mi entender, es tejer las mediaciones que posibilitan la unidad de la diversidad, es decir los marcos estructurantes de las identidades sociales. ¿Se puede reconstruir los ejes de la identidad grupal a través de los marcos de identidad individual? Si consideramos que para trazar las influencias de una

imaginarias es el que nos presenta Benedict Anderson sobre el concepto de nación, como una comunidad imaginada "porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión" (Anderson 1993:23)

identidad ya no son suficientes los marcos de pertenencia, sino también sus marcos de referencia, entramos en una nueva problemática, en la cual la sintomatización de la pluralidad de fuentes productoras y distribuidoras de las identidades culturales nos puede guiar a un relativismo cultural que rebasa nuestra posibilidad en comprensión de los nuevos posicionamientos sociales y estructurales de las identidades sociales.⁸ Se vuelve necesario construir puentes que nos permitan entender la pluralidad, pero sin desatender las posiciones que ocupan en el entramado de las relaciones de poder en un contexto social dado.

¿Cómo dar cuenta del *habitus* de un sujeto católico? (Bourdieu 1972), entendido como la interiorización de estructuras de disposiciones objetivas de concepciones, acciones y valoraciones que responden a la posición de un sujeto dentro de las estructuras un campo especializado --relativamente autónomo--, cuando la identidad de un sujeto está mediada tanto su pertenencia social, como por su referencia a sociedades imaginarias que, si son difíciles de ubicar en un tiempo y espacio histórico, más difícil será explicarlas en un campo de fuerzas, cuya especificidad también queda desbordada por la pluralidad. Si bien debemos considerar que las identificaciones religiosas a comunidades imaginarias, modos de vida y valores ofertados por agencias culturales que promueven consumos globales son elementos referenciales de los rasgos identitarios de los creyentes, no podemos olvidar, que los sujetos se apropian, interiorizan y usan dichas ofertas de manera contrastante de acuerdo a su posición particular en condiciones materiales de vida, es decir, en relación con su posición social de clase que marca un acceso diferencial al consumo.

Posiblemente una fórmula para ayudar a sortear la relatividad sea buscar los puntos de conflicto, los espacios de interacción en los cuales la diversidad produce resistencias, roces y en algunos casos hasta manifestaciones de intransigencia. Estos puntos de conflicto habrá que situarlos en escalas de representación que nos delimiten la tensión

⁸ Por espacio me refiero al concepto desarrollado por Giddens como el lugar de la interacción (Giddens 1987:144)

entre lo que es permisible y lo conflictivo, entre lo nombrable y lo innombrable, entre lo sagrado y lo profano. Estas tensiones deberán ser vistas tanto hacia el interior de la institución y en la tensión permanente frente a la esfera secular.

4.5 Quinto problema: ¿Quién autoriza las identidades?

Los marcos de pertenencia (ser y sentirme parte de) de los laicos católicos no son reconocidos unívocamente por los grupos y la institución: existen formas autorizadas por la Arquidiócesis de participar o ser parte de la Iglesia, pero también existen otros canales a partir de los cuales los laicos se auto-definen y auto-adscriben como parte de la comunidad católica, independientemente de que la institución los reconozca o no.

Ante esto podemos señalar: 1) que las identidades no son reconocidas de manera unívoca por el nosotros y los otros, 2) existen niveles de pertenencia a la institución católica, y 3) que las identidades están situadas en campos de estructuras sociales y relaciones de poder.

No existe sólo un tipo ideal del ser católico, ni para la institución ni para los distintos agentes que la componen, pero aunque persiste esta heterogeneidad cultural sobre la identidad de los laicos, existen modelos y patrones más aceptados que otros por los sectores hegemónicos de la Iglesia tendientes a homogenizar y normar la identidad de los católicos laicos. En este sentido, el problema de la identidad tiene implicaciones y está implicado en la dinámica del poder. Estar o no estar, condicionan el ser o no ser...es una cuestión ajustada a posiciones de poder, de legitimidad, de reconocimiento y de hegemonía.

La lucha política de las identidades se da en reivindicar tanto su capacidad de ser lo que son, como en la capacidad de mantenerse dentro de la gran unidad. Uno de los aportes importantes para atender esta disputa por la legitimación de las creencias y los modos diversos de identificación con el catolicismo es el que nos ofrece Hervieu-Léger (1996) cuando plantea que pese a la creciente manifestación de religiosidades

diseminadas (cada vez más subjetivas y distantes de las religiones históricas), subsiste la necesidad de la indentificación colectiva pues ésta es indispensable para la producción y la reproducción del vínculo social. Es en la reinención de la memoria, es decir en la recuperación imaginaria de la tradición, que las creencias se legitiman y autorizan como religiosas, como pertenecientes a un linaje creyente particular.

Las tensiones y conflictos emanados de la permanencia de la diversidad en la unidad se manifiestan en la formación de fronteras culturales que definen los límites del yo frente al nosotros y del nosotros frente a los otros. Es ahí donde emergen nuevas formas de relacionarse con lo dominante, donde se producen definiciones de exclusión a través del estigma o nuevas formas de inclusión a través de la deconstrucción de los sentidos del discurso dominante. La construcción simbólica de los sentimientos de pertenencia a colectividades pasan por distintos filtros que atraviesan y conectan el universo de las subjetividades con las estructuras de relaciones objetivas. Es en la intersección del yo-nosotros-los otros donde podemos atender el problema de las identidades, en un continuo proceso de recomposición, que sólo puede entenderse ajustado a situaciones específicas del ser y estar frente a los otros.

5. ESPACIOS Y CONTEXTOS ESTRUCTURANTES DE LA IDENTIDAD LAICAL

Tres herramientas conceptuales me fueron útiles para avanzar en esta línea:

5.1 Campos de interacción.

La propuesta teórica-metodológica de los campos de interacción de John B. Thompson (1993) me ofrecía la oportunidad de situar a las identidades en la interacción entre significado y poder. Este autor sugiere atender los contextos específicos en los que el significado movilizado por formas simbólicas sirve para mantener relaciones de poder

asimétricas. Los contextos se refieren a los campos de interacción que serán vistos en dos perspectivas: sincrónica (referida a los espacios estructurales de posiciones de poder) y diacrónica (que incluía las trayectorias de múltiples agentes sociales atravesados por relaciones móviles de poder). Al mismo tiempo su propuesta demandaba no perder de vista los alcances institucionales (recursos, normas y esquemas especializados, autorizados y legitimados por la institución), a la vez que las trayectorias grupales e individuales situadas en estructuras sociales más amplias que la institución. Gracias a este marco metodológico reformulé mi recorte de la realidad inicial: del diseño de escalas de representación social (individual-grupal-institucional), hacia las interacciones entre estos tres niveles. Ya no me situaría en unidades de análisis (como son los estudios de caso y monografías de movimientos seculares), sino en sus interacciones.

5.2 La institución transversalizada.

La segunda cuestión fue encontrar una forma de abordar la institución de manera flexible y dinámica, que contemplara la horizontalidad de relaciones informales, pero que al mismo tiempo no desdibujara o relativizara las relaciones objetivas del poder jerárquico. Quería ver la heterogeneidad cultural en la unidad institucional, considerando que la diversidad cultural de las identidades católica se realiza en relaciones de desigualdad, que están marcadas y modeladas por relaciones de poder institucionalizadas. Para ello tenía que optar por un modelo institucional inclusivo y exclusivo del ser católico. Por un lado, si decidía centrarme en todas aquellas tendencias que apuntaban desde el exterior a dotar de sentido al catolicismo me hacía correr el riesgo de perder de vista los límites y fronteras institucionales; por el otro lado si optaba por una postura que se limitara a considerar únicamente como laicos católicos a aquellos que eran reconocidos formalmente por la institución me llevaba a excluir de mi análisis la capacidad de entender los procesos de autorización y desautorización, y la manera en que estas tendencias externas transformaban a la institución católica.

Era necesario estudiar la institución católica desde las relaciones de poder y no analizar relaciones de poder a través de la institución. Para Foucault, el ejercicio del poder no se explica en las estructuras de coerción y dominación, sino en las estrategias mediante las cuales el poder permea y se arraiga en el conjunto de la trama social. Abordar el tema del poder requiere preguntarnos ¿cómo es que se ejerce?, lo cual nos lleva a efectuar diversos desplazamientos críticos en relación con el hecho de suponer un "Poder" fundamental. Es poner como objeto de análisis las relaciones de poder y no un poder; relaciones de poder que son distintas de las capacidades objetivas tanto como de las relaciones de comunicaciones; relaciones de poder que se pueden captar en la diversidad de su encadenamiento con esas capacidades y esas comunicaciones (Foucault 1985:41). En esta misma línea, lo que define una relación de poder es un modo de acción que no actúa sobre su propia acción. Una acción sobre la acción de otros; sobre acciones eventuales o concretas, futuras o presentes. El poder referido a la acción en el campo de las posibilidades en la *conduite*, significa tanto la conducción como la conducta. No es tan sólo el control de los recursos lo que hace posible al poder, sino que su eficacia reside en la conexión de los recursos con el reconocimiento valorativo de aquel sobre el cual se ejerce (Bourdieu 1971). Una relación de poder se articula sobre dos elementos que le son indispensables: que el "otro" sea reconocido y permanezca hasta el final como sujeto de acción; y que se abra ante la relación de poder todo un campo de respuestas, reacciones, efectos e invenciones posibles.

El concepto de transversalidad institucional (Guattari 1976) me dio la clave para no dejar fuera de la institución a las identidades que, a pesar de que no contaban con el reconocimiento oficial de la Iglesia, estaban presentes en el juego de la definición del ser católico y en las relaciones de poder. Me refiero a los "otros" que estaban inmersos en el juego del poder: movimientos laicos que, aún cuando estaban formalmente fuera de la institución, tenían repercusiones internas a través de sus acciones en la definición y en el diseño de estrategias de la institución católica y en los patrones culturales-ideológicos del ser católico. La transversalidad institucional hacía factible comprender a la Iglesia católica como un lugar que se conforma tanto por las relaciones verticales, como por las

horizontales; acceder al cruce de las leyes objetivas que la fundan con los deseos y estrategias grupales que la recorren desde distintos puntos, no necesariamente dirigidos del centro a la periferia. Auxiliaba también a apreciar que había movimientos laicos reconocidos por la Iglesia, que siendo movimientos internacionales o dependientes de órdenes religiosas, conectaban sus orientaciones pastorales a través de redes que traspasaban los límites propios de la Arquidiócesis y de sus planes de pastoral.

Hasta aquí todavía no surgían los problemas mayores. Pues aún cuando mi forma de acceso al análisis institucional no era ortodoxa, seguía estando cobijada por la institución, la cual es un ropaje que no sólo da certezas a los actores reales que están dentro de ella, sino también al analista. Finalmente la institución es un contenedor de realidades y de representaciones. La identidad del laico católico, enmarcada al interior de la institución, se definiría en su relación estructural laico-sacerdote, en su relación interactiva entre laico-laico, pero también en la relación laico-sociedad secular. Si antes no tenía que cuestionar si sus orientaciones, proyectos y prácticas eran o no religiosos, ahora sí tenía que hacerlo.

5.3 Espacios de intersección.

La tercera cuestión era buscar los espacios de intersección (Ricoeur en Peñalver 1991) entre lo religioso y lo secular, entre lo sagrado y lo profano. Los espacios de intersección se caracterizaban por la confluencia de distintas lógicas de valoración y acción de los movimientos católicos; lugares de encuentro atravesados por sentidos culturales polisémicos y por el cruce de acciones estratégicas dirigidas a obtener fines contrapuestos; espacios de oposición y contradicción de recursos provenientes de campos especializados divergentes, pero también espacios de mestizaje, de encuentro, de alianzas tácticas, de símbolos compartidos.

Sin pensar en las consecuencias, y siguiendo el modelo de campos de interacción, decidí contrastar las identidades religiosas en espacios de intersección entre lo religioso y

lo secular, entre lo cívico y lo político, entre la moral privada y la moral pública.

Se eligieron dos espacios de intersección para ver a las distintas identidades en interacción: el de las prácticas sacramentales y el de los derechos humanos.

El espacio institucional-sacramental nos adentra al campo especializado de lo religioso, el cual se encuentra en una confrontación entre la estructura eclesial y la acción carismática de los laicos. Un lugar donde se está jugando la redefinición de las competencias en la administración de lo sagrado en el eje sacerdotes-laicos.

El de los derechos humanos se eligió porque nos permitía atender el proceso de racionalización eclesial que buscaba extender un modelo de participación cívico-política en la esfera de lo público. Es decir, se presenta como el espacio en donde el catolicismo busca ampliar su radio de acción hacia el espacio de la vida pública y política.

Se pretendía atender a las fronteras culturales que definen las extensiones o limitaciones del quehacer religioso de los grupos laicos en cuatro aspectos: lo religioso, lo moral, lo cívico y lo político. Quería saber: ¿qué pasaba con las identidades católicas en las fronteras de los campos especializados?, ¿Se mantenían igual las relaciones laicos-sacerdotes al interior de las prácticas sacramentales que en el terreno secular? ¿En qué circunstancias la religiosidad que inspiraba a la práctica política continuaba o dejaba de ser religiosa?.

Quiéralo o no, este proceso apuntaba a la extravagante empresa de definir lo qué es o no es lo religioso desde la perspectiva de la interacción entre los laicos y los sacerdotes, entre movimientos seculares e iglesia, entre el campo religioso y el campo secular.

Para definir cómo iba a distinguir las acciones religiosas de las seculares y su relación con la definición de las identidades, tenía que incursionar en el debate sociológico de la religión: Me exigía adentrarme en la nueva discusión de la sociología religiosa que resalta la dificultad para definir lo que es y no es religiosidad en el contexto contemporáneo. Estos dos procesos: el metodológico y el conceptual, que comúnmente

son integrativos de la práctica del investigador, en mi caso representaban una disociación entre mi práctica analítica y mis ambiciones conceptuales. Por un lado, avanzaba detectando escalas de intersección entre lo religioso y lo secular: recortaba campos, seleccionaba actores, visualizaba interacciones, le daba cuerpo analítico a mis datos; por el otro lado, se intensificaba mi incapacidad para definir lo religioso en el marco de las discusiones contemporáneas que relativizan las fronteras entre lo secular y lo religioso.

6. DISEÑO DE NIVELES Y MARCOS DE ANÁLISIS PARA ESTUDIAR EL IMPACTO DE LA HETERODOXIA EN LAS IDENTIDADES CATÓLICAS

Considero que para comprender el impacto de la heterodoxia habrá que referirla a la relación entre tres niveles: el proceso institucional de sacralización; el proceso social o comunitario de sacralización, y el proceso humano (experiencia personal) de sacralización. La modernidad ha contribuido a un desenclave entre estos tres niveles, que ya no se mantienen a través de correspondencia unívocas, sino en un juego de tensiones dinámico. A través de estos tres niveles está presente el fenómeno de la heterodoxia religiosa, la cual se manifiesta en distintos marcos de la realidad social:

a) Enmarcada en el contexto histórico de la laicización, entendido como la autonomía, diferenciación y especialización de esferas institucionales en el marco de la tensión Iglesia-Estado. Cuyos efectos son que la Iglesia pasa de un estado homogéneo a un estado de heterogeneidad interna.

b) Enmarcada en la distancia entre los depósitos de la fe (instituciones, dogmas, rituales, mitos) y su alejamiento de las creencias de los católicos. Este fenómeno de tensión entre depósitos institucionalizados de creencia y modos de creer se presenta a dos niveles:

1) En el surgimiento de comunidades emotivas y nuevos movimientos

religiosos que construyen su marcos de creencia a partir de sincretismos no ortodoxos;

2) A partir de la privatización de lo religioso, referido al fenómeno denominado como *self religion* o religiones a la carta, mediante el cual los individuos hacen de su fe una cuestión de consumo privado.

c) Enmarcada en las transformaciones internas de la estructura eclesial o campo interno institucional. Esta transformación está referida a:

1) Los cambios en la especialización de la administración de lo sagrado al interior de la institución religiosa;

2) los cambios en las estructuras de relaciones marcados por la tensión clero-laico;

3) los cambios en las competencias especializadas en la relación clero-laicos, laicos-laicos, laicos-creyentes;

4) en la tensión entre carisma e institución burocrática;

d) Enmarcada en las nuevas fronteras entre lo religioso y lo secular: en la tensión entre la esfera pública y la esfera privada, marcada por las manifestaciones religiosas en algunas esferas profanas; y por la racionalización de la cultura religiosa tendiente a ampliar su radio de acción en los aspectos de la vida social y política del mundo (eclesiosferas).

CAPITULO II

DE LA MODERNIDAD ANTICRISTIANA A LA POSTMODERNIDAD CRISTIANA

Más allá del bien y del mal, en la aurora del superhombre liberado y liberador de la especie humana, la cultura moderna daba por superado el cristianismo de su origen, y se disponía a enterrarlo. Pero, en el ocaso del segundo milenio (más que de los dioses), ya no está tan claro quién va a enterrar a quién: si la cultura moderna al cristianismo o el cristianismo a la cultura moderna. De la modernidad poscristiana puede surgir un cristianismo posmoderno.

(Zaid 1989:9).

1. INTRODUCCIÓN AL DEBATE TEORICO SOBRE SECULARIZACIÓN Y RELIGIÓN

La distinción tajante entre sagrado y profano, como principio de división de las estructuras de pensamiento del mundo, prevaleció durante muchos años en la mentalidad moderna e inspiró el desarrollo de la Sociología Religiosa. Su repercusión fue extrapolar las tendencias secularizadoras de la modernidad con la religión institucional, como procesos incompatibles y antagónicos, ajustados a una lógica que implicaba que a mayor racionalización capitalista menor presencia religiosa en el mundo.

En el momento actual, las fronteras entre lo religioso y lo secular no son nítidas, ni fáciles de precisar, pues así como la religión se ha racionalizado y diversificado a su interior (Poulat 1993), también la sociedad secularizada ha producido por distintas vías ofertas religiosas de la modernidad (Cfr. Luckmann 1967, Bellah 1991, Hervieu-Léger 1993, Mardones 1994, Geertz 1987).

Hoy en día la religión vuelve a ser un tema de importancia pública, debido a su poder de convocatoria masiva, al surgimiento y crecimiento de nuevos movimientos religiosos, que no apuntan a una sola tendencia racionalizada de la religión burocrática, sino también al fortalecimiento de fundamentalismos religiosos, de comunidades emocionales, de movimientos carismáticos, de búsquedas esotéricas, de encuentros entre la ciencia y la religión, de militancias políticas alimentadas por doctrinas religiosas, de Estados nacionales integristas, de religiosidades “a la carta”, etcétera. Por un lado, a nivel mundial, y en los países más industrializados, se percibe un estallido de lo religioso que se manifiesta en la presencia creciente de nuevos movimientos e iglesias que diversifican la oferta religiosa dentro y fuera de las iglesias históricas, pero también en la creciente individualización de la creencia y la moral cuyo efecto es la desinstitucionalización de lo sagrado. Sin embargo, aunque pudiera parecer que todo está cambiando, también es notorio la persistencia y renovación de las tradiciones religiosas de larga duración que se traduce en apariciones, cultos, rituales y peregrinaciones tradicionales, pero que también apunta en algunos casos a buscar respuestas novedosas en práctica esotéricas, en tradiciones prehispánicas y en elementos culturales traídos desde el lejano Oriente.

Este nuevo panorama complejo que para algunos anuncia el regreso de la religión en el mundo contemporáneo, y que para otros es el efecto del desencanto de las creencias de la modernidad misma, lleva a algunos autores a cuestionar los fundamentos mismos de la modernidad y conciben que la religión no es incompatible con la secularización (Bourdieu 1972, Aranguren 1994, Poulat 1993); también hay quienes argumentan que la religión persiste en el mundo moderno pero como algo marginal, como experiencia personal, como rezagos de lo tradicional (Wilson 1982, Berger 1987); una tercera forma de explicación plantea que no se debe de hablar de un vacío de la religión en la sociedad secular, sino más bien de una religión vacía, una sociedad secular que no se caracteriza por su ateísmo sino más bien por su indiferencia religiosa, que deja y mantiene vigentes formas vacías de la religión en espera de ser llenadas por nuevos contenidos (Díaz Salazar 1994); otros autores buscan explicar estas nuevas tendencias de la religiosidad argumentando que existe una crisis del modelo de modernización, en donde más que el sueño del progreso lo

que está presente es la incertidumbre y la angustia, sentimientos existenciales para los cuales la religión tiene las respuestas que la modernidad carece (Giddens 1992 y Touraine 1993). Una de las teorías explicativas más novedosas para dar cuenta de este nuevo contexto es la de Hervieu-Léger (1993) quien invita a abandonar la idea de que sólo la crisis de la modernidad produce la religión e incita a examinar la lógica por la que la modernidad produce su propio universo religioso. Esta autora advierte dos tendencias inseparables de la secularización que se confunden con la modernidad misma: por un lado manifestaciones religiosas en todas las esferas profanas o seculares (religiones de substitución, analogías religiosas, reemplazo de lo religioso, nuevos movimientos religiosos); por el otro lado, una cultura religiosa que le concierne el ensamble de aspectos de la vida social y política del mundo. Estas dos caras de la moneda apuntan a un fenómeno de diseminación religiosa en las sociedades modernas que plantea una revisión de las hipótesis fundamentales de la Sociología de la Religión, sobre todo de los límites entre las esferas secular y religiosa. La autora propone que "para el propósito de definir los límites y afectaciones de lo religioso hay que adentrarnos al debate que provoca actualmente la disociación creciente entre una sociología *intensiva* de grupos religiosos y una sociología *extensiva* de los fenómenos de la creencia (Hervieu-Léger 1993:51).

En la búsqueda de la clave analítica que me permita objetivar las relaciones de estructuración de los cambios religiosos inmersos en los ritmos de la realidad social contemporánea decidí volver los ojos a la genealogía histórica de la definición sociológica de dos procesos interactivos que se definen mutuamente: secularización y religión.

2. LA DUALIDAD IRRECONCILIABLE ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO (Durkheim)

Lo sagrado es par excellence todo aquello que el profano no debe tocar, y que no puede tocar sin impunidad. En realidad, esta prohibición no puede llegar al punto de hacer imposible toda comunicación entre los dos mundos, porque si lo profano no pudiera entrar en relación de ningún modo con lo sagrado esto último no serviría para nada... Las dos

clases ni siquiera pueden aproximarse entre sí y conservar su propia naturaleza al mismo tiempo"

(Durkheim 1961: 40).

Durkheim, en su célebre tratado *Las formas elementales de la vida religiosas*, planteaba que las creencias y las prácticas religiosas tenían la función de clasificar y ordenar la totalidad del mundo a partir de la oposición sagrado/profano. El rasgo sustancial de toda religión descansaba no sobre la idea de un dios, o en la noción de lo sobrenatural, sino en la producción de lo sagrado (Durkheim 1995). Lo sagrado era visto como un producto de la sociedad, de la conciencia y la acción colectiva, era el conjunto de creencias y sentimientos comunes compartidos entre los miembros de una sociedad.

La religión, entendida como un fenómeno colectivo y no personalizado,¹ operaba en la producción de sistemas de representaciones sociales que definían y jerarquizaban el mundo de acuerdo a la división sagrado/profano. Esta división era el principio normativo del comportamiento social que prescribe un orden moral: lo prohibido y lo permitido. Durkheim definía el carácter sustantivo de lo religioso de la siguiente manera:

...la característica real de los fenómenos religiosos es que siempre suponen una división bipartita del universo entero, conocido y cognoscible, en dos clases que abarcan todo lo existente, pero que se excluyen radicalmente entre sí. Las cosas sagradas son aquellas protegidas y aisladas por las prohibiciones; las cosas profanas son aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben permanecer a cierta distancia de las primeras: las creencias religiosas son las representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen entre sí o con las cosas profanas. Por último los ritos son las reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse un hombre en presencia de estos objetos sagrados (Durkheim 1961:41).

Para Durkheim la religión no sólo produce una imagen idealizada del mundo o de la sociedad que lo produce, sino que no se olvida de la sociedad real. Es a partir de ella que produce un sistema de representaciones colectivas que reflejan todos los aspectos de la sociedad "aún los más vulgares y repulsivos" (Ibid: 392).

Pero su teoría no se limita a definir la religión como un simple reflejo de lo social, pues considera que al expresar el mundo, lo ordena y lo vuelve comprensible. La religión tiene la función social de dominio sobre los otros conceptos sociales, a partir de las categorías que sitúan los eventos sociales en las coordenadas divisorias de lo sagrado y lo profano, de lo ideal y de lo material, de lo permitido y lo prohibido, de lo trascendente y lo inmanente.²

Durkheim le asigna a la religión una función esencial en la generación de las solidaridades orgánicas y en la construcción de representaciones con alcances que abarcan al conjunto de la sociedad, pero no por ello desconoce las tendencias secularizadoras (entendidas como desacralizadoras), pues plantea que en el inicio sociedad y religión eran sinónimos, pero advierte que:

La economía política y las funciones científicas se consolidaron porque se liberaron de las funciones religiosas, se consolidaron por separado y tomaron cada vez más un carácter reconocidamente temporal. Dios fue el primer regalo en todas las relaciones humanas, pero progresivamente se retira de ellas y abandona el mundo de los hombres y sus disputas (Durkheim 1995:169).

Si nos quedáramos con esta cita, da la apariencia de una separación tajante entre la ciencia, la economía política y la religión, en la cual el desarrollo de las primeras depende de la ruptura y abandono de la segunda. Sin embargo, la propuesta de Durkheim no es tan simple: en esta misma cita deja ver que la dicotomía esencial de la producción de sentido de la religión basada en distinguir lo sagrado de lo profano parece permear al conjunto de la sociedad. Si Dios se retiró del mundo, ¿por qué siguieron siendo designadas como temporales la ciencia y la economía política, bajo la tutela de las categorías construidas por la religión? Pareciera que no considera que el avance de la modernidad y la ciencia produzca nuevas representaciones colectivas que designen —con autonomía de la religión— las categorías vigentes de la división del mundo, es decir que asignen nuevos valores a la división entre lo sagrado y lo profano. O quizá que esta separación del mundo tienda a una nueva ruptura con los sistemas de clasificación de origen religioso, y que en la medida en que la religión va siendo

¹ Para Durkheim "la religión es inseparable de la idea de Iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo" (Durkheim 1995: 42).

² La función de las categorías es, en efecto, dominar y recubrir todos los otros conceptos: son los cuadros permanentes de la vida mental (Durkheim 1995:408).

desplazada, sus sistemas de representación lo sean también. Como se lo plantea Alberonni:

El problema está en si, eliminada la dicotomía sagrado-profano, ha aparecido otra para ocupar su lugar, como pudiera ser el desplazamiento de las categorías ético-religiosas por el placer y el desplacer, lo útil y lo inútil, lo oportuno y lo inoportuno (Alberonni 1992:16).

Para Durkheim, al parecer la separación creciente entre el mundo y los sistemas de clasificación religiosa se sigue rigiendo sobre la base de la división sagrado/profano. Sin embargo, el mismo autor reconoce que la producción religiosa no es exclusiva de las religiones históricas, pues advierte que:

Cuando una convicción un poco fuerte es compartida por una comunidad de hombres, adopta inevitablemente un carácter religioso; inspira en las conciencias el mismo respeto reverencial que las creencias religiosas (Durkheim 1986:143).

Es decir, cualquier concepción que logre el consenso de la sociedad, adquiere el estatuto de algo sagrado, por tanto —según la definición Durkhemiana— cumple con las funciones religiosas. Hay que destacar que —como se verá más adelante— esta contribución de Durkheim ha sido retomada en el debate contemporáneo sobre la importancia de la persistencia del fenómeno religioso en la sociedad moderna y ha sido fuente de inspiración de los aportes funcionalistas e "inclusivistas" que atienden como religioso las prácticas y manifestaciones seculares (Véase *infra*).

En el momento en que Durkheim escribió *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), advertía que se estaba viviendo una época de transición y mediocridad moral, donde las cosas del pasado mantenían presencia en la sociedad, pero no respondían a las aspiraciones de las nuevas generaciones. Aunque el autor percibía que la religión había perdido la capacidad de cohesionar los sentimientos colectivos de la sociedad (lo que le brinda la capacidad de consagrar), veía en la ciencia la posible continuación de las funciones religiosas, sobre todo en la consecución de sus funciones cognitivas. Para él la ciencia tenía más similitudes con la religión que diferencias: ambas buscaban hacer inteligibles las relaciones entre la naturaleza, el hombre y la sociedad en un lenguaje lógico (ligar las cosas entre sí, establecer relaciones internas entre ellas, clasificarlas, sistematizarlas); pero se diferenciaba en que la ciencia aportaba "un espíritu crítico que la religión ignora" (*Ibid* 1995:399). Durkheim veía en el desarrollo del pensamiento religioso una lógica

racional, ya que para él: "El pensamiento científico no es más que una forma más perfeccionada del pensamiento religioso. Parece pues natural que el segundo se difumine progresivamente ante al primero, en la medida en que éste se hace más apto para llevar a cabo esa tarea" (*Ibid* 1995: 399). Sin embargo, advierte que la ciencia no podría suplir la totalidad de las funciones religiosas:

En tanto que la religión es acción, en tanto que es un medio para hacer que los hombres vivan, la ciencia no puede sustituirla, pues si bien expresa la vida, no la crea; puede, sin duda, intentar dar una explicación de la Fe, pero, por esa misma razón, la da por supuesta. No haya pues, conflicto más que en un punto determinado. De las dos funciones que cumplía en un principio la religión hay una, pero sólo una, que cada vez tiende más a emanciparse de ella: se trata de la función especulativa" (*Ibid* 1995: 400).

Esto se debe a que Durkheim le daba un valor predominante a los hechos sociales — cuya primera regla del método sociológico era considerarlos como cosas— por sobre los procesos de individualización.³ Para él los hechos sociales existían y funcionaban con autonomía de las conciencias individuales y sus usos particulares, la imagen que los individuos construyeran con respecto a los hechos sociales no alteraban su naturaleza ni impedían su funcionamiento, su reproducción funcionaba a través de la coacción y el convencionalismo que se imponía como un sistema de reglas sociales independientes de la voluntad de los individuos. Los hechos sociales corresponden a categorías de los hechos previamente constituidas y denominadas. (Véase Durkheim 1986:40).

Aunque Durkheim no habla de secularización, sí contempla las tendencias a la individualización de la religión. Sin embargo, considera que la individualización no podrá suplir lo que hace a la religión tan potente: su fuerza colectiva en la producción de solidaridades orgánicas. Al respecto, este autor señala:

La existencia de cultos individuales no implica, pues, nada que esté en contradicción o que cree dificultades a una explicación sociológica de la religión; pues las fuerzas religiosas a las que se dirigen no son sino individualizaciones de las fuerzas colectivas. Es así, aun cuando la religión de la impresión de desarrollarse totalmente en el fuero interior del individuo, es en la sociedad donde encuentra la fuente viva en la que se alimenta (*Ibid* 1995:395).

³ Véase la obra *La reglas del método sociológico* de Durkheim.

Aunque su oposición sagrado/profano ha sido continuamente criticada por algunos científicos sociales por su rigidez (véase Morris 1995 155-166), su distinción conceptual no deja de ser un elemento necesario para entender la relación entre sociedad y religión, entre secularización y religión. No obstante, habría que considerar, como veremos más adelante, las condiciones sociales en que se produce esta división, así como las circunstancias en donde las divisiones no aparecen tan claramente definidas.

Hay que subrayar también que existe un peso importante en Durkheim en atribuirle a la religión la clasificación de lo sagrado y lo profano, y esto no permite imaginar de qué manera se profana lo sagrado o en qué medida la modernidad sacraliza lo que anteriormente era designado como profano. Múltiples estudios etnográficos sobre rituales y peregrinaciones, tal vez nada más evidente que el carnaval y las dramatizaciones populares de la religiosidad, presentan las dificultades de distinguir los límites tajantes de la distinción entre lo sagrado y lo profano.

Así mismo como veremos más adelante en la propuesta de Max Weber y en los posteriores tratados sobre secularización, la racionalidad moderna fue permeando el mundo de las creencias religiosas, y los procesos de laicización fueron tomando el protagonismo en la clasificación divisoria de lo sagrado y lo profano.

La propuesta de Durkheim basada en la dicotomía entre lo sagrado y lo profano ha influido a un buen número de estudiosos de la religión, sobre todo en el desarrollo de la tradición antropológica británica (desarrollada principalmente por Mallinovsky, Radcliffe-Brown, Evans- Pritchard) que coinciden en: a) caracterizar a las religiones como instituciones especializadas en la producción de lo sagrado; b) investigar sus funciones sociales, en la manera en que la religión contribuye en la formación y el mantenimiento del orden social, y c) en conceptualizar a la sociedad como una totalidad de relaciones sociales estructuradas (Morris 1995:160-175).

La propuesta de Durkheim no sólo ha inspirado a la antropología estructural-funcionalista, sino que también a los estudios clásicos de fenomenología religiosa, que superan su planteamiento al concebir que lo sagrado además de ser un producto social, es una profunda vivencia personal. M. Eliade, plantea que lo sagrado es algo que trasciende a este mundo pero que se manifiesta en él: es un modo de ordenar y de significar la vida humana en todos sus aspectos fundamentales (Eliade 1995: 170). En

la línea desarrollada por la fenomenología se desplaza el interés central Durkehemiano por atender las tipologías y los esquemas de pensamiento que devienen del orden religioso, para atender su fuerza simbólica (Véase Eliade 1995). La tendencia es superar la consideración de las religiones como meras agencias administradoras de la fuerza emanada por los consensos sociales, sino también como agencias competentes para autorreproducirse y para transformar las estructuras sociales.

Dentro de la corriente fenomenológica, encontramos a R. Otto, quien propone que la única forma de acceder a lo sagrado es a través de la experiencia religiosa, ya que lo sagrado es una fuerza numinosa: "no es producto del individuo, sino el objeto de su experiencia religiosa" (Otto 1965:22). Lo sagrado es la base de sentimientos subjetivos profundos: es a la vez inspirador *mysterium tremendum* (miedo, terror, temor), como de *mysterium fascinans* (atrae, embarga y fascina). Lo sagrado no sólo se refiere a lo social, sino a lo trascendente y a lo numinoso que sitúa y modela la vida cotidiana en conexión con lo trascendente. El desarrollo de la fenomenología religiosa, puso en tela de juicio la división tajante entre lo sagrado y lo profano propuesta por Durkheim. Por ejemplo, Worsley criticaba que los sociólogos y antropólogos, en su afán por demostrar la interrelación de las creencias con la estructura de la sociedad, desatendían la comprensión de las creencias particulares en el contexto y situación específica, derivándose de ello una división analítica entre la acción mística y la acción empírica, cuando en el comportamiento social se dan unidos:

No hay una membrana impermeable entre lo «mundano» y lo «mágico» para el hombre primitivo, porque no es éste un dualista que opere con un modelo de «dos mundos», ni un esquizofrénico que opere con principios diferentes — empíricos y místicos— en situaciones diferentes. (Worsley 1980: 28).

Por otra parte, hay que considerar que lo sagrado no sólo está referido a la reproducción del orden social, sino también a sus contradicciones y a su transformación. Esta parece ser una de las críticas más severas a los seguidores de Durkheim, pues sus estudios: "han desatendido la manera en que las creencias religiosas ayudan a sancionar los intereses de grupos o clases sociales y el hecho de que la religión puede ser una forma de alienación" (Morris 1995:175). Al respecto Worsley, basado en Nadel, propone que no hay que explicar la religión a través de sus funciones, sino de sus competencias (como nexo entre la religión y otras esferas autónomas), ya que la religión puede tanto favorecer al mantenimiento de una

sociedad dada, como inspirar movimientos radicales y revolucionarios (Worsley 1980:31).

3. LA RACIONALIZACION DE LOS SISTEMAS DE CREENCIA (Weber)

El aporte de Weber a la sociología de la religión es sumamente amplio y complejo. No pretendo hacer una revisión de su basta aportación teórica e histórica, sino prestar mi atención únicamente a los aportes referidos a las formas de acceder a la relación entre modernidad y religión.

Para Weber, aunque a lo largo de su obra no da una única definición de la religión, la búsqueda de salvación es la condición específica de toda religión. Esto se explica porque, a diferencia de Durkheim, Weber pone el énfasis en la acción social y no en la estructura social. Para este autor la unidad fundamental del análisis sociológico debe ser el individuo aunque —como lo señala Morris— en su análisis sociológicos de la religión se centra en los grupos (Morris 1995:83). De aquí que Weber contemple que la religión opera sobre el sentido de la vida, que incluye el transcurso del nacimiento hacia la muerte. Su modelo incorpora tanto la explicación de los hechos sociales, como la experiencia subjetiva de la realidad religiosa, pero se preocupa más por el significado y las causas que por las funciones sociales de la religión.

La salvación —como destino ofertado por la religión— puede procurarse a través de dos modelos, o tipos ideales, de rechazar el mundo: «ascética-activa o mundana» y la «místico-contemplativa». La primera se refiere a la acción intramundana, para transformar el mundo de acuerdo a la ley de Dios o ley natural, conforme a una manifestación de los designios divinos en estructuras racionales de lo creado; la segunda tiene más que ver con un alejamiento del mundo y de sus estructuras racionales, y está dirigido a la contemplación y a la experimentación de una mística irracional.

Hasta aquí, las distinciones de Weber nos presentan ya no solamente formas de oposición, sino también formas de intersección entre la sociedad y los sistemas ético-

religiosos. Para Weber la modernidad no implica la eliminación de lo sagrado, sino su evolución adaptativa que sustituye un ascetismo de huida del mundo por un ascetismo mundano.⁴ El capitalismo ya no se considera como un simple sistema económico (un orden social), sino como una visión del mundo, es decir, una cultura que permea y es permeada por otras culturas. A su vez la ética religiosa profesada por el protestantismo calvinista es contemplada como motor del espíritu del capitalismo moderno. Un cristianismo que sale del monasterio e irrumpe en el mercado de la vida cotidiana. Si la ética mística se opone al mundo y a sus sistemas racionales produciendo su propio sistema religioso de separación del mundo, el ascetismo mundano (característico de la ética protestante) actúa de acuerdo a la necesidad de mantenerse vigente en la sociedad y de competir con la racionalidad mundana, incorporando sus códigos de racionalidad divina (teodicea y teología) a un sistema simbólico de salvación. El creyente del ascetismo mundano deja de ser un recipiente de lo divino, para convertirse en instrumento de Dios.

En este sentido, Weber deja de ver a la religión como un hecho autónomo; más bien la sitúa en un sistema evolutivo de la racionalidad imperante por la modernidad, sobre todo por un modelo particular capitalista, cuya tendencia creciente apunta a una racionalidad al interior de las religiones: a una desplazamiento de la magia y el carisma por la profesionalización sacerdotal (Weber 1992).

Pongamos a dialogar a Weber con Durkheim. Mientras Durkheim sostenía que:

Dado que los hombres no pueden pertenecer por completo a uno de estos mundos (en referencia al sagrado y profano), sino a condición de abandonar el otro por completo, se les exhorta a retirarse totalmente del mundo profano a fin de seguir una vida exclusivamente religiosa, De aquí proviene el ascetismo místico cuyo objeto es arrancar del hombre todo apego del mundo profano que aún tenga...la única manera de escapar por completo de la vida profana consiste, después de todo, en renunciar a toda vida" (Durkheim 1961:40).

⁴ Alain Touraine considera que para Weber "la modernidad no es la eliminación de lo sagrado, sino la sustitución de un ascetismo al margen del mundo por un ascetismo en el mundo que no tendría ningún sentido si no apelase de alguna manera a lo divino, a lo sagrado, al mismo tiempo que el mundo de los fenómenos se separa del mundo de la revelación del ser en sí. la secularización no puede ser más que una de las mitades del mundo desencantado, siendo la otra la apelación a un sujeto fuera de alcance a partir de entonces, pero que no por ello deja de ser una referencia constantemente presente. (Touraine 1993:54).

Weber por su parte, reconocía una tensión permanente entre la creencia religiosa y las tendencias modernizadoras, pero señalaba a la vez las alianzas entre estas dos tendencias, pero que no por eso dejaban de ser conflictivas:

Por esta tensión, aparentemente reconciliable, la religión (..) se alía una y otra vez con el intelectualismo racional. En la medida en que deja de ser magia o mera mística contemplativa para convertirse en Doctrina necesita tanto más de una apologética racional (Weber: 1987:553)

Para Weber esta racionalidad creciente incorporada en las creencias religiosas, lejos de reducir conflictos en su relación con el mundo moderno los acentúa. Para dar cuenta de las tensiones entre los sistemas religiosos y los sistemas sociales propios de las sociedades modernas occidentales, Weber analiza el desarrollo histórico de las tensiones en cinco esferas: a) la económica: donde priva una acción racional, entendida como el arreglo de acciones instrumentadas como medios encaminados a alcanzar fines, que produce dos vertientes: una ascética de la huida del mundo (ejemplificada en el rechazo a los bienes materiales) y una ascética racional (que crea la riqueza que rechazaba); b) la esfera política crea una tensión, no tanto basada en las diferencias sino en las semejanzas que producen la competencia por el sentimiento de comunidad fraternal, ya que tanto el Estado como la religión compiten por la fraternidad (fraternidad bélica vs. fraternidad religiosa); c) en la esfera estética la tensión se da entre la religiosidad de salvación que mira al sentido y no a la forma, mientras que el arte produce una redención intramundana de los juicios del gusto por las formas; d) la esfera erótica mantiene su tensión sobre la base de la semejanza y de la competencia. Si bien la esfera erótica representa el poder irracional del amor sexual y vincula al hombre con la naturaleza; la religión ha producido una racionalidad de la sexualidad reglamentando las relaciones sexuales dentro del matrimonio, como medio encaminado al fin de la procreación. Pero ambas compiten entre sí porque subliman un poder sacramental de experiencias de alta intensidad que no pueden ser comunicadas racionalmente; e) la esfera intelectual es considerada por Weber como el ámbito de mayor tensión entre modernidad y religión, que progresivamente apunta al desencantamiento del mundo: la esfera intelectual desvaloriza el sentido ético religioso y demanda la validez de la consideración empírica del mundo.

La propuesta de Max Weber sobre la tendencia progresiva al desencantamiento del mundo inspiró a un buen número de sociólogos interesados en comprender la

evolución de la modernidad y el desplazamiento progresivo de la religión, denominado como desencantamiento del mundo, un proceso evolutivo en el cual las formas religiosas no desaparecen, sino que son sustituidas por consideraciones utilitarias: "Subsiste la forma de la religión, pero su espíritu se va secando paulatinamente" (Weber 1995:250). De este planteamiento se desprenden las posteriores teorías de la secularización, que tuvieron su auge en la década de los sesenta, y que, a mi juicio parcializaron los aportes de Weber buscando dar cuenta de la secularización desde el eje de la laicización, y restándole importancia a los fenómenos de cambio religioso y de su adaptación. Algunos autores, como es el caso de Dobbelaere, consideran que Weber se basa en una definición sustancial de la religión y en un pensamiento dicotómico que opone la comunidad con la sociedad, lo racional con lo emocional, y lo privado con lo público" (Dobbelaere 1981:159). A mi parecer Weber aunque no pierde de vista las distinciones y los antagonismos, promueve un pensamiento histórico evolutivo del *ethos* religioso al *ethos* capitalista.

4. LOS «EXCLUSIVISTAS»: SECULARIZACIÓN VS. RELIGIÓN

Como modelos exclusivistas se definen aquellas teorías que basadas en una definición sustantiva de lo religioso, excluyen de la categoría de religiosas a aquellas manifestaciones que operan fuera de las orientaciones de estructuras propiamente religiosas, como son las iglesias. Mc Guire describe las definiciones sustantivas como aquellas que "definen lo que la religión es" (Mc Guire 1987:6). En estos modelos existe una fuerte distinción entre las estructuras seculares y las estructuras religiosas, producto de construir sus categorías sobre la base del contexto histórico cultural propio de las instituciones religiosas que relatan. Mc Guire considera que las definiciones sustantivas tienen la ventaja de que son más específicas que las funcionales:

Las definiciones sustantivas tienden a mantener una correspondencia más cercana que las definiciones funcionales con las nociones del sentido común de la religión porque ellas están generalmente basadas sobre las ideas occidentales —especialmente cristianas- sobre la realidad (Ibid 1987: 7).

Sin embargo, añade que son problemáticas precisamente porque son histórica y culturalmente situadas, sobre la base de lo que es considerado como religión en un lugar y en un tiempo específico.

Aunque existen distintas acepciones del proceso de secularización y de sus tendencias sobre el lugar que ocupa la religión en la sociedad moderna o capitalista: laicización, cambio religioso y el fenómeno de la baja en la adhesión religiosa (Cfr. Dobbelaere 1981), históricamente el término secular adquiere significado en oposición con lo sagrado; implica la transformación de un estado de dominio de lo sagrado a un estado de dominio de lo secular: desacralización del mundo.

El término secularización está íntimamente asociado con el fenómeno de laicización y sus efectos en el cambio religioso. La secularización supone la emancipación creciente de las instituciones y de las esferas de la vida social de la tutoría de las religiones y las iglesias, es decir, la emancipación de la sociedad del dominio de lo sagrado. 5La tendencia a la secularización plantea que la religión ha dejado de estar en el centro de la sociedad, pasando a ocupar parcelas cada vez más marginales, restringidas y privadas de la sociedad. Por esta razón, como lo menciona Dobbelaere, fundamentalmente el concepto de secularización se refiere a los procesos de laicización y a las reacciones que éstos provocan.

Una constante en las propuestas teóricas sobre secularización de la sociedad ha sido explicarla como una tendencia evolutiva que plantea que en la medida en que la sociedad se moderniza, la religión pierde progresivamente sus funciones de integración, cohesión y legitimación social. Esta situación marca una separación tajante entre sociedad secular y sociedad religiosa y sus instituciones (Wilson 1966:137).

Y ante esto muchos teóricos a partir de la década de los 60 se preguntaban: ¿el avance de la secularización de la sociedad tiende a que la sociedad pueda prescindir

5 La laicización está referida a las políticas de los estados modernos de separar la esfera de lo político y de la educación del ámbito religioso. "Secularización es el resultado de la manifestación del proceso latente de laicización y de las reacciones que provoca" (p.7)

de la religión? ¿De qué manera la secularización está transformando a las religiones? ¿cuáles son las funciones sociales vigentes de la religión? ¿Y cuáles son las tendencias de la religión en un futuro próximo? ⁶ A propósito presentaré algunas de las respuestas más significativas dadas por los sociólogos de la religión sobre hacia dónde apuntan los procesos de secularización de las sociedades modernas occidentales.

4.1 La secularización y el proceso de sectarización de la religión (Wilson)

Un aporte importante dentro de la tradición de estudios sobre secularización es el de Bryan Wilson, quien se preocupa por la manera en que la creciente secularización afectará a la propia definición funcional de las instituciones Eclesiales. La secularización implica una concepción empírica racional del mundo que se opone a la orientación mágica religiosa. En la sociedad moderna occidental, la vida se rige por el control técnico y burocrático y no moral o religioso; un sistema de control impersonal, técnico y burocrático, que ya no requiere del control local, humano y moral que proporcionaban las religiones. Partiendo del hecho de la autonomía de la sociedad secularizada de la ética religiosa en los asuntos sociales, políticos y económico, considera que:

La importancia del proceso de secularización reside en que, en el mundo moderno, la sociedad no deriva sus valores de ciertas preocupaciones religiosas que luego constituyeran la base de la organización social y la acción social. Se trata más bien de que la religión ecuménica reflejará los valores derivados de la propia organización social (Wilson 1966: 141).

Para este autor la secularización anuncia una tendencia a la sectarización de las instituciones religiosas. Afirma que en el mundo secularizado se ve la pérdida de monopolio religioso detentado por la iglesias históricas, y una creciente tendencia hacia la diversidad religiosa en donde las Iglesias pierden su status monopólico para funcionar como denominaciones religiosas e incluso —en algunos países europeos—

⁶ Aunque la mayoría de los estudios clásicos sobre secularización están referidos a países altamente industrializados (como son los casos de Inglaterra y Estados Unidos), sin embargo, a partir de los años sesenta los aportes teóricos sobre secularización fueron marcos de referencia para entender otras sociedades menos industrializadas y más tradicionales, como es el caso de México.

como sectas ("reducidas a grupos relativamente pequeños, heterodoxos, que creen y practican cosas ajenas a las mayorías"). El autor pronostica que esta situación de «secularización-sectarización» forzará a las denominaciones a agruparse y a construir un ecumenismo (unificación y crecimiento en conjunto), como una estrategia para subsistir o mantener presencia en medio de la secularización. Si bien a la sociedad secular no le afectan las prácticas meramente litúrgicas, teológicas, y eclesiológicas propias de las denominaciones religiosas, lo que la sociedad secular no puede tolerar es su interferencia en cuestiones relativas con el matrimonio y el nacimiento. Considera que, aún las instituciones históricas, como la romana, deberán abandonar sus pretensiones sociales de imponer una ética al conjunto de la sociedad y se verán condicionadas cada vez más a convertirse en un asunto privado y de carácter voluntario.

Wilson no puede imaginarse el retorno a una sociedad sacralizada como lo planteaba Durkheim, pero él autor piensa desde la misma lógica de división del mundo entre lo sagrado y lo secular, sólo que, al contrario de Durkheim, pone el énfasis en el poder cohesionador de la sociedad secular que ya no depende de la religión. Y aunque esto nos llevaría a la tendencia de desacralización del mundo propuesta por Weber, su orientación Durkheimiana de clasificación dicotómica del mundo, no retoma los procesos complejos de copresencia y tensión entre lo religioso y lo secular que la tradición Weberiana pudo explicar.

Por su parte, en referencia con Weber, contempla la secularización como proceso de desacralización, y se refiere a que la ética del trabajo ligada a los orígenes del calvinismo ha perdido su vínculo con la oferta de salvación, vaciándola de su orientación espiritual y de su normatividad moral, para convertirse gradualmente, a través de la rutinización, en un simple empleo asalariado (Ibid: 144).

4.2 La teoría del mercado y la privatización de lo religioso (Berger)

Otros autores, como es el caso de Peter Berger, buscan caminos que permitan poner a dialogar a Durkheim y a Weber. Para ubicar la propuesta de secularización de Berger, hay que referirnos primero a su trabajo previo, con Luckmann, *La construcción social de la realidad*, en el cual proponen una teoría social basada en la fenomenología

del conocimiento que supere los *impasses* entre las estructuras objetivas y los procesos subjetivos, entre las escalas micro y macro sociales, para lo cual explican que la cultura es un producto de la interacción de tres momentos simultáneos de un proceso dialéctico continuo que conecta los niveles colectivo e individual expresado en la siguiente definición:

A través de la externalización la sociedad es un producto humano. A través de la objetivación la sociedad se convierte en una realidad *sui generis*. A través de la internalización el hombre es un producto de la sociedad (Berger y Luckmann 1986: 4).

La religión para Peter Berger es el universo de significados humanamente construido, que confiere un sentido sagrado que vincula el cosmos sobrenatural con los objetos de la experiencia cotidiana:

El cosmos postulado por la religión incluye y a la vez trasciende al hombre. El cosmos sacro es confrontado por el hombre como una realidad inmensamente poderosa y distinta de él. Sin embargo, esta realidad se dirige a él y sitúa su vida dentro de un orden en última instancia significativo (Berger 1981:48).

La función primordial de la religión es mantener como plausible y estable la realidad de la vida cotidiana; es domar aquello que amenaza con el caos, aquello que es potencialmente peligroso para la pérdida del orden y el sentido social. Esto se debe a que Berger considera que el cosmos sagrado emerge del caos, y su función es ordenarlo, en un continuo enfrentamiento contra el caos. Lo sagrado expresa lo extraordinario, aquello que sale de la rutina cotidiana, pero cuya potencialidad queda supeditada a las necesidades mismas de la vida cotidiana, y en este sentido es que Berger define la religión como: "el intento audaz de concebir el universo entero como algo humanamente significativo" (*Op cit*: 50).

Si bien la función de la religión radica en sus estructuras de plausibilidad, en el mundo moderno se dan en un marco de libre competencia con estructuras seculares de plausibilidad.

Berger señala que la vida religiosa se ha visto desarraigada de la vida institucional (mercado, ciencia y estado) y que progresivamente ha sido reducida a la esfera privada, manteniendo un importante papel en la esfera familiar. A este proceso lo denomina como secularización objetiva. Pero a la vez introduce un nuevo elemento

de análisis: la secularización subjetiva, referida a la crisis de credibilidad y plausibilidad a nivel de las conciencias subjetivas. Ambos procesos de secularización están correlacionados y producen una situación de pluralidad y de competencia por la plausibilidad.

Por su parte, la localización originaria de la secularización se da en el área económica. Sin embargo, esta área ha crecido, no sólo debido a que se redujo el área de influencia de la religión, sino que ha logrado permearla de su lógica de mercado. En este sentido, los efectos de la secularización objetiva son la pérdida del monopolio religioso y el ingreso de las iglesias a la competencia de mercado de las religiones. En cuanto a la secularización individual la religión, ha dejado de ser una obligación, pasando a ser un elemento de elección y adhesión voluntaria:

El resultado es que la tradición religiosa, que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del *marketing*. Tiene que ser «vendida» a una clientela que ya no está obligada a «comprar». La situación pluralista es, más que nada, una situación de mercado...dominada por la lógica de la economía del mercado (Berger 1981:198).

Dentro de esta perspectiva, la religión —vista como institución o como conciencia subjetiva— se ha secularizado. Ha sido incorporada a la lógica racional del capitalismo moderno, en la cual las leyes del mercado presionan a que las estructuras religiosas se racionalicen (burocratización, cartelización y compatibilidad con la demanda), a fin de ser compatibles con los procesos de racionalización de las conciencias subjetivas. Dentro de una competencia de mercado diversificada y plural, las religiones requieren asegurar la plausibilidad como requisito indispensable para mantener su condición de existencia. Esto tiene repercusiones sobre las funciones religiosas, al convertir la verdades absolutas, en verdades efímeras, que se transforman constantemente al ritmo de la moda, lo cual implica la creciente pérdida de estructuras de plausibilidad de la religión en el mundo moderno debido a la relativización de sus verdades universales.

Más precisamente, los contenidos religiosos pierden su carácter objetivo, es decir se ven privados de su condición de «dados por supuestos», de realidad objetiva en la conciencia. Son «subjetivizados» en un doble sentido: su realidad se vuelve asunto privado del individuo, es decir pierde la cualidad de una plausibilidad intersubjetiva y autoevidente —así ya no se puede realmente hablar de religión (...) La religión ya no se refiere al cosmos o a la historia, sino a la individual *Existenz* o psicología (Berger 1981:216).

4.3 La secularización multidimensional: laicización, disminución en la participación eclesial y cambio religioso (Dobbelaere)

Dobbelaere se cuestiona si toda producción de sistemas de significados deben ser consideradas como religiosas. Su postura —que ha sido muy difundida en el medio académico— es que debemos volver a una definición sustantiva y exclusivista de lo religioso, ya que el funcionalismo y el estructuralismo promueven una racionalidad circular de la cual no hay escapatoria. Propone que lo típicamente religioso debe ser entendido a través de los problemas de imanencia y trascendencia, pero añade que no todos los fenómenos que plantean soluciones a los problemas últimos de la existencia deben ser considerados como religiosos, pues esto conlleva a confundir las ideologías políticas que utilizan elementos religiosos con la religión.

Dobbelaere define la religión como "un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a una realidad supra-empírica, trascendente, que une a todos los que se adhieren en una comunidad moral"(Dobbelaere 1981:38). El énfasis, en comparación con las propuestas arriba reseñadas, está dado en los procesos de adhesión a comunidades histórica y culturalmente situadas.

Un gran aporte de su propuesta teórica es diferenciar tres procesos inmersos en la secularización y buscar sus articulaciones empíricas: en primer lugar atender el proceso de laicización: la autonomía, especialización y diferenciación de las esferas institucionales. En segundo lugar, requiere contemplar la manera en que la laicización incide en la disminución de los grupos religiosos y en el declive de la creencia dentro de las doctrinas tradicionales, referido al proceso de descristianización de la población. Y en tercer lugar atender el cambio religioso, incorporando al análisis el proceso de secularización interna de las iglesias (la adaptación de la Iglesias al mundo secular mediante la incorporación interna de los modelos de laicización de la sociedad: diferenciación, racionalización funcional, societalización, especialización, profesionalización y migración) (Cfr. Ibid: 152).

Esta propuesta apunta a diferenciar las dimensiones de la secularización, orientada a trascender los razonamientos circulares para introducir la discusión a partir de nuevas observaciones empíricas que atiendan a concebir la laicización, ya no como

un proceso mecánico-evolutivo, sino como tendencia social cuyas concreciones varían acorde a los contextos socio-culturales específicos.

5. LOS «INCLUSIVISTAS»: LA EMANCIPACIÓN INSTITUCIONAL DE LA RELIGIOSIDAD SECULAR

Si bien en los autores antes reseñados, la religiosidad, aunque reducida a un asunto privado, seguía siendo elemento específico de la religiones (sectas o iglesias históricas), y plantean que en la medida en que la modernidad avanza la religión tiende a disminuir sus alcances sociales, haciendo que las Iglesias se concentren en funciones meramente religiosas. Por privatización de lo religioso se atendía la tendencia a que la religión perdía su carácter y presencia en el ámbito público, para recluirse en lo meramente religioso: "en un espacio delimitado visiblemente por las paredes de los recintos sagrados, de las casas particulares, y, en menor medida, en algunos momentos del mundo escolar" (Mardones 1994:33).

Paralelamente a este pensamiento que ha sido descrito bajo la categoría de «exclusivista» se va gestando una nueva tendencia «inclusivista» de lo religioso que tiende a emancipar lo religioso de las iglesias y de sus ámbitos especializados.⁷ Un iniciador de esta preocupación fue Mircea Eliade, famoso historiador de las religiones, quien en el prólogo de *Lo sagrado y lo profano* (realizado en 1957) introduce la necesidad de indagar: "En qué medida lo «profano» puede convertirse, de por sí, en «sagrado»; en qué medida una existencia radicalmente secularizada, sin Dios ni dioses, es susceptible de constituir el punto de partida de un nuevo tipo de religión" (Eliade 1995:14).

⁷ Existe una polémica contemporánea alrededor de la necesidad de definir lo religioso. Algunos autores abogan por una definición sustantiva, establecida a partir de lo que es la religión, conforme a un modelo de religión específico. De estas definiciones se derivan marcos conceptuales que excluyen los nuevos fenómenos de recomposición de lo religioso en la modernidad: Nuevos Movimientos Religiosos, New Age, sincretismos, sacralizaciones seculares, etc. Otra tendencia es la de optar por definiciones funcionalistas, basadas en lo que hace la religión, que implica una concepción inclusiva de nuevos fenómenos de producción de lo sagrado en las sociedades seculares. La discusión sobre las definiciones sustantivas y funcionales puede encontrarse en Mc Guire (1987), y sobre las nociones exclusivistas e inclusivistas puede consultarse a Hervieu-Léger 1993: 51-57).

Durkheim le heredó a la sociología contemporánea la definición funcional de lo religioso basada en la producción de lo sagrado (que incluye la trascendencia, los problemas últimos, de significados fundamentales); y de Weber retoman la necesidad de ver la religión como un universo de significaciones a partir del cual se desarrolla la acción humana (Cfr. Hervieu-Léger 1993:53). Ambos marcos han servido de base epistemológica para ver lo religioso dentro de una nueva producción ritual y simbólica de las instituciones y los ámbitos seculares: en la política y sus representaciones y en manifestaciones masivas sean deportivas, musicales, artísticas, etcétera.

Esta tendencia inclusivista de lo religioso lleva consigo un replanteamiento conceptual de la modernidad. Una deconstrucción de la ilustración que atienda la modernidad (y en ella la tendencia a la secularización) como un movimiento dialéctico y ya no como un proceso evolutivo y lineal. En los términos de José María Mardones:

Lo característico de la modernidad religiosa sería, precisamente, la posibilidad de que lo religioso se desvincule del monopolio de las religiones institucionalizadas o históricas y comience a transitar libremente por los caminos de la ciencia, la política, el arte, la sexualidad y el deporte (Mardones 1994:49).

Dentro de esta corriente dialéctica de la modernidad, que se gesta en la definición de la posmodernidad, la secularización hoy en día nos habla de la fragmentación de las fronteras modernas entre lo religioso y lo secular. Si durante mucho tiempo la secularización sólo afectaba a las religiones, ahora se plantea su efecto *boomerang*: un reencantamiento de lo religioso más allá de las religiones, al tiempo que se habla de la secularización de la secularización: la Postsecularización, que diagnostica el desencantamiento de la razón (Mardones 1996:27). Esta perspectiva de análisis ha cobrado relevancia en el debate sociológico sobre lo que debe ser considerado como religioso y secular: es un debate por las categorías. Su origen se encuentra en que en últimas fechas, algunos sociólogos se han preocupado por investigar las nuevas formas que adopta lo sagrado —y por ende lo religioso— en la sociedad secular. Los autores situados en esta tendencia se plantean el problema de abordar los nuevos fenómenos de religiosidad y creencia como producto mismo del desarrollo de la modernidad. Esta perspectiva introduce el desafío de explicar sociológicamente el surgimiento de los Nuevos Movimientos Religiosos; los sincretismos modernos de la creencia; los fenómenos de sacralización secular: deportiva, musical y científica; la

presencia de fundamentalismos religiosos; las religiosidades civiles, los movimientos de renovación dentro de las religiones tradicionales, etc.

5.1 El concepto de «Religión Civil» (Bellah)

El desarrollo de esta tendencia sociológica basada un análisis analógico entre las funciones simbólicas de las religiones históricas con las «religiones seculares», encuentra uno de sus orígenes en el concepto rousseauniano de «religión civil».

Rousseau definía la religión civil como la religión del ciudadano, y la diferenciaba de la religión eclesial que históricamente había alentado al dogmatismo, la intolerancia y las guerras religiosas, en cambio la religión civil debía ser fincada no sobre los dogmas sino sobre los sentimientos de sociabilidad: sacrificio individual, respeto y tolerancia (Cfr. Rosseau 1985: 205, citado en Mardones 1994:74).

Este concepto fue retomado por Robert Bellah, quien interesado en estudiar la sociedad Norte Americana —modelo de laicización y modernización de los más avanzados del mundo— introduce la preocupación por atender el uso de los sentimientos y símbolos religiosos en la vida pública mediante los cuales se construye y consolida el culto al sentimiento nacionalista en los Estados Unidos (Bellah 1980).

Esta propuesta abre brecha al desarrollo de la concepción analógica de las características de la religión en los fenómenos seculares. El término religión es tomado para referirse a fenómenos que apuntan a analizar la producción de la sacralidad moderna en el espacio político. Las concepciones analógicas se construyen a partir de los equivalentes funcionales de lo religioso planteados por Durkheim —a propósito de explicar el carácter de lo sagrado mediante el análisis de sentimientos compartidos y de lazos afectivos que unen a los hombres en sociedad—, producto del análisis de los rituales públicos y de la fuerza mítico-sagrada de los símbolos (Cfr. Mardones 1994:90).

5.2 Trascendencias seculares (Luckmann)

Otro aporte importante en esta tendencia inclusivista de lo religioso ha sido el de Thomas Luckmann. Motivado por: "mostrar la importancia de la religión en la formación

de la conciencia moderna" (Luckmann 1989:87), considera que: "la religión consiste en construcciones sociales de otra realidad extraordinaria, y que estas construcciones están fundadas en reconstrucciones comunicativas de experiencias de trascendencia" (Luckmann 1989:93). Su hipótesis central es que la secularización está más referida a las transformaciones de la naturaleza y de la localización de lo religioso que a su disminución o desaparición. La religión —desde esta perspectiva— ya no se encuentra ligada estricta y exclusivamente a las comunidades o instituciones religiosas, sino que se ha distanciado de ellas y se ha convertido en una «religión privatizada». Si antes la religión fue monopolizada por las iglesias cristianas, en el momento actual ya no son las únicas productoras y administradoras de los universos sagrados. En este sentido, la iglesia, es una institución más entre otras, que ya no compite solamente con otras iglesias, sino también con una diversidad de modelos de socialización que producen marcos morales y reconstrucciones de trascendencias de este mundo.

Luckmann propone una definición funcional muy amplia que contempla como religiosos a los fenómenos sociales orientados a la producción de trascendencias, que abarcan tres tipos: «pequeñas trascendencias» (referidas a la autorrealización personal), «trascendencias intermedias» (de tipo político: ideas de nación, raza, sociedad sin clases, etc.) y «grandes trascendencias» (asociadas a la visión del otro mundo). Las trascendencias —nos dice el autor— son construidas a través de la ideología políticas y económicas que reemplazan los temas dominantes de origen cristiano, "diseminadas por los medios de comunicación en los libros, en la televisión, en los profetas ambulantes y en los gurús de los cuatro costados del mundo" (Luckmann 1989:105).

5.3 La concepción semiótica de la religión (Geertz)

Una de las propuestas teóricas que más ha influenciado en la antropología contemporánea avocada al estudio de lo religioso, ha sido la de Clifford Geertz, que se basa en entender a la religión como un sistema semiótico o simbólico. Geertz define la religión como:

- 1) Un sistema de símbolos que obra para
- 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres
- 3) formulando

concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz 1987:89).

El concepto de religión propuesto por Geertz está sustentado en una concepción semiótica de la cultura, en la cual siendo la cultura un hecho social, se diferencia del resto en la medida en que es la dimensión simbólica de los hechos sociales. Para Geertz la cultura no es independiente de la sociedad, tampoco es un hecho meramente subjetivo, sino que opera socialmente en la medida en que suministra patrones y modelos que modelan la conducta pública. En este sentido la religión modela al mundo, al "suscitar en el fiel cierta serie distintiva de disposiciones" (Ibid: 93), de dos clases: estados de ánimo (aspectos emotivos) y motivaciones (aspectos cognitivos y valorativos) que definen el curso de las acciones. La religión incide sobre los modos de interpretar, explicar, valorar y experimentar el mundo en que vivimos. Para Geertz la especificidad de lo religioso está en que los símbolos sagrados provocan disposiciones en los seres humanos y en que estas se derivan de concepciones de un orden general de existencia".

Geertz se pregunta qué es lo que hace que una experiencia sea religiosa, y busca dar respuesta ejemplificando una práctica profana como es el golf:

Realmente se puede decir que el hombre es religioso respecto al golf, pero no si tan sólo lo práctica con pasión y lo juega los domingos; ese hombre debe también ver el golf como simbólico de alguna verdad trascendente (Geertz 1987:95).

Talal Asad, en su obra *Genealogies of Religion*, introduce su análisis antropológico en una consistente y aguda crítica a Clifford Geertz. Considera que la ambición de Geertz de construir una definición universal de la religión es errónea ya que las relaciones y los elementos constituyentes de la religión son históricamente específicos; pero sobre todo porque la definición es en sí misma un producto histórico de los procesos discursivos (Asad 1993:29). Una de las observaciones que le hace a la definición de Geertz es la falta de consideración de las relaciones de poder y de autoridad mediante las cuales se distingue lo religioso de lo no religioso, sugiere que no basta con suponer las concepciones de orden general (cósmico y trascendental) para dar cuenta de la especificidad de lo religioso; se requiere atender los procesos autorizados por medio de los cuales se crea una religión (Ibid 1993:3). Geertz —nos dice este autor— insiste en la primacía del significado pero no observa los procesos mediante los cuales se

construye el significado, estos procesos están enmarcados en acciones disciplinarias, coacciones y fuerzas de poder.

La definición de Geertz se puede leer como una categoría inclusivista de lo religioso y ha servido a muchos analistas sociales para reconocer como religiosas, mediante la operación de equivalencias y analogías funcionales, un sinnúmero de prácticas seculares como son el nacionalismo, el maoísmo, el marxismo, el humanismo, el evolucionismo, y el cienticismo, el movimiento de potencial humano, el humanismo, etc. Pero también ha inspirado estudios que ven en las actividades deportivas, artísticas, musicales el cumplimiento de las funciones religiosas contemporáneas.⁸

Si bien, esta perspectiva amplia que permite reconocer como religiosas a un sinnúmero de prácticas simbólicas seculares no expresa un consenso académico. Este planteamiento se ha venido extendiendo en los últimos años, y no sólo como una moda del pensamiento «posmoderno», sino también como producto de la necesidad creciente de explicar sociológicamente el surgimiento de nuevos fenómenos religiosos que apuntan a la producción de lo religioso en nuevos contextos sociales no institucionalizados, como es el caso de los Nuevos Movimientos Religiosos.

Las tres propuestas aquí presentadas abren una nueva discusión a la definición de lo religioso de acuerdo a tres características funcionales: a) referido a la producción simbólica de lo sagrado-colectivo emancipado de las instituciones seculares, b) la experiencia individualizada de la trascendencia; y c) el referente a las concepciones de orden general de la existencia. En conjunto perfilan una nueva forma de entender la relación causal entre secularización y religión, rompiendo con los dualismos, y resituando lo religioso en el contexto de las prácticas seculares.

⁸ José María Mardones hace una exhaustiva revisión sobre los análisis de analogías religiosas de las prácticas seculares referidos a cinco campos: a) en las religiones civiles, b) en la religiosidad profana (los rituales deportivos, en el culto cuerpo, etc.), c) en las nuevas formas de la religiosidad (Nueva Era, Nuevos Movimientos religiosos fundamentalistas, las matrices orientales de la religiosidad occidental), d) los nuevos sincretismos esotéricos Holista de la *New Age*, y e) en las manifestaciones esotéricas (Mardones 1994).

6. PARA SALIR DE LA DUALIDAD: RELIGIONES SECULARES, ANALÓGICAS Y METAFÓRICAS

En la sociología de las religiones desarrollada por la tradición francesa se ha venido elaborando en los últimos años una reflexión teórica que de salida a la disyuntiva entre los «exclusivistas» y los «inclusivistas». Estas propuestas buscan conciliar los dos polos de la polémica en concepciones que las articulen.

En esta tendencia intermedia encontramos la de R. Campiche y C. Bovary quienes parten de una definición sustantiva de la religión que incluye: "todo conjunto de creencias y prácticas, más o menos organizadas, referidas a una realidad supraempírica trascendente" (Campiche et al. 1993: 121). Este concepto que es sumamente amplio, se acompaña de una definición limitativa de lo religioso señalando que este conjunto deberá cumplir con las siguientes funciones: "de integración, identificación, explicación de la experiencia colectiva, respuesta al carácter estructuralmente incierto de la vida individual y social" (Ibid: 121). Los autores señalan que su definición basada en las funciones arriba anotadas no es universal, sino que tiene validez en un ámbito histórico cultural determinado: Europa central, que se da en el marco de la confrontación cristiana: católica-protestante. Lo interesante de esta propuesta es que subordinan una definición sustantiva a una funcional, aunque no desechan la necesidad de una definición limitativa, al mismo tiempo apuntan a su carácter provisional.

De las propuestas que más han impactado esta nueva discusión es la de A. Piette quien en su obra titulada *Les religiosités séculières* se preocupa por atender la evolución contemporánea de lo religioso mediante la derivación de la sacralidad en la sociedad secular. Su principal aporte es distinguir dos conceptos que se han utilizado como sinónimos y que han marcado el rumbo de la sociología religiosa: religiosidad y sacralidad. Por religiosidad entiende: "la presencia de elementos característicos de la religión en los diferentes campos seculares"; y por sacralidad identifica aquello que concierne a: "la construcción de una dimensión sagrada, sobre la base de valores contemporáneos, productores de sentido" (Piette 1993a). Esta distinción conceptual permitirá atender la intersección y las tensiones entre los dos fenómenos.

Partiendo de esta distinción Piette pretende captar la evolución contemporánea de lo religioso en el mundo secular a través de la proliferación y metamorfosis de lo sagrado en la cultura secular. El planteamiento de base es que la religión se ha emancipado de la tutela de las religiones históricas, pero que sigue operando como dispositivo de significaciones, enteramente organizado a partir de la separación sagrado/profano. Piette introduce un nuevo concepto para discriminar cualquier producción de lo sagrado como producción religiosa: las religiosidades seculares, cuyas características son:

Religiosidad esencialmente sincrética, que corresponde a la presencia, dentro de una actividad secular, de trazos perceptibles de las religiones existentes reconocidas como tales y que podrían ser caracterizadas según una justa probabilidad de otras formas religiosas por venir (Ibid: 74).

Las «religiosidades seculares» cumplen con las siguientes funciones extraídas de las religiones cristianas: a) representación de una realidad trascendente; b) los procesos de sacralización referidos a la búsqueda de lo absoluto; y c) un conjunto mítico-ritual. (A Piette 1993b: 219-220). Para Albert Piette se debe hacer una diferenciación de dos fenómenos contemporáneos por un lado, de la religión dentro del orden secular (fuera del campo especializado por las religiones institucionales o históricas), y por otro lado la producción de una sacralidad secular, que no necesariamente se constituye en religión. Esto lo lleva a distinguir prácticas seculares que toman prestado elementos religiosos, pero que como fenómenos no se pueden homologar en su totalidad con las religiones, de aquellos que si funcionan como religiones seculares. Por ello, Piette distingue tres tipos de religiosidades seculares: a) *Miméticas o metonímicas* que incorporan más que un rasgo religioso; b) *analógicas*, que funcionan similarmente a la religiosidad; y c) *metafóricas*, referidas a una actividad secular que incorpora y se apropia de los elementos simbólicos y estructurales de la religión (Piette 1993b:228-230). Para los fines analíticos, su propuesta es muy ambigua, pues finalmente, a pesar de las distinciones conceptuales, reproduce una indisociable afinidad entre el concepto de sagrado y el concepto de religión institucional. Aunque su propuesta apunta a una emancipación institucional de la religión, su propuesta analítica no se emancipa del modelo cristiano de la religiosidad.

Jean Séguéy (1989) se cuestiona hasta qué punto son realmente religión los fenómenos seculares que se designan como tales mediante la metaforización o la

analogía. Para este autor es necesario ir más allá del método analógico para dar cuenta de este problema a partir de las dinámicas de su producción. El análisis moderno de la religiosidad no puede limitarse a las comparaciones y analogías de las prácticas seculares con las religiones, sino que se tiene que buscar la lógica misma de la modernidad que hace posible que lo religioso se desvincule de las religiones institucionalizadas o históricas. Su propuesta es que el fenómeno de metaforización — que fuera utilizado por Weber en sus tratados sociológicos para definir la vocación del hombre político y científico como religiosos— es expresión de una lógica interna de la modernidad, en la cual el hecho religioso se encuentra totalmente atrapado.

En todos los casos aquí mencionados se alude a un fenómeno de dispersión o diseminación de la religiosidad —ya sea por analogía o por metaforización— en la modernidad. Estos enfoques expresan una tendencia en la que lo religioso, liberado del monopolio de las iglesias, continúa siendo funcional y necesario para el desarrollo de la modernidad, por eso se expresa de manera autónoma en todas las esferas de lo social. La modernización ya no apunta al debilitamiento o a la desaparición de la religión, sino a su transformación que se expresa en dos procesos complementarios: desinstitucionalización e individualización de lo religioso. Si como diría Durkheim, lo sagrado es la expresión de la sociedad idealizada, nuestra sociedad contemporánea se define ya no por las categorías divisorias del mundo (manifiestas en los procesos de laicización), sino por un continuo fluir de fronteras que complejizan nuestra forma de abordar la relación entre religión y el mundo social. Si la religión no ha sido disminuida a un asunto meramente «privado» por la modernidad, es porque la modernidad misma produce y promueve sus propios mecanismos de consagración del individuo. En este sentido debemos distinguir el carácter privado del fenómeno religioso del individual o subjetivo.

Hay un cambio en la perspectiva contemporánea sobre la relación modernidad-religiosidad con la concepción clásica de la secularización, la primera se basaba en primer lugar en la creciente autonomía de las dimensiones seculares frente a las religiosas, los estudios actuales prefieren adoptar un modelo donde las fronteras entre lo sagrado y lo profano, lo secular y lo religioso, han sufrido los efectos de la modernidad en su fluidificación y movilidad histórica. En segundo lugar, existe una variación fundamental en que la perspectiva clásica de la secularización planteaba que

el efecto último de la tendencia de la modernidad sobre la religión era convertirla a un asunto «privado» (en sus dos acepciones de privar de lo público, y de espacio privado); la nueva concepción de los autores contemporáneos centran su atención en la tendencia individualizada y relocalizada de lo religioso. Lo cual hace del fenómeno religioso un objeto de análisis más complejo, en la medida en que es menos evidente ya que se haya disperso en el conjunto de prácticas rituales y experiencias emocionales que autonomizan las funciones religiosas fuera del contexto y de la tutela de las iglesias históricas.

Sin embargo, en todas la propuestas aquí descritas no se consideran los lugares de tensión con las instituciones tradicionales: ¿De qué manera la individualización y la desinstitucionalización de lo religioso está teniendo efectos sobre la forma de constitución misma de las instituciones tradicionales? Pareciera que este fenómeno se reserva el derecho de permanecer en el limbo. Otra ausencia en estos modelos es atender el dinamismo propio de las iglesias, que no sólo son sujetos pasivos de las tendencias secularizadoras, sino que deben ser consideradas como actores, que en un contexto histórico determinado, reaccionan frente a la secularización. Para entender la secularización y sus concreciones hay que atender tanto la influencia de la sociedad sobre las iglesias, como la reacción de las iglesias a la sociedad.

A continuación se verán tres propuestas que nos permiten ir más allá de la desinstitucionalización o individualización de la religiosidad moderna, para ubicarnos en el marco de la intersección entre formas tradicionales de religión y nuevos movimientos religiosos.

7. LA RELIGIOSIDAD DE LA MODERNIDAD: LA CREENCIA COMO «BRICOLAGE» DE LA MEMORIA (Hervieu-Léger)

Una de las propuestas más interesantes en esta línea es la de Hervieu-Léger (1993), para quien la secularización no está más referida a la distinción de esferas autónomas, ni al declive de la religión en la sociedad moderna; sino que secularización se refiere a la «fluidificación» de lo religioso a lo largo y ancho de la sociedad moderna.

Lo religioso —nos dice esta autora— se encuentra actualmente diseminado por la multiplicidad de formas de creencia de la modernidad (Nuevos Movimientos Religiosos, religiosidades civiles, religiones profanas, etc.). El universo de la creencia se caracteriza por ser móvil; es un universo propenso a los sincretismos, combinaciones e intercambios simbólicos de las más variada índole. Esta dinámica hace que lo religioso ya no permanezca circunscrito de manera exclusiva a las instituciones especializadas tradicionalmente, sino que hace de ella un fenómeno invisible y difuso, que constantemente hace rebotar la cuestión de los límites entre lo religioso y lo secular (Cfr. Hervieu-Léger 1993:9).

Su propuesta para atender la secularización se avoca especialmente al estudio del proceso de recomposición de la creencia, buscando explicar las lógicas bajo las cuales se efectúan estas recomposiciones, los elementos que se ponen en juego y las dinámicas mediante las cuáles se reafirman socialmente: propone que es a través de la observación de los modos concretos que adopta la recomposición de la creencia moderna como se puede avanzar en la construcción sociológica del estudio de la modernidad religiosa (Ibid 1993:9).

Para sortear el dilema que provoca el debate entre concepciones «exclusivistas» que encasillan la religión a las instituciones históricas tradicionales e «inclusivistas» que flexibilizan ampliamente para identificar al conjunto de creencias y prácticas, más o menos organizadas, referidas a una realidad supraempírica y trascendente como nuevas producciones religiosas de la modernidad, Hervieu-Léger propone una definición de la religión que articule como modalidad particular de la creencia la referencia a la autoridad de una tradición:

La especificidad de la actividad religiosa es la de estar enteramente ordenada a la producción, a la gestión y a la difusión de una forma particular de creer que se legitima de la referencia a una tradición. Pero esta especialización de la creencia, que resulta de la diferenciación moderna de las instituciones no significa que a cada esfera de actividad le corresponda exclusivamente un solo tipo de creencia (Ibid: 147).

Para la autora la tradición, acumulada y reproducida a través de la memoria social, ha sufrido también transformaciones y dislocaciones. Las sociedades contemporáneas han dejado de ser sociedades de memoria, antes bien son sociedades definidas por el cambio y la novedad:

Sociedades que desechan la idea de una continuidad necesaria entre pasado y presente, que devalúan las formas en las cuales esta continuidad se supone está impuesta a los individuos y a los grupos, pero que produce también, bajo nuevas formas, la necesidad social e individual de referirse a la seguridad de esa continuidad (Hervieu-Léger 1993:11).

Los grandes almacenamientos de la memoria histórica acumulada en las religiones históricas siguen siendo referentes de la construcción de identidades sociales, puesto que las tradiciones son constantemente reinventadas, las religiones producen su propias «memorias en migajas». Esto se debe a que para la autora toda religión implica "una movilización específica de la memoria colectiva" (Ibid 1993:178). La memoria religiosa colectiva se constituye y se mantiene de manera tal "que el pasado inaugurado por el acontecimiento histórico de la fundación pueda captarse en todo momento como una totalidad de sentido" (Ibid: 179). En el mundo contemporáneo la memoria, actualizada mediante el rito, se inscribe en la dialéctica entre continuidad de la tradición y cambio. La memoria colectiva también se transforma y se reinventa acorde a las necesidades funcionales de los creyentes. No es que se abandone la línea genealógica de la creencia, sino que se reinventa una continuidad con el pasado y el presente a través del «imaginario de la continuidad».

Al estudiar el imaginario católico francés de la continuidad, la autora da cuenta del debilitamiento de los espacios depositarios de la memoria y del proceso de desinstitucionalización de la creencia basada en el mito fundante:

El derrumbe de la familia tradicional, enteramente orientada a la reproducción de la vida y a la transmisión, de generación en generación, de un patrimonio biológico, material y simbólico, constituye probablemente el factor más central en esta dislocación del imaginario de la continuidad (Ibid: 192).

Las instituciones obligatorias, como espacios de socialización privilegiados para la transmisión y reproducción de la creencia religiosa y fundante (como fue el caso de la escuela, la familia y las comunidades rurales) se han debilitado, y compiten actualmente con «fraternidades electivas» (religiosas o seculares) que se conforman como comunidades voluntarias a partir de afectos y afinidades colectivas, mediante las cuales se reinventa la memoria inscrita en una genealogía imaginaria más o menos lejana, pero que sirve para autorizar al propio movimiento. A través de la adscripción voluntaria en «fraternidades electivas» los individuos construyen su propio *bricolage* de la creencia haciendo referencia espontánea a la autoridad de la tradición. Por ejemplo,

En este sentido, las instituciones tradicionales han perdido también la legitimación de la línea de la memoria autorizada por la tradición histórica. Opera una descalificación de la «gran memoria», debido a la proliferación de «pequeñas memorias» comunitarias. La práctica ritualizada de la reminiscencia, como dimensión constitutiva de lo religioso —concluye la autora— es también autónoma de las religiones, y se genera en los ritos seculares de diversa índole.

Para la autora ya no es posible hablar de campos especializados de la creencia religiosa —como lo proponen Luhmann (1989) y Bourdieu (1971)—, menos aún reducir el análisis de lo religioso en el marco de las instituciones tradicionales, el fenómeno de la secularización moderna apunta más a comprender la dispersión y el desplazamiento de lo religioso como signo de la fluidez y movilidad del universo cultural (político, económico y científico).

Esta propuesta creativa e innovadora ha sido fuertemente criticada por su solución final al debate, ya que finalmente no llega a solucionar la disputa entre sustantivistas y funcionalistas, pues al plantear que la religión está definida por su relación con la tradición, que remite a una autoridad legitimadora de las grandes religiones del Libro (hebraísmo, cristianismo e islamismo) no escapa a la tentación de regresar sobre las definiciones sustantivas de la religión (Giménez 1996: 5). Pero más allá de esa crítica, y considerando la validez de su propuesta para los fines de este estudio, nace la duda de si las instituciones son meros continentes de los significados, que encuentran libertad para deambular de un lado a otro. ¿Qué mecanismos de control y legitimación institucional sobre las creencias religiosas siguen siendo vigentes y cuáles han perdido eficacia? ¿Son los guardianes de las tradiciones meros continentes, o en su caso cómo reaccionan (sea para resistir o para reconquistar) frente a la salida de las creencias? ¿qué rejuegos de poder nos plantea esta nueva perspectiva? ¿cómo interactúan los nuevos creyentes con las instituciones tradicionales de la religión?. A mi juicio, no queda claro ¿qué peso tiene el control legítimo y la autorización institucional sobre la definición del linaje creyente? Y por último ¿qué nuevas relaciones de poder genera la interacción entre autorización institucional y la legitimación y grupal ?

Estas preguntas nos llevan a cuestionar las maneras en que las iglesias históricas han interpretado y reaccionado frente a la modernidad . Aspecto que

encuentro como uno de los grandes vacíos de las propuestas aquí descritas. Sólo en el caso de Dobbelaere (1989) se planteaba el problema del cambio religioso, pero como un fase terminal a donde apuntaban los efectos de la secularización. Para el desarrollo particular del tema de investigación que propongo me situaré en el desarrollo del catolicismo enmarcado en las tendencias modernizadoras, para lo cual me apoyaré en la propuesta de campo religioso de Pierre Bourdieu (1971); y en la publicación más reciente de Emile Poulat: *L'ère Postchrétienne* (1994).

8. LA MODERNINAD Y EL MONOPOLIO DE LO SAGRADO: CAMPO RELIGIOSO (Bourdieu)

Aunque la propuesta de «campo religioso» de Pierre Bourdieu se pudiera colocar en la categoría de las tendencias exclusivistas de lo religioso, he decidido ubicarlo aquí para poder entablar una discusión entre los inclusivistas y el modelo de campo religioso propuesto por Bourdieu (1971).

La teoría del campo religioso retoma de Durkheim la dimensión sociológica del conocimiento, referido a las representaciones colectivas a través de formas de clasificación religiosa derivadas del principio de división categorial: sagrado/profano (Bourdieu 1971:296). De Weber integra la noción de lo religioso como sistemas de creencias, especialmente en referencia a la tensión histórica entre los sistemas de creencia burocráticos (cuerpo sacerdotal) y carismáticos (líderes proféticos). Los sistemas de creencia son atendidos como la expresión de estrategias que provienen de diferentes grupos de especialistas que se sitúan en concurrencia del monopolio de la gestión de bienes de salvación y que están al servicio de intereses provenientes de distintas clases sociales.

Una de las preocupaciones más importantes de Bourdieu es descubrir las concurrencias entre el sistema de poder simbólico propio de las Iglesias y las estructuras simbólicas de la sociedad, para abordar el papel que las Iglesias cumplen como legitimadoras del principio político de división de clases de la sociedad. Esto se expresa de manera clara en el siguiente planteamiento:

Si se toma con seriedad la hipótesis de Durkheim de la génesis social de esquemas de pensamiento, percepción, de apreciación y acción y el hecho de la división de clases, esto conduce necesariamente a la hipótesis de que existe una correspondencia entre las estructuras sociales (propriadamente dichas, las estructuras de poder) y las estructuras mentales, correspondencia que se establece para la intermediación de la estructura de los sistemas simbólicos, lengua, arte, religión, etc.; o, más precisamente de la religión que contribuye a la imposición (disimulada) de principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y en particular del mundo social dentro de la medida donde ella impone un sistema de prácticas y de representaciones dentro de la estructura, objetivamente fundada sobre el principio de división política, que se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos (Ibid: 300).

Para Bourdieu, siguiendo con la propuesta de Weber, el modelo de campo religioso es producto del progreso del capitalismo y de la modernidad, cuyos rasgos principales son imponer en el mundo una división del trabajo, que trae consigo la separación de esferas autónomas de actividades intelectuales y del trabajo material. Entre estas dos esferas se da una relación de interdependencia y de reforzamiento recíproco, que tiene como resultado la constitución de un campo religioso (relativamente autónomo) que favorece al desarrollo interno de la racionalización del sistema religioso. Cuando Bourdieu nos habla de la tendencia a la racionalización del sistema religioso nos introduce en dos tendencias:

- a) La primera se refiere a la sistematización de las creencias y prácticas religiosas mediante el monopolio de la gestión de bienes de salvación que se traduce en la conformación de un cuerpo específicamente sacerdotal: campo religioso.
- b) La segunda se desprende de la necesidad de "moralización" de la religión que contribuye a la racionalización de los mitos (de un Dios castigador, arbitrario e imprevisible, se ha pasado a la imagen de un Dios bueno, garante y protector del orden de la naturaleza y de la sociedad (Ibid: 303)) y de las teodiceas de la religión: "las teodiceas son hoy en día sociodiceas" (Ibid: 312).

El campo religioso para Bourdieu es un aparato de dominación simbólica. El dominio está marcado por la monopolización de la circulación y uso del capital simbólico referido a la especialización de los secretos de salvación. Este monopolio es ejercido por un cuerpo de especialistas sacerdotal, que gozan del reconocimiento y la

legitimidad social de ser los detentores exclusivos de los saberes de salvación; en contraposición opera el despojo objetivo de los laicos a dicho capital, cuya desposesión goza también del consenso y legitimidad de los actores presentes en el campo. Este proceso de posesión/desposesión tiene su eficacia simbólica en el principio de ordenación sagrado/profano. Mientras que la gestión de salvación ejercida por los clérigos adquiere las competencias de la producción de lo sagrado, la incursión de los laicos en la gestión e intermediación de la salvación es reconocida como prácticas profanas o heréticas. El campo religioso se mantiene en este doble juego de distribución de los bienes religiosos que por un lado, realiza la manipulación legítima de la distribución de las competencias de lo sagrado reservada a el cuerpo sacerdotal; y por otro lado ejerce la manipulación profana o profanadora de lo religioso adecuada para desautorizar a los laicos, a quienes se les señala como generadores de las prácticas heréticas.

Bourdieu nos señala tres formas de prácticas heréticas: a) las prácticas contestatarias del orden religioso propuesto por la jerarquía; b) la autogestión directa de las prácticas de salvación; y c) la libertad de conciencia o derecho de cada individuo a la auto-determinación religiosa (Ibid: 324-325).

Si la sociedad moderna está marcada por la división de clases, el modelo de campo religioso reproduce la legitimación de la división de clases a su interior. Por lo cual Bourdieu plantea que el campo religioso contribuye en la estructuración de un *habitus* (entendido como estructura interiorizada de las estructuras sociales que guían los modos a partir de los cuales los sujetos perciben, conocen, valoran y actúan sobre la realidad) que ve como natural la perpetuación y reproducción de un orden social dividido por relaciones de clase: dominantes y dominados. Es decir, el modelo de campo religioso adoptado por la Iglesia permite la justificación de una estructura de dominio, que legitima la existencia de los dominantes; y que a la vez impone el reconocimiento de la dominación en el proceso de desconocimiento de las capacidades de dominio de los dominados (es decir los laicos), lo cual contribuye a fortalecer un *ethos* de la resignación ante un mundo que no puede escapar de un orden representado por dominantes y dominados.

Una de las mayores críticas que se le han hecho a Bourdieu por su propuesta de campo religioso es que su modelo sobre «la religión» (en términos extensivos) se limita

al modelo de Iglesia del catolicismo occidental (Cfr. Hervieu-Léger 1993: 160). De tal manera, su noción de campo religioso no es aplicable a otro tipo de denominaciones y fenómenos religiosos, pues está producido desde y para el modelo del sistema religioso católico. Sin embargo, en mi caso de estudio concreto está presente el interés central por el catolicismo (no en términos generales, sino en su expresión local en Guadalajara), y con un marcado énfasis en la tensión entre clérigos y laicos, por lo cual su modelo me es sumamente necesario. Otra de las fuertes críticas actuales que se le hace a dicho concepto es que reduce la función de lo religioso a una única referida a la consagración del orden social en cuanto estructura de relaciones estables entre grupos y clases sociales (Hervieu-Léger 1993: 161). En este sentido, la prioridad dada a la reproducción de las relaciones de poder (tanto internas del orden religiosos como de la estructura de clases de la sociedad) hacen de su propuesta un modelo ahistórico, que deja de lado los procesos de transformación de dicho orden religioso y de la sociedad: el paso a la heterodoxia dentro de la Iglesia.

Otra de las críticas que actualmente se le hacen al modelo de Bourdieu es que no permite aprehender la migración de lo religioso y en consecuencia su relocalización en las prácticas seculares de la modernidad tardía (Séguy 1989:178 y Hervieu-Léger 1993:96); en contraparte yo encuentro que una de las grandes ausencias de los modelos inclusivistas de lo religioso es que no atienden las lógicas internas mediante las cuales funcionan las Iglesias, ni la tensión entre estructuras cognitivas de la sociedad y las estructuras de poder propias de las instituciones y de los campos especializados. Es en estas dos tensiones donde se revela como necesario abrir la discusión del nuevo panorama de lo religioso atendiendo los procesos de desinstitucionalización de lo religioso pero a la vez echando una mirada a los procesos de resistencia institucional.

Con todo y las críticas, el modelo que nos propone Bourdieu no puede ser totalmente desechado, pues nos muestra las dinámicas a través de las cuales la institución burocrática lleva a cabo la desautorización de la producción de lo sagrado que se da fuera de las reglas del juego dominante del campo, al margen del investimento de las competencias especializadas acumuladas por los sacerdotes y reactivadas históricamente por las Iglesias y sus normas morales. Hoy en día se caracteriza a la sociedad por su pluralismo, que ha logrado penetrar al interior del

catolicismo. Aranguren nos señala que la novedad de la segunda mitad de este Siglo ha sido sustituir la herejía por la heterodoxia:

La herejía implicaba la ruptura y más pronto o más tarde su extinción o cisma. La heterodoxia, efecto y causa de la *Crisis del Catolicismo*, es para parafrasear otro título de libro *Le catholicisme éclaté*. El catolicismo ya no es uno, sino varios y, con tensiones internas por supuesto, pero sin excomuniones; diversos catolicismos conviven dentro de él, desde los más papistas que el Papa, como lo fue monseñor Lefebvre, pasando por el Papa actual, cuyo modelo de catolicismo es, obviamente, un catolicismo tan poco católico universal como el polaco, llegando hasta los que se conforman con añorar la plena realización del Concilio Vaticano II y su *aggiornamento* hasta las llamadas iglesias populares y más allá, quienes se ven a sí mismo en el umbral mitad dentro mitad fuera ya, del catolicismo y del cristianismo, en el postcatolicismo (Aranguren 1994:33).

Para hablar de «postcatolicismo» o «postcristianismo» debemos atender la tensión actual entre los procesos de autorización-desautorización institucionales y los procesos de reconocimiento y autorización no institucionalizada, que se dan en los usos, en las interpretaciones y en las prácticas de los católicos indiferentes que no detentan una situación dominante dentro del campo, pero que tampoco se dejan subordinar por las normas institucionales. Que no aluden a prácticas reaccionarias, pero que tampoco se ajustan a la ortodoxia institucional. Este fenómeno al que apuntan las nuevas generaciones sociales que se sitúan en los umbrales institucionales (es decir en la posición de los sujetos que no apelan las orientaciones institucionales, pero que tampoco están dispuestos ni a salirse del catolicismo ni a ser expulsados del mismo) están reactivando la dinámica interna del campo religioso a partir del surgimiento — fuera y dentro del control institucional— de comunidades electivas y altamente emotivas, de la emergencia de novedosos bricolajes de la creencia, de nuevos movimientos religiosos, de experiencias proféticas, etc. Es en ese umbral donde la categoría herética ha perdido sus competencias de clasificación y legitimación social.

Si bien, el modelo de Bourdieu parece mantener la equivalencia entre campo religioso (estructuras objetivas de la producción simbólica de la salvación) con el concepto de *Habitus* (las estructuras objetivas interiorizadas que operan como esquemas de disposición a las prácticas sociales); en el momento actual no podemos mantener la correspondencia entre campo y *habitus* religioso; ya que los sujetos sociales no sólo se circunscriben en el campo religioso (por sus pertenencias o

afiliación a un marco de creencias socialmente legítimo); sino que están situados en contextos donde se cruzan múltiples matrices culturales productoras y distribuidoras de identidad, y cuyas estructuras de funcionamiento son interiorizadas también a partir de matrices culturales de referencia simbólica que no necesariamente pasan por las instituciones tradicionales; sino también por procesos complejos de masificación y de globalización de la cultura, que permiten mantener tanto la referencia como la discrepancia a la ortodoxia. Considerando estas propuestas, habría que preguntarnos sobre las fracturas y tensiones conflictivas entre los sistemas de creencias socialmente vigentes (estructuras cognitivas) y las estructuras sociales (sistemas de relaciones de poder objetivadas en las instituciones).

9. LA ERA POSTCRISTIANA (Poulat)

La historia que no se comprende sin Dios, no se comprende por Dios

(Poulat 1994:291).

Si la secularización planteaba una oposición dicotómica entre la religión y la sociedad, lo profano y lo sagrado, lo político y lo religioso, estas divisiones se han interiorizado en la cultura a través de las estructuras mentales e intelectuales que modelan la cultura laica, en la cual se encuentran atrapados los sociólogos de la religión. Sin embargo, el catolicismo tradicional ha rechazado históricamente este dualismo, y no se puede deducir de manera mecánica que —como lo planteaban los sociólogos clásicos de la secularización— la Iglesia católica se haya recluso a la práctica meramente religiosa o sacramental o que haya pasado a ser un asunto meramente privado. Más bien como lo señalará Poulat el catolicismo ha sufrido el impacto de una heterogeneidad interna que se sitúa en un debate que no termina: que rechaza y admite; que resiste y conquista; que cristianiza al humanismo y que humaniza el cristianismo; que propone una teología cristiana para el mundo y que a la vez incorpora el mundo en su reflexión teológica; que seculariza al cristianismo y que no pierde la mira de cristianizar el mundo secularizado.

El proceso de laicidad de los estados modernos le restó el estatus privilegiado que la religión católica ocupaba en la sociedad por ser la religión de la mayoría, al pronunciarse por la libertad pública de la conciencia y la libertad individual de la creencia. Su mayor impacto sobre el catolicismo fue distinguir a la población en dos categorías: creyentes e indiferentes: "dos grupos que se van reconociendo mutuamente como exteriores" (Poulat 1994:197).

El desarrollo de la cultura secular también dio inicio a una oposición al interior del catolicismo entre «devotos» y «mundanos». De aquí surgen dos concepciones divergentes del cristianismo que siguen presentes hoy en día en el debate actual al interior del catolicismo. La primera representa la orientación del catolicismo a un asunto privado, limitado a la conciencia individual: un cristianismo que reacciona frente al «indiferentismo religioso» del Estado moderno, con el «indiferentismo político». La segunda concepción ve en el catolicismo el motor de la obra común, que atiende todos los aspectos de la vida social (Poulat 1994:200). Esta segunda concepción desarrolla un catolicismo romano, intransigente (que se opone al liberalismo procurado por los principios de la Revolución Francesa), integral (que se niega a ser reducido a prácticos de culto y a sus convicciones religiosas) y social (porque le concierne la dimensión popular como justificación de su penetración en toda la vida pública) (Poulat 1983:100). Los dos procesos, diferenciación externa e interna, sitúan una línea de fractura entre dos nuevas culturas: la cultura secular cristiana (la cual queda representada por los orígenes y el desenvolvimiento de la Acción Católica) y una nueva cultura laica (indiferente a lo religioso).

Para Poulat es necesario situarnos en la interacción de estas dos culturas, a fin de entender los efectos que la una tiene sobre la otra, lo cual ha sido evitado por muchos sociólogos de la religión para dar cuenta de la relación entre modernidad y religión.

En primer lugar, nos dice el autor, hay que atender los efectos que ha tenido la cultura secular sobre la cultura católica en dos líneas paralelas: "una preocupación intelectual (teológica); y una preocupación apostólica, o si se le prefiere en lenguaje más conciliar una preocupación doctrinal y una preocupación pastoral" (Ibid: 203). Por

un lado, la preocupación doctrinal sostiene que la indiferencia es un pecado. En la clasificación de los indiferentes queda representada la gama de alteridad al catolicismo: incrédulos, impíos irreligiosos, ateos, libres pensadores, no creyentes, escépticos, etc. Por otro lado, la línea pastoral se intensifica y se avoca a frenar la indiferencia religiosa al interior de una población bautizada que adopta la concepción de una indiferencia selectiva y relativista que tiene sus raíces en una inconsciencia generalizada que no ve la gran transformación cultural que está afectando el status de la religión dentro de la sociedad. Su práctica va produciendo con el tiempo un divorcio entre teólogos y pastores, (los primeros preocupados por salvar la pureza de lo sobrenatural y los segundos desarrollando una espiritualidad humana) pero a la vez conduce a una nueva distinción interna: la teología pastoral. Para Poulat es en este punto donde se abre un largo debate que tiene su origen a mediados del siglo pasado y que aún no ha concluido. Estas dos caras del debate se desarrolló en un doble movimiento: el dominante que defiende lo religioso fundamentado en el sentimiento de la amenaza exterior; y uno minoritario que se moviliza a la reconquista religiosa del mundo (por ejemplo el desarrollo del conocimiento en la acción que se combina en el método "ver-juzgar-actuar", derivado de las Juventudes Obreras Católicas, pero extendido a una multiplicidad de movimientos pastorales). Esta segunda postura, que se deriva del humanismo cristiano, tiene su primera manifestación pastoral a partir de los años 30 con el desarrollo de la Acción Católica. La pastoral laical se alimenta del desarrollo de una teología del mundo, que apunta a recobrar la visibilidad social de la fe cristiana y que proyecta recuperar cristianamente la secularidad.

Dentro de este contexto de secularización, el cristianismo va cultivando su propia concepción de secularidad. Para Poulat es un error conceptualizar la relación entre secularización y religión como una negación, en la cual se identifica que el triunfo de uno es la muerte del otro. Es necesario superar la «filosofía del no» por una «filosofía del post». Antes bien —indica el autor— "la secularización es la apertura a la libertad".

Nosotros no hemos de transitar de un todo religioso a un todo secular, pero de un mundo donde lo religioso era una parte integrante de las representaciones sociales a un mundo que se ve abierto y libre, sin exclusividad y sin prejuicio (Ibid: 258).

La secularización no significa el pasaje de un estado homogéneo (religioso) a un estado homogéneo inverso (no religioso) "pero si al advenimiento legítimo de un estado heterogéneo donde todas las pretensiones son en derecho igualmente sustentables (pero de hecho igualmente resistentes)" (Ibid: 256). Por esta razón el autor es muy crítico con la concepción «moderna» o más bien dicho «pre-moderna» que opone el desarrollo de lo secular al desarrollo de lo sagrado, y opta por una concepción «postcristiana», que se funda en el desarrollo mismo del humanismo cristiano.

El humanismo cristiano —con sus variantes históricas y sus concreciones particulares— es la expresión de una relación dialéctica de la compatibilidad e integración de lo profano y lo sagrado, de lo secular y lo religioso. El humanismo cristiano es desacralización y sacralización a la vez. El catolicismo, en su afán de recuperar cristianamente la secularidad,⁹ desacraliza el cristianismo en la medida en que se humaniza, y a la vez apunta a sacralizar lo profano en tanto que tiende a ser cristianizado (Cfr. Ibid: 215). El humanismo cristiano es ante todo, expresión de la secularización.

Poulat nos introduce en el tema de la emancipación religiosa del mundo, pero también en la emancipación de la moral. Considera que la tendencia actual —contrariamente a lo que planteaba hace un siglo Jules Ferry— es el ecumenismo de las religiones y el conflicto de las morales. El mundo actual se caracteriza por su pluralidad, por una sociedad ampliamente diferenciada donde tanto las religiones como las morales son incorporadas por los individuos como una opción individual «a la carta».¹⁰ Este mundo contemporáneo es sumamente complejo: inmensamente grande

⁹ Poulat distingue tres conceptos: a) secularidad es aquello que pudo haber sido desautorizado que es actualmente aceptado (pone como ejemplo los aportes científicos de Galileo); b) secularismo es aquello que no es todavía aceptado, sin que sepamos si lo será algún día; y c) secularización ese proceso ambivalente que lleva lo uno a lo otro, pero también lo uno después de lo otro (Poulat 1994:226).

¹⁰ Portavoces de la Iglesia católica advierten esta nueva tendencia y se preocupan de que el catolicismo se haya convertido en religión de consumo." Así, se es creyente pero a la carta, se mantiene tal dogma, se elimina tal otro, se mezclan los Evangelios con el Corán, el zen o el budismo. La espiritualidad se ha situado en la edad kaleidoscópica del supermercado y del auto-servicio. (...) Es el renacer de las religiones eclécticas, sincréticas, incluso irenistas, hechas con pegotes (Beuchot Puente 1993:99-100). Según el mismo autor, las consecuencias de la diversidad del campo religioso apuntan hacia la desaparición de las doctrinas y los valores universales y en cambio se tiende hacia una parcialización en la que los valores se minimizan y se relativizan, poniendo en peligro el sentido esencial del ser católico: su universalidad.

e infinitamente pequeño. El proceso de individualización agranda las opciones y minimiza la medida común, dificultando nuestra apreciación de los ejes de comparación. Pero también es sumamente veloz: la escala temporal religiosa (la cultura judeo cristiana ofrecía un modelo para pensarse dentro del tiempo cósmico-histórico. En la Biblia se establecía una escala temporal de inicio (génesis) a fin (apocalipsis) ahora se ve trastocada, en por una aceleración vertiginosa del tiempo:

En un siglo, hemos pasado de 5 o 7 mil años a quince millones de años, del andar humano o animal a la velocidad de la luz, de una sociedad masivamente rural y estable a la exploración del espacio, del orden natural al reino del artefacto y de la síntesis, de todo revelado y ordenado —"escucha y haz"— a un todo calculable y posible (Ibid: 302).

El humanismo cristiano como corriente del pensamiento e inspirador de proyectos de pastoral es una expresión más de la secularización de la sociedad moderna, que no nos habla de la extinción o debilitamiento del catolicismo, sino de su transformación. Para Poulat la secularización es primordialmente una revolución intelectual-epistémica, que lleva a la humanidad occidental del espíritu simbólico de un cristianismo que se volcaba sobre sí mismo, a una mentalidad positiva de los modernos, en la cual el cristianismo evolucionó dejando de definirse por su naturaleza, sino por su destino y uso.¹¹

¿Debemos atender el postcristianismo como un retorno de lo religioso? Poulat resume su aportación en una frase "La Iglesia es un mundo, pero ella no es más el mundo" (Ibid: 304). Si bien la modernidad ha diversificado la cultura, y ha emancipado la cultura de la religión, debemos considerar que en el momento contemporáneo persisten las Iglesias y su fieles. El hombre contemporáneo puede seguir siendo religioso o aún volverse otra vez religioso dentro de un mundo laicizado. Este postulado tiene implicaciones para entender que aún a pesar de la laicización de las esferas

¹¹ "Lo que llamamos "secularización" es esta revolución primeramente intelectual-epistémica--, que lleva a la humanidad occidental del espíritu simbólico de la cristiandad a la mentalidad positiva de los modernos. En el principio el mundo no existe por sí mismo ni por él mismo; sino que en Dios, por Dios y para Dios. No debe entonces conocerse en sí mismo y por sí mismo, sino para poder vivir ahí y orientarse ahí. Está definido no por su naturaleza, sino por su destino y su uso. El es la combinación de Dios: bueno o malo, ya sea la que lleve a Dios (*symbolos*) o a Satán (*diábolos*), según si es el lugar de la comunión o de la división" (Poulat 1994:259-260).

sociales de la vida humana, en estos cuadros de autonomía frente a lo religioso, están situados hombres que se rigen a partir de lo religioso. Para entender la transformación del mundo contemporáneo, no podemos limitarnos a entender los procesos de laicización, sino que debemos atender también a los procesos mediante los cuales la Iglesia reaccionó y proyectó su permanencia en el mundo. Un momento clave, en el cual desembocó el debate entre religión y mundo al interior de la Iglesia fue el Vaticano II:

El *Aggiornamento* fue la palabra clave del Vaticano II: sin idealizar sus condiciones ni minimizar su costo, sin ignorar sus límites y sus litigios estaremos de acuerdo en que permitió la transición indispensable allá donde otros se hundieron o se enquistaron. Existe hoy en día una «eclesiosfera»; ya no existe la «sovietesfera». A los movimientos de masas y a las grandes organizaciones las sucedieron las pequeñas comunidades y una insaciable diáspora que liga innumerables redes. No es un futuro asegurado ni prefigurado, sino que es un cristianismo habitado que siembra a todos vientos, hasta los rincones más insólitos y más insalubres (Ibid: 304).

La aportación de Poulat es una propuesta interesante para adentrarnos a la prefiguración de nuevos mapas, que no sólo se rigen por la presencia de las grandes instituciones y sus esferas de control, sino también por las redes —no tan visibles— que prefiguran la presencia del humanismo católico en la sociedad contemporánea. El concepto de *eclesiosfera* ofrecido por este autor, nos abre caminos de exploración de aquellos rincones en los cuales el catolicismo es también un hecho social en expansión dentro de un universo también en expansión. Las tendencias a la modernización y a la secularización no son unidireccionales, están cohabitadas por prácticas que no devienen de un mismo punto. El catolicismo no ha quedado fuera de la sociedad secularizada, sin embargo el lugar que ocupa y las coordenadas de su presencia en ella no son las mismas de los orígenes de la modernidad.

10. PRIMERA LLAMADA: REPENSAR LA RELACIÓN SECULAR/RELIGIÓN

A lo largo de la revisión de las propuestas teóricas sobre secularización encontramos que existen distintas maneras de comprender el fenómeno de la secularización, el cual determina a su vez la definición de lo religioso. Podemos distinguir siete posturas:

- a) La secularización como tendencia a la disminución o desaparición de lo religioso en una sociedad moderna que se caracteriza por la racionalidad instrumental (Weber 1992, Wilson 1966, Dobbelaere 1981)
- b) La secularización como un proceso de desinstitucionalización y privatización de lo religioso (Durkheim 1961 y Berger 1987)
- c) La secularización como fenómeno de división de esferas especializadas relativamente autónomas (Bourdieu 1971)
- d) la secularización como proceso de transformaciones de la naturaleza y de la localización de lo religioso (Bellah 1980, Luckmann 1989, Geertz 1987)
- e) la secularización como producción moderna de lo sagrado que produce un estallido de lo sagrado (Campiche y Bovary 1993, Piette 1993)
- f) la secularización como proceso de recomposición de las creencias religiosas (Hervieu-Léger 1993).
- g) la secularización como evolución de un estado homogéneo a un estado heterogéneo conformado por reajustes dinámicos entre religión y sociedad (Poulat 1994, y Aranguren 1994).

Ahora bien, estas concepciones no son necesariamente excluyentes entre sí, aunque en algunas encontramos discrepancias en la manera de establecer las relaciones entre secularización y religión: sea por oposición dicotómica, sea por evoluciones transformativas unidireccionales, o por funciones adaptativas bidireccionales. Optar por una tendencia no necesariamente debe orillarnos a desechar las otras tendencias.

No podemos desconocer que en las sociedad contemporáneas existen las marcas de procesos de laicización, entendida como un proceso mediante el cual se establecen divisiones de esferas e instituciones especializadas, sobre todo en la

distinción conflictiva entre las competencias de un Estado moderno y las instituciones eclesiásticas, que se enfrentan en un juego permanente de poder a partir del cual van marcando las competencias especializadas en la vocación institucional de lo religioso frente a lo político, frente a la educación, frente a la moral social.

Tampoco podemos ignorar que las instituciones religiosas hayan sufrido los cambios de una secularización que abre paso a un estado heterogéneo, a una pluralidad que no se detiene frente a las puertas de una institución, sino que en su afán de permanencia social, se diversifica y se diferencia internamente. Si uno de los rasgos contemporáneos de la sociedad es el de la globalización o mundialización de las culturas, los procesos de tecnificación de la información y las comunicaciones de masas tienen repercusiones sobre las formas en que se estructuran las creencias religiosas, que van más allá de las instituciones localizadas, y que producen nuevos marcos de creencias basadas en sincretismos que antes eran impensables por la lejanía de los contextos histórico-culturales pero que hoy en día están más cercanos. En este caso, tiene sentido la aportación de Worsley, cuando se cuestiona el definir a la religión por sus funciones y nos invita a abandonar las definiciones funcionales de lo religioso y a pensar en términos de competencias.¹² Creo que esta propuesta es de gran ayuda en la medida en que nos permite entender que las instituciones religiosas se enfrentan a un mundo secular que produce y administra las competencias que las Iglesias habían monopolizado por largos períodos temporales, pero que esto no significa que las instituciones al perder el monopolio de sus funciones sociales queden vacías de sentido, o que lo religioso transite libremente por la sociedad. Esto nos llevaría a un relativismo total. Lo que sí se puede afirmar es que la religión ha perdido la exclusividad de ciertas competencias sociales, y que ahora tiene que competir por la producción de lo sagrado y lo trascendente con otras instituciones seculares.

¹² Worsley hace su propuesta basado en la distinción de competencias religiosas de Nadel, a saber cuatro: promover una visión del mundo; anunciar y mantener una moralidad social; el mantenimiento de una sociedad dada, y por último brindar a los individuos experiencias y estímulos específicos. Las tres primeras no son exclusivas de la religión, ni nos acercan a una definición de la misma. La última para este autor es la única que nos puede ayudar a comprender el sentido de lo religioso cuya referencia se encuentra en el nivel de la experiencia individual religiosa que a la vez es un fenómeno altamente institucionalizado y por tanto social (Worsley 1980: 208-213).

11. SEGUNDA LLAMADA: EL DEBATE ENTRE FORMA Y SUSTANCIA

En el fondo de este debate se encuentra un debate entre la forma y sustancia de la religión. La primera postura, que se desarrolla a partir de la propuesta *durkhemiana*, ve la religión definida por sus funciones sociales, es decir por las formas que adopta lo religioso en el conjunto de la sociedad. Este principio funcional se basa en la dicotomía sagrado-profano, como principio organizador de la distinción entre lo religioso y lo secular. Aunque Durkheim define lo religioso como el proceso de sacralización de la sociedad, su concepto de sagrado es ambivalente. Lo sagrado tiene la función cognitiva de hacer inteligible las relaciones entre naturaleza, hombre y sociedad; lo sagrado tiene una función cultural: clasificar el mundo; tiene una función normativa: prescribir lo prohibido y lo permitido; y tiene una función social: generar solidaridades orgánicas.

Si bien como el mismo Durkheim lo advierte en su definición de lo sagrado, éste es un principio de oposición arbitrario, en el cual lo sagrado no existe sino en relación a su oposición con lo profano. Esta dualidad estructural de división tajante del mundo, no da lugar a pasajes intermedios como son las relaciones estructurales de contradicción e implicación,¹³ las cuales creo que ayudarían a trascender las posiciones maniqueas y unidireccionales. ¿Es necesario optar por modelos dicotómicos o modelos graduales? Creo que no. Pero para ello recurriré a la distinción que nos brinda Landowsky sobre dos tipos de oposiciones capaces de articular contenidos de diversa índole:

Unas son las oposiciones básicas categóricas, generalmente (pero no siempre) binarias (...); otras tienen, por el contrario un carácter gradual, de manera que en lugar de expresar relaciones de estricta contrariedad entre sus términos encontramos series de posiciones ordenadas sobre la base del más(...) y del menos (...) (Landowsky 1993:59).

Landowsky nos señala que se pueden distinguir dos «geografías» distintas en torno a la idea de frontera; la primera nos permite atender a las oposiciones básicas, como principios de división y clasificación del mundo; la segunda nos permite entender: "los

¹³ Estas relaciones han sido propuestas por Algirdas J. Greimas (quien fuera uno de los semióticos más destacados en la tradición de la escuela semiótica de París), para explicar las estructuras

umbrales de transición, espacios intermedios entre diferentes zonas de influencia" (Ibid 1993:60). De hecho, si nos detenemos más en el desarrollo de las ideas de Durkheim, este autor nos plantea también estados intermedios. Para hacer referencia a estos estados me remitiré a su planteamiento sobre el paulatino abandono de Dios al mundo temporal. Durkheim plantea un pasaje intermedio de un mundo regido por Dios a un mundo abandonado por Dios, pero en espera de su regreso:

En una palabra, los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros...Pero esta situación de incertidumbre y de confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará el día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora, en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía de la humanidad (Durkheim 1995:398).

Según su propia perspectiva Dios se debilita o muere, pero no se profana o temporaliza, la sociedad temporal cobra fuerza y presencia pero no se sacraliza. Durkheim introduce la semilla de la pregunta que generará posteriores debates entre exclusivista e inclusivistas: ¿cuáles son las funciones sociales que se emancipan de la religión?. La primera respuesta que encontramos es la emancipación de Dios que libera al mundo para que evolucione en su desarrollo temporal, es decir, libera al mundo de la clasificación sagrado/profano. Y aunque Durkheim advierte la tendencia al consumo individual de la religión, no le da a éste el estatuto de lo sagrado, ya que no puede emanciparse del sentido colectivo de su función de producir representaciones totalizadoras. He aquí la clave que Durkheim nos da para distinguir tipos de creencia, en la cual la creencia religiosa es esencialmente colectiva. Sin embargo habría que ver sino existen además diferentes formas de acceder a la creencia religiosa, es decir diferentes formas de creer religiosamente. Quizá en el origen esté la manera en que Durkheim equipara creencias religiosas con convicciones religiosas.

En cambio, la relación de contradicción, introducida por Weber, permite entender este principio totalizador de las clasificaciones del mundo de manera evolutiva, es decir, contemplar el pasaje intermedio de un objeto sagrado a un estado no sagrado, que no necesariamente es profano, es decir a un desencantamiento del

profundas de los programas narrativos de los discursos, que si bien tienen como base la relación de oposición, permiten pasajes intermedios de implicación y contradicción (Greimas 1974 y 1985).

mundo que no anuncia la muerte de la religión, sino el cambio de su esencia o espíritu. Pero la herencia weberiana ha producido una visión histórica-evolutiva que ha influenciado concepciones teleológicas para explicar las tendencias secularizantes de la sociedad moderna.

La dicotomía fundante en la relación sagrado-profano puede ser transformable, pero nunca eliminable. Sigue siendo un referente obligado para el estudio de las relaciones y de las religiosidades seculares. Esta transformación de la dicotomía fundante atenúa o desdibuja las fronteras divisorias entre el universo de las prácticas religiosas y el de las prácticas seculares; sin embargo, esto no implica que se pierda el referente organizador de las relaciones con base en el principio de la distinción entre lo sagrado y lo profano, nos enfrentamos a nuevos marcos de alteridad a partir de la cual se define la identidad religiosa, en mi caso específico, de la institución católica.

Esta preocupación por el futuro de la religión en la sociedad moderna está también expresada en Weber, aunque de distinta manera:

El estuche ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de ese apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos. También parece haber muerto definitivamente la rosada mentalidad de la riente sucesora del puritanismo, la «ilustración», y la idea del «deber profesional» ronda por nuestras vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. (...) Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas o ideales; o si, por el contrario, lo envolverá toda una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos (Weber 1995:259).

Weber, por su parte plantea la profanación (profesionalización) de lo religioso, y la posibilidad de un reencantamiento del mundo industrializado. Ni Dios, ni la religión han muerto, se han vaciado de su esencia, se han marchitado —nos dice textualmente. Los fines últimos han sido sustituidos por fines instrumentales, la magia ha sido sustituida por la racionalización creciente basada en la profesionalización de lo religioso (versión continuada por Luckmann 1989).

Este punto es de vital importancia para cuestionar el desarrollo posterior de la sociología religiosa contemporánea, que, por un lado inspirados en Durkheim, ven la religión como un recipiente sin contenidos propios, un contenedor vacío, cuya

definición de lo religioso estará dado por las funciones sociales y no por sus características propias de ser una creencia peculiar que se distingue de otras (todo lo sagrado puede ser religioso); por otro lado, tenemos a quienes, influidos por Weber, aceptan que la creencia religiosa tiene una sustancia o contenido específico, pero que no necesariamente debe estar ligado al recipiente institucional, sino que emigran y se desplazan a distintas esferas de la realidad temporal.

Esto nos sitúa en una encrucijada: ¿se puede estudiar lo religioso sin contemplar una definición sustantiva? ¿lo religioso se define únicamente por sus funciones, sin importar sus contenidos y modos de creer? Aquí se vuelve relevante atender el cuestionamiento que Dobbelaere (1989) hace sobre si cualquier creencia puede ser considerada como religiosa. Su respuesta es que no se puede evadir la relevancia de una definición sustantiva de lo religioso, que por un lado, contemple su función comunitaria, pero que le otorgue un lugar al contenido específico de la creencia religiosa: una realidad supra-empírica y trascendente, o cósmica en los términos de Peter Berger (1981).

Este punto es rescatable para señalar que aún los desarrollos inclusivistas de la religión, terminan recurriendo a las características propias de las religiones históricas — fundamentalmente del cristianismo— para establecer analogías y metáforas religiosas, o para autorizarse mediante la apropiación de un «linaje de la memoria» (Hervieu-Léger 1993). Es decir, que quienes se orientan por esquivar una definición sustantiva de lo religioso, terminan por recurrir a ella. Quizá en el fondo de este problema habría que rescatar lo que Talal Asad (1993) señala ¿cómo se autoriza lo religioso? y ¿qué papel siguen teniendo las religiones históricas en la definición y autorización de lo que es y no es religioso? Esto de nueva cuenta nos remite a atender procesos de lucha por la autorización entre las tendencias institucionales y los procesos subjetivos de lo que debe ser reconocido como religioso, más que a tendencias unilaterales ¿Acaso esta emigración de lo sagrado se da de manera libre a «tabla rasa»? ¿Este fenómeno no producirá tensiones, conflictos y resistencias institucionales? Son preguntas que quedan sin resolver.

12. TERCERA LLAMADA: LA SECULARIZACIÓN INSCRITA EN EL DEBATE DE LA MODERNIDAD Y LA POSMODERNIDAD

Como nos lo hace ver Gilberto Giménez (1996), el estudio de los fenómenos religiosos está inscrito en una forma de situarse en el debate por la modernidad. Por lo cual se hace necesario tomar una posición de la manera en que entenderemos la modernidad.

Las teorías clásicas sobre la modernidad apuntaban a concebir el mundo social como el resultado de relaciones racionales, utilitarias e instrumentales, que reducían la acción social a una racionalidad estratégica (medios-fines). La modernidad referida a un mundo industrializado y dentro de un sistema económico capitalista influía en la generación de formas sociales diferenciadas y especializadas, es decir que la diferenciación implica imágenes de separación progresiva de las funciones y los modos de actividad de una sociedad, como fue el caso de la distinción entre sociedad secularizada e instituciones religiosas. En los últimos años distintos autores han afirmado que la característica de la modernidad contemporánea es que fragmenta y disocia las actividades sociales de sus contextos localizados de presencia física, que ocurre un acelerado distanciamiento entre el espacio y el tiempo de estos contextos, a la vez que permite la reorganización de relaciones sociales a través largas distancias que se acortan mediante la tecnificación de la comunicación y la información. Este fenómeno, al cual Giddens (1993 y 1995) ha denominado «desenclave» de los sistemas sociales funcionales y de las instituciones tradicionales, afecta también a las instituciones administradoras y distribuidoras de creencias religiosas (como son el caso de las Iglesias), ya que como lo han señalado muchos de los autores de la corriente inclusivista, la experiencia de lo sagrado ocurre fuera de los anclajes de la tradición.¹⁴

En las últimas obras de Habermas, Touraine y Giddens encontramos la necesidad de replantearse la forma de concebir la modernidad. En los tres casos existe un alejamiento del estudio de las instituciones como fuente de producción de las

¹⁴ Con respecto a la noción de desenclave, Giddens señala que: "La separación tiempo-espacio y su formación dentro de estandarizadas y «vacías» dimensiones, corta las conexiones que existen entre la actividad social y su «anclaje» en las particularidades de los contextos de presencia. Las instituciones

relaciones sociales, y una mayor atención por comprender la realidad a través de mediaciones o interrelaciones: buscar nuevas unidades de análisis, que ya no tendrán la pretensión de variables determinantes, sino más bien con la mira de apreciar los juegos constantes de condicionamiento, a saber, la revalorización de los procesos reflexivos de subjetivación de la realidad (Touraine (1993), atender los dos polos de la dialéctica local y lo universal en las transformaciones de la identidad del yo y de la mundialización de los procesos sociales como motor de reestructuración social; y la apreciación de las acciones comunicativas basadas sobre la idea del consenso y no del logro instrumental.¹⁵ En síntesis, en estos trabajos encontramos una tendencia al pensamiento dialéctico: una búsqueda por redefinir las clasificaciones sociales que consiste en trascender el pensamiento dicotómico y dual. En contraparte se propone partir de las oposiciones básicas como motor de la complementariedad. Esto quiere decir, que no sólo subsiste lo tradicional en el mundo moderno, sino que es subyacente a él. La otra cara de la moneda de la modernidad no sólo coexiste; sino que le es compatible. Balandier, por su parte, señala que la sociología en su obsesión por ordenar la realidad no dio cuenta de lo otro, de aquello que resiste o escapa a las capacidades organizadoras del orden (Balandier 1994:79). En este sentido, vale la pena destacar que la mayoría de las propuestas sobre secularización desatendieron los procesos internos de transformación, resistencia y conquista de las Iglesias o de las prácticas religiosas sobre lo que se veía como su exterioridad: el mundo secular. La visión dominante para explicar el destino histórico de la religión en una sociedad tendiente a modernizarse, era una visión de exterioridad a lo religioso. La dinámica del afuera se imponía como modelo para dar cuenta de manera teleológica de la dinámica —o más bien de la resistencia pasiva— del adentro de las instituciones religiosas.

Quizá el primero que tiene el mérito de advertir las dinámicas internas de las transformaciones de lo religioso en la sociedad moderna es Thomas Luckmann (1987), al plantear que el indicador de la secularización no está dado por la arreligiosidad de las sociedades modernas, sino por el cambio en la naturaleza religiosa de la existencia

«desvinculadas» extienden enormemente el ámbito de distanciamiento entre tiempo-espacio y este efecto es dependiente de la coordinación conseguida entre tiempo-espacio" (Giddens 1993: 31).

¹⁵ Touraine (1993) introduce la otra cara de la moneda de la racionalización: la subjetivación; Habermas (1987) distingue entre tres tipos ideales de acción: instrumental, estratégica y comunicativa, esta

humana. Si la religión es el lugar simbólico de la construcción social del sentido trascendente de del mundo, la sociedad no ha abandonado las necesidades de trascendencia, lo que ha cambiado son los canales comunicativos a través de los cuales se fundan los significados últimos de las sociedades modernas. Para la mayoría de los tétricos contemporáneos la principal transformación de la secularización ya no está en la división de esferas especializadas, sino en procesos de transformación dinámica que erosionan los límites que definían la identidad de lo religioso con respecto a la identidad de lo secular. Este proceso que podríamos denominar «posmodernidad religiosa» se realiza mediante el desenclave de lo sagrado de las instituciones religiosas (iglesias) hacia la subjetivación; de los dogmas universales y los recipientes de la fe hacia un sincretismo de creencias; de una racionalización religiosa de la sociedad (humanismo cristiano) a una experiencia contemplativa de lo sagrado, del valor universal de la verdad hacia su relativización absoluta.

Esta discusión nos sugiere nuevos cuestionamientos: ¿Tendremos entonces que abandonar las distinciones y divisiones entre lo sagrado y lo secular? ¿podremos hablar de un mundo sin fronteras que se manifiesta en un sincretismo entre lo religioso y lo secular? ¿O bien tendremos que construir las nuevas fronteras de estas divisiones?

Esta última forma de interrogar la realidad me parece la más adecuada, pues si bien no se pueden desconocer las fronteras reales entre lo sagrado y lo profano, propias de la esencia misma de la producción simbólica de las religiones (Durkheim 1961), tampoco podemos decir que sean definitivas ni tajantes, más bien apuntan a una constante reconfiguración de los límites que las separan y de los puentes que las conectan (Poulat 1993).

Lo que me parece rescatable de esta discusión es que plantea ir más allá de la oposición tajante entre religiosidad y secularidad, para examinar las circunstancias concretas en que esta dicotomía se presenta, lo cual nos permitirá trazar los límites de las referencias a los valores religiosos que los distintos creyentes construyen en el transcurrir cotidiano y en los procesos mismos de su acción. Considero que estos

última resume su propuesta; y por último, Giddens (1995) nos lleva al polo opuesto de las instituciones: la identidad individual como factor de cambio y transformación social.

límites están condicionados por la interacción con diversas entidades sociales que permiten la construcción de nuevas cosmologías religiosas y que se traducen en distintas formas de compromiso y acción social. De aquí surgen las siguientes inquietudes: ¿Cuál es el impacto del pluralismo religioso en los procesos de laicización de la sociedad? y por otro lado ¿Cuál es el impacto de la secularización social en la emergencia de movimientos religiosos y su equivalencia funcional en los movimientos seculares?.

13. PROBLEMAS Y DESAFÍOS PARA PENSAR LA POSMODERNIDAD RELIGIOSA

Si reconocemos la secularización como proceso de «desenclave» y «relocalización» de lo sagrado tendremos qué preguntarnos ¿si en este proceso no existen espacios seculares que se resisten a la producción de lo religioso? ¿No existirán zonas seculares más impermeables a la lógica de producción religiosa?, o desde el otro ángulo, ¿si acaso esta fluctuación dinámica de lo sagrado no está también teniendo incidencia en la transformación interna de las instituciones religiosas?. Aquí quisiera detenerme para señalar que en los nuevos postulados sobre secularización, las instituciones tradicionales son vistas como «recipientes vacíos», o «contenedores de mensajes», cuyos contenidos pueden desplazarse de manera fluida y libre por el espacio social, lo cual trae problemas en su formulación.

Cuando se alude a los impactos de la secularización se sustituye la idea del «vacío de la religión» (Weber 1995) en la sociedad moderna por una «religión vacía» (Díaz Salazar 1994). Si la religión ya no está condenada a morir frente al progreso de la racionalidad instrumental, sí está llamada a transformarse. Esta transformación se refiere al reciente fenómeno de «transición» o «emigración religiosa» de lo sagrado, que se manifiesta en la fractura del vínculo de las prácticas y creencias religiosas de la sociedad y las instituciones religiosas tradicionales. Pero como nos indica Díaz Salazar, da la impresión de que las grandes instituciones se «vacían» de sus viejos contenidos, pero no se sabe cuáles son los nuevos contenidos de esta religiosidad emergente (Ibid: 72). Frente a esta postura surgen los siguientes cuestionamientos ¿Qué pasa al interior de estos «recipientes» (instituciones) en este proceso de «emigración de lo

sagrado»? ¿se «vacían» realmente las instituciones? ¿o son capaces también de nuevos «reciclajes»? ¿Acaso ya no juegan un papel importante en el proceso de legitimar la autorización de lo sagrado?. En síntesis me pregunto si ¿Existe realmente un tránsito libre entre las creencias religiosas y las experiencias de lo sagrado? o no será que este fenómeno nos llama a entender la nueva pugna por las competencias antes monopolizadas por las instituciones religiosas que se abren a un espacio transinstitucional. Este planteamiento nos lleva irremediabilmente a preguntarnos si estas transformaciones no crean nuevas tensiones y conflictos entre instituciones tradicionales y procesos de relocalización de lo sagrado, nuevos ejes de lucha por la autorización legítima de lo sagrado que pone en interacción procesos de estructuración institucional de las creencias con los procesos de subjetivización de los valores sagrados, nuevos contextos espacio temporales que redefinen la estructuración de las instituciones tradicionales.

Sólo en el caso de Poulat (1994) se combinan las miradas inseparables de las transformaciones del mundo moderno y de la religión católica en el punto de las intermediaciones, que generan nuevas unidades de análisis como es el caso del cristianismo secularizado, y de una sociedad secular continuamente embestida por los proyectos cristianizadores. La propuesta de Hervieu-Léger es también interesante para apuntalar estas nuevas formas de mirar la secularización contemporánea pues nos permite atender las transformaciones en los marcos de la creencia. Este tema nos introduce en la llamada de alerta hecha por Talal Assad (1993) ¿Cómo se autorizan las creencias religiosas? Para Hervieu-Léger (1993) la tradición histórica del «linaje de la memoria» religiosa sigue siendo un elemento de autorización cultural para discernir sobre la identidad de lo religioso, aunque advierte que ésta ha sufrido el cambio de la ruptura de los mega-relatos, a la creación de nuevos relatos (*bricolages*) hechos a partir de migajas de creencias. Esta nueva memoria abre paso a una realidad-ficción del tiempo y el espacio, que incorpora tradición con las nuevas utopías modernas. En este sentido se vuelve pertinente preguntarnos ¿Cuáles son los nuevos referentes de la autorización de los marcos de creencia de los nuevos movimientos religiosos al interior del catolicismo? y ¿Cómo se van privilegiando las herencias históricas en un juego continuo de lucha por la legitimación de las nuevas corrientes del catolicismo y la permanencia de la tradición y de la institución?

14. PROPUESTA TEÓRICA

La revisión sobre las diferentes corrientes teóricas conlleva al compromiso de tomar posición frente a este debate, y no de cerrarlo mediante un marco teórico rígido que si bien traería certezas, reduciría las capacidades de exploración creativa y problematizada sobre la complejidad contemporánea que las religiones enfrentan. La única manera de aportar nuevos elementos al debate teórico es a través del análisis de situaciones concretas. Pero para ello habrá que trazar los ejes y horizontes a partir de los cuales se accederá a dicha realidad. Por ello he decidido dejar el debate abierto, pero problematizando y cuestionando los límites detectados en cada propuesta conceptual y proponiendo senderos para recorrer el laberinto hasta aquí esbozado.

En primer lugar, no se puede eludir el tema de la secularización. Sobre ella distinguiremos dos momentos que nos permitan tener precisión sobre su conceptualización y uso relacional con el tema de la religión. Existe una secularización de primer orden que se manifiesta en la división especializada de esferas sociales, que ha sido denominada como proceso de laicización (Dobbelaere). A partir de él nadie puede negar que los estados modernos le restaron presencia y privilegios a la religión católica en las sociedades (Poulat 1994). La religión pasó de ser la totalidad del sistema social a un sistema específico de la sociedad. Sin embargo, el debate teórico se enmarca en los efectos que dicha secularización tiene sobre el comportamiento de la interacción entre sociedad y religión, estamos refiriéndonos a una secularización de segundo orden. Respecto a ella entenderé que su rasgo primordial es la diversidad múltiple de centros de producción, distribución y uso de lo religioso tanto en las esferas seculares como al interior de las iglesias tradicionales.

Ello se debe, por un lado, a interacciones y reajustes históricos entre la relación competitiva de las esferas especializadas, que manifiestan un dinamismo histórico por resistir, adaptar y conquistar los espacios de poder más allá de sus propios límites especializados, y que trae como consecuencia la evolución de un campo más o menos homogéneo a un campo heterogéneo conformado por reajustes dinámicos entre religión y sociedad secular (Poulat 1994 y Aranguren 1994).

Este estado de heterogeneidad deberá ser atendido no sólo hacia dentro o fuera de las instituciones sino de manera interactiva. Para ello se seleccionarán los lugares de intersección donde las fronteras entre lo secular y lo religioso se tocan, se amplían, se conquistan o se diluyen. Esto nos permitirá esquivar la tentación de ponderar la acción de la producción secular de la creencia sobre los efectos de «vacío» (Díaz Salazar 1994) o «estallido institucional» (Hervieu-Léger 1994); así como las estrategias de conquista u adaptación de la religión sobre los territorios seculares valorados como tierra de misiones (Poulat 1994). Dicha propuesta, requiere por un lado, del reconocimiento de la existencia de una institución altamente estructurada (como es el modelo de campo religioso de Bourdieu 1971), pero a la vez dinámicamente atravesada por los nuevos movimientos religiosos y por las formas sincréticas de creer que se legitiman de la referencia a la tradición católica (Hervieu-Léger 1993) . Por ello se optó por un modelo de institución transversalizada (Guattari 1976).

En síntesis, la manera de sortear la paradoja entre religiosidad sustantiva y funcional será a partir de un marco institucional flexible que, por un lado, nos permita tanto redimensionar la producción de la sacralidad profana (Piette 1993a), como la profanización de la religiosidad institucional (Poulat 1994). Para ello se propone atender las creencias, discursos y acciones que traspasan dichas fronteras y los efectos que tienen en la transversalización institucional. Es decir que, por una parte, atraviesan a la institución de un lado a otro, apartándose y desviándose de la dirección principal o vertical de la institución formal, y contribuyendo a dinamizar sus límites; pero por otra, existe una estructura social institucional de poder que entra en juego en la competencia legítima de la definición (Bourdieu 1971) y la autorización de lo religioso (Asad 1993). El estudio sobre la religiosidad contemporánea se situará en esta tensión conflictiva marcada por la interacción entre la transitoriedad de los nuevos movimientos religiosos y la estructura formal de la arquidiócesis; por la fluidificación y la demarcación de los procesos de identificación religiosa que ponen en pugna los marcos y estrategias de autorización institucional y de legitimación grupal a través de los cuáles se definen los procesos de inclusión y exclusión de la diversidad de identidades católicas.

Esto nos lleva a plantear que la secularización produce nuevos marcos de tensión y competencia por los depósitos y usos legítimos de las creencias sagradas. La

individualización de la creencia no vacía las instituciones, ni desinstitucionaliza las creencias; antes bien traspasa, transversaliza y dinamiza las estructuras formales de las religiones tradicionales.

La apuesta está en dejar atrás las visiones paralelas o unidireccionales de estos fenómenos, y atender la manera en que diversos actores (autorizados o no por la institución) compiten entre sí por la definición de los límites y extensiones entre las fronteras tradicionales entre lo secular y lo religioso, pero que a su vez permiten un mayor grado de interacción entre dichas fronteras.

CAPITULO III.

LOS LAICOS EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO (1930-1990)

Las identidades católicas se constituyen a lo largo del tiempo. Tiempo marcado por momentos de tensión y reacomodo de las fuerzas al interior del catolicismo en México. Para ver cómo emerge y adquiere permanencia la posición y la acción social de los laicos al interior del catolicismo es necesario echar una mirada histórica a los distintos modelos de participación de los laicos en la Iglesia, desde sus tensiones con los modelos propuestos por el Vaticano, como en sus luchas al interior de la institución católica, entre sectores y posiciones de la jerarquía, entre distintos actores laicos comprometidos (que no necesariamente ocupan puestos jerárquicos), hasta en relación con las aspiraciones de la sociedad civil y con partidos políticos.

1. UN *MODUS VIVENDI* PACTADO SOBRE ARENAS MOVEDIZAS

Al revisar la literatura académica sobre la historia del catolicismo en México encontré que predomina una visión de la historia desde la perspectiva de la relación Iglesia-Estado. La historia como producto histórico es en sí misma un modelo de exclusión (De Certeau 1993:54), en donde actores sociales no encuentran representatividad, tal es el caso de los laicos en la historia de político y social de México.

Resultado de esta visión es el uso recurrente del concepto *Modus vivendi*, el cual se refiere al pacto que diera fin a una historia de conflictos entre la iglesia católica y el

estado (la mayor expresión del conflicto fue la guerra cristera de 1926 a 1929) establecido entre el Estado y la Iglesia que permite garantizar su coexistencia pacífica.

Existen diferencias en la manera en que se periodiza el *Modus vivendi* en México. Para la mayoría de los autores consultados (Meyer 1973, Zermeño y Aguilar 1988:19, Ortoll 1992, Ceballos y Romero 1993:84), éste se refiere al arreglo cupular entre la Iglesia y el gobierno mexicano que se dio en 1929, para dar fin a la guerra cristera y a la persecución religiosa. Soledad Loaeza (1988), por su parte, define el *Modus vivendi* como la etapa de "complicidad equívoca" (1940-1960), mediante la cual la Iglesia ofreció colaborar con el Estado y abandonar la cuestión social, a cambio de que el Estado fuera tolerante y que no aplicara las leyes concernientes a la educación laica. Roberto Blancarte comparte la definición de Loaeza, pero propone que el *Modus vivendi* comienza en 1938 (fecha en que la Iglesia apoyó a Cárdenas con la expropiación petrolera) y que se rompió en 1950. Para este autor el *Modus vivendi* fue posible porque el Estado y la Iglesia compartían una visión nacionalista en oposición a los sectores socialistas, debilitados estos últimos la iglesia regresaría a interesarse por las cuestiones sociales a partir de los años 50. Una tercera concepción nos la ofrece Fernando González (2001), para quien el *Modus vivendi* se refiere a las relaciones entre la Iglesia-Estado que va de los arreglos 1929 a los cambios constitucionales de 1992. Lo que define esta relación histórica a lo largo de 63 años, fue un pacto mediante el cual se mantiene como constante la permanencia de los artículos constitucionales de 1917,¹ que provocaron una negociación no oficial, mediante la cual el estado no cambiaría las leyes, pero no las aplicaría, y la Iglesia por su parte sería más cauta en su actuación pública, esquivando su ingerencia en las cuestiones políticas del país. Según Fernando González, lo que la iglesia pactó fue el fin de la guerra armada por parte de los católicos; mientras que el

¹ Una excelente descripción cualitativa de los Artículos Constitucionales concernientes a afirmar el dominio del Estado por sobre la Iglesia católica es el que nos presenta Manuel Canto Chac: "En el artículo tercero se le niega la participación a la educación básica y media, mismos que quedan abiertos a la participación de particulares, el artículo 5º pretende la supresión de órdenes monásticas, el 27 le impide toda posibilidad de tener posesiones y el 130 explícitamente le niega la posibilidad de personalidad jurídica" (Canto Chac 1992:29).

Estado se comprometió (verbalmente) a no aplicar la ley, aunque mantuvo intactos los artículos anticlericales. El *Modus vivendi*, establece una forma de convivencia pacífica entre la Iglesia y el Estado que trae consigo un dislocamiento entre la ley y la conciencia, que favoreció a una relación corporativista entre las cúpulas institucionales (González 1996:25-26).

Aunque el *Modus vivendi* alude a un momento histórico en la vida de México, a partir del cual se da por terminada la guerra cristera, y se emprende una relación pacífica y de colaboración entre la Iglesia y el Estado, en este trabajo utilizaremos *Modus vivendi* como una categoría sociológica que nos habla de un tipo de relación que comienza con los acuerdos del 29 hasta el reconocimiento jurídico de la Iglesias y el reestablecimiento de las relaciones diplomáticas mexicanas con el Vaticano en 1992. Más allá de haber sido una relación pactada entre cúpulas representantes de dos grandes instituciones sociales, ha sido también un modelo de relación pretendida a lo largo de la historia del Siglo XX. Veremos cómo ni la Iglesia abandonó por completo la cuestión social, ni el Estado dejó de presionar con la laicización de la educación: "en adelante lo que se dará será más bien una lucha cultural, una lucha por la hegemonía sobre la mentalidad popular, misma que se expresa en los planteamientos de la educación socialista" (Canto Chac 1992:29). Mantener este pacto no se dio de manera lineal, sino a través de una serie de reacomodos históricos, que comprende momentos que ponían en peligro el *Modus vivendi* acordado cupularmente. Por eso, este concepto no sólo marca el lugar y el tiempo de una relación, sino que también puede ser leído como una categoría sociológica: un modo de relacionarse a través de la historia.

El *Modus vivendi* más bien fomentó una relación que se basó en un simulacro, basado en una ilegalidad tolerada. Por un lado, jurídicamente abanderaba un laicismo anticlerical que desconocía los derechos fundamentales de las asociaciones religiosas (el reconocimiento jurídico de la existencia de las asociaciones religiosas), prohibía las prácticas religiosas fuera de los templos (México es un país altamente ritualista, en donde las peregrinaciones son frecuentes y masivas), la participación de los ministros de culto

en actividades educativas (la cual se daba en los Colegios Privados), y el aparente rompimiento de la relación entre jerarcas y políticos (la cual se daba velada y oculta en espacios privados), pero de hecho este simulacro se mantuvo sin interrupción durante el periodo que va de 1929 (pacto cupular que dio fin a la guerra cristera) a 1992, año en que se emprende un nuevo *Modus Moderni* con los cambios de legislación, en donde se les reconoce existencia jurídica a las asociaciones religiosas, se reestablecen las relaciones con el Vaticano, la manifestación de la religión no queda circunscrita a la esfera privada de los individuos (salvo el caso de que las religiones no pueden poseer medios de comunicación masiva) y se reconocen los derechos de los sacerdotes a votar, (González, Fernando 1999).

Sin embargo, aunque nunca se rompió esta relación, hubo conflictos y confrontaciones en ciertos momentos históricos frágil, ha estado latente desde los arreglos del 29 hasta los cambios constitucionales de 1992. Por ello revisaremos la larga etapa de *Modus vivendi* como un proceso de conciliación que no destierra la relación conflictiva entre la Iglesia y el Estado, pues es un contexto necesario para enmarcar la acción cívico-política de las militancias seculares. Si bien la Iglesia en México después de la Cristiada optó por la negociación cupular, para poder cumplir su pacto con el Estado y a la vez incidir sobre las cuestiones públicas, instauró su presencia política indirecta a través del compromiso plural de los laicos: en los momentos en que el Estado amenaza los intereses de la Iglesia, la jerarquía eclesial promueve o al menos no obstaculiza la participación masiva de los seculares católicos en espacio público, en la educación laica, en el acceso a los medios masivos de comunicación y en el terreno de la política formal o partidista. Sin embargo, cuando los jerarcas ven en peligro el pacto de convivencia pacífica con el Estado, promueven la retirada forzosa de las organizaciones laicales, optando por reestablecer y renegociar el pacto cupular. Es en el marco de esta tensión donde se evidencia la movilidad de las fronteras, más allá de las disposiciones legales, entre lo religioso-lo cívico-lo político, y donde se muestra el dinamismo de la presencia del catolicismo en la sociedad política y lo cual le permite extender lo religioso el ámbito público o su retraimiento.

Para el interés del presente capítulo, la relevancia que tiene rescatar la relación Iglesia-Estado como marco de las acciones cívico-políticas de las organizaciones seculares se explica porque muchas iniciativas promovidas por la misma Iglesia y ejecutadas por las organizaciones seculares en distintos momentos históricos del Siglo XX pusieron en peligro esta relación; a la vez que la acción de los laicos ha servido de presión para mantener el equilibrio de fuerzas entre estos dos titanes que históricamente negocian y restauran el pacto de convivencia.

Es un hecho que la historiografía mexicana sobre las relaciones Iglesia Estado, privilegia la atención de las relaciones jerárquicas, y desdeña la participación de los seculares. Pero la historia de los movimientos seculares sólo puede entenderse en el marco de esta tensión, pues es en el contexto de la búsqueda del equilibrio de fuerzas institucionales, que se extienden o disminuyen los límites de la acción socio-política de los laicos.

A lo largo de la historia de los movimientos y organizaciones de los laicos católicos observaremos que el campo religioso² del catolicismo en México es un campo social complejo, que se define más por su dinamismo que por su propuesta doctrinal estructurada. El campo religioso católico se enfrenta a un proceso de redefinición constante frente a las tendencias secularizantes de la sociedad, lo cual se puede observar tanto en la lucha interna de sus posiciones antagónicas, como en la susceptibilidad para ser continuamente alterado por los eventos externos.

Esto nos lleva irremediablemente a atender el dinamismo y la estructuración del campo religioso desde la perspectiva del poder en el sentido propuesto por Foulcault, de descentralizar el estudio del poder de las instituciones y estructuras para concebirlo en el dinamismo del campo estratégico a través de:

² El concepto de *campo religioso* es necesario para establecer la manera en que los distintos actores sociales -autorizados o no- se relacionan y luchan por conquistar el monopolio del mercado de salvación. El campo religioso es un campo de fuerzas en constante recomposición, en el cual los distintos —y aun contradictorios— agentes que lo componen luchan por construir un sentido común y una práctica que articule las diferentes acciones que se desprenden de iniciativas diversas (Bourdieu 1971:298).

La multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias de dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de una organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas (Foucault 1977:112-113).

Mediante una revisión de la historia de los movimientos seculares podremos observar la manera en que la moral católica va trazando los límites y las continuidades de la participación cívica y política de los católicos en el espacio público del contexto nacional. Esto nos muestra la dificultad sociológica y práctica para diferenciar tajantemente los límites en que opera el campo de la moral, el campo de la acción civil organizada y el campo de lo político, por eso, más que intentar trazar desde el inicio las fronteras divisorias entre el ámbito religioso y el socio-político, buscaremos detectar los móviles que activan y dinamizan la demarcación de las fronteras divisorias o conciliatorias entre lo religioso y lo político, entre lo privado y lo público, entre el consumo sacramental y la militancia organizada.

2. EL CATOLICISMO SOCIAL EN MÉXICO: DE UNA IDEOLOGÍA INTEGRAL-INTRANSIGENTE A UNA PASTORAL DE SACRISTÍA

Una de las influencias que tuvo mayor impacto sobre el activismo político de los movimientos laicos católicos de México en las primeras décadas del Siglo XX, la podemos encontrar en la Encíclica *Rerum Novarum* (1891). Esta Encíclica inscribe un nuevo compromiso del católico con el mundo, el cual se ha conocido bajo el concepto de Doctrina Social Cristiana. Su origen se explica como una medida urgente para contrarrestar la fuerza del socialismo y los nacionalismos en Europa.

El Papa León XIII editó este trascendental documento cuya preocupación central fue las condiciones sociales de los obreros. La *Rerum Novarum* brindó una nueva

identidad social a los católicos, que ya no tenían necesidad de situarse en el péndulo de los liberales y los socialistas.³ Estas nuevas militancias dieron lugar a distintos proyectos e identidades: "catolicismo social, democracia cristiana, mutualismo católico, sindicalismo cristiano, catolicismo liberal" (Ceballos y Romero 1993:13).

Roberto Blancarte señala que el catolicismo mexicano del Siglo XX estuvo fuertemente influenciado por la Doctrina Social Cristiana, que durante la primera mitad se caracterizó por ser intransigente en su antiliberalismo y antisocialismo, e integral porque se niega a dejarse reducir a prácticas de culto y convicciones religiosas, por el contrario pretende la unidad del enfoque político y religioso inspirado en un proyecto de cristianismo social (Blancarte 1992:25).

El catolicismo del Siglo XX en México se desarrolló dentro de un marco de laicidad específico, que lo diferencia de los proyectos nacionales modernos de otros países. Si bien la Leyes de Reforma promulgadas en 1856 tenían como meta proclamar la autonomía del Estado frente a la administración eclesiástica, a partir de la Revolución Mexicana (1910) se gestó la necesidad de construir un proyecto de nación en el cual se pretendía establecer la supremacía del poder civil sobre el religioso (González 1996:10). El Estado naciente posrevolucionario percibía a la Iglesia católica como una fuerza moral que ponía en peligro la evolución de una nación moderna,⁴ por esta razón la ley (me refiero a la Constitución de 1917) no le otorgaba igualdad a la institución católica ni a las

³ El proyecto de la Iglesia católica era evitar ella confrontación con el Estado, mediante la implementación de un proyecto que tendía a construir un modelo de sociedad cristiana paralelo al modelo de sociedad civil: "se trata de reproducir la sociedad eclesiástica a imagen y semejanza de la sociedad civil; frente a la escuela pública aparece la escuela católica; frente al sindicalismo, el sindicalismo católico; frente a los partidos políticos, el partido católico, y así sucesivamente, hasta reproducir un mundo que aspira a construir la nueva cristiandad (...)". (Canto Chac 1992:6)

⁴ El que en México se haya optado por el laicismo radical que no buscaba reducir a la Iglesia al ámbito de lo privado sino destituir la como institución colectiva tiene sus raíces históricas en el proceso de instauración de la primera república, después de la Independencia Mexicana: "—a diferencia del pensamiento de la Ilustración— no era la de la reducción de las instituciones religiosas al ámbito de lo privado, sino su preservación como instituciones públicas pero bajo el poder de la nueva república, no se trataba de terminar con el modelo colonial de relaciones Iglesia y Estado, sino solamente de sustituir la corona" (Canto Chac 1992:28). Por eso en la época de la Reforma juarista la Iglesia representaba el sostén de la vida colectiva que se interponía a la capacidad de dirección pública del gobierno civil.

agrupaciones religiosas con respecto a otras instituciones seculares y civiles, sino que buscaba suprimirla desconociéndoles la personalidad jurídica y sus derechos ciudadanos.⁵ Los intentos de instaurar un Estado laico nacional, tuvieron en su inicio una fase anticlerical que culmina hasta la década de los 40, misma que fue percibida y vivida por la iglesia en los términos de una amenaza y una persecución constante.⁶

Si el Estado concebía que su mayor enemigo era la Iglesia (visto como el gran obstáculo para ingresar a la modernidad y el progreso económico), para la Iglesia lo era también el Estado. El Estado buscó arrinconar a la Iglesia en las sacristías, y la Iglesia por su parte buscó tener una contraofensiva, manteniendo su hegemonía en la identidad y unidad nacional, mediante la promoción de las devociones, principalmente en torno a la Virgen de Guadalupe y a Cristo Rey, a partir de los cuales se realizaban cultos religiosos masivos y de unidad nacional). Pero sobre todo, la Iglesia buscaría ganar el terreno perdido en el ámbito público promoviendo una estrategia de acción pastoral en la que vinculaba la evangelización con el compromiso político, y cuyo resultado fue la formación de un laicado organizado con claro acento hacia la acción social católica (Romero 1994:265). Este laicado organizado fue capaz de un protagonismo social a través de la creación en 1925 de la Unión Popular en Jalisco (UPJ) y casi simultáneamente de la fundación de la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR). Estas dos organizaciones tendrían la misión de defender enérgicamente los derechos de la Iglesia y los valores del catolicismo social frente a la ofensiva anticlerical del gobierno mexicano. El detonador que condujo que la acción de las fuerzas cívicas católica desembocará en una guerra armada, conocida como la Cristiada o Guerra Cristera, fue la Ley Calles que reglamentaba el artículo 130 de la Ley Constitucional y que anunciaba aplicarla en vigor a

⁵ Recordemos que según el Artículo 130 de la Constitución los ministros de culto no tenían derechos a hacer críticas —ni en privado, ni en público— sobre las leyes y las autoridades gubernamentales. Así como se les desconocía el derecho al voto.

⁶ "A la representación de un Estado temeroso de esta fuerza moral, que se puede desbocar si no se la constriñe, va a responder en espejo la de una Iglesia que se considerará primero perseguida y después "mártir" (en la Cristiada). Imagen, esta última, que no será abandonada hasta 1992; o, para ser más precisos, reciclada (..)" (González 1996:11).

partir del 31 de julio de 1926.⁷ La jerarquía respondió haciendo un llamado a la suspensión de cultos. Y por su parte el Estado respondió con el cierre de los templos y la persecución de los sacerdotes y religiosos. La lucha entre la Iglesia y el Estado, se llevó a distintas trincheras. Los laicos católicos tomaron las armas y organizaron ejércitos, combatieron a los ejércitos del Presidente Calles durante tres años en nombre de Cristo Rey para reestablecer el catolicismo en México. Situación que no fue restaurada hasta 1929, mediante el pacto del *Modus vivendi*.

La Guerra Cristera debilitó al poder clerical y durante las batallas los laicos se hicieron protagonistas de su propia religión. Después de la Guerra Cristera la institución católica está debilitada jerárquicamente, pero había generado un laicado civil fortalecido que actuaba con autonomía de las líneas impuestas por la jerarquía. Por otra parte, el Episcopado Mexicano compartía la idea de mantener a la jerarquía eclesial apartada de las cuestiones sociales y políticas, a fin de evitar y reanudar antiguos conflictos con el Estado, como fue el de la Cristiada. Sin embargo, este intento de purificar y desmarcar políticamente a la Iglesia no se dio sin contratiempos. La Iglesia pretendía pacificar los impulsos bélicos de los católicos, sobre todo de aquellos laicos que militaban en la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (conocida popularmente simplemente como la Liga), pero parte del contingente no aceptó seguir la línea de la Acción Católica, y en consecuencia esta organización quedó desligada oficialmente de la Iglesia.

En este contexto surge y se apoya la fundación de la Acción Católica Mexicana (ACM), a través de la cual se convoca a los seglares a participar en el apostolado de la jerarquía eclesiástica, pero haciendo la distinción de que esta participación y apostolado se desarrollarán en el campo social y por medios distintos de los religiosos que son competencia del Clero (Blancarte 1992:33). La misión de la Acción Católica era resolver

⁷ La ofensiva del presidente Plutarco Elías Calles se expresó drásticamente en febrero de 1926, cuando el presidente dio instrucciones para "cerrar conventos y escuelas católicas, expulsar religiosas y sacerdotes extranjeros, y envió un telegrama a todos los gobernadores urgiéndolos a aplicar la Constitución y apurar a las respectivas legislaturas estatales para que se apresuraran a reglamentar el artículo 130" (Romero 1994:302).

las dificultades en México e instaurar un movimiento pacifista de cooperación con el gobierno mexicano (Ortoll 1992:138). La Acción católica, convocaba principalmente a las mujeres, para que apoyaran a la jerarquía en la labor de restaurar la vida eclesial en México, y de recristianizar al pueblo mexicano mediante las tareas de evangelización y de enfrentar con la moralización de los ambientes el secularismo cultural que llevaba a la indiferencia religiosa. Se abría una nueva etapa para la Iglesia y el laicado que, ya no se caracterizaría por ser una Iglesia combativa y polémica como lo fue en los años 20, sino por un modelo de reestructuración interna que permitiera el control del laicado ajustado a la jerarquía eclesiástica (Cf. Romero 1993:361). En consecuencia la Acción Católica Mexicana surge como una organización laica, que depende directamente de la jerarquía eclesiástica, pero mediante la cual la Iglesia puede incidir indirectamente en la sociedad y eximirse de enfrentamientos con el gobierno, por ello se le considera como el brazo largo de la jerarquía eclesiástica.

3. DE LA ACCIÓN CÍVICA CATÓLICA O LA ACCIÓN CATÓLICA MEXICANA

La forma de concebir las fronteras entre la especificidad de la naciente Acción Católica Mexicana con respecto a la acción religiosa, cívica y política era más clara en los estatutos que en la práctica misma de la asociación. Si bien los saldos de la Cristiada habían dejado un laicado popular fuerte y autónomo de la jerarquía y una estructura clerical debilitada, la Acción Católica pretendía la reorganización de esas fuerzas en un órgano que participara de las líneas de la jerarquía.

En el documento sobre "Los Principios Fundamentales de Acción Cívica", el Sacerdote Miguel de la Mora, obispo de San Luis Potosí, manifiesta la preocupación por la relación entre jerarquía eclesiástica, la Acción Católica, y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa en 1930, dada por la indefinición de los campos de acción especializados entre dichas instancias de la siguiente manera:

Si nuestras actividades se ordenan a mejorar la sociedad o alguna clase de ellas, en el orden económico, se llaman ACCIÓN ECONÓMICA; si se ordenan a mejorar las instituciones por las cuales se gobierna la sociedad civil y a procurar buenos gobernantes, se llaman ACCIÓN POLÍTICA; si se ordenan a formar la conciencia de los ciudadanos con el conocimiento y el ejercicio de sus deberes como tales se llaman ACCIÓN CÍVICA; si se ordenan al florecimiento del culto divino y al ejercicio y la práctica de ciertas obras de piedad y caridad, se llaman ACCIÓN RELIGIOSA; si tienen por objeto la difusión, defensa y práctica de los principios cristianos o evangélicos en el individuo, la familia y la sociedad, con el fin de conseguir en ella el reinado efectivo de Cristo, cooperando en esto con la Jerarquía Eclesiástica, y cuyo fin es conseguir el reinado de Dios sobre la tierra, se llaman ACCIÓN CATÓLICA".⁸

En este documento el obispo de la Mora tiene el interés de deslindar a la Jerarquía de la acción Cívica (identificada con la Liga) y de la acción política de los católicos, diciendo que ni el Episcopado ni el clero organizan las acciones políticas y cívicas de los católicos, lo cual no quiere decir:

Que el Episcopado y el Clero se opongan a la organización y desarrollo de la acción cívica de los mexicanos, especialmente de los católicos, y aún de la acción política, siempre que ambas se sujeten a las normas que acerca de dichas actividades han dado la Iglesia y la moral católicas, pues ninguna actividad humana, y menos las que tienen tanta trascendencia, están ni pueden estar fuera de los dominios inmensos de la moral. La doctrina social católica enseña que los católicos, como ciudadanos, están obligados a ejercer bien sus derechos y cumplir con sus deberes como tales, para la defensa y la conservación de la Fe y de la sana moral, la libertad de conciencia, etc., lo cual quiere decir que en ese caso les es obligatoria en conciencia, la acción política, así como la cívica (Ibíd: 458).

Sin embargo, en el momento histórico que vivía la Iglesia católica con respecto a un Estado anticlerical que no respetaba la libertad de asociación y las manifestaciones religiosas, la Acción cívica y la Acción política debían verse como complementarias de la Acción Católica, para que colaboraran con la conservación de la fe, y no en el sentido de una política de partidos. Pero esta colaboración llevaba la cláusula de que la Acción cívica debía estar subordinada a la Acción católica, es decir que los militantes de la Liga debían

⁸ "Principios fundamentales de Acción Cívica", Orientaciones del Excmo. Sr. Obispo de San Luis Potosí Dr. D. Miguel M. de la Mora, 4 de febrero de 1930, publicada en el *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, Vol., 10, octubre de 1935, pp. 457-459.

enlistarse en las filas de la Acción Católica, con el fin de no perder la perspectiva de la doctrina cristiana en los alcances mismos de la acción organizada.

Desde el origen de la Acción Católica, el laicado organizado de México conformó sus cuadros directivos básicamente con personas pertenecientes a los sectores medios y altos urbanos. Sin embargo, la Acción Católica Mexicana fue un movimiento de masas que agrupaba a los seglares de distintas clases sociales.

La Acción Católica Mexicana se organizó en cuatro asociaciones, dos ramas femeninas y dos masculinas, además de la organización interna de las ramas por edad y estado. Cada una de las ramas tenía su autonomía organizativa y su propio campo de acción, pero se coordinaban a través de los órganos de dirección jerárquicamente constituidos: el Comité Central, Diocesano y Parroquial. A pesar de la autonomía de las asociaciones, las distintas ramas de la Acción católica debían unir sus fuerzas frente a problemas comunes y en obediencia de la jerarquía como fueron: "la actuación y defensa de los principios cristianos, la restauración cristiana de la familia, la defensa de los derechos de la Iglesia, la propaganda de la buena prensa, la resolución del problema escolar, la restauración del orden social según las normas de la Iglesia (*Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, 1935 Vol.6, p.268).

Otra influencia importante, que guió las estrategias de acción de los movimientos seglares fue la encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), de Pío XI, que trasciende la preocupación por la cuestión obrera, y promueve la restauración de la sociedad, en la que convoca a los católicos a una misión profética que anuncie y denuncie las injusticias sociales. De aquí que la Acción Católica, al igual que las Congregaciones Marianas, impulsara su trabajo apostólico contemplando tres secciones: patronal, obrera y campesina (que fueron retomados posteriormente para el diseño de los sectores populares del Partido Revolucionario Institucional). El proyecto era fomentar el apostolado de los seglares en la defensa de la fe y los valores católicos tanto en el ámbito familiar como en el profesional y el laboral. Frente a un Estado mexicano naciente que día a día expandía sus estrategias para el control de las masas y de los medios de producción a

través del fortalecimiento de los sindicatos y organizaciones corporativistas, la Iglesia buscaba contrarrestar sus alcances a través de la indoctrinación cristiana de las conciencias.

Pero, a pesar de los intentos de la jerarquía católica de desmovilizar y controlar desde la Acción Católica Mexicana a las fuerzas disidentes a los arreglos del 29, algunos católicos inconformes con la nueva situación (percibían que la Iglesia se debilitaba mientras crecían y se fortalecían los comunistas y los masones) continuaron de manera independiente hasta llegar a formar las Legiones (1933) —también conocido desde 1936 como la Base—. ⁹ Este movimiento mantenía un doble frente: una organización nacional secreta conocida como el movimiento celular de base y organizaciones paralelas visibles y de carácter cívico social. Las Legiones se organizaron para defender a la nación de la amenaza atea y comunista de las políticas callistas, emprendieron la segunda Cristiada, conocida como “la Segunda”. Aunque las Legiones contaban con la asesoría de sacerdotes y religiosos (jesuitas), la jerarquía eclesiástica las prohibió enérgicamente desde su inicio. Ortoll identifica tres corrientes al interior de las Legiones, que coincidían en el proyecto de instaurar un orden social cristiano, pero que diferían entre sí en sus métodos: las Legiones vislumbraban lograr su objetivo derrocando al gobierno mediante actos terroristas, por su parte, la Base pretendía “una renovación cristiana integral” a través de una conspiración pacífica, el sinarquismo mantenía en su seno estas dos corrientes antagónicas (Ortoll 1990:91). Estos tres movimientos que dieron nacimiento a la fuerza política (en 1937 el sinarquismo se constituyó en un partido político) que funcionó de manera paralela e independiente de la Acción Católica.

1935 es un momento de tensión donde el *Modus vivendi* parece desquebrajarse. Las políticas callistas anticlericales parecían refrendar el conflicto y desconocer los

⁹ Servando Ortoll explica que las distinciones y las conexiones entre las Legiones, la Base y el movimiento sinarquista: “Los jesuitas utilizaron las bases organizativas de las Legiones para crear una nueva agrupación: la Base. A la Base —o las legiones reorganizadas, depuradas y vueltas a masar— se le fundó con el propósito de utilizarla como trampolín político de una organización visible que, como mencioné anteriormente, habría de llamarse sinarquismo” (Ortoll 1990:77).

acuerdos del 29, que provocó una división al interior de los católicos: aquellos inconformes con los acuerdos cupulares que quieren reanudar la guerra Cristera con la "Segunda" (1935-1940), y la jerarquía eclesiástica que busca frenar las iniciativas bélicas de los seculares condenando enérgicamente al movimiento y fortaleciendo la Acción Católica. Si la segunda fracasó, fue en gran parte por la falta de apoyo de la jerarquía.

De este movimiento, se gestó la Asociación Nacional Guadalupeana (ANG) de Trabajadores Mexicanos (que logró extenderse por todo el país), cuyo propósito era una respuesta en contra de la ideología que enarbolaba la lucha de clases de los sindicatos rojos, y en contraposición proponían: "una cooperación de clases a los pies de la Virgen de Guadalupe". En el renglón campesino surge el movimiento sinarquista, un movimiento patriótico-cristiano (Zermeno y Aguilar 1988:57). Muchos de sus militantes de las legiones pasaron a las filas de la Acción Católica y otros continuaron su acción cívica a través del sinarquismo. A partir de 1944 el movimiento sinarquista se deslindó de la jerarquía eclesiástica y se convirtió en una fuerza cívica.¹⁰

4. LA ÉPOCA DE ORO DE LA ACCIÓN CATÓLICA MEXICANA

La Acción Católica tuvo gran impacto en la sociedad de Guadalajara, su mayor impulso se dio en el período del Cardenal José Garibi Rivera (1936-1969), quien fue uno de los más importantes promotores del *Modus vivendi*, y que impulsó una línea pastoral de conservación —en contraste con la línea polémica de su antecesor Orozco y Jiménez— que encauzaría el fortalecimiento de la Iglesia con una marcada tendencia a la despolitización del clero, a la reconstrucción y fortalecimiento de la estructura clerical, a la restauración de la vida eclesial, en la cual los laicos debían colaborar de manera unida y disciplinada con la jerarquía eclesial. De esta manera lo que inicialmente era una

¹⁰ Para más información sobre el desarrollo de los movimientos laicos sinarquistas véase Ortoll 1990: 73-

convocatoria abierta a participar en la Acción Católica, fue tomando carácter de obligatoriedad:

Desaparecidos casi todos los organismos de apostolado seglar, fueron las varias ramas de la Acción Católica las encargadas de la restauración cristiana en la Arquidiócesis (...). En 1937 el Arzobispo Garibi urgió la implantación de la Acción Católica en todas las parroquias, y en 1938 el Sínodo Diocesano la hizo obligatoria" (*Enciclopedia temática de Jalisco* 1993: 53).

El auge de la Acción Católica Mexicana se da a mediados de los años cuarenta, época en la que registraba medio millón de miembros en todo el país. Por su parte, la Diócesis de Guadalajara registraban 44, 290 afiliados a las diferentes secciones de la Acción Católica (Galindo Mendoza 1945 citado en Zermeño y Aguilar 1988:27). La Acción Católica, incluyendo sus ramificaciones,¹¹ ha sido una agrupación que opera alrededor de las parroquias y por tanto su organización depende y se encuentra subordinada a la estructura del clero.¹²

Durante muchos años estas agrupaciones estuvieron orientadas a actividades espirituales (en donde se privilegian las prácticas devocionales, la catequesis, el apoyo a seminarios y obras de la Iglesia e instrucción religiosa) y a una pastoral social que se puede definir por su orientación caritativa-asistencial y de formación de conciencia cristiana que buscaba atender de manera privilegiada a los obreros, campesinos e indígenas. Otro punto importante de su acción fue la búsqueda de la regeneración moral de sus comunidades, y posteriormente logró convocar a grandes sectores del catolicismo en campañas nacionales de moralización de las costumbres.

Aunque en reiteradas ocasiones los grupos de Acción Católica han sido caracterizados como conservadores, devocionales o caritativas, pero con poco impato

105 y 1992: 133-159; y Zermeño y Aguilar 1988.

¹¹ En 1940 la Acción Católica estaba formada por la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), la Unión Femenina Católica Mexicana (UCM) y la Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM).

¹² La organización jerárquica de la acción Católica se entiende a través del órgano parroquial cuya jerarquía está representada por la Junta parroquial (órgano director y coordinador de la Acción Católica parroquial,

social. Si uno analiza con mayor profundidad las parroquias donde hubo fuerte presencia de la Acción Católica, se puede observar que tuvieron un relevante impacto en la organización barrial y en los procesos de inserción urbana de los años 40 a 60: "lejos de ser simples membretes, las asociaciones de la ACM eran verdaderos núcleos de actividad y participación barrial" (Véase De la Peña y De la Torre 1992:126). Además de los múltiples proyectos de asistencia y beneficencia social promovidos, de sus filas surgieron interesantes proyectos sociales. Por ejemplo, se crearon cajas populares de ahorro y crédito y cooperativas; también, en 1939, se creó Obreros Guadalupanos que, aunque nunca pudo constituirse en un sindicato, logró transmitir su ideología a través de los programas de capacitación a dirigentes obreros que reivindicaban los principios morales cristianos aún dentro de los sindicatos obreros controlados por el Estado (Véase Blancarte 1992:101). Su mayor éxito fue la coronación de la Virgen de Guadalupe como reina del trabajo, en 1955, peregrinación que logró aglutinar a miles de obreros católicos.

La Acción Católica era la institución laical encomendada a conservar, difundir y actuar acorde con los principios católicos en todos los campos, incluyendo el obrero, el económico y el político. Los principales principios doctrinales representaban un modelo de orden social católico que se veía amenazado por el modelo propuesto por el socialismo. Por eso, como se podrá ver en la siguiente argumentación del Padre Ramiro Camacho, los sacerdotes debían apoyarse en la Acción Católica para luchar contra la ola socialista:

El evangelio con sus dogmas, consejos y preceptos es la base más sólida del edificio social. La sociedad descansa sobre cuatro pilares graníticos: la religión, la autoridad, la propiedad y la familia. El socialismo niega a Dios y proclama el materialismo de la vida; desconoce el principio de autoridad y proclama la estatolatría o la anarquía; niega la propiedad, base de prosperidad económica; y niega finalmente la familia, célula del organismo social.¹³

esta a su vez se circunscribe en la Junta Diocesana, que depende del Comité Central.

¹³ "Los sacerdotes y su deber de cooperar en la Acción Católica", Conferencia dictada por el Sr. Pbro. Ramiro Camacho, en las juntas sacerdotales de la Acción Católica, publicado en el Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara, Vol. 6, junio de 1935: 2278).

La Acción Católica Mexicana, en colaboración con el Secretariado Social Mexicano, no sólo buscaba contrarrestar los alcances de la ideología socialista y del comunismo —cuya amenaza más fuerte se percibía en el sector obrero— sino también al liberalismo económico. Por ejemplo, en 1951 emprendió una campaña en favor de la doctrina social de la Iglesia, en la que pronunciaban fuertes críticas al modelo económico propuesto por Alemán que había agudizado la desigualdad socioeconómica y la injusticia social de la población nacional (Ibíd: 131).

En el renglón de la educación hubo siempre fuertes enfrentamientos con el Estado, desde los afanes de Obregón y Calles por llevar a la práctica el Artículo Tercero de la Constitución referente a la educación laica, después con la introducción de la educación socialista durante el Cardenismo, a principios de los años 60 vuelven a escena para manifestarse en contra de los libros de texto obligatorios y más tarde, en 1980, reaccionarían frente a los contenidos de la educación sexual en la primaria.

Las reacciones enérgicas de la Iglesia católica a propósito de los intentos estatales por laicizar y controlar la educación se deben a que la Iglesia argumenta que la función educativa le corresponde por derecho natural a la familia, a la sociedad civil y a la Iglesia (Blancarte 1992:45). Sin embargo, su poder de convocatoria para movilizar un amplio sector de la clase media se explica porque la educación escolarizada representa el medio idóneo para conservar el prestigio social de la clase media moderna,¹⁴ el cual se veía amenazado con los proyectos de democratización y homogeneización del sistema educativo.¹⁵

Otro movimiento importante para explicar el proyecto de Doctrina Social Cristiana, aunque de corta aparición (1931-1940), fue la Unión Nacional de Estudiantes Católicos

¹⁴ Por clase media no se entenderá un grupo económico, sino que más bien un grupo de prestigio, que busca mantener el *status* social que le brinda su especialización en el campo de la cultura que su incidencia y hegemonía en el campo económico: "...fundan sus aspiraciones al reconocimiento social y a diversos privilegios materiales y políticos en su educación formal, en la actividad que desempeñan y en su estilo de vida" (Loaeza 1988:23).

¹⁵ Sobre un desarrollo profundo del vínculo entre educación y clase media puede consultarse Loaeza 1988.

(UNEC), la cual dependía directamente de la Acción Católica. La UNEC fue la organización mediante la cual los universitarios e intelectuales católicos recibían el pensamiento católico europeo: antiliberal y anticomunista, preocupado por las experiencias vividas durante los regímenes fascistas y socialistas. Sus miembros tuvieron gran influencia ideológica sobre el movimiento universitario y en el recién fundado Partido Acción Nacional (PAN).¹⁶ Este sector católico veía con desagrado el crecimiento desmedido del control estatal sobre las masas a través de su afán por monopolizar y controlar la educación y los sindicatos. Entre sus campañas más importantes, figuran la lucha por mantener la autonomía universitaria frente al Estado, su participación indirecta en el movimiento obrero, su campaña en contra de la legislación educativa socialista y en 1940 "la cruzada en defensa de la fe", que con la consigna de defender la soberanía nacional combatía vigorosamente a los protestantes y al imperialismo de Estados Unidos de Norte América (EUA), campaña que politizó aún más al movimiento. Ese mismo año, en el seno de la Acción Católica, se discutió el destino de la Unión y se optó por su desaparición pues consideraban que contradecía los principios de la ACM al derivarse en un movimiento político. Como lo explica Blancarte, el catolicismo social y su influencia en los movimientos seculares era un estorbo para mantener las relaciones pacíficas con el Estado, por tanto, en esta ocasión, la jerarquía eclesial prefirió impulsar un modelo católico pragmático que el integral-intransigente (Ibíd: 90).

A pesar de los esfuerzos eclesiales iniciales por dirigir el rumbo de la participación de los miembros de la Acción Católica hacia un proyecto religioso-social, y no político, entendido en términos de participación partidista,¹⁷ el compromiso social llevó a los seculares a participar activamente en la política partidista. A principios de los años 50, propiciada por las políticas liberales del sexenio del Presidente Ruíz Cortinez (1952-1958),

¹⁶ El PAN fue fundado por Gómez Morín en 1939, cuyas líneas de inspiración son tomadas de la Doctrina Social Cristiana.

¹⁷ Por ejemplo, en 1937 la posición de la Acción Católica quedó definida en la *Carta Apostólica sobre la situación religiosa en México* (publicada en la revista *Christus*, mayo de 1937), en la cual se descartaba la acción de los laicos en las actividades de partidos políticos y las de orden puramente económico y social (tomado de Blancarte 1992:34).

la relación Iglesia-Estado se vio alterada, pues frente las presiones del Estado para excluir a la Iglesia de toda participación en las cuestiones públicas, la Iglesia se propuso recuperar su autonomía religiosa.

Desde 1951, la jerarquía eclesiástica en colaboración con la Acción Católica emprendió una campaña por la moralización del país. Tres eran las demandas principales: 1) justicia social; 2) moralización de las costumbres; 3) libertad religiosa. Esta campaña incluía una exhortación a los fieles a votar por los candidatos presidenciales que buscarán el bien de la nación conforme a las normas de la Iglesia. Desde 1952 la Acción Católica y la Unión Nacional de Padres de Familia emprendieron una cruzada por "la reforma educativa", y en 1954 se intensificó la campaña eclesial para concientizar a los católicos militantes sobre la necesidad de combatir las leyes anticlericales, un año después, la Iglesia intensificaría una campaña de politización para orientar la conducta electoral de los fieles, perfilada de manera informal a apoyar al Partido Acción Nacional.

Por su parte, miembros seculares activos de la Acción Católica tuvieron pertenencia simultánea en los cuadros dirigentes del Partido Acción Nacional, como son bien conocidos los casos de José González Torres y Efraín González Luna. En Jalisco, se cuenta también con gobernadores prominentes, que fueron postulados por el Partido Revolucionario Institucional, y que en su juventud pertenecieron a las organizaciones seculares católicas, como son los casos de Jesús González Gallo (1946-1952), Agustín Yáñez (1952-1958) y Francisco Medina Ascencio (1958-1964). A finales de los años 50 la doble militancia era tan fuerte que la Acción Católica emitió un acuerdo en donde se establecía que ningún dirigente de la ACM podía ser simultáneamente dirigente de algún partido político. Ciertamente, como lo apunta Blancarte:

La Iglesia no hacía política, pero los católicos sí. La jerarquía eclesial no hacía política de partidos, sino que pretendía situarse en un plano más alto: el ético-religioso. Por su parte, los seculares o laicos católicos tenían la libertad de ingresar libremente a los partidos, la obligación de hacer corresponder su programa con la doctrina católica, y por supuesto "cumplir con su deber, como católicos, en la vida pública de la nación (Ibid: 92).

En los siguientes años, aparecieron nuevos movimientos de apostolado seglar, cuya actividad estaba asesorada por la jerarquía, pero que brindaba mayor autonomía a la participación de los laicos (estas organizaciones y movimientos serán analizados en los próximos apartados). Quiero hacer notar que la Acción Católica sirvió como plataforma para los nuevos movimientos laicos, pero que, sin embargo, a partir de los años 60 la Acción Católica ha centrado sus esfuerzos en apoyar las tareas de las parroquias, y paulatinamente ha venido abandonando los proyectos obreros y campesinos. Además, como efecto de la polarización de posturas frente a la vocación social del católico que se dio con el Concilio Vaticano II, la Acción Católica Mexicana sufrió un viraje dramático: "de lo religioso se vuelve a lo estrictamente piadoso. La desconfianza se vuelve contra lo innovador y se crean nuevas organizaciones para contrarrestar a las anteriores" (Arias, Castillo y López 1981: 15). El declive de la ACM no sólo es evidente por enmudecimiento frente a los problemas sociales; sino también por su decreciente membresía: "en 1938 la ACM contaba ya con 189,087 miembros; en 1952 se encontraba en 30 de las 35 diócesis con un total de 348,432 socios; pero para 1985 el número había decrecido a 91,500 (Barranco citado en Ramos 1992:59).

5. PROYECTO DE RENOVACIÓN ESPIRITUAL O INTEGRISMO MORAL

A mediados de los años 50, se identifica un momento importante de ramificación de las agrupaciones laicas, provocada por la búsqueda de una pastoral más enfocada a los problemas de la clase media en los contextos urbanos. El objetivo era: "Renovar la vida cristiana del país, penetrar en las estructuras sociales y económicas, y hacer presente a la Iglesia en aquellos sectores de la sociedad a donde no llega el mensaje evangélico" (Ceballos y Romero 1993:184). Uno de los principales frentes de acción de los católicos organizados fueron las campañas regionales y nacionales para la moralización del ambiente (véase infra).

En esta misma época surgen nuevos movimientos laicos. Si bien el modelo de la Acción Católica se gestaba desde el seno de la parroquia, la Iglesia sentía la necesidad de recuperar sectores sociales que habían abandonado las filas de la Acción Católica y acceder a nuevos sectores de clase media, la Iglesia reconocía que debía salir de los templos para buscar a los laicos en sus propios ambientes de vida. Esta heterogeneidad y especialización del laicado marca rupturas y continuidades con las organizaciones laicas tradicionales. A partir de 1946 El SSM actuaría con mayor autonomía con respecto a la Acción Católica Mexicana. El SSM se caracterizó por su tendencia progresista y a veces se le tachó de radical, sobre todo, por la publicación de su libro *Iniciación a la vida política*, escrito por su director Pedro Velásquez quien en más de una ocasión provocó el descontento del Episcopado Mexicano por actuar de manera independiente y al margen de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

Durante la década de los sesenta (hasta 1968 en que murió el Padre Velásquez) el SSM impulsó proyectos de promoción popular, nuevas organizaciones eclesiales, se promovieron y asesoraron múltiples proyectos laicos inspirados en la línea de la Teología de la Liberación. Bajo la dirección de Manuel Velásquez, en 1970, emitió una declaración en la que se puso en tela de juicio la representatividad de los obispos, por ser nombrados desde Roma y no por los fieles católicos. A partir de este hecho se agudiza el conflicto con el Episcopado. En 1973 la Asamblea Episcopal acordó que el SSM dejara de ser un órgano oficial del Episcopado Mexicano y que funcionara con autonomía.¹⁸

El SSM va desarrollando su promoción pastoral con un acento que lo acerca más a las preocupaciones sociales: "se iniciaron el cooperativismo de promoción social, los centros sociales, los centros de capacitación técnica, el nuevo sindicalismo independiente, la formación de la Juventud Obrera católica, entre otras acciones" (Muro 1994:91). Las nuevas organizaciones seculares van dirigidas a las nuevas clases medias que reavivan la pastoral social de la Iglesia católica, como son: Por un Mundo Mejor (1955), Movimiento

¹⁸ Para mayor información puede consultarse Arias, Castillo y López 1981:45-51.

Familiar Cristiano (1958), Cursos de Cristiandad (1958), Jornadas de Vida Cristiana (1961). Asimismo, surgen otras organizaciones dirigidas a la concientización cristiana de las clases trabajadoras, como fueron Juventud Obrera Católica (1959), Frente Auténtico del Trabajo (FAT) y Movimiento de Trabajadores Católicos (1965).

Sin embargo, el desarrollo de cada uno de estos movimientos fue adquiriendo sus matices propios, y las directrices que los unen se fueron diferenciando en el proceso de su actividad social. Por ejemplo, todas tuvieron en sus inicios una importante presencia en las campañas moralizadoras contra la pornografía, las nuevas modas, la educación sexual, las ideologías secularizantes. Pero con el tiempo los movimientos seculares fueron desarrollando sus propios perfiles y se fueron especializando y diferenciando entre sí. Estos movimientos tuvieron también un importante papel en la estrategia de renovación social, que en la práctica -en la mayoría de los casos- se derivó en un frente por la renovación moral de la cultura pero también —en algunos casos— de la política, en este contexto (a partir de los años cincuenta), las juventudes católicas buscaron instaurar la democracia cristiana en México, intentando transformar al Partido Acción Nacional en un partido demócrata cristiano, lo cual no prosperó (Fuentes Díaz 1997, citado en Muro 1994:92) .

Estos movimientos encuentran su inspiración en la Encíclica *Mater et Magistra* (1961) de Juan XXIII, en la cual se hace un llamado a construir el proyecto de "Desarrollo Integral" (*Ibíd*: 203). Esta Encíclica fue impulsada por el Secretariado Social Mexicano (SSM) y abrió camino a una nueva participación más comprometida de los católicos en la vida social. Paralelamente a la aparición de esta Encíclica, en México —como en otros países de Latinoamérica— se vivió una psicosis por la amenaza comunista, originada por la victoria de Fidel Castro en Cuba en 1959. La combinación de estos dos factores alentaba la participación de los laicos como frente de defensa nacional ante la amenaza comunista en Latinoamérica —sentimiento que se agudizaba por las posturas políticas de izquierda de Adolfo López Mateos: apoyo a la revolución cubana y por la edición de los

libros de texto obligatorios— pero también a la búsqueda de soluciones a las condiciones de pobreza e injusticia vividas en los países subdesarrollados.

Los inicios de los años sesenta se abren camino con el lema que fuera coreado por miles de católicos mexicanos: "Cristianismo sí, comunismo no".¹⁹ Esta campaña anticomunista contribuye al fortalecimiento de una identidad nacional defensiva, que, en aras de salvar a la nación de las influencias extranjeras, permitió la convergencia de amplios sectores sociales: empresariales, clases medias, estudiantiles, católicos, pero sobre todo, una alianza entre Estado e Iglesia durante los sexenios de López Mateos (1958-1964) y la mitad de Díaz Ordaz (1964-1968). Este clima de cooperación entre la Jerarquía eclesiástica y el Estado se debió también a que existía una convergencia entre el proyecto gubernamental de justicia social y el proyecto de orden social cristiano pretendido por la Iglesia católica. Sin embargo, como veremos adelante, este clima de reconciliación no estuvo exento de posiciones antagónicas tanto en las relaciones al interior de la Iglesia (entre la jerarquía, con los religiosos y con los laicos), como en coyunturas que ponían en peligro la estabilidad lograda por las dos instituciones. Por un lado el Concilio Vaticano II, aunque fue tibiamente adoptado por la mayoría de los obispos mexicanos, marcaba una línea que cuestionaba los vínculos estrechos entre Iglesia, Estado, y élites sociales; era un llamado a tomar distancia de las posiciones dominantes de la sociedad para comprometerse con las clases más necesitadas. Como nos lo recuerda Alicia Puente, los años sesenta fueron sin duda el inicio de la transformación de la posición de las agrupaciones laicales frente a la jerarquía eclesial y frente al mundo social:

En México, las asociaciones laicales de las últimas décadas están permeadas por dos acontecimientos: uno eclesial, el Concilio Vaticano II, y otro socio-político, el movimiento del 68 que fue el parte aguas que puso en evidencia las posturas

¹⁹ Fernando González realizó un análisis sobre los efectos de la amenaza comunista vivida en Guadalajara en el año de 1961 y sus implicaciones en las medidas defensivas que orquestaron los sectores de las cúpulas empresariales y religiosas de Guadalajara. El autor va construyendo la manera en que se enlaza el rumor de una invasión comunista con la memoria histórica de la resistencia anticlerical y anti-socialista de los años treinta y la manera en que dotan de sentido a las tramas colectivas (González 1994).

polarizadas por un lado, y diversificadas, por otro, que ante lo social exhiben los grupos de inspiración cristiana (Puente 1996:11).

Voy a remitirme a dos ejemplos para entender este proceso: Juventud Obrera Católica y el Movimiento Familiar Cristiano.

5.1 EL COMPROMISO OBRERO: ¿MORALIZACIÓN O RADICALIZACIÓN?

La JOC se impulsó a nivel nacional en 1961. En los inicios la reflexión de los grupos giraba sobre temas como el matrimonio, el noviazgo, el tiempo libre, el barrio y la familia obrera. Con el tiempo, la forma de abordar el problema obrero fue evolucionando hacia una politización del movimiento tendiente a transformar la visión de la religión como consumo individual de sacramentos. En las sesiones se trabajaba con el método de ver-juzgar-actuar, mismo que después fuera utilizado como metodología de trabajo en las reuniones de las Comunidades Eclesiales de Base. La reflexión de estos grupos se fue profundizando y ampliando: trasciende los problemas locales, y los vincula con los problemas socio-estructurales, como fueron la equidad del sistema económico, la justicia del sistema político, la opción militante de los obreros, hasta cuestionar la relación obrero-patronal de la sociedad capitalista. Por su parte, los grupos conservadores de la jerarquía eclesial, de sectores empresariales y gubernamentales los identificaron como una organización radical y subversiva. A finales de los años 60, tanto la JOC como el FAT promueven demandas reivindicativas en algunos estados de la república; esto trae como consecuencia que la jerarquía tome medidas tácticas para desarticular el movimiento encabezado por el FAT (cambio de los asesores, traslado a otra diócesis, y en consecuencia los líderes más convencidos de su compromiso social deciden abandonar el sacerdocio), el cual se desliga de la Iglesia, de sus antiguos asesores, y se convierte en una organización independiente.

La JOC, por su parte, participó, años más tarde (en convergencia con el Secretariado Social Mexicano (SSM) y el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), en las protestas por la represión estudiantil y la matanza de Tlaltelolco, lo cual no fue bien visto por la Comisión Episcopal para el Apostolado Seglar, ni mucho menos por la CEM. Se argumentó que la JOC, como movimiento de la Iglesia, debe abstenerse de participar en actividades cívico-políticas, aunque algunos líderes optaron por no acatar las recomendaciones de la jerarquía y decidieron continuar en la misma línea; la Asamblea Episcopal actuó con mano dura y destituyó a los líderes, la organización se dividió y paulatinamente se fue debilitando hasta su futura extinción. (Arias, Castillo y López 1981:27-28). Similar proceso ocurrió con CENCOS. Este centro nació en 1964, como un centro de comunicación intraeclesial. Fue fundado por un laico prominente, José Álvarez Icaza, quien gozaba de la autorización Episcopal. El Centro era considerado como un órgano oficial de la jerarquía, sin embargo, después de su participación en el movimiento del 68, la jerarquía decide que CENCOS no será más el vocero oficial de la Iglesia. CENCOS continúa hasta la fecha con su misma estructura organizativa como un organismo del Episcopado, que goza de cierta autonomía y cuya dirección queda en mano de los laicos (Arias et al. 1986:83).

En Guadalajara, a pesar de ser una diócesis conservadora (y de tener como arzobispo a José Garibi Rivera, quien fue líder nacional en el proyecto de mantener el *Modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado) en los años sesenta se crearon las primeras secciones de la JOC, como fue el caso pionero de la parroquia del Perdón, en donde se sembró una nueva tendencia de pastoral que fomentaba la reflexión sobre los problemas sociales y una respuesta comprometida. Algunos religiosos y religiosas fueron optando por el trabajo con los pobres, y a través de los colegios privados convocaban a jóvenes de clase media alta a trabajar en los barrios populares. Estos grupos fueron la semilla de futuras experiencias locales de Comunidades Eclesiales de Base (Véase De la Peña y De la Torre 1994: 374).

5.2 Moralizar la cultura

El Movimiento Familiar Cristiano se fundó en México en 1958.²⁰ Esta organización estuvo inspirada en el *Christian Family Movement* de E.U.A y en *Equipes de Notre Dame de France*. El MFC formaba parte, junto con la Unión Familiar de Padres de Familia, de la estrategia católica para la "renovación de la vida pública y privada". Ambas organizaciones debían defender las dos células primordiales de la socialización y la instrucción moral, a saber, la familia y la educación (Loaeza 1988:308). Para 1967, el Movimiento Familiar Cristiano se había extendido en 55 diócesis del país, y contaba con una participación de 16,000 matrimonios (Romero 1994:407).

El Movimiento Familiar Cristiano se dirige a los padres de familia de las clases medias urbanas. Se propone la formación de un laicado preparado, activo y participante en la defensa de los valores morales y cristianos, los cuales se perciben en un estado de crisis derivado de la sociedad moderna. La familia, es percibida como "la célula básica de la sociedad; como una institución de derecho natural que precede al Estado y a la Iglesia porque sin aquélla éstos no podrían existir" (Pacheco 1994. 62). Por esta razón la identidad del MFC, no se limitaba a los problemas conyugales y a las pláticas prematrimoniales, que eran relevantes en la manera en que reproducían los valores morales del catolicismo para promover un modelo interno de familia, sino que además ampliaba sus horizontes definiéndose como modelo de "familia abierta",²¹ cuyo objetivo del movimiento era alentar la participación activa de los miembros de la familia en la sociedad civil (en su relación con la educación y el Estado)²² y eclesiástica (como célula

²⁰ Para mayor información sobre la historia del Movimiento Familiar Cristiano en la Ciudad de México puede consultarse a Pacheco 1994).

²¹ Por ejemplo, los temas que se daban en los ciclos de iniciación contemplaban los temas conyugales, educacionales, comunitarias, y por último los problemas referentes a la familia (Pacheco 1994:43).

²² Por ejemplo en la relación con el Estado se establecía que las familias católicas debían defender sus derechos a "la integridad del hogar, a la inviolabilidad del domicilio, a la libre asociación, a la propiedad privada en forma de patrimonio familiar inafectable, hereditario, a un sistema de salarios y subsidios familiares proporcionados al número de hijos, a seguridad social, a seguro por desempleo o incapacidad". Los deberes de la familia eran "trabajar por el bien común, participar en la vida pública, vigilar la eficiencia de los servicios públicos, intervenir en la administración pública, participar en las elecciones ejerciendo su

de formación de vocaciones religiosas y de apoyo al apostolado jerárquico) (Ibíd: 63-70). Las preocupaciones que guiaban la acción organizada del MFC eran: "la defensa de la fe, la moralización de las costumbres y la acción social" (Ramos 1992:59).

El Movimiento Familiar Cristiano comienza a funcionar en Guadalajara en 1954, bajo la asesoría de los jesuitas en la Casa Loyola, pero a partir de 1965 es dirigido por sacerdotes diocesanos (Véase Alvarez 1993:47). Esta agrupación laica mantiene relación directa con la diócesis de Guadalajara. Actualmente, en México participan alrededor de 35 a 40 mil matrimonios en el movimiento, únicamente en Guadalajara se cuenta con seis mil parejas afiliadas (*Siglo 21*, 19-XI-93:32).

De este movimiento se han gestado otros organismos importantes como Provida²³ y los promotores del método anticonceptivo Billings, que, aunque mantienen la identidad de organización de laicos católicos, funcionan como grupos independientes de la Iglesia. Asimismo, de sus filas salieron muchos de los posteriores líderes laicos que se comprometieron con las causas populares.

Tradicionalmente el Movimiento Familiar Cristiano se ha caracterizado por llevar a cabo acciones asistenciales y de concientización dirigidas hacia dentro de la esfera religiosa y familiar (Arias, Castillo y López 1981:23). Sin embargo, si lo analizamos con mayor detenimiento encontraremos que ha albergado en su seno tanto tendencias progresistas como conservadoras: en ocasiones los laicos han cuestionado el modelo jerárquico de la Iglesia católica, y también cuenta en su haber histórico enfrentamientos con las políticas estatales, asimismo ha sido plataforma para ingresar y/o formar nuevos movimientos sociales. Otro punto importante es que las trayectorias individuales o familiares de sus cuadros directivos han estado íntimamente conectados con líderes empresariales y políticos.

derecho al voto" (Pacheco 1994:70).

²⁴ Provida se funda en 1978 para hacer frente a la propuesta de legislación del aborto del Partido Comunista mexicano. El grupo Provida está conformado por 140 grupos católicos y 3 mil voluntarios activos (Granados 1981:56 y González Ruiz 1994: 132).

Una reseña de sus acciones más relevantes y de su participación en movimientos católicos nos ayudará a entender los distintos frentes y el desempeño de esta organización, vinculado a situaciones históricas y tendencias eclesiales diversas.

Por ejemplo, su primera acción de envergadura nacional fue su participación en la defensa de la educación de sus hijos en 1960. Esta campaña estuvo coordinada por la Unión Nacional de Padres de Familia, organismo que se fundó en 1917, y que en aquel entonces dependía directamente de la Iglesia mexicana. Esta campaña, además de oponerse tezonudamente a los libros de texto gratuitos y oficiales, por considerarlo una privación del derecho de los padres de elegir la educación de sus hijos, le daba continuidad a la lucha eclesial contra las políticas de secularización de la educación, pero sobre todo, reanudaba la lucha para combatir el comunismo y salvar la soberanía nacional. El frente duró poco más de tres años. Esta campaña suscitó las convergencias entre un amplio sector de la clase media mexicana: los laicos católicos, partidos políticos de oposición, empresarios y organismos cívicos e independientes. Por ejemplo, los clubes de Leones y de Rotarios se politizaron y servían como foros de discusión sobre la amenaza comunista. Asimismo, el desarrollo de la campaña reanudó la lucha por transformar el artículo tercero de la constitución. El éxito de esta nueva perspectiva necesitaba del apoyo de instancias políticas, como fue en su caso la alianza táctica que la Unión Nacional de Padres de Familia estableció con el Partido Acción Nacional. Soledad Loaeza nos explica los móviles de la convergencia y los matices de la diferencia entre los distintos tipos de asociaciones que participaron unidos en este frente:

Convergían en el punto de partida: el monopolio que el Estado ejercía sobre la educación era fuente de todos los males que sufría el sistema educativo(...) Luego aparecían los matices; mientras unos enfatizaban la idea del monopolio violador de derechos individuales esenciales, otros hacían hincapié en que el laicismo obligatorio había abierto la puerta a influencias ajenas a la tradición nacional — léase, al comunismo. (Loaeza 1988:321).

Un año después (1961), el entusiasmo de este movimiento serviría para alentar un sentimiento patriótico que se expresaba en los gritos a coro de "cristianismo sí, comunismo no".

En 1962 se fundó la Confederación de Organizaciones Nacionales (CON) que aglutinaba a 48 organizaciones católicas en un frente único. Su historia es similar a la de otros movimientos laicos que fueron posteriormente desautorizados por la jerarquía por orientar sus acciones a un compromiso con la problemática social, lo cual originó enfrentamientos internos hasta provocar su debilitamiento y su extinción en 1973. La campaña anticomunista también animó varios conflictos universitarios como fue el caso de Puebla, Morelia y México, y cuya repercusión más drástica fue el fortalecimiento de grupos integristas como el Movimiento Universitario de Acción Renovadora (MURO) y los Tecos en Guadalajara y Tecomán; en 1962 se constituyó el movimiento de Cruzada Regional Anticomunista (CRAC) en Monterrey, con el cual convergieron la Unión Nacional de Padres de Familia, el Movimiento Familiar Cristiano, los Caballeros de Colón y empresarios locales (grupo industrial Monterrey). Este movimiento tuvo su punto culminante en una manifestación pública en la que marcharon más de 100,000 regiomontanos. Asimismo esta campaña tuvo brotes violentos en San Luis Potosí donde intervino el gobierno para reprimirlos. Por su parte, el Gobierno se mostró intransigente frente a las demandas de los católicos y en respuesta movilizó sus bases para salir a la calle a manifestar su apoyo al libro de texto. Meses después, en 1963, la jerarquía abandonaría su posición frente al Estado, lanzando una carta de exhortación pastoral sobre la paz escolar en México, la cual convocaba a los católicos a dar termino al conflicto provocado por los libros de texto.

El ámbito familiar ha sido por excelencia el espacio privilegiado de la vida privada, más aún, para la Iglesia católica tradicional el número de hijos de una pareja cristiana depende de la voluntad divina. Un cambio importante en esta concepción estuvo marcado por la “revolución sexual de la píldora”. La invención y venta masiva de la píldora anticonceptiva a principios de los años sesenta alertó a la Iglesia Católica sobre los peligros que la castidad y la monogamia matrimonial corrían frente a la ola de liberación sexual. La Iglesia católica reaccionó emitiendo la Encíclica papal *Humanae Vitae* sobre la paternidad responsable y el control natal, de Pablo VI, la cual permitía a los padres de familia a decidir sobre el número de hijos deseados, pero siempre y cuando se hiciera

con medios naturales. Sin embargo, esta posición se vio amenazada a principios de los setenta por las campañas gubernamentales de planificación familiar. En 1972 el gobierno de Echeverría sostenía que la economía nacional estaba siendo afectada por la explosión demográfica del país (un crecimiento anual de 3.5%), la campaña, además de concientizar alentaba a la población a usar métodos anticonceptivos, que se distribuían gratuitamente en los centros de salud. El Episcopado Mexicano percibió esta campaña como una amenaza a los preceptos morales católicos y encargó a la Comisión Episcopal del Apostolado Seglar a que realizara un documento que explicitara la posición católica sobre el asunto. Los dirigentes nacionales del MFC participaron en la redacción del documento, pero su reflexión sobre la familia había evolucionado y se había distanciado de la óptica adoptada por la jerarquía: la familia se analizaba como un problema social y dejaban la decisión en manos de las conciencias individuales.²⁴ El documento provocó reacciones a favor y en contra, hasta llegar a sus últimas consecuencias: el rechazo de la Santa Sede. Un año después la CEM emite un nuevo documento, corregido y transformado.

Aunque el MFC se ha desempeñado como "brazo largo" de la jerarquía, la especialización y participación comprometida de sus líderes los llevó a buscar mayor autonomía, por ejemplo buscaron negociar con el Episcopado el desligarse de la Acción Católica Mexicana, así como lograr una relativa autonomía que les permitiera guiar su acción como una agrupación de seglares católicos. Un ejemplo de esto fue que, en 1973, los líderes del MFC, se pronuncian públicamente en favor del programa gubernamental de planeación familiar. Según el testimonio del Ingeniero Petersen, militante del MFC:

Este momento fue decisivo en el curso que tomaría el Movimiento, pues si bien se había logrado una participación del laico más adulta y menos dependiente de la jerarquía, que en ocasiones participaba activamente en los asuntos importantes de la Iglesia (como fue el caso inédito del dirigente Álvarez Icaza que fue invitado a las

²⁴ El documento se tituló "Mensaje del Episcopado al pueblo Mexicano sobre la paternidad responsable". En él se señalaba que las condiciones concretas en que vivía el pueblo mexicano eran: "Duras, hasta inhumanas, y que no hacen esperar un mejoramiento radical próximo, urgen soluciones pastorales verdaderamente factibles...la decisión final que tomen (los esposos) acerca de los medios, siguiendo el dictado de su conciencia, así rectamente formada, los debe dejar tranquilos, ya que no tienen por qué sentirse apartados de la amistad divina" (citado en Arias, Castillo y López 1981:68).

sesiones plenarias del Concilio Vaticano II), y que llegó hasta a cuestionar las posiciones tomadas por la jerarquía y a confrontarla con posiciones más comprometidas con los problemas sociales, la jerarquía buscó disolver la fuerza crítica del movimiento utilizando la táctica de reorganizar los grupos naturales de trabajo.²⁵

Actualmente, el Movimiento Familiar Cristiano, ha perdido sus bríos de juventud, y trabaja "siempre fiel" a la dirección de la jerarquía, sin embargo, esto no disminuye su fuerza ni su acción. Ha tenido un papel predominante en la lucha para combatir la inmoralidad pública, para lo que ha realizado marchas y mítines —tanto a nivel local como nacional—, además de la publicación de desplegados, para defender la moral católica nacional y la integridad de las familias cristianas de prácticas como el aborto y las campañas de planificación familiar que promueven el uso de anticonceptivos, y en últimas fechas para denunciar la contaminación extranjerizante e inmoral de la cultura de consumo. Los presidentes actuales del Movimiento a nivel Latinoamérica (originarios de Guadalajara), explican que:

Cuando el MFC siente ataques a algún valor que considera primordial para la formación de las familias cristianas, suelen manifestarse públicamente (...). Lamentamos que la televisión ataque tanto la integridad de la familia, pero desgraciadamente vivimos una cultura consumista donde el sexo es un medio comercial y lucrativo que debemos quitar de nuestras estructuras sociales (...) (El matrimonio Vargas entrevistado por Lorena Ortiz, en *Siglo 21*, 19-XI-93:32).

En el marco contemporáneo del restablecimiento de las relaciones diplomáticas Iglesia Estado, y de los cambios constitucionales se ha emprendido de nuevo la presencia combativa de los laicos católicos organizados en la moralización de la cultura nacional. En esta reconquista de la moral pública, el Movimiento Familiar Cristiano ha tenido una destacada presencia. Esto se debe a que:

Los cambios del 130 parecen haber afectado más las relaciones de la Iglesia católica con la sociedad que con el Estado. En cuanto a éste, la reforma ha sido la formalización de comportamientos establecidos; en cambio en cuanto a su posición *vis à vis* la sociedad, la Iglesia católica, envalentonada por su nuevo status constitucional, parece querer iniciar la reconquista de la moral social, embistiendo a

²⁵ Entrevista con el Ingeniero Carlos Petersen (abril de 1994).

grupos de planificación familiar o a quienes están comprometidos con trabajos de información sexual y de prevención del SIDA. Dos temas de extraordinaria sensibilidad y, por consiguiente, portadores de un elevado potencial de conflicto (Loaeza 1993:II).

Esta tendencia a reconquistar la moral pública de la sociedad se ha manifestado en Guadalajara a través de la creación de un frente de agrupaciones cívicas católicas denominado Alianza Fuerza Opinión Pública, que desde 1993 se ha manifestado en contra de programas televisivos cuyos contenidos difieren de la moral católica, la presentación del espectáculo Madonna, el lugar de bailes "Danceteríaz", campañas de planificación sexual, etcétera. Además de ser un frente "moralista", ha participado en Guadalajara en campañas que denuncian la inseguridad pública de la ciudad, misma que se agudizó con el asesinato del Cardenal Posadas, el 24 de mayo de 1993. Ante este hecho, que afectaba directamente a la comunidad católica pero también a la sociedad civil, se agruparon 40 organizaciones (tanto religiosas como civiles) en el movimiento ciudadano "Una sola voz". Esta organización logró una convergencia pluralista que hizo olvidar —aunque sea por momentos, y ante objetivos comunes muy precisos— antiguas rencillas basadas en diferencias de ideologías religiosas y creencias políticas (Véase Fernando González 1994).

7. CON AIRES DE LIBERACIÓN

A partir del Concilio Vaticano II (1961-1965) y de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (1968) se abre una nueva etapa en la participación de los laicos en la pastoral social de la Iglesia: "Esta nueva comprensión del seglar exige la participación en la decisión, coordinación y ejecución de los trabajos pastorales" (Sánchez, José 1992:38). Uno de los principales documentos que marcan este cambio se encuentra en las conclusiones del Concilio Vaticano II, en donde se reconoce de manera enfática el llamado a la santidad del laico, valorando su "carácter secular", que lo distingue de los religiosos por su vocación al "sagrado magisterio". La principal

responsabilidad del laico trazada por la Iglesia ha de ser la de comprometerse en las labores de evangelización en las esferas terrenales del mundo:

“A los laicos pertenece por propia vocación **buscar el reino de Dios** tratando y ordenando, **según Dios, los asuntos temporales** (...) A ellos, muy en especial, corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales a los que están estrechamente vinculados, (Documentos Completos del Concilio Vaticano II, Cap. IV, p. 138).

Así, el Concilio Vaticano II, representa una etapa histórica clave para entender la actual identidad del laico, pues los documentos en él generados han servido como marco que orienta y valora su participación y dignidad al interior de la Iglesia. En tanto se reconoce su particularidad como actor que es a su vez secular y religioso, se hace un llamado a que los pastores los consideren ya no sólo brazo largo de la jerarquía, como había sido reconocido en la Encíclica *Rerum Novarum*, sino actores con capacidad de ejercer “libertad y espacio para actuar, e incluso (...) que ellos, espontáneamente, asuman tareas propias.” (CVII, 37).

Quizá uno de los rasgos más importantes de este llamado a la participación de los laicos es que la participación de los laicos ya no se limita a ser el "brazo largo de la jerarquía", sino que se les da lugar como actor con corresponsabilidad en la edificación de la Iglesia, es decir, que al laico se le reconoce la capacidad para proponer, innovar, y conformar asociaciones laicales y líneas de pastoral. Aunque en México hubo reacciones y posiciones tradicionales de algunos obispos para adoptar las nuevas iniciativas conciliares, el Episcopado Mexicano adoptó tempranamente los resultados del Concilio.

Roberto Blancarte considera que la participación de las organizaciones seglares, agrupadas en la Conferencia de Organizaciones Nacionales (CON) influyeron en la difusión de las tesis conciliares (Ibíd 1992: 205). Otro organismo importante que impulsó las nuevas tendencias liberacionistas fue el SSM, lo cual entró en contradicción ideológica con algunos dirigentes cupulares y desató serios conflictos de autoridad al interior de la jerarquía eclesial, hasta que en 1973 el SSM deja de ser un órgano oficial del Episcopado Mexicano (Véase Arias, Castillo y López 1981:45-51). En esta misma línea

surgieron nuevos movimientos como fue el de Sacerdotes para el Pueblo (1972) que buscaban reflexionar el compromiso con los pobres desde una inspiración cristiana cercana al socialismo, movimiento que no contó con el apoyo episcopal y se desintegró un año después. Asimismo se dio una polarización de posiciones de los obispos al interior de la jerarquía, que oscilaban entre los que buscaban respuestas cristianas en el marxismo y proponían democratizar la institución eclesiástica, los grupos intermedios que buscaban aplicar moderadamente algunas líneas planteadas por el Concilio Vaticano II, hasta las posiciones reaccionarias e intransigentes.

El Concilio impulsó a los católicos a abrirse al mundo secular y sobre todo a transformarlo. La Teología de la Liberación animó esta nueva pastoral liberadora que, desde una opción preferencial por los pobres, alienta el compromiso liberador y transformador de las condiciones de pobreza e injusticia vigentes en la sociedad.

Los vientos del Concilio también llevaron a la reflexión y búsqueda de una religiosidad católica encarnada en los contextos culturales particulares: lenguas, símbolos, expresiones y rituales. Latinoamérica, además, reflexionó conjuntamente sobre sus características y problemáticas socio-políticas comunes. En la búsqueda de traducir el Concilio desde y para la realidad latinoamericana, se adoptó la teoría de la dependencia de las naciones subdesarrolladas, lo cual implicaba una toma de postura frente a la distribución de la riqueza y la concentración del poder.

Pero el Concilio no sólo se situaba de la "boca para afuera" sino que también cuestionaba la estructura jerárquica y vertical de la propia Iglesia, y proponía que la Iglesia ya no era únicamente una institución sino que ahora, se decía: "La Iglesia somos todos". Esta posición abrió vías de participación para los laicos. La pastoral de la Iglesia también sufrió un giro en su estrategia al privilegiar la justicia sobre la caridad.

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEAS) han sido la expresión práctica y viva de la Teología de la Liberación: "son grupos de cristianos que se reúnen periódicamente para confrontar su realidad con la Palabra de Dios y actúan en la línea de la liberación" (Sánchez 1992:36). Estos grupos surgieron en Brasil a finales de los años sesenta y se

difundieron después por todo el continente latinoamericano. En México nacieron en 1967 en Cuernavaca, bajo el impulso de Méndez Arceo. Posteriormente se expandieron por todo el país y tuvieron su auge en los años setenta y ochenta.

Las Comunidades Eclesiales de Base funcionan como comunidades religiosas que surgen de sus contextos más inmediatos y particulares: la calle, la cuadra, el vecindario o el rancho. Su dinámica de trabajo retoma el método "ver-juzgar-actuar" (que fuera innovado por la Juventudes Obreras Católicas JOC), que anima la participación de los laicos. Este método busca rescatar los valores del Evangelio para encarnarlos en la realidad de las comunidades. La Biblia es una lámpara que ilumina la reflexión sobre los problemas diarios; su expresión en pequeños grupos de reflexión permite que los problemas se compartan y se reconozcan en común y de ahí se busca, de manera conjunta, soluciones para transformar los espacios de la vida cotidiana. Las sesiones de CEAS permitieron traspasar las fronteras del consumo individual de sacramentos para construir comunidad. También permitieron que la gente reconociera sus problemas caseros, comunitarios y barriales hasta concebirlos conjuntamente como sociales. En algunos casos, las CEBs lograron trascender su entorno inmediato y se vincularon con movimientos populares o partidarios.

Aunque las CEBs tuvieron presencia entre los sectores populares,²⁶ algunos militantes católicos de clase media estuvieron influenciados por los nuevos aires de la Teología de la Liberación y se comprometieron con las causas populares. Aún organizaciones de tendencias conservadoras.

En la perspectiva de los laicos esta nueva tendencia influyó en una nueva relación entre laicos y jerarquía. Se convocaba a los laicos a formar el Pueblo de Dios; es decir, a participar de manera activa tanto en las acciones como en las decisiones de las comunidades. Lo cual en muchas ocasiones provocó tensiones con el sector conservador de la jerarquía.

²⁶ Según un estudio realizado en 1985 las, CEBs están conformadas en un 70% por comunidades de

Las CEBs se hicieron presentes en Guadalajara a principios de los años 70. Los jesuitas y algunas ordenes religiosas (como las religiosas del Sagrado Corazón y las Mercedarias de Breéis), tuvieron gran influencia en la creación, e impulso de las Comunidades Eclesiales de Base. Además de promover las CEBs, estas órdenes religiosas sirvieron de enlace con la clase "acomodada" de Guadalajara: concientizaron a algunos empresarios y seglares de clase media (como fue el caso de Casa Loyola A.C.), a estudiantes y profesionistas (ligados a los colegios e universidades de dichas órdenes religiosas) a comprometerse y apoyar los proyectos populares (Véase De la Peña y de la Torre 1994: 374-382).

Las CEBs nacieron en los barrios, fraccionamientos populares, y posteriormente en asentamientos irregulares de la ciudad. Desde las reuniones de CEBs se impulsaron movimientos reivindicativos, sobre todo en torno a los servicios urbanos y la tenencia de la tierra. Los casos más representativos de organizaciones independientes de colonos fueron Santa Cecilia, Santa Margarita, El Colli y Lomas de Polanco. También, aunque con poco éxito, desarrollaron un papel importante para echar a andar algunos proyectos de movimientos urbanos como fue el Movimiento Popular Independiente (1979). Este movimiento sirvió de base para vincularse con otras organizaciones urbanas independientes, como fueron Organización de Izquierda Revolucionaria- Línea de Masas (OIR-LM), Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP) y Unión Revolucionaria de Izquierdas (Ramírez Sáiz 1993:77). En los años 80 se observa un crecimiento numérico de CEBs, así como una tendencia más politizada que impulsa a las organizaciones a vincularse con los movimientos de izquierda.²⁷

campesinos y el 30% restante por comunidades urbanas (citado en Ramos 1992:65).

²⁷ Entre ellos sobresalieron El Comité Popular del SUR (1980-1984) que agrupaba a nueve colonias del sur de la ciudad; el Frente Democrática de Lucha Popular (1981-1984) representaba a organizaciones vecinales de 10 colonias de Guadalajara y cuatro poblados de Jalisco; la Unión Independiente de Inquilino (1981-1983), El Frente Zona Oriente (1983), Intercolonias (1985), la Coordinadora de Colonias Populares (1986), El Foro Lucha por la Vivienda(1987); y ya en los noventa surgió la Unión de Colonos Independientes del Cerro del 4. (Ramírez Sáiz 1993 77-80).

En el caso de México encontramos la creación de organizaciones populares y políticas como fue Cristianos por el Socialismo (en los años 70) y el Movimiento de Cristianos Comprometidos con la Luchas Populares (MCCLP), nacido en 1986.²⁸ Estos movimientos nacen de las iniciativas de los laicos, y no del impulso clerical, aunque contaron siempre con el acompañamiento y asesoría de sacerdotes y religiosos. El MCCLP está conformado por agentes católicos que desde su fe orientan su participación política partidista:

El objetivo general es el abordar la relación entre FE y POLÍTICA y los dualismos que de allí han emanado: religión y vida secular, clérigos y laicos, salvación gratuita y liberación cristiana, Cristianismo y Revolución (Equipo Promotor MCCLP 1988:4).

No se trata de constituirse en un partido cristiano, tampoco de ligarse orgánicamente con los partidos políticos. Se definen a sí mismos como un movimiento popular, que, desde su fe religiosa, comparte el compromiso con las luchas populares y que, respetando la pluralidad de militancias, busca canales de participación política.

En los últimos años esta tendencia ha venido decaendo. Las CEBs han disminuido tanto numéricamente como en presencia social (aunque en las diócesis presididas por obispos progresistas las Comunidades Eclesiales de Base siguen teniendo impulso y presencia social, como son los casos de Ciudad Guzmán, San Cristóbal de las Casas, Tehuantepec, Oaxaca). Esto se debe en gran medida a que las nuevas tendencias episcopales ya no los legitiman e impulsan, por el contrario, en algunos casos han sancionado enérgicamente las expresiones más radicales de este movimiento.

Por su parte, los obispos de Guadalajara nunca han visto con buenos ojos a las tendencias progresistas del catolicismo, por ejemplo, el Arzobispo Salazar López, quien además dirigió la Conferencia Episcopal Mexicana, siempre mostró "un rechazo moderado de la vertiente denominada Teología de la Liberación" (Carrillo 1991:16). Posteriormente, en 1987, Juan Jesús Posadas Ocampo es nombrado obispo de Guadalajara, después de

²⁸ Para mayor información sobre los orígenes y objetivos del Movimiento Cristianos Comprometidos con la Lucha Populares se puede consultar la revista *Patria Nueva*, enero de 1988, No. 8, Año 2: pp.2-6)

haber cumplido con su misión de dismantelar la obra de uno de los obispos que encabezaron el movimiento liberacionista en México: Sergio Méndez Arceo en Cuernavaca (1970-1983). Posadas Ocampo no sólo no apoyó a las Comunidades de Base, sino que diseñó su debilitamiento: los curas progresistas fueron removidos de los lugares donde ya habían prendido las comunidades y se les concentró en la diócesis de Ciudad Guzmán y a otros los destinaron a trabajar en el sur de la Ciudad.

8 LOS MOVIMIENTOS LAICOS: ¿NEOINTRASIGENCIA O MODERNIZACIÓN CATÓLICA?

Los años ochenta y los noventa, abren nuevos panoramas sobre el perfil de los movimientos seculares y de su papel en la evangelización de la sociedad. Si bien, la jerarquía instrumentó una estrategia para dismantelar los brotes de una iglesia popular revolucionaria que buscó caracterizar la identidad de una iglesia Latinoamérica comprometida con los cambios conciliares y con la pobreza de los pueblos y promovió la “nueva evangelización” propuesta por el Papa Juan Pablo II, que vislumbra la participación activa de los movimientos laicales y apostólicos²⁹ En el ámbito nacional, la promoción de los movimientos eclesiales, donde los laicos adquieren cada vez mayor autonomía con respecto a los sacerdotes, empieza a diversificar las acciones de los católicos. De manera sintética podemos indicar las siguientes tendencias de la acción laical:

29 Es importante señalar que los movimientos laicales buscan en primera instancia superar las limitaciones de la Acción Católica para adecuarse a los retos de la sociedad contemporánea, sin embargo, las Comunidades Eclesiales de Base no son reconocidas, en ningún documento del Vaticano, ni Latinoamericano, ni en el directorio diocesano de Guadalajara, como tales. (Sonería 2002)

- a) Movimientos apostólicos dedicados al combate del avance de las “sectas cristianas” (Renovación Carismática, Lumen 200, Apóstoles de la Palabra, etc.) ”
- b) Movimientos apostólicos de carácter espiritual, altamente emotivos y carismáticos que buscan reafirmar el compromiso de los católicos (por ejemplo, Focolares. Cursillos de Cristiandad, Renovación Carismática, neocatecumenado, SINE)
- c) Comités diocesanos y Organizaciones no Gubernamentales formadas por católicos para la defensa de los derechos humanos de los ciudadanos, (Centro Agustín Pro, Centro de derechos Humanos Fray Francisco Vitoria, Comités diocesanos de Derechos humanos en San Cristóbal de las Casas y en Guadalajara el Comité Diocesano de Derechos Humanos Anacleto González Flores)
- d) Talleres por la democracia, en donde confluyen laicos católicos que defienden la democracia electoral, el antecedente más importante de esta nueva línea de acción pastoral de la iglesia que promovieron en 1986 los obispos de Chihuahua, emprende un nuevo compromiso de la Iglesia por la defensa de los derechos de los electores, misma que fue retomada por otros obispos como fue el caso de la diócesis de Guadalajara que organizó los Talleres por la Democracia.
- e) Movimientos neo-integristas dedicados a combatir la cultura secularista y pretende re-moralizar la sociedad (Unión Nacional de Padres de Familia, Alianza Fuerza de Opinión Pública, . Pro vida, ANCIFEM, etc.)
- f) Movimientos feministas al interior de la iglesia (Católicas por el Derecho a Decidir)

- g) Movimientos especializados en recristianizar los ambientes de vida y en atender los problemas generacionales: movimientos familiares, de matrimonios y de jóvenes.;

En la diócesis de Guadalajara, en los primeros años de 1990, el Cardenal Posadas privilegió la lucha contra los nuevos movimientos religiosos y los proyectos de evangelización de la cultura, para lo cual apoyó el crecimiento y fortalecimiento del Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo (actualmente denominado como Movimiento de Renovación Católica),³⁰ de Evangelización 2000,³¹ Departamento de la Fe contra el Proselitismo Sectario, Promotores y Defensores de la Fe y Movimiento Apóstoles de la palabra. Según lo manifestó el arzobispo Posadas era necesario convocar a los laicos en la misión de la Iglesia: "tienen que intervenir los laicos, y no sólo como colaboradores de los párrocos para dar catecismo o ayudar a la liturgia, sino para compenetrarse de los valores evangélicos y realizarlos en las estructuras temporales, en la economía, la política, el arte, que es el campo de los laicos" (Entrevista a Posadas Ocampo, Periódico *Siglo 21*, 26-10-92).

El Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo fue adoptado por la mayoría de las parroquias de Guadalajara y causaron confusión entre las CEBs, las cuales, al cambiar la dirección de los párrocos, paulatinamente fueron transformándose en "Comunidades de Base" -nótese que no Eclesiales-, algunas volvieron al servicio

³⁰ El Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo ha tenido un auge impresionante en la ciudad de Guadalajara. Esta tendencia se reconoce como movimiento pentecostal o carismático al interior del catolicismo, porque "fomentan la efusión del Espíritu Santo sobre su feligresía en forma de carismas o dones" (Pizano 1991:8).

³¹ Evangelización 2000 se fundó en 1986, para responder al insistente llamado del Papa Juan Pablo II -dirigido tanto a laicos como a los párrocos- sobre la urgencia de evangelizar la sociedad con el fin de contrarrestar "al secularismo, al avance de las sectas y a la cultura de la muerte" (Juan Pablo II, Puerto Príncipe 1983). Las líneas actuales del Vaticano colocan la evangelización como la más alta prioridad en la misión de la Iglesia (Dulles, S.J.:1992:18). Contempla también un proyecto especial para cristianizar a la juventud (organizan campamentos, eventos musicales y acciones misioneras) Sobre la historia y objetivos de dichos movimientos puede consultarse la revista *Iglesia y Sectas* 1993, Núm. 1

tradicional de las parroquias y otras ingresaron al Movimiento de Renovación. Los laicos que continuaron en las CEBs, fueron los más comprometidos y realizaban sus sesiones de manera independiente de las parroquias. Estos movimientos otorgan mayor validez a la experiencia eclesial comunitaria que a la fidelidad y a la disciplina que exigen las autoridades eclesiales (Puente 1996:6).

Si en los años pasados, la Iglesia percibía que abrirse al mundo era una forma de permanecer en él, las distintas y contradictorias posiciones eclesiales emanadas del Concilio Vaticano II le restaron fuerza interna a la Iglesia. En el momento actual, bajo la dirección de Juan Pablo II, la Iglesia Mexicana busca recuperar el peso social que la laicización le ha quitado. Para esta recuperación se vislumbra reconstruir y fortalecer la unidad interna de la institución (se percibe que tanto el pluralismo religioso como el políticos son dos grandes enemigos de la unidad cultural del catolicismo), a través de la instauración de la disciplina interna y de su orden jerárquico (Canto Chac 1992:9).

Pero más allá de la voluntad de uniformar y disciplinar, están presentes las tendencias a la heterodoxia religiosa. Lo cual nos pone en un punto de tensión donde se está jugando el destino del catolicismo: entre una "iglesia eclesial", (caracterizada por su heterodoxia y su capacidad de diálogo interno) y una "iglesia eclesiástica", (donde se mantiene la inercia a la burocracia divina).³²

La relación de legitimación/deslegitimación, autorización/desautorización que se da entre la Jerarquía y los grupos y movimientos laicos está mediada por la relación entre la jerarquía eclesiástica y el Estado y entre los movimientos laicos y la sociedad civil organizada. Esta relación de poder, aunque tiende a asegurar un equilibrio de fuerzas, es a la vez sumamente dinámica, y se traduce cotidianamente en una activación y desactivación de movimientos y fuerzas sociales que luchan por delimitar y justificar los límites de competencia del espacio social secular disputado por la Iglesia y el Estado, es

³² Estas categorías han sido tomadas de Aranguren 1994:35.

decir, los límites móviles entre la moral y la política, que le permiten a la Iglesia mantener una presencia viva y continua en la sociedad.

La diversidad del catolicismo laico marca distintas identidades culturales cuyos ámbitos de acción son definidos y limitados y que responden de manera estratégica y diferencial a distintas demandas sociales. Esta diferenciación de identidades católicas influye también en una especialización de ámbitos de acción y división del trabajo al interior del campo religioso católico y en los distintos alcances de sus estrategias seculares.

El desarrollo histórico de las orientaciones y las actividades de las organizaciones laicas son un asunto polémico y contradictorio. Encontramos que, sin excepción, estas organizaciones han sido impulsadas y promovidas desde la jerarquía episcopal, la cual inicialmente las contempla como parte de una estrategia global de la Iglesia, sin embargo, el que existan formas paralelas de acción contradictoria (como por ejemplo las legiones y la Acción Católica; El Movimiento Familiar Cristiano y Juventudes Obreras Católicas; Comunidades Eclesiales de Base y el movimiento de Renovación en el Espíritu Santo), que en muchos casos provocan enfrentamientos internos entre grupos y entre obispos, es porque la Iglesia no es monolítica, por el contrario es plural. Ante esta pluralidad, que llega a albergar posiciones contradictorias, la Iglesia recrea y pacta continuamente su *Modus vivendi* interno; un equilibrio de fuerzas, que mantiene en su seno las resistencias y oposiciones, y que a su vez representa su principal arma de negociación hacia el exterior. Mantener la pluralidad en la unidad, es una meta de la institución, que se negocia desde posiciones de poder desiguales y móviles. Por eso la posición que juegan los laicos al interior de la Iglesia y en relación con la sociedad secular se sitúa en un campo de poder estratégico que reafirma o transforma la posición de fuerzas al interior de la jerarquía. Más aún, en ocasiones los movimientos inicialmente promovidos por la Iglesia llegan a convertirse en un obstáculo para mantener su relación con el Estado, ya sea porque los movimientos se radicalizan o porque no avanzan a la velocidad y en la línea de la jerarquía, en estos casos hemos visto cómo la Iglesia ejerce su poder de deslegitimación,

que consiste en desautorizar los movimientos, es un procedimiento de "des-eclesialización" que los expulsa de la estructura eclesial y los lanza al mundo terrenal como movimientos cívicos. Sin embargo, como lo plantean Aguilar y Zermeño (1988), al referirse a la historia del movimiento sinarquista en México, aún estos grupos autónomos siguen teniendo lazos importantes con la Iglesia y siguen representando su fuerza de convocatoria y organización.

Entonces, si se consideran los movimientos laicos como parte de una estrategia de poder, la cual consiste en activar y desactivar las voces laicas frente al Estado, se puede concluir que la Iglesia, no puede ser intransigente pues su fuerza está cimentada en su capacidad de mantener la pluralidad. A mayor pluralidad católica, mayor representación en distintos campos y ámbitos especializados. Considero que más que atender "cómo aseguran la ortodoxia de la doctrina católica" (Blancarte 1992: 26), habrá que estudiar y comprender cómo se administra la heterogeneidad de doctrinas cristianas y marcos de acción y cómo se instrumentan en el juego de posiciones de poder

LOS MOVIMIENTOS LAICOS EN EL NUEVO CONTEXTO DE LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO-SOCIEDAD CIVIL

La década de los noventa abre un nuevo panorama para el estudio de los movimientos laicos católicos.

Primero, por el restablecimiento de las relaciones entre el Vaticano y el Estado mexicano, con los cambios en los artículos 3, 5, 24, 27, y 130 de la Constitución (referentes a la legalización y reconocimiento jurídico de las asociaciones religiosas, a otorgar el derecho al voto a los ministros de culto y sacerdotes, a permitir la manifestación pública de actos y celebraciones religiosas y a la participación de las iglesias en la educación laica), y porque se vive un proceso de pluralidad de expresiones en el campo

religioso mexicano en donde coexisten tendencias encontradas: progresistas, integristas, moralistas, de renovación espiritual.

Hay que hacer notar que en México la Iglesia se desarrolló en un clima de anticlericalismo, y que la reanudación de las relaciones Iglesia-Estado no son un regreso premoderno a un estado clerical, sino como nos lo deja ver el presidente de la CEM, las condiciones de la relación han cambiado y están insertas en un contexto de mayor pluralidad y secularización social, en el cual la Iglesia tiene menor peso sobre las conciencias ciudadanas, pero que a la vez le permite a la Iglesia mayor libertad para opinar sobre lo político.

1992 abre una nueva etapa de las relaciones Iglesia- Estado. Los cambios constitucionales referidos al artículo 130 presentan un nuevo marco jurídico, en donde después de siete décadas, la Iglesia recobró su derecho ciudadano a que el Estado les reconozca su existencia como asociación y a participar en la vida pública del país. Esta nueva etapa plantea por vez primera la posibilidad de construir un territorio laicizado que permita la autonomía de la Iglesia y el Estado, el cual no está previamente definido, sino que abre una nueva dinámica en la que Estado e Iglesia buscarán definir los límites entre ambos territorios —esto no quiere decir que antes no hubieran pugnas por los límites especializados entre las dos instituciones, sino que esta relación opaca, se realizará en un nuevo régimen político a la luz del día—. ³³ En este nuevo marco, se va desarrollando un despertar ciudadano de la iglesia católica y de sus agrupaciones laicales cuya manifestación se da en la acción pastoral de defensa de los derechos humanos y políticos.

La década de los noventa, abre una nueva etapa en las relaciones Iglesia Estado, que enmarcan la manera en que la iglesia actúa con respecto a los problemas sociales y políticos. Si bien, todo apuntaba a pensar que la reanudación de las relaciones

³³ En un excelente artículo, Fernando González presenta la evolución del estado de laicidad en México, que pasa por las etapas de una "relación nicodémica" que se realiza cupularmente y en la oscuridad de la privacidad y que paulatinamente va saliendo a la luz del día haciendo públicas las relaciones Iglesia Estado, hasta oficializar esta relación en los cambios constitucionales de 1992. (Cfr. González 1996).

diplomáticas con el Vaticano y el reconocimiento jurídico de las Iglesias en México tenían la intención de garantizar la legitimación de la Iglesia católica al proyecto salinista de introducir a México al modelo económico neoliberal, los impactos sociales y económicos de este modelo han intensificado los índices de miseria y de violencia, asimismo la apertura comercial en México acentuó la contradicción de la cerrazón de un sistema político unipartidista y autoritario. En la práctica la postura de la Iglesia frente a los problemas sociales que enfrenta el país ha sido ambivalente; por un lado, existe una actuación cautelosa y silenciadora de las problemáticas sociales, que busca evitar la crítica y la confrontación con el Estado; por otro lado, al interior de la jerarquía de la Iglesia mexicana se han intensificado voces críticas y una actitud más participativa y confrontativa frente a los problemas sociales y políticos que atraviesa el país; también ha asumido un papel relevante en la concientización ciudadana de la democratización política del país, y se han emitido pronunciamientos sobre la justicia y la paz en México y sobre la defensa de los derechos humanos.

Este nuevo contexto en donde al parecer se estrechan relaciones entre el gobierno y la jerarquía católica abre dos posibles escenarios: por un lado una jerarquía comprometida con los intereses de los gobernantes que perderá su fuerza crítica frente a los problemas sociales; pero por otro lado, nuevos espacios de libertad y legitimidad para la participación de la jerarquía eclesiástica en el espacio público (gracias a la modificación de artículos constitucionales referentes al derecho al voto a los ministros de culto y sacerdotes, al derecho a congregarse con fines religiosos en espacios públicos y a aceptar su participación en la educación. A esto hay que agregar que a lo largo de la revisión histórica hemos visto como los movimientos laicos tuvieron un papel importante para actuar como movimientos cívicos en la esfera pública, y muchas veces actuaron como brazo largo de la jerarquía, teniendo presencia en las instancias y espacios a donde no tenían acceso, pero también hemos podido apreciar como el dinamismo propio de los laicos muchas veces excedía los intereses de la jerarquía. *

Si bien este nuevo marco transforma el contexto histórico de las relaciones iglesia Estado, no define su rumbo. Queda por explorar cómo y qué perfiles tendrá esta nueva etapa de construcción de la laicidad en México. De aquí se desprenden las siguientes preguntas ¿Qué nuevo rol jugarán las asociaciones de laicos para la Iglesia?. Suponiendo que la jerarquía ya puede emitir juicios y actuar en ciertos espacios públicos a la luz del día, cabe preguntar si ¿seguirá necesitando de la acción de los laicos para conseguir sus fines?; y por último, ¿qué posibles efectos tendrá la diversidad ideológica y pastoral que caracteriza a los movimientos laicales sobre la construcción de la definición de los límites entre la acción religiosa, la acción cívica y la política?.

Segundo, el ascenso de la ciudadanía organizada a nivel local. A inicios de la década de los noventa, causado por la crisis de gobernabilidad y la emergencia de la sociedad civil a partir de las explosiones de sector reforma el 22 de abril de 1992, y en el marco del levantamiento del Ejército Zapatista en Chiapas en 1994, en el que hubo una importante participación de los católicos y en donde el obispo Samuel Ruiz protagonizó las negociaciones por la paz, inaugurando nuevos usos políticos de los templos. Este hecho, reactivó los ánimos solidarios de los católicos progresistas-liberacionistas existentes en Guadalajara. Por otro lado, la sociedad civil se organiza en distintos frentes de participación ciudadana y política. Aquí cabe preguntar ¿Qué papel jugaron los distintos católicos en la emergencia de la ciudadanía organizada? Y ¿cómo contribuyen transformar las fronteras que dividen la especialización entre lo religioso y lo político?

Tercero, el asesinato del Cardenal de Guadalajara, Juan Jesús Posadas en mayo de 1993, en donde la versión de la Procuraduría General de la República fue que su muerte se debió a una “confusión”. Sin embargo, esta versión, que primero fue aceptada por el nuncio apostólico y los obispos mexicanos, ha sido impugnada por parte del nuevo Cardenal de Guadalajara, Juan Sandoval Iñiguez, para quien ha habido encubrimiento de los culpables. Esta situación tensó las recién establecidas relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, y además generó distintas posiciones al interior de la Conferencia Episcopal Mexicana, y en su relación con la nunciatura vaticana en México.

Cuarto, la caída del régimen del Partido Revolucionario Institucional. Este partido ejerció durante siete décadas un monopolio de Estado, que imprimía una ideología laicista anticlerical, en donde lo religioso estaba casi siempre ausente de los actos públicos y políticos. Aunque como hemos visto, a partir de los años ochenta, durante el sexenio del Presidente Carlos Salinas, se estrechan y oficializan las relaciones con el Vaticano (a través de la diplomacia ejercida por Prigione) y se reconocen derechos y obligaciones para las asociaciones religiosas. A partir de los años noventa, el ejercicio de la democracia electoral empieza a abrirse camino y va avanzando en algunos municipios y estados de la República Mexicana. En el caso de Jalisco, el PAN, un partido en donde confluyen militantes católicos junto con liberales, gana los principales municipios de la Zona Metropolitana de Guadalajara en 1994 y las elecciones Estatales en 1995, lo cual abre nuevos escenarios sobre las relaciones entre Iglesia y gobernantes, y a la nueva configuración de los límites o accesos de la participación de los católicos en el ámbito cívico y político.

CAPÍTULO IV: GEOPOLÍTICA REGIONAL DE LA ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA

El presente capítulo busca detectar los distintos modelos de pastoral católica y sus implicaciones territoriales en la Arquidiócesis de Guadalajara, su hegemonía regional y nacional. Se parte del supuesto de que existe una cultura católica hegemónica que mantiene la unidad de subculturas que de manera diferenciada y en posiciones subordinadas con respecto de la jerarquía eclesiástica confieren sentido particular a la práctica de evangelización.

Si bien la Iglesia católica define su misión en el mundo avocada a la evangelización (*Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, 8 de diciembre de 1975), las formas y contenidos de la evangelización no tienen un sentido único, sino que varían conforme a la apropiación de los distintos agentes cristianos que conceptualizan y viven la dimensión apostólica de la vocación cristiana con distintas formas, significados y concreciones en modelos y proyectos de pastoral.¹ La evangelización se refiere al anuncio del Evangelio, pero éste se adapta y concretiza de manera diferencial acorde a los actores y contextos histórico-culturales. También se aprecia que el sentido de la práctica evangelizadora tiene distintos alcances que van de la conversión personal, a la cristianización comunitaria de ambientes de vida, hasta la transformación más amplia de la sociedad. Los contenidos de la evangelización también tiene distintas concreciones, se puede limitar al promover la santidad personal, a través de fomentar la práctica de oración y sacramentos, o promover la transformación de situaciones sociales en los ambientes de vida de los cristianos, o buscar transformar la sociedad

¹ "La evangelización, en sentido estricto, consiste en anunciar La Buena Noticia, por medio de la proclamación del Evangelio y del testimonio cristiano, a los hombres situados históricamente, para que se conviertan y sean liberados. La evangelización en sentido amplio, se refiere a toda actividad que realiza la Iglesia para hacer presente el Reino de Dios (*II Sínodo Diocesano* 1996: 33).

conforme a los valores del reino de Dios que incluyen la opción preferencial por los pobres.

A partir del Concilio Vaticano II, un sector de la Iglesia católica aboga —aunque no sin contratiempos— por mantener la unidad eclesial que admita la pluralidad y la comunión de distintos enfoques de pastoral, y otro sector —el más conservador— tiende a la búsqueda de la homogeneización de patrones del ser católico que provienen de las directrices jerárquicas (Véase Estrada Díaz 1994:287). Esta tensión se mantiene de manera permanente en la Arquidiócesis de Guadalajara, en la cual conviven distintos actores eclesiales (sacerdotes, religiosos y laicos) que promueven, desde distintos niveles de poder, diferentes maneras de orientar su acción evangelizadora, en el marco de una institucionalización jerárquica que, por un lado, tiende a orquestar y homogeneizar las tendencias de pastoral presentes en la Arquidiócesis, y que por otro lado, es el escenario de la emergencia de nuevos movimientos religiosos que luchan por abrirse un espacio institucional dentro de la Iglesia católica, bien sea para transformarla o para adaptarse a la institución.

Si bien en Guadalajara existe una cultura católica hegemónica, con características de un catolicismo criollo conservador que mantiene ciertos rasgos hegemónicos de la cultura regional, en contraste con otras regiones del país, internamente existen diferenciaciones entre las distintas identidades católicas locales, las cuales se encuentran jerárquicamente interrelacionadas.

La diversidad de actores religiosos y de modelos de pastoral presentes en la Arquidiócesis van marcando distintos modelos de organización espacial que trazan territorios hacia donde se orienta la labor evangelizadora. Algunas, las más conservadoras —basadas en el modelo de la Acción Católica y las asociaciones piadosas—, se avocan a la pastoral sacramental que orienta las acciones de los agentes de pastoral al trabajo dentro de las parroquias y los templos, en la obra catequista y en las escuelas parroquiales y en las obras caritativas; otras tendencias consideran que la Evangelización debe salir de las parroquias para llevar la buena nueva y recristianizar los ambientes de vida (este es el caso de los movimientos seculares apostólicos surgidos a finales de los años 50, como son el Movimiento

Familiar Cristiano, Cursillos de Cristiandad, Para un Mundo Mejor, etc.). Así mismo, se han dado procesos de vida eclesial que trascienden las parroquias y se avocan a la esfera comunitaria, en la creación de Iglesias domésticas: la calle, la manzana, la cuadra, el barrio, tal es el caso de las Comunidades Eclesiales de Base, que construyen nuevos escenarios de la evangelización liberadora que vincula las problemáticas barriales con los problemas estructurales de la sociedad y amplía su acción hacia toma de conciencia política que aboga por la justicia y el compromiso con los pobres. Por último, existen experiencias novedosas a partir del reconocimiento de los carismas otorgados por el Espíritu Santo, cuya materialización se da en formas de organización ministeriales; éste es el caso de la sectorización propuesta por el modelo Sistema Nacional de Evangelización (SINE) que propone una forma compleja de organización de los territorios barriales a través de comunidades eclesiales y ministerios funcionales.

El reto será preguntarnos por la manera en que la Iglesia organiza y administra la pluralidad. Se requiere explorar la manera en que en su seno conviven —sea de manera conflictiva o colaboracionista— las distintas tendencias del catolicismo ¿Cómo se da esta dialéctica entre unidad y heterogeneidad? y ¿cómo se expresa esta dialéctica territorialmente?.

1. REGIONALIZAR LA CULTURA CATÓLICA: MODELOS PARA ARMAR

Estudiar una región debe llevar consigo la intencionalidad de trazar la dimensión territorial de una relación natural o humana.² La región se construye como un instrumento heurístico que permite establecer la espacialidad de los fenómenos sociales, de acuerdo a criterios específicos y determinados que plantean la interconexión de tres variables: a) cambio socio-cultural, b) el espacio y c) el tiempo. La

² El término región ha sido desde sus orígenes más remotos hasta la actualidad un concepto impreciso, pero a la vez flexible, que accede al diseño arbitrario de líneas y fronteras trazadas por los augures según su intencionalidad o finalidad.

región más que ser una realidad ajena al sujeto cognoscente, es en sí misma una hipótesis a comprobar empíricamente. La región se construye como un instrumento heurístico que permite establecer la espacialidad de los fenómenos sociales, de acuerdo a criterios específicos y determinados. (Van Young 1992).

En mi caso específico el cambio socio cultural se refiere a la cultura católica y sus concreciones en los modelos de pastoral. Consideramos que la cultura no es un rasgo excedente de las relaciones económicas de una región, tampoco es un mero reflejo de las relaciones de poder, aunque ambos aspectos están entrelazados en la definición de un espacio de organización social, cada uno tiene su propia lógica y responde a las especificidades propias de su campo de acción. La cultura, aunque es esencialmente representación simbólica, se traduce también en prácticas sociales, en acción y voluntad colectiva que produce y reproduce relaciones sociales de poder, que permite avances y retrocesos tecnológicos, que coadyuva a los procesos de producción.

Sin embargo, la forma en que el analista perciba estas relaciones estará mediada por las escalas espaciales y temporales desde las cuales se posicione para trazar y atender la región a estudiar.³ Por lo tanto considero que es preferible trazar las relaciones que construyen una regionalización a partir de ejes hegemónicos en distintos niveles: las relaciones de la jerarquía local a nivel nacional, la Arquidiócesis y su hegemonía regional, la Arquidiócesis en sus relaciones intra-diocesanas, y las redes establecidas entre los distintos movimientos apostólicos que trascienden las territorializaciones formales de la institución eclesiástica.

³ El ángulo desde el cual atendemos las relaciones puede modificar nuestra apreciación de los tipos de relaciones que conforman la región, por ejemplo si se observan las relaciones desde el centro a la periferia se atenderán como relaciones de dominación, sin embargo, estas mismas relaciones se constituyen desde los espacios localistas a través de lealtades y compensaciones.

En lo concerniente a la variable temporal se considerará las etapas históricas de la hegemonía católica de la arquidiócesis de Guadalajara en los distintos ejes que configuran territorializaciones de su dominio. La revisión histórica tendrá sentido en la medida en que nos permita configurar el momento presente.⁴

Considero que —como lo explica Hannerz— trabajar el problema de la cultura contemporánea en las sociedades complejas supone de entrada cuestionar los procesos de homogeneización. En la propuesta de Hannerz hay una búsqueda constante por encontrar un punto medio entre los procesos de homogeneización (cultura de consumo) y los procesos de diversificación (pluralidad de fuentes productoras y distribuidoras de conocimientos, valores, y significados) que caracterizan a la sociedad contemporánea (Hannerz 1992).

Para Hannerz, todo proceso cultural presenta tres dimensiones: 1) *Ideas y modos de pensar* procesos mentales: conceptos, valores, y proposiciones propias de unidades sociales; 2) *Formas de externalización* referido a las distintas formas en que los significados se vuelven accesibles a los sentidos; y 3) *Distribución social* tiene que ver con los modos en que el inventario cultural colectivo de significados y formas externas de las significaciones se difunden en una población y en sus relaciones sociales. Estas tres dimensiones serán retomadas a lo largo del trabajo para diseñar las distintas regionalizaciones que operan en relación estrecha con las pautas culturales propuestas por los distintos modelos y procesos de pastoral evangelizadora.

La integración o articulación regional ya no se define únicamente por la homogeneidad interna, sino también a partir de la articulación de las diferencias (Giménez 1995:52). La articulación de las diferencias se hace posible a través de una serie de relaciones y mediaciones socio-culturales que se convierten en el tejido que le da extensión territorial. Una región no se limita en sus relaciones formales e

⁴ Roberts señala que la región es histórica, que no puede utilizarse estáticamente, es decir, que se constituye a partir de procesos dinámicos de configuración y reconfiguración. En todo caso, dice este autor debe referirse a una tendencia histórica, por el contrario, una visión estática contribuye a que los límites geográficos queden mal definidos (Roberts 1980:12-13). Es decir que incluso cuando el fenómeno a estudiar se circunscriba en el presente debe contemplar el contexto histórico de la larga

institucionales (Roberts 1980:22), sino que también están en juego las relaciones horizontales e informales que la conectan con las prácticas sociales y con las relaciones privadas, desde las cuales también se moldean, modelan e imprimen límites territoriales.⁵ El juego entre las relaciones verticales y el tejido horizontal de las prácticas sociales que conectan las esferas institucionales con los mundos de vida dan como resultado una región transversalizada, lo cual supone que la hegemonía del catolicismo en la región no se circunscribe únicamente a los contenidos y modelos de pastoral promovidos por la alta jerarquía local, sino al cruce de proyectos diferenciados y antagónicos, que diversos agentes de pastoral (sacerdotes, religiosos y laicos) promueven desde distintas posiciones de poder al interior de la estructura eclesiástica, y que configuran ideologías y comportamientos que definen nuevas extensiones de las identidades y sus radios de influencia hegemónica territorial.

Los tipos de relaciones que se establecen entre los puntos que conectan localidades como parte de una región se tejen sobre distintas formas de relaciones: de complementariedad, contradicción, derivación, yuxtaposición (De la Peña 1986:27).

Para acceder a la cultura contemporánea (en sus procesos de producción-distribución y consumo) hay que ubicarla en los contextos de urbanización-modernización; de globalización y de relocalización de la cultura, que nos sugieren trascender las formas de producción cultural ligadas a los lazos inmediatistas de las sociedades tradicionales (De la Peña y De la Torre 1994:24). Por un lado, lo urbano presenta una tendencia a la individualización y al debilitamiento de las asociaciones primarias (familia, etnia, comunidad) como formas de reproducción cultural. En este sentido las identidades en el contexto urbano se constituirían a través de: la identidad ciudadana del individuo que asumía los derechos y obligaciones de la *polis*, y la identidad conferida por las asociaciones voluntarias" (De la Peña y de la Torre 1993:24). Por otro lado, la globalización impacta también los modos de formación de

duración, para tener la capacidad de historizar el presente.

⁵ Bryan Roberts considera que las regiones están constituidas por encadenamientos horizontales, mientras que el Estado es una fuerza centralizada y centralizadora en la que predominan los encadenamientos verticales. La posibilidad regional de sobrevivir, es a partir de mantener sus peculiaridades que la hacen distinguirse del resto de la nación, sin embargo la región está siempre amenazada por la voluntad estatal de homogeneizar y estandarizar a las regiones como parte de un

identidades culturales, las cuales se constituyen desde comunidades que se definen más por redes de relaciones sociales y de poder dispersas en el espacio y no contenidas dentro de un espacio físico bien delimitado (Rosaldo 1995:71). Sin embargo, tampoco debemos perder de vista que en los procesos de construcción de las identidades sociales persisten los vínculos primarios, de relaciones cara a cara, y las identidades grupales como son "el corporativismo familiar", "el corporativismo barrial" y la "asociación cívica" (Ibíd 1994:24). En este sentido, lo que vincula y establece la territorialidad de la cultura contemporánea está dado por las relaciones de hegemonía que se tejen entre puntos geográficos lejanos y en comunidades primordiales, pero con convergencias ideológicas y proyectos comunes que establecen lazos de identidad entre comunidades lejanas e imaginadas y que a la vez dibujan nuevos dominios territoriales de las culturas diferenciadas y sus relaciones hegemónicas en contextos que favorecen los vínculos primarios de relaciones cara a cara.

Un aporte importante para dibujar los territorios de poder hegemónico de las culturas regionales es el de Claudio Lomnitz, quien conceptualiza: "que la cultura regional como un espacio cultural internamente diferenciado necesariamente implica tanto la existencia de una cultura regional común como de categorías de entendimiento específicas a cada uno de los grupos en la región" (Lomnitz 1994:41). Propone el concepto de hegemonía como una herramienta de análisis fundamental para el estudio de la cultura regional, en la cual se pueda observar "cierta unidad de significados dentro de la diversidad cultural" (Ibíd:43). Es sobre la base de las relaciones de poder hegemónico que se puede pensar en un sistema cultural conformado por procesos culturales internamente segmentados y jerárquicamente interrelacionados.

El aporte de Lomnitz es significativo para poder trazar las extensiones hegemónicas de la cultura católica de la arquidiócesis de Guadalajara. Propone que para hablar de la cultura regional se deben contemplar dos alternativas: observar la conciencia colectiva y/o tratar de analizar la totalidad de repertorios culturales de una región, es decir los puntos de homogeneidad y los universos de la diversidad cultural. Su propuesta apunta a atender la manera en que las instituciones y las prácticas están

proyecto de unidad nacional (Roberts 1980:28-29).

actualmente y continuamente reconfigurando el espacio social, considerando tres mediaciones centrales para analizar los procesos de diferenciación y homogeneización cultural en regiones político-económicas: a) las relaciones de poder; b) la producción cultural e ideológica y c) los marcos de interacción, referidos a la comunicación.

La región cultural es vista como un espacio internamente diferenciado que implica la existencia de una región común y a la vez de lugares de compresión que son específicos de los grupos locales y de las diferentes clases sociales que conforman la región. El poder de las regiones culturales se construye en un dinamismo de relaciones sociales en continua transformación y negociación de las distintas demandas de los marcos comunicativos e interpretativos.

Para dar cuenta de este proceso en el territorio de la diócesis de Guadalajara me apoyaré en el concepto de hegemonía, entendido como la capacidad de dirección y consenso ideológico⁶ de los contenidos y las concreciones de los modelos de pastoral promovidos por distintos agentes de al interior de la Diócesis. A partir de esta variable se busca detectar las relaciones que confieren la hegemonía territorial de las distintas concreciones de los modelos de evangelización al interior de la arquidiócesis de Guadalajara y en su radio de influencia regional y nacional, a su vez que ubicarlas en el tejido de las relaciones de poder al interior de la Iglesia católica.

2. LOS CÍRCULOS HEGEMÓNICOS AL INTERIOR DE LA CEM

A partir de los años setenta el territorio nacional fue dividido en 14 zonas pastorales.⁷ Los criterios de esta división territorial fueron tanto geográficos como socio-religiosos, ya que las regiones comparten problemáticas y contextos históricos similares. La división de regiones de pastorales se vio como una alternativa para mantener la

⁶ La hegemonía según Gramsci se refiere a la capacidad de dominio a través de la dirección intelectual y moral, que tiene su base sobre el consenso de los distintos intereses de la sociedad que de manera espontánea y vivida se integran en un proyecto hegemónico. la hegemonía a diferencia de las formas de dominación basadas en la coerción y la coacción, se basa en la producción de la legitimidad de un proyecto común a través del consenso (Véase Díaz Salazar 1991:240-241).

⁷ Las regiones pastorales son: Noroeste, Norte, Noreste, Occidente, Bajío, Bajío Centro, Metropolitana,

organicidad de la CEM, como organismo de dirección y coordinación nacional de la Iglesia mexicana, pero a la vez para permitir que las regiones tuvieran un margen de independencia para adecuar sus planes de trabajo acorde a los contextos específicos a los que se enfrentaban. Cada representante regional forma parte del Comité Episcopal.⁸

Cabe destacar que paralelamente a la regionalización formal eclesiástica, a partir de los años 60 (época marcada por la influencia del Concilio Vaticano II y por la teología de la liberación desarrollada en Latinoamérica) se empieza a dibujar una nueva regionalización ideológica del territorio eclesiástico nacional que establece nexos y convergencias entre los obispos afines con los retos innovadores de la Iglesia acordados en el Concilio Vaticano II y con la opción preferencial por los pobres pronunciada en la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) celebrada en Medellín Colombia en 1968 (los obispos representantes de esta corriente al interior de la CEM fueron: Méndez Arceo de Cuernavaca, Samuel Ruiz de San Cristóbal, Lona de Tehuantepec, Llaguno de la Tarahumara, Talamás de Ciudad Juárez y Robalo antiguo obispo de Zacatecas), en contraste con los obispos más reacios a los cambios postconciliares como fueron los de la Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X. Este antagonismo dio pie a un nuevo sector hegemónico al interior del Episcopado, que inicialmente se caracterizó por una posición centrista y mediadora de los antagonismos,⁹ liderado por los obispos Corripio Ahumada (arzobispo primado de México) y José Salazar (Arzobispo de Guadalajara) (formaban parte de este sector el obispo Robles de Zamora, Torres de Toluca, Alamilla de México, Suárez de Tepic y Obeso de Jalapa) y que finalmente conquistó el poder hegemónico de la CE durante más de dos décadas perfilándose con el tiempo como una posición conservadora que paulatinamente logró deslegitimar a los obispos que abogaban por las transformaciones eclesiásticas postconciliares (Véase Concha Malo et al.

Centro, Oriente, Golfo, Sur, Pacífico Sur y Sureste.

⁸ Conferencia del Episcopado Mexicano, periodo 1976-1979, publicado en el *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, Vol. Núm. 4, abril de 1977, pp. 1-19.

⁹ "Monseñor Corripio fue el puente mediante el cual el recién llegado Delegado Apostólico, Monseñor Jerónimo Prigione, desplegó su actividad. Ello benefició, en correspondencia, algunas de las líneas impulsadas por el Primado de México.

1986:187190). Incluso, se habla también de la formación del círculo de monseñor Corripio al interior del Episcopado Mexicano (que se refiere al fortalecimiento de la jerarquía alrededor de la persona de Monseñor y de la ciudad de México) como una estrategia para concentrar la decisión sobre el nombramiento de obispos para mantener el control hegemónico de la Iglesia nacional, lo cual le resta relevancia a la Arquidiócesis de Guadalajara (Ramos 1992:18). Es hasta finales de la década de los ochenta que se abre una nueva etapa al interior de la CEM, que se caracteriza por el poderío del Delegado Apostólico, Jerónimo Prigione, quien paulatinamente va concentrando el poder de decisión sobre el nombramiento y traslado de obispos. Durante este período de marcada hegemonía alrededor del círculo de Monseñor Prigione se ha venido disminuyendo la relevancia que tenían las diócesis de Guadalajara, Puebla y Morelia en cuanto a la incardinación original de los futuros obispos, pues últimamente se han destacado las diócesis de México, D.F. y Durango; también se aprecia la prioridad que a nivel de la dirigencia se otorga a los obispos de su círculo: la Delegación Apostólica, por sobre los obispos locales. En este círculo se sitúan los últimos arzobispos de Guadalajara: Juan Jesús Posadas y Juan Sandoval quienes fueron promovidos y nombrados por el Delegado Apostólico. Las características de esta línea hegemónica al interior de la CE han sido las posiciones conservadores, la intensa labor avocada a los derechos de la Iglesia frente al Estado, que tuvieron sus frutos durante el período del presidente Carlos Salinas de Gortari en la reanudación de relaciones diplomáticas con el Vaticano y en los cambios Constitucionales de 1992. Estas prioridades han tenido impacto sobre el perfil de los obispos, ya que el nombramiento episcopal de sacerdotes a cargos de obispos privilegia sus competencias administrativas y académicas, por sobre las trayectorias en la actividad pastoral. Ramos advierte que esta tendencia al dotarle de mayor reconocimiento al *cura administrador* por sobre el *cura pastor* trae como resultado que: "el grado de representación de los clérigos respecto a los creyentes es simbólico-ideológico, y su liderazgo se vincula a la vida psicológica individual y familiar, así como a los procesos masivos de religiosidad popular" (Ramos 1992:23).

4. REGIONES DE PASTORAL Y TERRITORIOS IDEOLÓGICOS EN MÉXICO

Paralelamente a este proceso de concentración de poder de decisiones al interior de la CEM, las jurisdicciones pastorales regionales comienzan a cobrar importancia en el reagrupamiento de obispos cuyas diócesis enfrentan problemáticas socio económicas comunes y que habilitan la regionalización eclesiástica como una plataforma de trabajo en común, a través de la cual se busca construir consensos en las líneas de pastoral y para manifestarse frente a los problemas comunes que los aquejan.

Enrique Luengo sugiere entender las posturas pastorales de las regiones eclesiásticas con referencia a tres tendencias que emergieron bajo la influencia del Concilio Vaticano II y de la reunión de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) realizada en Medellín Colombia en el año de 1969. Estas tres tendencias son: a) la «pre-conciliar», que se distingue por su visión pre-moderna en el sentido de que no incorpora los cambios sugeridos por el Concilio Vaticano II y que se distingue por limitarse a una misión espiritual; b) la «corriente conciliar modernizante» que asume las directrices del Concilio Vaticano II, donde ubica la región Norte (Chihuahua) como máxima expresión; y c) la «corriente progresista» que se deriva de las reflexiones y compromisos asumidos por la Iglesia latinoamericana en la CELAM, se manifestó en la región (Pacífico-Sur) (Luengo 1994:39).

La línea más progresista de los años setenta, estuvo representada por los obispos de la región pastoral Pacífico-Sur (A. Lona de Tehuantepec, Oaxaca; Ruiz de San Cristóbal, Chiapas, Carrasco de Oaxaca y Porcayo de Tapachula, Chiapas),¹⁰ la región de las huastecas en Veracruz, la región Norte que incluía Chihuahua, Ciudad Juárez y la Tarahumara (Véase Concha Malo et al. 1986, Muro 1994) que manifestaban constantemente su denuncia frente a las injusticias sociales, su opción preferencia por los pobres, su trabajo de pastoral encaminado a la promoción de

¹⁰ Sobre los manifiestos y las líneas pastorales de la región pacífico sur puede consultarse los documentos firmados por los obispos de la región pacífico sur *Nuestro compromiso cristiano con los indígenas y campesinos de la región pacífico sur*, diciembre de 1977 y el *Mensaje de Navidad*, diciembre de 1977 citados en Concha Malo et al. 1986:193-201.

Comunidades Eclesiales de Base, su compromiso con los movimientos populares de su región, y su búsqueda por la democratización interna de la Iglesia.

Otra nueva regionalización ideológica de la evangelización, la conciliar modernizante, es la que se empieza a configurar en la zona pastoral norte del país a inicios de los años 80, predominantemente en el estado de Chihuahua, en la cual se genera por parte del arzobispo de Chihuahua Alberto Almeida y del obispo de Ciudad Juárez Manuel Talamás una "teología electoral",¹¹ y en la que paralelamente los movimientos seculares, cuyos cuadros pertenecían mayoritariamente a la clase media, habilitaron un pastoral cívica de participación y defensa de los procesos democráticos electorales, a través del Sistema Integral de Evangelización (SINE).¹²

En lo que toca a la región Pastoral Occidente, se le puede caracterizar como conservadora. Pues mientras otras regiones se preocupaban por pronunciarse enérgicamente en contra de las injusticias sociales y en favor de las clases más desprotegidas, y en el Norte comenzaban a manifestarse por la lucha democrática en la pastoral electoral, esta región mantenía sus preocupaciones preconciliares en torno a la vieja confrontación de querella educativa con el Estado mexicano. Por ejemplo, en 1975 la región pastoral del Occidente hizo voz común para enfrentar el problema de la educación suscitado por los libros de texto, frente al cual 12 obispos de la región¹³ analizaron la posición de la doctrina católica sobre la educación que difundieron en la *Orientación y exhortación pastoral sobre el sentido cristiano de la educación*, en la cual

¹¹ El término de teología electoral ha sido trabajado por Alberto Aziz, quien señala que esta modalidad teológica tiene su inicio en el folleto titulado *Votar con responsabilidad, una orientación cristiana*, el cual tuvo impacto en la eficacia de tres estrategias ideológicas: "destacar la legitimidad de la iglesia para participar en política como la voz autorizada de los cristianos; con esta premisa de validez, la iglesia condena de hecho las ideologías adversas a la suya y vuelve al ámbito valorativo del deber ser; establecer como un deber del cristiano la participación política y el voto y, como conclusión, le da un contenido al voto que sea por "el partido que busque los cambios profundos en la sociedad" (Aziz 1994:41).

¹² Sobre la pastoral cívica en Chihuahua puede consultarse a Muro 1995.

¹³ Los firmantes de la Provincia Eclesiástica de Guadalajara fueron: José Salazar, arzobispo de Guadalajara; Francisco Javier Nuño, arzobispo de San Juan de los Lagos; Salvador Quezada Limón, obispo de Aguascalientes; Leobardo Vieyra Contreras, obispo de Ciudad Guzmán; Maclovio Vázquez obispo de Autlán; Adolfo Suárez Rivera obispo de Tepic; Rafael Muñoz obispo de Zacatecas; Rogelio Sánchez González obispo de Colima; Manuel Romero Arvizu obispo de la Prelatura de Jesús María (el Nayar); Alfredo Torres Romero, obispo coadjutor de Aguascalientes; Antonio Sahagún y Adolfo Hernández obispos auxiliares de Guadalajara).

denunciaban que la concepción filosófica comprendida en los libros de texto era: "incompatible con la Fe cristiana de nuestro pueblo y extraña a su idiosincrasia y cultura" (citado en Blancarte 1992:323).

En últimas fechas los representantes de las ocho diócesis perteneciente a la región pastoral occidente,¹⁴ pese a las diferencias en sus opciones de pastoral, han reconocido un problema común: el narcotráfico. Los obispos de la región acordaron pronunciarse y actuar enérgicamente para combatir el narcotráfico en la región.¹⁵

Estos tres ejemplos nos muestran las diferenciaciones inter-regionales, que más allá de las divisiones geográficas por territorios de pastoral, manifiestan una territorialización de identidades diferenciadas sobre todo por su posición ideológica y de orientación pastoral al interior de las corrientes eclesiológicas nacionales.

4. LA HEGEMONÍA DE LA ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA EN EL CONTEXTO NACIONAL

La arquidiócesis de Guadalajara mantiene rasgos de preeminencia nacional que se expresa en que: 1) "El Arzobispado de Guadalajara fue el primero en la historia de México en contar con un cardenal: José Garibi y Rivera"; 2) desde la época colonial hasta nuestros días, Guadalajara ha sido un importante centro de vocaciones sacerdotales; 3) el Seminario de Guadalajara es el más grande de América Latina (Alba y Kruijt 1988:234-235), y 4) Guadalajara es el segundo centro de instrucción para religiosos en el mundo, sólo después de Roma.

La Arquidiócesis de Guadalajara es un centro productor de sacerdotes desde el cual se distribuyen sacerdotes para el resto del país, con una influencia marcada en el centro, occidente y en el noroeste del país, además de que un buen número de obispos y arzobispos nacionales (más de cincuenta desde el Siglo XVIII) fueron

¹⁴ La reunión de los obispos de la zona pastoral Occidente se reunieron en Guadalajara el 22 y 23 de julio de 1995.

¹⁵ Rubén Martín "Obispos acuerdan pronunciarse contra el narcotráfico, se trata del problema más acuciante en esta zona del país", en *Siglo 21*, 3-agosto-1995.

alumnos del Seminario de Guadalajara. De hecho, ocupa el primer lugar en la formación de obispos del país (Ramos 1992:21), lo cual le ha permitido tener una posición relevante en los puestos directivos de la Comisión Episcopal Mexicana (CEM).

¹⁶ La influencia del Seminario no se ha restringido al ámbito religioso, algunos presidentes de la república y gobernadores locales, sobre todo en el siglo pasado, fueron alumnos distinguidos del seminario. (Véase Alvarez 1992:26)

Además habrá que considerar que tanto los cardenales como obispos de la Arquidiócesis de Guadalajara han ocupado, desde los años 40, puestos directivos en la Comisión Episcopal Mexicana, principal instancia de la jerarquía eclesiástica nacional. Al interior del Episcopado se conformó un eje hegemónico Puebla/Guadalajara, cuyos arzobispos presidieron el Episcopado nacional sin interrupción desde 1942 a 1967, y en el cual Garibi Rivera, Arzobispo de Guadalajara (1936-1969), tuvo una relevancia insustituible a partir de la concesión del capelo cardenalicio en 1958 (Véase Romero Solís 1994:403). El arzobispo José Salazar ocupó por un corto plazo la presidencia de la CEM (1977-1979) y Juan Jesús Posadas fue presidente de la Comisión Episcopal para la doctrina de la fe de 1979 a 1985 y también fungió como Vicepresidente de la CEM.

Los arzobispos de la arquidiócesis de Guadalajara se han caracterizado por enarbolar la corriente conservadora al interior de la Iglesia católica, formando parte del eje geopolítico católico que va de Puebla a Zacatecas (pasando por la ciudad de México, Querétaro, León, Morelia, Zamora, Guadalajara, Aguascalientes, etc.), y que marca una regionalización de la presencia hegemónica del catolicismo social,¹⁷ el cual ha tenido distintas características a lo largo de la historia, pues si bien a principios de Siglo se caracterizó como integral en lo religioso e intransigente en lo político, a partir

¹⁶ La lista de arzobispos y obispos nacionales que se formaron en el Seminario de Guadalajara aparece en Alvarez 1992:26.

¹⁷ Según el investigador Manuel Ceballos, este eje geopolítico se comienza a conformar a principios de Siglo XX, marcado por la influencia del catolicismo social, a partir del cual se intensifican las publicaciones católicas, las asociaciones de intelectuales católicos, de operarios guadalupanos, la formación sacerdotal, la participación de los seglares en las obras y campañas eclesiales, la presencia de los militantes católicos en la vida cívica de las ciudades, las campañas moralizadoras del ambiente, las reacciones en contra de la educación socialista, las campañas anticomunistas de los años sesenta, las peregrinaciones masivas, etcétera (Cfr. Ceballos 1995).

del *modus vivendi* (1929) se ha caracterizado por sus políticas conciliatorias con el Estado y reformistas de la sociedad, y después del Concilio Vaticano II ha representado la posición más conservadora frente a los cambios postconciliares.

Una de las características fundamentales del eje geopolítico católico central está representado por la concentración de infraestructura eclesial con respecto al resto del país. En los años 60, estudios cuantitativos sobre la concentración de recursos eclesiásticos en las diócesis de México daban cuenta de este dominio regional sobre el resto del país (González 1969 y Ramos 1963). Algunos de los indicadores son: a) la concentración parroquial, por ejemplo en 1967 las diócesis de México (678), Morelia (366), Puebla (288) y Guadalajara (288) concentraban más del 60% del total de las parroquias a nivel nacional, produciendo un fuerte desequilibrio en el promedio general de atención de habitantes por parroquia (González 1969:63); b) la concentración de sacerdotes en las diócesis del país, siendo los líderes Guadalajara y México y Morelia que de nuevo concentraban más del 60% (5,238) del total de sacerdotes existentes en el territorio nacional (8, 266) De manera similar ocurría la concentración de las Congregaciones Religiosas; c) La representación de sacerdotes al interior del Episcopado Mexicano para 1969 las arquidiócesis de Guadalajara y Morelia habían aportado 51 sacerdotes de un total de 78, es decir que el 51% de los sacerdotes mexicanos provenían de dos centros productores (González 1969).

5. GUADALAJARA Y LA REGIÓN OCCIDENTE EN LA GEOPOLÍTICA NACIONAL

La religiosidad es una expresión cualitativa de la cultura regional, más aún en un territorio como el que nos ocupa, la región centro-occidente, cuya hechura y proceso de unificación cultural y lingüística se debe fundamentalmente a la labor evangelizadora y educativa de los clérigos (González 1983:15-16). Las principales órdenes que estuvieron a cargo de la evangelización de los pueblos indígenas de la Nueva Galicia fueron los franciscanos (1526), los padres Carmelitas (1570), Agustinos (1572), Jesuitas (1580) y Dominicos (1585) (Alvarez 1992:7).

Guadalajara ha sido a través de su historia un centro religioso muy importante, no sólo hegemónico de la región occidente del país,¹⁸ sino además con influencia a nivel nacional y latinoamericano. Fue designada Diócesis en 1548 y Arquidiócesis en 1963 (Alvarez 1992:13). La religión católica fue un factor importante en la unificación regional del centro occidente, que desde principios del siglo XVIII, se constituyó en una región nodal alrededor de Guadalajara. Hasta principios del presente siglo, la clase dominante regional "se volvió oligarquía al irse apropiando de las burocracias civiles y eclesiásticas, y por tanto, de las instituciones gubernamentales, financieras, educativas y religiosas" (De la Peña 1994:217).

La arquidiócesis de Guadalajara —según la organización eclesiástica— tiene su propia regionalización del occidente de México: la región pastoral de occidente, cuyo centro de operación es la diócesis de Guadalajara, comprende ocho diócesis: Aguascalientes, San Juan de los Lagos, Ciudad Guzmán, Colima, Autlán, Tepic, Zacatecas y la Prelatura del Nayar. Cada una de estas diócesis pueden ser entendidas como sub-regiones. A grandes rasgos, la región comparte planes comunes, pero cada sub-región tiene características propias que la diferencian del resto: sus santos, sus fiestas patronales, santuarios, lugares de peregrinación, los movimientos sociales de inspiración católica, y su adecuación de los planes pastorales a los contextos específicos de su diócesis.

Por ejemplo, aunque existe una marcada hegemonía de la línea conservadora del clero de la Arquidiócesis de Guadalajara sobre la región pastoral de occidente su impacto no necesariamente es de homogeneización ideológica, sino de equilibrio de fuerzas, este es el caso de la más joven de las diócesis de la región: Ciudad Guzmán que se creó en 1972 sobre territorio de las diócesis de Colima y Guadalajara. Esta Diócesis nace del conflicto intra-sacerdotal en la diócesis de Colima que agrupa a dos sectores del clero que piden la renuncia del obispo Vieyra —los que están en contra del autoritarismo y los manejos financieros del obispo y aquellos que abogan por una

¹⁸ El nacimiento histórico de la región Occidente de México data de principios de 1700 --según lo fundamenta Tomás Calvo-- pues antes de la existencia de la Nueva Galicia, no existía un principio unificador natural, sino que fue el factor humano el elemento a partir del cual se constituyó la región en torno a la ciudad de Guadalajara (Calvo 1989:20).

pastoral en favor de las clases explotadas. En este contexto nace la diócesis de Ciudad Guzmán, y ahí se traslada el obispo Vieyra, como parte de una estrategia orquestada por el arzobispo de Guadalajara para mantener la cohesión del presbiterio y minimizar los conflictos (Véase Arias, Castillo y López 1981:39). Si bien los primeros años de vida de la diócesis de Ciudad Guzmán estuvieron marcados por la línea conservadora de la arquidiócesis de Guadalajara —por los estrechos nexos de monseñor Vieyra y el arzobispo Salazar— pronto entraron en conflicto con las líneas de trabajo de los jóvenes diocesanos locales que realizaban un trabajo de pastoral popular influido en la Teología de la Liberación en varios poblados de la región: "la misma influencia favoreció el que en Ciudad Guzmán se concentrara un equipo de curas jóvenes, con ideas innovadoras y de carácter emprendedor, que por haber causado problemas en Guadalajara fueron trasladados al sur de Jalisco" (De la Peña y De la Torre 1994:382). El actual obispo de Ciudad Guzmán, Serafín Vázquez Elizondo, se sensibilizó ante los problemas sociales y optó por una pastoral popular en la línea de la Teología de la Liberación, que apoya y promueve la formación de Comunidades Eclesiales de Base. En contraste, la diócesis de San Juan de los Lagos, que es el centro religioso de la micro región de los Altos de Jalisco, se caracteriza como conservadora, cuyos rasgos son el catolicismo popular ceremonial, prevalecen las cofradías, pues alberga el centro de peregrinaje con más visitantes de la región centro occidente y su obispo actual se ha manifestado —desde que estuvo a cargo de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas— constantemente en contra de las tendencias liberacionistas del catolicismo y de las reformas postconciliares.

6. LA ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA Y SU HEGEMONÍA CULTURAL EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES LOCALES

La cultura de Guadalajara y sus pobladores ha sido definida constantemente por propios y extraños como una cultura enraizada en un catolicismo tradicional e

integral.¹⁹ Esta arraigada cultura católica se manifiesta a lo largo de la historia de los movimientos sociales que ha gestado Guadalajara y su región, por ejemplo, Guadalajara fue sede y promovió el nacimiento de sindicatos católicos (como el caso de la Confederación Nacional Católica del Trabajo 1922), ha albergado movimientos antigobiernistas como la Unión Popular (1925), que después desembocaría en la rebelión Cristera (1926-1929) y en la Segunda (1934-1938); cuya ideología alcanzaría continuidad como un movimiento cívico-político (no armado) abanderado por el sinarquismo (que nace en 1937).

Posteriormente el cardenal Garibi Rivera fue una de la piezas claves en la promoción y mantenimiento del *modus vivendi* pactado entre el gobierno y la Iglesia para mantener un clima de paz a partir de 1929 que dio fin a la guerra Cristera. Durante los años 40 y 50 Guadalajara fue una sede importante de las campañas moralizadoras; en los años 60 vio el florecimiento de movimientos laicos católicos que van desde los "frentes por la decencia", las luchas en contra de los intentos por imponer la "educación socialista" y por frenar la "amenaza comunista". Aún en la actualidad estas fuerzas, profundamente identificadas con la derecha local, mantienen una hegemonía en el control de los espacios públicos referentes a la sexualidad, la planeación familiar, el SIDA, el matrimonio, el aborto, y otros temas más, como ejemplo el frente Fuerza Alianza Opinión Pública, nacido en 1993, que reúne a más de diez organizaciones.

Otro aspecto en donde el catolicismo mantiene hegemonía es a través de los símbolos devocionales y las prácticas de culto. La región mantiene una profunda devoción mariana por la imagen de la virgen de Guadalupe y por las imágenes regionales como son la Virgen de Zapopan, la Virgen de San Juan de los Lagos y la Virgen de Talpa, imágenes que convocan a multitudes de peregrinos a visitar sus santuarios.

¹⁹ El catolicismo tradicional o integral lo entiendo de acuerdo a la manera en que Emile Poulat lo conceptualiza: "Es precisamente este dualismo (refiriéndose a la dicotomía entre religión y sociedad, lo profano y lo sagrado, y la política y lo religioso) el que la Iglesia católica, el catolicismo tradicional, ese al que yo llamo intransigente sigue negando. Este catolicismo tradicional se presenta hoy en día con una visión integral, global, totalizante, a la vez del hombre, de la sociedad, de la historia, del universo: distinguir, sí, pero para unir en un mismo lugar lo separado. Este catolicismo no sólo se inculca al infante, sino también a diferentes grupos sobre los cuales ejerce su autoridad o alcanza a influenciar " (Poulat 1983:31-32).

Aunque el catolicismo y sus valores ha perdido dominio en la vida de los pobladores debido a la diversificación del consumo cultural, a la creciente hegemonía de la cultura *mass-mediada*, a la secularización de los mundos de vida y a la división de poderes civiles y eclesiásticos, estudios recientes proponen que para entender a los movimientos sociales de Guadalajara es necesario estudiar la cultura religiosa católica.

La hegemonía de la cultura anticomunista, fuertemente influenciada por la Iglesia local, ha mantenido a lo largo del siglo (al menos hasta principios de los años ochenta) la confluencia y unidad de la derecha local —pese a sus contradicciones internas (Alba y González 1989:91). Alba y González afirman que: "es difícil entender a la derecha de esta región (casi es un pleonismo decir Jalisco y derecha), sin considerar la política sostenida por la *Pax Garibiana*" (Ibid:94). Y a continuación señalan los mismos autores que es también difícil entender los conflictos entre la derecha con referencia religiosa sin incluir en el coctel a la Compañía de Jesús y los llamados *Tecos*"²⁰ (Alba y González 1989:94). Los autores antes citados, demuestran que si en Guadalajara se logró mantener desde mediados de siglo el *modus vivendi* entre empresarios, gobierno, la Iglesia y las clases obreras, esto se debe en gran medida a la tarea conciliatoria del Arzobispo Garibi Rivera, que fuera continuada por los futuros arzobispos locales.

Si el catolicismo ha mantenido una hegemonía cultural e ideológica en la región, en buena parte se debe a su presencia en la obra educativa, a través de colegios particulares y universidades privadas. Los institutos religiosos han tenido un lugar privilegiado a lo largo de la historia en la formación intelectual y cultural de las élites locales. A ellos se les atribuye la creación de una conciencia y orgullo regional plasmado en la cultura neogallega que aspiraba ya en el Siglo XVII a la autarquía, a través de la cual percibían su superioridad y odio contra España y contra la capital novohispana (González y González 1983). En la actualidad, aunque la presencia de las órdenes religiosas ha disminuido en el terreno de la educación (dadas las políticas pos-revolucionaria de educación laica) los institutos religiosos cuentan con 64 colegios

²⁰ Los Tecos son la sociedad secreta de ultraderecha de la Universidad Autónoma de Guadalajara.

privados (la mayoría de los planteles ofrecen servicios a nivel primaria, secundaria y preparatoria); en dichas cifras no están contempladas las obras educativas del *Opus Dei* y los Legionarios de Cristo, quienes en los últimos años han conquistado a los niños y jóvenes de las clases medias y altas de la ciudad y se han convertido, junto con los jesuitas y maristas, en los educadores de las élites de la ciudad.²¹ Estos colegios y universidades han sido producto de alianzas entre las élites locales y las autoridades eclesiásticas como son los casos de la Compañía de Jesús (Instituto de Ciencias e ITESO), el *Opus Dei* (los Altos, los Alpes y la Universidad Panamericana), Lefevristas (Universidad Autónoma de Guadalajara) y diocesanos (UNIVA) y en últimas fechas la orden religiosa de los Legionarios de Cristo ha logrado conquistar la simpatía de las élites tapatías (Cfr. Alba y González 1989).

Otra esfera social con importante presencia de los religiosos ha sido la obra caritativa y de asistencia social a través de los servicios brindados por religiosos en dispensarios, orfelinatos, asilos y hospitales. Según el último Directorio de la CIRM de Occidente de 1995, los institutos religiosos en la ciudad de Guadalajara suman 35 establecimientos de asilos y orfelinatos y 18 hospitales.

Otro factor de convergencia de fuerzas locales en los últimos años ha sido la oposición al narcotráfico por el clima de violencia e inseguridad pública vivida en el estado de Jalisco. Las asociaciones profesionales, comerciales y empresariales más importantes de la región, las universidades locales, diversas asociaciones religiosas y asociaciones civiles firmaron conjuntamente un desplegado en el que manifestaban: "un abierto repudio a que Jalisco siga siendo el escenario de la lucha criminal del narcotráfico". Lo relevante de dicho desplegado es que une las voluntades colectivas de actores locales históricamente antagónicos, y que por primera vez olvidaron sus conflictos para unirse frente a un enemigo común, tal es el caso de la Universidad

²¹ Ricardo Avila se refiere a la identidad cultural de una región (regionalismo) en relación al eje del poder de integración hegemónica que han tenido las élites de la ciudad de Guadalajara sobre la producción de un *ethos* regional de occidente. Considera que un elemento esencial que posibilita el sentimiento de identidad regional es la memoria histórica acumulada. Señala que en la región Occidente el papel de la élites en la educación ha sido un factor preponderante para mantener y recrear la identidad regional (Avila Palafox 1992:19).

Autónoma de Guadalajara, la Universidad de Guadalajara y el ITESO, así como las denominaciones religiosas de La Luz del Mundo, la comunidad Israelita, Cáritas de Guadalajara y el movimiento Barrios Unidos en Cristo, éstos dos últimos organismos pertenecientes a la Iglesia católica.²² Además que como se señaló en los párrafos anteriores el problema del narcotráfico fue un elemento de consenso sobre la problemática común que viven las distintas diócesis que forman parte de la región pastoral de occidente.

Por su parte, en los últimos años es difícil explicar el surgimiento y desarrollo del movimiento urbano popular en esta ciudad sin considerar la influencia de los jesuitas y la participación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) (Ramírez Saiz 1992 y De la Peña y De la Torre 1990, 1992b y 1992c). Si bien, este sector se identifica más con las opciones políticas de izquierda, no goza del consenso de las mayorías, aunque no por eso deja de ser importante en el escenario regional, ya que durante los años setenta y ochenta tuvieron la capacidad de convocar y organizar la movilización popular, sobre todo en un buen número de las colonias urbanas de la periferia y en la conformación de una fuerza social: el movimiento urbano popular.

Por último, cabe destacar que en fechas recientes la arquidiócesis de Guadalajara ha adoptado el modelo de pastoral cívica, característico de Chihuahua, el cual tuvo un impacto importante en las elecciones locales para presidentes municipales y gobernador del 21 de agosto de 1994. Guadalajara vivía un clima de inconformidad y

²² Los firmantes del desplegado fueron: Consejo Consultivo de protección ciudadana de Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Universidad Autónoma de Guadalajara, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Instituto Tecnológico de Monterrey, Universidad Panamericana, Asociación Consular de Guadalajara, Unión Nacional de Padres de Familia, Federación de Asociaciones de Padres de Familia, Jalisco, Cámara Nacional de Comercio de Guadalajara, Centro Empresarial de Jalisco, Consejo de Cámaras Industriales del Estado de Jalisco, Centro Bancario de Guadalajara, Cámara Nacional de la Industria de la Radio y la Televisión, Unión de Comerciantes del Mercado de Abastos, Asociación de Industriales del El Salto, Asociación de Usuarios de la zona Industrial de Guadalajara, Unión Ganadera Regional de Jalisco, Asoc. de Hoteles y Moteles del Estado de Jalisco, Cámara Nacional de Comercio Tlaquepaque y Tonalá, Federación de Asociaciones de Colonos de Jalisco, Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (sección 47) Cruz Roja Mexicana, Cáritas de Guadalajara, Club Rotario de Guadalajara, Comunidad Israelita de Guadalajara, Iglesia La Luz del Mundo, Asociación jurídica Jalisciense, Barrios Unidos en Cristo, Instituto Nacional de Mercadotecnia, Asociación empresarial Guadalupana, Unión Nacional de Empresarios de México, Asoc. de Ferreteros de Occidente, Asoc. Jalisco de Industriales Promotores de la Vivienda, Cámara Nacional de la Industria Cinematográfica, Cámara Nacional de la Industria de la Artes Gráficas, Cámara regional de la Industria Tequilera. Publicado el 14 de Julio de 1994 en el

crisis política de los poderes locales causado por la inseguridad pública vivida en la ciudad, por las explosiones del 22 de abril de 1992, el asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas, que aunado a la crisis del modelo económico nacional y sus repercusiones locales en el cierre de empresas y el desempleo creciente, producían las condiciones viables para una transición democrática a favor del Partido Acción Nacional (Estos aspectos se trabajaron a profundidad en los tres capítulos correspondientes a la presencia de los católicos en la defensa de los derechos humanos incluidos en este volumen). En este contexto, la arquidiócesis de Guadalajara, a través de la comisión diocesana de pastoral social, organizó los curso-talleres sobre fe y política que se realizaron en 33 parroquias de la Diócesis, con tres meses de anticipación a las elecciones, para concientizar a los católicos sobre sus opciones electorales, sobre su deber cristiano-ciudadano de participar y defender su derecho al voto, y con la preparación de cuadros parroquiales como observadores de casillas, aproximadamente se prepararon dos mil observadores electorales. En el material preparado para el curso-taller el Arzobispo Juan Sandoval exhortaba a los católicos diciendo:

El tiempo ya no está para esperar que las cosas se arreglen por sí solas. Todos hemos de ser protagonistas en la creación de una nueva sociedad, que realmente promueva la justicia social, la dignificación de las personas, el respeto a los derechos humanos, la reconciliación y la paz (Véase *Siglo 21*, 25 de julio de 1994).

Esta tendencia de concientización cívica de los católicos, fue además reiterada por los mensajes del arzobispo emitidos en las vísperas de las elecciones y por los sermones de los curas durante las misas dominicales en las que se exhortaba a los católicos a cumplir su deber ciudadano votando, pero votando a favor del "cambio". Aunque nunca se hizo proselitismo explícito a favor del Partido Acción Nacional (PAN), en el contexto político local, "el cambio" sólo podría ser realizado por el PAN. En el caso de Jalisco, no fue necesaria la intervención de la Iglesia frente al fraude electoral (como lo fue en Ciudad Juárez Chihuahua en 1988) ya que en Jalisco y en Guadalajara se respetó la voluntad ciudadana del voto favoreciendo mayoritariamente al PAN, aunque vale la

pena comentar que el arzobispo Juan Sandoval había declarado que: "en caso de que ocurriera un fraude evidente o una violencia injusta durante las próximas elecciones, tendríamos que protestar, no por favorecer a un partido sino por conciencia" (*Siglo 21*: 6-julio-1994).

7. CONCLUSIONES

Lo aquí presentado es apenas una base que nos permite a grandes rasgos entender las particularidades generales de la influencia de la hegemonía eclesial de la arquidiócesis de Guadalajara en distintos niveles: nacional y en las distintas regionalizaciones que se derivan de la confluencia de actores eclesiásticos (obispos principalmente) en líneas, contenidos y programas de pastoral comunes. Hemos podido ver que no sólo existe una hegemonía regional de la arquidiócesis de Guadalajara, ya que su impacto va más allá de la territorialización pastoral del centro occidente, pues establece puntos de convergencia y de influencia pastoral al interior del universo eclesiástico nacional, como es al interior de la Conferencia Episcopal Mexicana y la geopolítica eclesiástica trazada por la hegemonía del catolicismo social en México. La ideología conservadora que caracteriza a la arquidiócesis de Guadalajara ha logrado conquistar su hegemonía en gran parte del territorio nacional a través de la formación de sacerdotes y religiosos que se distribuyen desde Guadalajara a otros territorios del país, además de que ocupan lugares claves al interior de la estructura eclesiástica nacional, me refiero a que muchos sacerdotes formados en la arquidiócesis de Guadalajara han sido nombrados obispos y arzobispos de otras diócesis lo cual amplía el radio de influencia de la Arquidiócesis en la geopolítica eclesiástica. Por otra parte, es a partir de los años 60 que las regionalizaciones pastorales cobran relevancia como espacios estratégicos de construcción de consenso y hegemonía católica, de pronunciamientos colectivos, y de convergencia en líneas de pastoral adecuadas a los problemas sociales que se viven en la región, pudimos atender tres casos representativos de regiones de pastoral que se pronuncian de diversas maneras y que representan las principales corrientes pastorales que pugnaban por definir la posición

de la Iglesia frente a los problemas sociales en un momento histórico determinado. Si bien la región del pacífico sur no logró el consenso del Episcopado Mexicano, sus redes de hegemonía se establecieron hacia centroamérica y latinoamérica, sobre todo representaban un corriente importante al interior del movimiento latinoamericano de teología de la liberación, y su participación en la CELAM tuvo un peso significativo. El impacto hegemónico de la región pacífico sur no sólo se circunscribió a su territorio formal, sino que tejó una red social de agentes eclesiásticos nacionales que convergían en la necesidad de la democratización de la Iglesia y en la opción preferencia por los pobres, sobre todo a través de los espacios de confluencia de la Comunidades Eclesiales de Base, que se extendieron por el vasto territorio nacional, aún en diócesis conservadoras como la de Guadalajara. Asimismo, el modelo de pastoral cívica innovado por los obispos de la región norte en la década de los ochenta ha tenido repercusiones en otras diócesis nacionales, como la que nos ocupa en este trabajo, en cuanto a la posición de la Iglesia frente a las contiendas electorales.

La segunda parte de este trabajo se refiere a los campos sociales en los que el catolicismo mantiene una hegemonía cultural al interior de la vida social de la ciudad de Guadalajara y su región. A grandes rasgos se presentan los elementos que han producido consenso entre actores locales: empresarios, universidades, Iglesia, movimientos sociales y gobierno civil y que le dan un perfil específico a la cultura local. Resta desglosar y caracterizar con mayor detenimiento la manera en que el catolicismo mantiene una hegemonía diferencial en el entramado de las distintas clases sociales, cuyas concreciones en modelos de pastoral pueden producir antagonismos o convergencias interclasistas. Esto favorecería a trascender una visión oficialista y legítima del catolicismo regional, para adentrarnos de manera más detallada a las distintas corrientes que existen al interior de la arquidiócesis de Guadalajara, su concreción en los movimientos seculares, las interacciones entre movimientos seculares diferenciados (los puntos en común y sus diferencias a nivel de contenidos y estrategias de pastoral), su posición al interior del campo religioso y por último su impacto territorial .

En el siguiente capítulo se hará un mapeo de los distintos modelos de pastoral evangelizadora presentes en la arquidiócesis de Guadalajara. Los objetivos de esa

sección son analizar sus contenidos y estrategias de evangelización, ubicar sus identidades particulares en relación (los puntos en común y sus diferencias) tanto entre sí como en relación con las líneas legitimadas por la jerarquía del Arzobispado, establecer la geografía así como ubicarlas en las redes que trabajan las distintas corrientes que los movimientos funcionales y parroquiales.

CAPITULO VI. FOTOGRAFÍA DE LOS CATÓLICOS DE GUADALAJARA

1. INTRODUCCION

Este capítulo buscará dar cuenta del tipo manifestaciones concretas que tiene la tendencia a la secularización de la sociedad en el contexto específico de la ciudad de Guadalajara. Si bien la secularización es una tendencia general que se da vinculada al proceso de modernidad, este concepto no tiene un sentido unívoco, sino que como lo advierte Dobbelaere es un «concepto multidimensional» —cómo lo pudimos constatar en el capítulo destinado a la revisión teórica sobre religión y secularización— ya que no sólo se refiere a múltiples contenidos, sino que también se deriva de concepciones distintas sobre la modernidad y sus efectos sociales (Giménez 1996); y porque, por otra parte, hay que considerar además que la secularización aunque es una tendencia universal, se manifiesta y tiene implicaciones distintivas en relación a los contextos particulares, que tienen patrones específicos —cultural e históricamente definidos— de organización y de conducta (Véase Martin 1988, Dobbelaere 1981 y Wilson 1982).

Para los fines del presente capítulo, revisaré las diferentes concepciones sobre secularización que influyeron en el diseño e interpretación de los estudios empíricos de

sociología de la religión, basados en encuestas de sondeos de opinión, sobre el desarrollo evolutivo de la secularización.

En los planteamientos pioneros sobre secularización (véanse los planteamientos clásicos de Weber y Durkheim), se anunciaba que la religión dentro del desarrollo del modelo de la modernidad (caracterizados por una racionalidad creciente) estaba destinada a una pérdida creciente de plausibilidad y que su destino final era desaparecer. Este paradigma sociológico estuvo muy ligado al desarrollo científico de la ilustración, para quienes la religión era un obstáculo para el desarrollo del pensamiento científico. Este modelo de secularización tuvo gran impacto sobre el discurso sociológico, cuyo sello tuvo más el carácter de un horizonte normativo, que de un modelo de observación de la realidad (Hervieu-Léger 1991: 88). Los pocos y contados estudios empíricos sobre secularización se limitaban a estudios censales que dieran cuenta de la transformación de lo religioso en la dicotomía entre creyentes-no creyentes (Poulat 1994).

A partir de los años 60 los sociólogos de la religión dieron cuenta de que la religión lejos de perder presencia en la sociedad moderna, se estaba transformando hacia una nueva concepción funcional de las iglesias: el pluralismo religioso en la laicización¹. Ante la necesidad de explicar la reciente proliferación de pequeñas denominaciones religiosas, que rebotaban la hipótesis de la disminución de lo religioso, la sociología de la religión, se planteó por un lado la comprensión de la secularización como tendencia a la sectarización de lo religioso (en términos de Wilson 1966) y por otro lado, del surgimiento de un mercado religioso que rompe con la obligatoriedad de la membresía a una institución religiosa, y la enmarca en un proceso de consumo privado (Berger 1987) y de formación

1 Dobbelaere señala que el rasgo de la secularización es el desarrollo del pluralismo religioso: "En la medida en que la religión ha perdido sus funciones societales, el pluralismo religioso las ha desarrollado...la religión tradicional ha perdido su posición monopólica y se ha desarrollado una situación pluralística. En

de grupos voluntarios (Martin 1985).

De este segundo paradigma, se emprenden múltiples estudios empíricos (sobre todo en los países anglosajones de América y Europa) que se limitan a realizar censos sobre la pertenencia religiosa según adscripción confesional. Se impone el paradigma sobre la diversidad religiosa, en el cual la pertenencia es el indicador básico de dicha transformación de lo religioso. Este modelo, aunque ha sido fuertemente cuestionado por los sociólogos contemporáneos de la religión, sigue siendo vigente hoy en día en los estudios demográficos, sobre todo prevalece en los censos de población —como es el caso del Censo Nacional de Población del INEGI.

Al factor de pertenencia religiosa se le fueron agregando los indicadores de práctica religiosa —frecuencia de asistencia al culto, participación en ceremoniales de transición, valoración de los sacramentos, y frecuencia en la oración—, como elementos para distinguir entre la "pertenencia pasiva" y "pertenencia efectiva" (Campiche 1991:749).

Los estudios empíricos de los años 70 incorporaban en su diseño los indicadores para medir el grado de la integración normativa del comportamiento individual en relación con las instituciones religiosas, es decir, que los niveles de adhesión y compromiso según las distintas formas y niveles en que los miembros de una congregación religiosa participaban en las actividades de sus denominaciones y el alejamiento de la conciencia individual de los patrones de valoración de sus iglesias mantenían correlación directa con los altos índices de modernización (diferenciación, racionalización, societalización, industrialización, urbanización, burocratización, movilidad, etc), los cuales se apreciaban mediante aspectos socio-demográficos (nivel económico, urbanización, movilidad geográfica, grado de educación, exposición a los medios masivos de comunicación y la variable generacional, etc.)² La tendencia a la secularización apuntaba a demostrar que a

esta situación, la religión tiene que ser mercantilizada (*marketed*)" Dobbelaere 1981:151).

2 En Estados Unidos destacan los estudios de Rigney, Machalek y Goodman 1978, los de Roof (1976,

mayor modernización, menor sería el grado de involucramiento con las normas y valores propuestos por la institución religiosa de pertenencia.

En las últimas décadas, la sociología de la religión ha virado su forma de entender la secularización como tendencia a la transformación de la naturaleza y de la localización de lo religioso. Gracias a los aportes sobre "las religiones invisibles" (Luckmann 1967); la "religión civil" (Bellah y Hammond 1980), los múltiples estudios sobre los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR): trascendentalismos, fundamentalismos, carismáticos, tendencias sincréticas neo-orientales, movimientos de potencial humano, *New Age*, "*self religions*" (Barker 1992 y 1995; Melton 1990 y 1995; Heelas 1982; Campbell y Courtis 1994; Mardones 1994, por citar algunos); las religiosidades seculares (Piette 1990 y 1993) las religiones metafóricas o analógicas (Seguy 1989); los nuevos procesos de recomposición de las creencias religiosas (Hervieu-Léger 1993) plantean una nueva forma de acceder a los estudios sobre religión en sociedades seculares, en donde la tendencia a la modernidad religiosa apunta al fenómeno de un desenclave progresivo de lo religioso del monopolio de las religiones institucionalizadas (Mardones 1994:49). Según las propuestas teóricas previamente revisadas, se pueden identificar dos procesos generales que apuntan a esta transformación del campo religioso: el de privatización religiosa y el de desinstitucionalización de lo religioso. Ambos tienen efectos en el fenómeno de dispersión y fluidificación de lo religioso que traspasa los recintos sagrados de las instituciones (Iglesias) y los depósitos tradicionales de la fe y que promueve nuevos marcos (sean individuales o comunitarios) a partir de los cuales la identidad religiosa ya no está dada únicamente por la orientación dogmática derivada de la adscripción confesional,³ sino por

1977, 1978, 1979 y 1980); y los de Hoge y Roozen 1979; en los países comunistas también se realizaron estudios sobre secularización como es el de De Neve 1973 y el de Martin 1978.

3 Como lo sugiere Campiche "El trazo más nuevo de la modernidad en el terreno religioso, es el hecho de que las personas piensan que ellos organizan su universo religioso por sí mismos. pero esta constatación no implica que no existan sistemas colectivos según los cuales los individuos organizan sus creencias (Campiche 1991:78).

los procesos de identificación religiosa, que en muchos casos plantean un creciente distanciamiento entre las representaciones de los creyentes y las doctrinas institucionalizadas de las Iglesias.⁴ Es decir, que la secularización afecta en el desenclave entre pertenencia confesional y religiosidad individual y comunitaria.

El impacto de dichos postulados a los estudios estadísticos sobre religión es que el criterio de pertenencia confesional ya no es adecuado para captar la evolución de las diferentes formas de identificación religiosa presentes en la sociedad contemporáneas.

Este enfoque busca acceder a entender las distintas formas que adopta lo sagrado (como función primordial de lo religioso) en las distintas esferas seculares: en el deporte, la música, la ciencia, en la política, el culto al sexo y el cuerpo humano, etc. Conforme a esta concepción, las instituciones especializadas en la producción de lo religioso ya no compiten únicamente entre sí, sino con una amplia gama de instancias seculares que producen religiosidades de la modernidad (Hervieu-Léger 1993).

En los últimos años, se han realizado múltiples estudios empíricos en distintos países del mundo que muestran que la religiosidad de la modernidad se caracteriza por la tendencia a la disociación entre la pertenencia religiosa y la identificación de las creencias.⁵ Voy a retomar tres estudios, cuyas interpretaciones me parecen pertinentes para el análisis de la religión contemporánea, ya que presentan diferencias cualitativas en los modos de interpretar los datos desde ópticas y preguntas diferentes sobre este tema, además de que permiten comparar nuestros resultados con otros contextos socio-culturales.

4 Sobre este tema se han realizado diversos estudios que constatan esta tendencia: Blasco y Anleo 1992; Mardones 1994 y Díaz Salazar 1994 (en España); Campiche 1993 (en Suiza) y Lemieux, Montminy, Bouchard y Meunier 1993 (en Quebec).

5 Entre ellos están los resultados de los estudios de Davie (1993) en Inglaterra; de Díaz Salazar (1994) y de González Balsco y González Anleo (1992) en España; de Lemieux *et al* en la ciudad de Quebec (1993); de Michelat *et al* (1991) en Francia, y de Roland Campiche (1993) en Suiza.

1.1 Del vacío de la religión a la religiosidad vacía

El estudio *World Values Survey* (WVS), dirigido por Ronald Inglehart (1990), presenta una comparación de 22 países de mundo, incluido México. Este estudio se llevó a cabo en el verano de 1981. Los datos arrojados por este estudio transnacional han sido significativos y han servido para interpretaciones variadas. Si bien el estudio está diseñado para dar cuenta de las distintas manifestaciones de la secularización, en términos del declive de las prácticas religiosas, en las creencias, y en los valores emanados por la religión; también ha sido útil para cotejar el proceso de distanciamiento entre las formas privadas de consumo religioso y los contenidos dogmáticos, rituales, normativos y práxicos de las instituciones religiosas tradicionales.

Este es el caso de una brillante interpretación realizada por Díaz Salazar (1994), quien apoyado en los datos de WVS y en encuestas aplicadas durante la década de los 90 en España, demuestra su hipótesis de que la secularización está teniendo efectos en el vaciamiento de la religión cristiana (emigración religiosa de las formas institucionalizadas hacia nuevas formas extra-eclesiales de religiosidad contemporánea), afirmando la creciente disociación entre identidad religiosa y práctica religiosa institucionalizada (Díaz Salazar 1994: 89). Aunque no tiene los datos para hablar de los cambios en series temporales, su análisis del cambio religioso lo realiza en la comparación de grupos generacionales, mediante el cual demuestra que «está teniendo lugar un importante cambio intergeneracional en lo que respecta a las orientaciones religiosas» (Ibid: 91).

El autor concluye que, de acuerdo a las seis acepciones planteadas por Larry Shiner, los datos permiten precisar que:

No existe ni declive de la religión, ni desacralización del mundo, ni paso lineal, ni irreversible de una sociedad sacra a otra secular. Sí existe una mayor privatización de la religión, una transposición de lo sagrado, y sobre todo, una mayor conformidad con este mundo. De alguna manera, la religión se vacía y se trasmuta, adquiere nuevos rostros y figuras (Ibid: 108).

1.2 CONCEPCIÓN SEMIÓTICA DEL IMAGINARIO RELIGIOSO

En 1993 se publicó el estudio "De la modernité des croyances: continuités et ruptures dans L'imaginaire religieux" de Lemieux, Montminy, Bouchard y Meunier. Este estudio fue resultado de encuestas sobre cambio religioso en la Ciudad de Quebec, Canadá. En él se plantea acceder al imaginario religioso, entendido como el resultado de la interiorización subjetiva de la creencia, que integra el discurso proveniente de las normas y los dogmas difundidos por las instituciones con la experiencia colectiva o individual. La interpretación de los datos se realiza desde un marco semiótico que permite evidenciar la distinción entre imaginario de la creencia y pertenencia confesional, con correspondencia a un modelo semiótico que agrupa esta distinción en la relación significante/significado. Pero el modelo es más complejo, pues advierte que aún cuando el significante de un imaginario (su expresión) puede variar entre el creyente y la institución, no garantiza que los contenidos (significados) no tengan equivalencias; o por el contrario que exista unicidad en los significantes, más no en sus contenidos o significados.

Para estos estudiosos de la religión el problema no sólo estriba en distinguir la correspondencia entre los símbolos tradicionales y sus contenidos interiorizados; sino además en establecer cruces con los nuevos significantes que asocian significados tradicionales (la reencarnación asociada a la resurrección) y con los significantes tradicionales que contienen significados innovadores (como Dios).

Aceptar una creencia religiosa no implica adoptar la institución social que la porta, ni en términos de lógica representacional, ni en términos de lógica discursiva, ni en términos de lógica organizacional. Se oponen así dialécticamente el carácter funcional de las creencias y su legitimidad, la noción de utilidad y la de coherencia, la experiencia y la autoridad, lo singular y lo universal(...). Los discursos reencarnacionistas, la Nueva Era, y las ambigüedades de la pertenencia cristiana que acaban de ser evocadas permiten realizar un primer nivel de reflexión (Ibid 1993: 99).

El estudio demuestra que las creencias de los quebequenses nos hablan de un imaginario cultural que no necesariamente está determinado por los lineamientos dogmáticos de las

organizaciones sociales de pertenencia, pero cuya distancia tampoco implica rupturas con dichas organizaciones sino una composición dialéctica de rupturas dentro de la continuidad: "una historia de vida se conoce como una continuidad dentro de la ruptura" (Ibid: 100), que sintetiza la paradoja entre la permanencia de la creencia y la emergencia de la subjetividad de la creencia.

Para estos autores la modernidad de la creencia no se constituye como un sistema dogmático ni acabado, sino más bien como un movimiento: una subjetividad en emergencia, frágil y efímera, que está en proceso de apropiación cultural y que por lo tanto no puede verse como definitivo (Ibid: 101). La coherencia de estas novedosas formas en que se organizan las creencias colectivas está dada por una función utilitaria y por una coherencia íntima afectiva de los individuos, en un doble movimiento: la irrupción de la experiencia e inscripción institucional.

Este tipo de creencia repercute en las instituciones en un estado de estallido de la religiosidad y la cultura. Sin embargo, aunque esto a simple vista daría la impresión de un estado carente de congruencia entre el universo religioso y el universo social; esta congruencia está dada en la medida en que el universo social está mediatizado por las imágenes provenientes de los medios masivos de comunicación, y no centralizado en las solidaridades orgánicas que proveían las instituciones tradicionales. Por el contrario, afirman: "hoy en día las identidades de las personas son función de regulaciones sociales anónimas", como es el sistema monetario, la regla jurídica, la intersubjetividad de comunidades imaginadas, etc.

1.3 Identificación individual y tradiciones religiosas

Roland Campiche introdujo el concepto de identificación religiosa, entendido como:

El proceso de autodefinición en relación con la pluralidad de modelos de identidad propuestos por las instituciones religiosas o de otras instancias productoras de lo

religioso (Campiche, Bovay et al 1992).

Entender el cambio religioso desde los procesos de identificación y no desde la membresía sirvió como marco metodológico de un novedoso estudio dirigido por Roland Campiche sobre la creencia en Suiza publicado en 1993.

Lo relevante de este estudio es que irrumpe en los modelos basados en el criterio de pertenencia confesional, para atender las diferentes formas de orientación del creer, desde la perspectiva de los procesos de identificación religiosa, que ya no se limitan a los fueros confesionales; sino a la gama de combinaciones posibles que se dan en la intersección entre la elaboración individual de la creencia, y las ofertas múltiples y heterogéneas (sistemas colectivos de organización de la creencia) que traspasan los marcos institucionales, a la vez que son integrados a los marcos confesionales, convirtiendo estos últimos (las iglesias) en espacios plurales de identificación religiosa (Campiche 1991).

Este estudio es el más complejo y riguroso en su diseño metodológico, aunque abarca un universo de creencias y prácticas religiosas menor que los otros. Digo que es más complejo, porque no se queda únicamente a nivel de diagnosticar el fenómeno de la privatización de la creencia, sino que advierte que la pluralidad de modos subjetivos de creer se deriva de sistemas de creencia que provienen de tradiciones religiosas y filosóficas diferentes. A saber son cinco las tradiciones consideradas para el estudio: la cristiana, la teísta, la de los Nuevos Movimientos Religiosos, la humanista y la atea. Sin embargo, es más restrictivo ya que sólo se concentra en tres tipos de creencias, que sintetizan tres funciones de la religión: la explicación de la experiencia colectiva a través de la variable de la creencia en una fuerza superior; el problema de la precariedad de la existencia, mediante la significación de la muerte; y por último la cuestión de la integración simbólica de la sociedad humana, vista a través del destino de la sociedad.

Sus resultados señalan que la idea de trascendencia no ha sido abandonada en vías de una secularidad; más bien su permanencia apunta a afirmar un pluralismo en los

marcos de identificación de la trascendencia, en los cuales no persiste el dominio de una posición restrictiva-exclusiva de una tradición religiosa, sino por el contrario se muestra una tendencia a la inclusión que combina en un mismo enunciado de creencias emanadas de diferentes tradiciones religiosas que se entretajan con la tradición cristiana, es decir que apunta a una tendencia al *bricolage* religioso.

Campiche va más allá con los datos, al demostrar que esta individualización de la creencia no excluye la emergencia de las creencias colectivas, para lo cual recompone (mediante el análisis multivariado de «clusters» cinco categorías de creyentes, que dan cuenta de las lógicas de *bricolage*: los cristianos exclusivos, los cristianos inclusivos, los humanistas religiosos, los neo-religiosos y los humanistas sin religión.

Para Campiche los procesos de individualización de la religión se explican en un marco limitado de ofertas social y culturalmente determinados. Si bien el individuo elige los contenidos de las creencias en función de sus necesidades particulares, esta selección no es totalmente libre, sino que responde a un proceso de «apertura limitada», en el cual se mantiene la tradición cristiana como un tronco común de la reconfiguración de las creencias (Campiche 1993: 130).

1.4 LÍMITES Y ALCANCES DEL ANÁLISIS

En los tres planteamientos arriba revisados encontramos que tienen como denominador común la manifestación creciente de la subjetivización de los marcos de creencia religiosa como manifestación de la secularización moderna. Salazar lo explica dentro de una teoría del desplazamiento histórico de lo sagrado que anuncia el vacío de las religiones tradicionales hacia formas extraeclesiales y subjetivas de consumo religioso. Su análisis interpretativo pone énfasis en la siguiente pregunta: ¿de qué manera afecta este fenómeno sobre las instituciones religiosas?; sin embargo, no considera las siguientes preguntas: ¿cuáles son las nuevas formas hacia donde se dirigen las creencias? ¿la

desintitucionalización de la creencia produce nuevos marcos de creencia colectiva? o ¿solamente quedan diseminados a lo largo y ancho de las conciencias individuales?. La teoría del "fluido religioso" propuesta por Díaz Salazar no nos permite imaginar a dónde va lo que se sale de las religiones tradicionales, ni si estas nuevas formas de creer que se manifiestan de manera individual son producto de procesos colectivos.

Por su parte, Lemieux *et al.* utilizan un marco de análisis semiótico para acceder a la manera en que los imaginarios culturales religiosos guardan una dialéctica entre continuidad y cambio contenidos en la noción de *bricolage* religioso. Esta noción —que será clave para los estudios sobre los fenómenos de los nuevos movimientos religiosos— presenta un desafío para la sociología de la religión en la medida en que gracias a la riqueza de su concepción semiótica indica que el sincretismo o *bricolage* de los imaginarios religiosos no es una unidad de sentido homogeneizable, sino que por el contrario abriga en su seno operaciones dialécticas de integración, pero a la vez de contraposición y de yuxtaposición. Para estos autores, la causa de estos nuevos modelos de creencia se debe al impacto de, por un lado, una realidad virtual o *mass-mediada* que suplanta las imágenes por la coherencia de los mega discursos de la tradición; y por el otro lado, una creciente adaptación funcional y utilitaria que desvaloriza las coherencias tradicionales de las instituciones para adaptarlas a las experiencias y necesidades particulares de los individuos.

Campiche aporta un elemento más para comprender el fenómeno de autoidentificación de lo religioso: los sistemas colectivos de organización de las creencias, vistos tanto desde la óptica de la oferta cultural como de la apropiación o recomposición de categorías de creyentes inscritos al cristianismo. Con su propuesta supera una concepción caótica de la tendencia del "fluido religioso", induciendo nuevos modelos hacia donde se derivan las salidas del cristianismo planteadas por Díaz Salazar.

Conforme a estas tres propuestas, el análisis que aquí se presenta sólo enfrenta una cara del espectro de la diversidad al interior del catolicismo, que apunta a detectar los

procesos de privatización de la identificación religiosa de los creyentes adscritos al catolicismo. La otra cara de la diversidad del catolicismo no será objeto de análisis de este capítulo, no por ser menos importante, sino porque los datos de la encuesta no nos permiten acceder a dicha realidad. Me refiero a que el catolicismo popular vive una transformación profunda, marcada por los cambios internos de la misma Iglesia, y que incide en la formación de una diversidad de subidentidades religiosas al interior de la Iglesia católica, pero a la vez muy ligadas a procesos internos y plurales de promoción de modelos de pastoral inscritos en comunidades a través de las cuales los creyentes viven y significan de manera diferente y contrastante su identidad católica.⁶

2. LO QUE SE SABÍA DE ANTEMANO Y LAS INTERROGANTES PENDIENTES

México, en correspondencia con el estudio comparativo transnacional *World Values Surveys* que abarca a 21 naciones del mundo, mostraba un patrón de alta religiosidad: el 74.3% se definía a sí mismo como "muy religioso" (el segundo de la tabla después de Estados Unidos) (Campbell y Curtis 1994: 221); se destacaba del resto de los países estudiados además por tener un patrón en el que el ritualismo comunitario era una práctica elevada: el segundo lugar en la asistencia semanal a la Iglesia (53.8%); el primer lugar en asistencia mensual a la Iglesia (74.6%); sin embargo, en relación con la intensidad del trabajo voluntario en las asociaciones religiosas era notablemente bajo con respecto a otros países (sólo 17% reportaba ser miembro de asociaciones voluntarias religiosas, y más escaso era quienes manifestaban prestar trabajo voluntario en ellas (8.8

6 Estas pueden ser de tipo territorial (parroquias y regiones eclesiásticas con rasgos particulares) o funcionales (a través de la militancia en grupos y movimientos seculares que representan versiones diferentes y aún antagónicas del catolicismo). Para mayor información sobre este tema puede consultarse a De la Torre 1996: 25-48.

%); lo cual contrastaba con los países donde existen patrones de diversidad religiosa como es el caso de Estados Unidos que presentaba el porcentaje más alto en estos rubros (53.7% y 21.0% respectivamente). Esto apunta a señalar que las características de la religiosidad en México mantenían más los rasgos de una práctica vinculada a la normatividad del ritualismo institucional, es decir ligada a la manutención de una tradición instituida, que —como en el caso de nuestros vecinos del Norte— una religión vivida como opción voluntaria .

México ha sido un país donde el catolicismo detentó durante siglos el monopolio casi total de las afiliaciones religiosas. Es a partir de finales del siglo pasado que se establecen las primeras congregaciones protestantes en el país, sin embargo su crecimiento no fue masivo ni rápido, por el contrario fue elitista y concentrado a las clases medias (Cfr. Bastián 1990). En las últimas dos décadas de este siglo es notable el crecimiento tanto en el establecimiento de denominaciones pentecostales como de conversos que abandonan las filas del catolicismo para ingresar a estas nuevas ofertas religiosas, que se concentran sobre todo en los estados del sur del país, región que ha sido menos beneficiada por el progreso modernizador que otras del país (Chiapas, Tabasco, Quintana Roo y Campeche),⁷ donde el pentecostalismo ha logrado la conversión de hasta un cuarto de la población de dichos estados (Véase los censos del INEGI de 1980 y 1990).

El caso de Jalisco, entidad federativa de la cual Guadalajara es capital, ha sido uno de los territorios menos aptos a la diversificación de lo religioso en términos de cambios de membresía confesional, comprendida por la conversión y reclutamiento de sus

7 Gilberto Giménez advierte que es necesario distinguir entre *la modernidad en el centro* y *modernidad periférica*, ya que la modernidad la difusión y los alcances mismos de los beneficios de la modernidad son selectivos y desiguales, de país a país, de región a región, y aún dentro de zonas de alta modernidad (como son el caso las grandes urbes) persisten las zonas centro y las periféricas, produciendo efectos que impactarán de distinta manera y con distinta intensidad los procesos de secularización en las sociedades contemporáneas (Giménez 1996:18)

miembros a otras denominaciones; según el censo del INEGI de 1990, casi el 98% de la población se denomina como católica (ocupando el tercer lugar nacional de población con afiliación católica). Es decir, que en este territorio la competencia por el mercado religioso no se da a nivel de las pertenencias confesionales, lo cual no quiere decir que en Guadalajara no existan otras denominaciones religiosas protestantes y pentecostales,⁸ según el directorio levantado por el equipo de trabajo "Diversificación religiosa en Guadalajara" durante 1996, existen más de 70 asociaciones cristianas no católicas (protestantes, evangélicas y paraprotestantes),⁹ un total de 241 templos y poco más de cincuenta organizaciones religiosas y espirituales que se registran como asociaciones civiles (entre los cuales podríamos encontrar asociaciones de potencial humano y una amplia gama de centros identificados con el *New Age*, etc.). Hay que resaltar también que Guadalajara es la cuna y sede de una Iglesia evangélica que ha logrado traspasar las fronteras locales y nacionales para constituirse en una congregación internacional, me refiero a La Luz del Mundo (De la Torre 1995).

Sin embargo, la expansión de estas denominaciones se ha concentrado más en los sectores "menos favorecidos" —o mejor dicho más golpeados— por la modernización capitalista, quienes ante una situación de desarraigo y anomia causado por la migración, la desintegración familiar, y la desesperanza de acceder a los beneficios del progreso, encuentran en estas denominaciones religiosas un apoyo comunitario para sortear su nada envidiable situación. Menos aún, es el caso de los ateos, aquellos que abandonan la necesidad de las creencias en Dios, pues no llegan ni siquiera a representar un uno por ciento de la población.

Una primera lectura de estos datos, nos llevaría a interpretar que la secularización,

8 Según el Departamento de Estudios Religiosos de la Secretaría de Gobernación en México se tiene registro de 48 organizaciones no católicas en el país.

9 El levantamiento del directorio de templos e Iglesias en Guadalajara estuvo a cargo de Cintia Castro y David Tinoco.

en términos de disminución o de diversificación del mercado religioso, no ha afectado a la ciudad de Guadalajara. Los datos nos hablan más de la permanencia del catolicismo que de una diversificación religiosa en términos de cambio de adscripción. Pero si leemos los datos desde otro ángulo, y sin limitarnos a la pertenencia, incluimos la variable de identificación religiosa, se pueden atender las transformaciones mismas que han ocurrido al interior de la membresía al catolicismo, de esta manera la tendencia a la secularización (en términos de privatización y desinstitucionalización de la religión) se puede hacer evidente. Esta fue la apuesta que decidimos jugar en el diseño del estudio de opinión sobre diversidad de Guadalajara.

2.1 De la apuesta al diseño

Tal como se mostró, el concepto de secularización es sumamente ambiguo, cambiante en la evolución histórica de la modernidad, pero también con variaciones conforme a los contextos particulares en que se presenta.

Al respecto, David Martin, encuentra que la secularización está condicionada por los patrones básicos de las sociedades occidentales distinguiendo los marcos históricos de las relaciones de laicidad entre los modelos religiosos dominantes y las relaciones con el Estado; por ejemplo, hay sociedades en las cuales la sociedad política está organizada sobre las bases confesionales y otras donde se han dado procesos de separación entre Iglesia Estado, éste último sería el caso de México. Además de estos marcos básicos, el autor sugiere situar el fenómeno de la secularización en el reconocimiento de las particularidades orgánicas de los sistemas confesionales: la secularización se expresa de manera diferente en contextos donde existe un monopolio católico que donde existe un monopolio protestante, dado que el monopolio católico se caracteriza más por lo organicista, mientras que el protestante fomenta más el pluralismo individualista; o donde se dan patrones mixtos. Las sociedades católicas son menos plurales que las sociedades protestantes. Otro rasgo importante de diferenciación de los patrones de laicidad por el

tipo de monopolio confesional es el que se refiere a la emergencia de asociaciones cívicas; en el caso de los monopolios protestantes las asociaciones son el resultado de la adaptación de subculturas y grupos étnicos minoritarios y marginales a la religión; en contraste en los países con monopolio católico las organizaciones civiles tienen el tinte de la defensa frente a las tendencias anti-religiosas o laicistas que provienen del Estado. Aún al interior de una categoría (como por ejemplo la de monopolio católico) existen diferencias marcadas por el cruce entre modelos confesionales y las tendencias ideológicas y políticas del monopolio secular: sea de derecha o de izquierda, conservadores o progresistas (Martin 1988:13-59).

Frente a este escenario se nos presentan tres alternativas de estudio: la primera es partir de una definición sustantiva y cerrada de secularización, como soporte para diseñar los indicadores que darían cuenta del nivel de secularidad en Guadalajara, lo cual conlleva el riesgo de aplicar modelos extranjeros y ajenos a nuestra realidad particular, y de no poder apreciar las transformaciones particulares que ha tenido la religión en el desarrollo de la modernidad; la segunda es abrirnos al encuentro de la definición de la secularización a partir de los datos empíricos de la realidad concreta a estudiar; lo cual nos puede llevar a confundir cualquier tipo de transformación cultural con el hecho de la secularización; la tercera, que es la adoptada para este capítulo, es atender al dinamismo de las transformaciones en el campo de las prácticas, las creencias y los valores religiosos, para dar cuenta de los procesos de cambio que está sufriendo el campo religioso. Esta tercera propuesta tendrá como soporte la distinción hecha por K. Dobbelaere (1981) sobre las tres dimensiones de la secularización: a) laicización: como proceso histórico de la modernidad que impacta distinción y división de esferas especializadas entre el mundo secular y el mundo religioso; b) baja en la adhesión y participación religiosa: referido al declive de la creencia y la práctica religiosa en las sociedades modernas, y c) cambio religioso: entendido como las dinámicas internas de transformación o secularización al interior de las iglesias.

Siendo los procesos de identificación religiosa nuestro punto de partida para dar

cuenta de la transformación de la naturaleza y de la localización de lo religioso, se corría el riesgo de adentrarnos en las subjetividades sin tener en cuenta las matrices de los marcos culturales de la creencia y las estructuras de valores presentes en una población católica, pero heterogénea internamente. Para sortear este problema, recurrimos a identificar discursos y matrices culturales, que en algunos casos marcan las diferencias de posturas al interior del catolicismo (acordes con corrientes teológicas y pastorales del catolicismo), y que en otros caso nos daban la posibilidad de encontrar la identificación de los católicos con orientaciones doctrinales ajenas a la tradición católica (ya sea que coinciden más con la cultura protestante, con la cultura religiosa oriental, o con fuentes seculares —no necesariamente religiosas), pero que están presentes en los modos de creer y valorar de los católicos. Estas matrices se tradujeron a opciones múltiples, con el fin de apreciar la diversidad, pero al mismo tiempo reducir la contingencia para prever un futuro análisis de los datos. Preveíamos que nuestras posibilidades de análisis se verían enriquecidas en la medida en que nos permitieran identificar los procesos de identificación individual de la creencia, de los marcos valorales y de la moral sexual con los marcos culturales propuestos por orientaciones culturales de matrices identificables (provenientes de matrices seculares o religiosas que promueven la identificación con las tradiciones institucionales o con nuevas fraternidades electivas).¹⁰

Desde agosto de 1995, un grupo formado por cuatro investigadoras locales de distintas instituciones académicas,¹¹ bajo la coordinación de Patricia Fortuny y con apoyo financiero del CONACYT, nos reunimos para realizar un proyecto colectivo sobre "la

10 En este sentido es muy relevante el planteamiento de Hervieu-Léger quien delimita la categoría de creencia religiosa a aquellas formas organizadas del creer, que reconstruyen nuevas memorias religiosas hechas a base de *bricolages*, pero en las cuales los nuevos ordenamientos construyen una totalidad de sentido autorizada en la re-invenición de la continuidad con el pasado y el presente, a partir de la incorporación del linaje de la tradición proveniente de las instituciones (Cfr. Hervieu-Léger 1993).

11 Los investigadores presentes en este esfuerzo colectivo fueron Alma Dorantes del INAH, Cristina Gutiérrez del El Colegio de Jalisco, Patricia Fortuny y Renée de la Torre de CIESAS Occidente. Los resultados y análisis de esta investigación fueron publicados en Fortuny (coord..) 1999.

diversificación religiosa en Guadalajara". Decidimos trabajar conjuntamente en el diseño de una encuesta que diera cuenta del estado de la cuestión, para lo cual destinamos seis meses de trabajo y discusión.

En la primavera de 1996 se contrató al Centro de Estudios de Opinión para aplicar la encuesta *Diversidad Religiosa en Guadalajara* a una muestra representativa,¹² de la población de la Zona Metropolitana de Guadalajara. Con la encuesta se pretendía dar cuenta de los distintos procesos de identificación religiosa en Guadalajara, contemplando información sobre la afiliación religiosa (membresía, cambios de membresía), la participación ritual y en asociaciones voluntarias, jerarquía de valores, la organización de las creencias religiosas, la disposición a la tolerancia y la cultura moral. Así mismo se diseñaron las preguntas de control socio-económico: edad, sexo, estado civil, lugar de origen, lugar de residencia, ingresos, ocupación, experiencia migratoria y consumo cultural. Estas últimas variables tenían la finalidad de acceder a las transformaciones del campo religioso en concordancia con el cambio social.

2.2. La homogeneidad religiosa según las membresías confesionales

Mediante una lectura superficial de los datos obtenidos podemos recrear una fotografía del perfil religioso de los habitantes de la ciudad de Guadalajara.

La ciudad de Guadalajara está poblada por propios (43.7%) y avecindados (56%) sea porque provienen de los poblados del interior del estado de Jalisco (33%), o de otros estados de la República (23.3%). Lo que sí podemos decir es que es una población muy

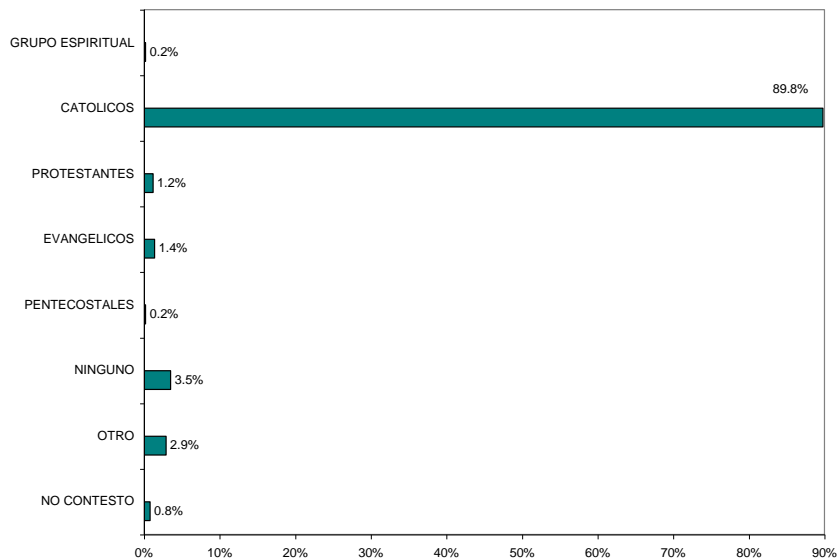
12 La muestra se diseñó de manera aleatoria, estratificada, por cuotas de edad y sexo. Se levantaron un total de 490 cuestionarios, en los cuatro municipios que conforman la Zona Metropolitana de la Ciudad de Guadalajara (Guadalajara, Zapopan, Tlaquepaque y Tonalá). El estudio cuenta con una confiabilidad estadística del 95%. A fin de reducir errores se realizó previamente una prueba piloto con 10% de la muestra, misma que sirvió para el entrenamiento de los encuestadores.

enraizada en el territorio nacional (sólo 6.9% han vivido en otro país). Razón por la cual no podemos seguir imaginando un territorio homogéneo culturalmente, ni mantener la idea de percibirlo como el recinto que mantiene tras sus fronteras la herencia cultural acumulada históricamente de una ciudad teñida de un catolicismo altamente tradicional, sino más bien como un lugar de acopio de la diversidad.

Pese a este panorama, a simple vista Guadalajara no ha sufrido masivamente los efectos de la migración religiosa, 93.3% sigue definiéndose como católico, dejando un margen minoritario a las membresías protestantes¹³, y menor aún a quienes manifiestan no formar parte de ningún grupo confesional (3.5%). Aunque los índices de migración confesional son menores, y por tanto no permite apreciar con mayor detenimiento los flujos de emigración confesional, es interesante que aunque obviamente quienes han cambiado de membresía han tomado la ruta de salir del catolicismo hacia otras iglesias, entre quienes han cambiado de membresía existe una población muy móvil en búsqueda de ofertas religiosas (2%). Lo cual significa que la mayoría de quienes tienen una membresía no católica, habían sido previamente miembros de otra confesión no católica.

13 Protestantes 1.2%, pentecostales .2%, evangélicos 1.4%, otro 2.9%

Gráfica 1.
Pertenencia a un grupo religioso



Fuente: Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara (1996)

3. NIVELES DE PERTENENCIA AL CATOLICISMO SEGÚN LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Los indicadores de práctica religiosa (frecuencia de asistencia al culto, participación en ceremoniales de transición, valoración de los sacramentos y frecuencia en la oración) son útiles en una primera aproximación para construir categorías de membresía religiosa, que permiten distinguir entre "la pertenencia pasiva" y la "pertenencia efectiva"(Campiche 1991: 749).

Si bien el estudio *The World Values Survey* muestra que la tendencia universal a la práctica religiosa es cada vez más individual y menos grupal, es decir que los servicios

religiosos son cada vez menos atractivos para los creyentes, quienes prefieren practicar su religiosidad mediante la oración o el rezo privado; esta tendencia no se presenta en Guadalajara. Por ejemplo, en contraste con las tendencias internacionales, en Guadalajara la asistencia regular a servicios religiosos sigue siendo alta. 63.5% de la población reporta un índice alto de participación ritual, es decir que cumplen con el servicio dominical y más.

Entre la mayoría de los católicos la asistencia a misa dominical continúa siendo una norma a cumplir, más de la mitad los tapatíos mantienen esta tradición (56.8% semanal y 8.3% los hacen a diario); 12.5 por ciento manifiesta un nivel de participación regular (sólo asisten una vez al mes): y una quinta parte de los católicos tienen un nivel bajo de participación (21.4% lo hace ocasional o anualmente, y .7% nunca va a misa) para este sector la misa ha perdido obligatoriedad y significado.

El que la gente vaya mucho a misa o que no lo haga parece estar muy relacionado con las variables de edad, educación y urbanización y no tanto con las de género u ocupación. Por ejemplo el perfil de los que van diario a misa, es que son mujeres adultas, casadas, que se dedican exclusivamente al hogar, sólo estudiaron la primaria, y que son originarias de los poblados del interior de Jalisco, es decir que provienen de poblados más pequeños y menos urbanizados que la ciudad Guadalajara. En contraste, el perfil del poco practicante, no está determinado por el género, sino más por la edad — ya que no rebasa los 44 años— y por los niveles educativos: en su mayoría tienen estudios más altos que los muy practicantes (bachillerato y universitario) y pertenecen a la generación nacida en la ciudad. Estos perfiles indican una transformación generacional en cuanto a la valoración de la participación ritual; pero también expresan que quienes tienen más tiempo de socialización urbana son menos apegados a las prácticas rituales.

Gráfica 2.
Perfiles de asistencia a misa

	Diario (8.2%)	Semanal (57.0%)	Mensual (12.6%)	Ocasional (22.2%)
Edad	+ 55 (38.9)	18-24/25-34 (28.9/ 30.1)	18-24 (40.0)	18-24/25-34 (33.0/24.7)
Sexo	fem (75.0)	fem (57.4)	Masc (52.7)	Masc (57.9)
Escolaridad	Primaria (63.9)	prim/licenc (29.1/27.1)	prim/sec (29.1/27.3)	bach/lic (23.7/28.0)
Estado civil	Casado (60)	Casado (57.)	Soltero (54.5)	Casado (53.8)
Lugar de nacimiento	Edo de Jal. (52.8)	Guadalajara (45.6)	Guadalajara (41.8)	Guadalajara (41.2)

Fuente: Estudio sobre diversidad religiosa en Guadalajara (1996)

Asimismo la oración privada sigue siendo una práctica regular en la vida diaria de los católicos (68.3% acostumbra orar regularmente, 11.9% identifica la oración con la solución de problemas acuciantes; y sólo 14.4% lo hace de manera muy ocasional.

También es notorio que para los católicos los rituales de pasaje (bautismo, matrimonio y muerte) siguen siendo importantes fuentes de sentido y de celebración colectiva, 88.9% los valoran como muy importantes en sus vidas.

Podemos resumir que en Guadalajara la práctica religiosa sigue siendo fuertemente ritualista y colectiva; y que la tendencia a la privatización de la comunicación con Dios no desplaza las prácticas colectivas de participación religiosa, como se muestra en otros países. Sin embargo, también nos muestra que las nuevas generaciones urbanas son más aptas a un desapego a la misa, la cual es una fuente fundamental en la transmisión y reproducción de los dogmas católicos. En los cruces entre los contenidos de la fe en la

trascendencia y la asistencia a misa se puede ver claramente esta correspondencia: a mayor asistencia menor desviación de los dogmas autorizados por el catolicismo, y a menor asistencia mayor interpretación privada de la trascendencia; lo cual muestra una tendencia futura al cambio religioso representada por las generaciones más jóvenes.

4. LA RELACIÓN ENTRE PERTENENCIA CONFESIONAL E IDENTIFICACIÓN RELIGIOSA

A pesar de que la membresía católica es predominante en Guadalajara, y de que Dios sigue estando vivo en el imaginario de la mayoría de los tapatíos (sólo 0.8 % dicen no creer en Dios), habrá que preguntarnos por el tipo de creencias religiosas que alberga una unidad de membresía: en este caso la católica.

Si consideramos que lo específico de la religión es su capacidad de ofrecer un modelo de salvación, que contempla la articulación de prácticas y creencias referidas a una realidad supra-empírica y trascendente que servirá de modelo para explicar, valorar y vivir la realidad imanente. Las creencias sobre la trascendencia son especialmente importantes a tomar en cuenta para un estudio sobre religión.

Se seleccionaron dos creencias que reflejan dos funciones propias de la religión: 1) la explicación de la experiencia colectiva a través de la cuestión de la existencia en una fuerza superior (¿Qué es Dios para usted?); y 2) el problema de la precariedad de la existencia referido al tema de la muerte y la oferta de trascendencia supraempírica (¿Qué existe después de la muerte?). Ambos son aspectos fundamentales en la especificidad de lo religioso: el imaginario de la trascendencia.

El cuestionario incluía en las variables sobre los imaginarios de la trascendencia indicadores que dieran cuenta de: el grado de compatibilidad con la doctrina cristiana (cuyos indicadores en el renglón del imaginario de Dios se expresaban a través de las opciones La Santísima Trinidad y un Dios personal; y con respecto a la representación del

más allá con las respuestas de Cielo e Infierno y Resurrección y juicio final); el nivel de incorporación de elementos *New Age* (objetivados en las opciones Fuerza vital o Energía¹⁴ para la variable del imaginario de Dios; y reencarnación y Unidad con el Cosmos¹⁵ para la representación del más allá); y la no creencia o indiferencia frente a los temas de la trascendencia (no existe, o me es indiferente).

4.1. Los imaginarios de Dios

En la Gráfica 3 se aprecia que aunque la mayoría de los católicos tienen una imagen de Dios expresada en el dogma de la Santísima Trinidad (42.4%); es notable la presencia del imaginario de Dios como una fuerza vital o energía en más de una tercera parte de los encuestados (36.9%); seguido por la creencia en un Dios personal (16.2%); y en menor grado los que manifiestan indiferencia frente a este tema (1.8%).¹⁶

Estos datos nos permiten advertir que los contenidos de la religiosidad *New Age* tienen un alto grado de presencia en los católicos de Guadalajara, ya que más de una

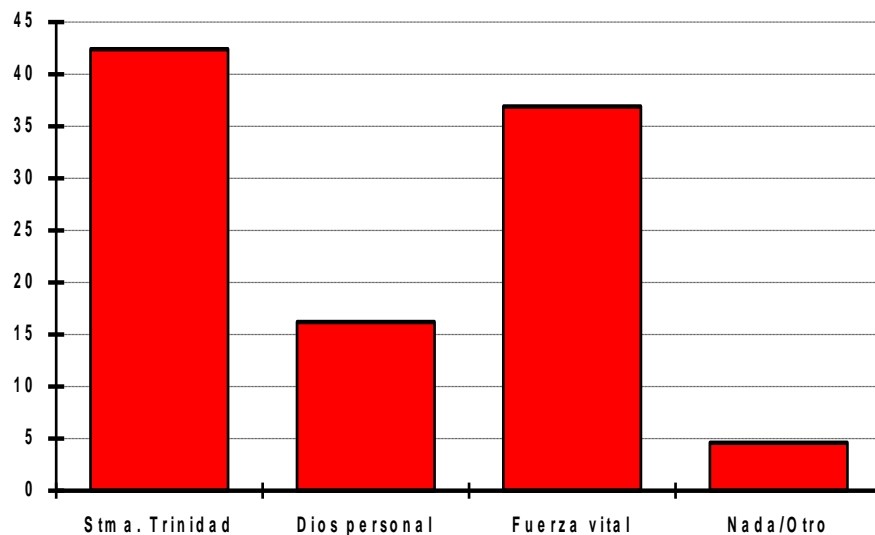
14. Es tal la preocupación por la introducción de valores *New Age* en la cultura católica, que el actual Obispo Auxiliar de Guadalajara, José Trinidad González preparó un texto que sirve de material de estudio teológico para los seglares del Movimiento de Renovación Carismática Católica, en el cual se incluye una oración que dice así: "Por el intento de querer sustituirte a Ti, nuestro Dios Unico y Verdadero, Dios Personal, Dios Amor, por una energía, principio o fuerza impersonal...¡PERDON, SEÑOR, PERDON!. José Trinidad González. *New Age: un gran reto para el cristianismo*, Guadalajara: Parroquia de la Madre de Dios, 1996, p.35.

15. Jerarcas de la Iglesia católica han definido al *New Age* como el nuevo gran desafío para el cristianismo. Destaca una desautorización explícita de la idea de la reencarnación que se opone a los fundamentos evangélicos y cristianos, sobre todo porque no es compatible con la idea de la resurrección cristiana y del juicio final: "Si éste fuera el caso, Cristo habría tenido que morir muchas veces desde la creación del mundo. Pero el hecho es que ahora, en el final de lo tiempos, Cristo ha aparecido una sola vez y para siempre, ofreciéndose a sí mismo en sacrificio para quitar el pecado. Y así como todos han de morir una sola vez y después vendrá el juicio, así también Cristo ha sido ofrecido en sacrificio una sola vez para quitar los pecados de muchos" (HEB. 9, 26-28, citado en Norberto Rivera Carrera, *Instrucción pastoral sobre New Age*, Monterrey: Siempre Fiel, 1996, pp. 14-15

16. Los Cuadros y Gráficas que aparecen a continuación fueron recodificados conforme a las variables del cuestionario original, esto se hizo con el fin de poder responder con mayor claridad analítica a las preguntas e hipótesis que guían este estudio. Asimismo, se retiró de la muestra los datos de no contestó.

tercera parte de la muestra incorpora a su creencia en Dios una concepción del universo como un sistema de energía,¹⁷ en el cual el individuo y la divinidad se fusionan como parte de una totalidad de energía.¹⁸

**Gráfica 3.
Imaginarios de Dios**



Fuente: *Estudio sobre diversidad religiosa en Guadalajara* (1996)

Para la inmensa mayoría de los católicos, Dios sigue siendo un símbolo importante dentro

17. La Jerarquía católica ha manifestado en múltiples ocasiones su desautorización de la noción de Dios como Energía cósmica, a partir de la cual la noción cristiana basada en un Dios Personal se transforma en la noción de un absoluto anónimo. Al respecto puede consultarse el texto del Cardenal Dodfried Daneels. *Cristo o Acuario. El católico frente a la New Age*. Chihuahua, Editorial Camino, 1993. Este texto ha sido ampliamente difundido en la diócesis de Guadalajara, a través de talleres de reflexión para sacerdotes y seglares sobre el *New Age*.

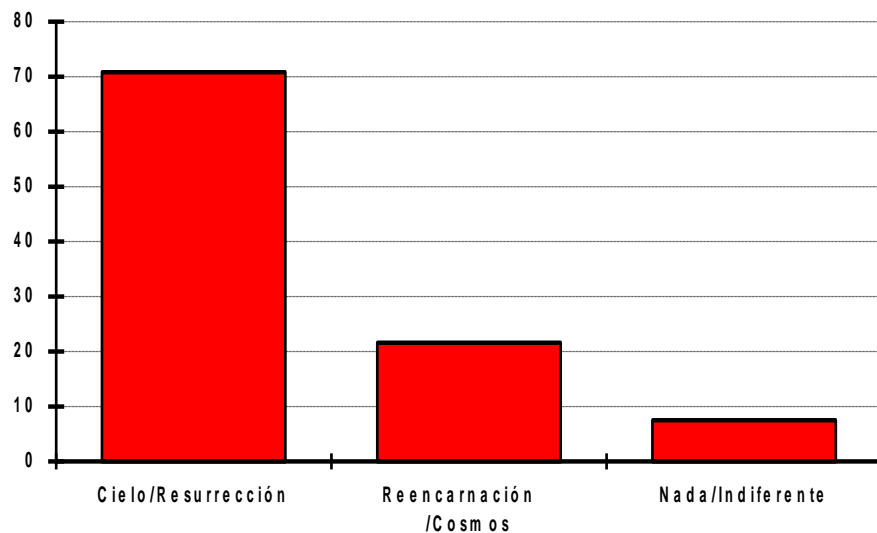
18. Para Cristina Gutiérrez uno de los elementos que permite ubicar las características de la religiosidad Nueva Era es que: "Comparten una visión del universo como un sistema de energía, en el que cada ser posee una cuota. La capacidad humana de incrementarla y sus medios de manipulación con la finalidad de crear armonía y salud, pasa por un camino de apertura de canales de recepción u desarrollo de la conciencia individual, hacia una conciencia de la propia divinidad y unidad con el cosmos; este avance se posibilita mediante el dominio de diversas técnicas y conocimientos doctrinales provenientes de tradiciones orientales y del más rancio esoterismo cristiano, combinadas con novedades tecnológicas y psicoterapéuticas"(Gutiérrez Zúñiga 1996:76).

del imaginario religioso, aunque con distintos rostros. El dogma católico de la Santísima Trinidad, basado en la construcción simbólica de Tres personas en un único Dios: Dios Padre, Dios Hijo y Espíritu Santo, a pesar de la complejidad conceptual que encierra, se conserva como modelo de aproximación a la imagen de Dios, y es aún mayor que la idea postconciliar del humanismo cristiano de un Dios personal. Sin embargo, como vemos en la Gráfica 3, aunque más de dos terceras partes de los católicos mantienen imágenes cristianas de Dios (referidas a la Santísima Trinidad y Dios Personal), los datos también nos muestran que existe una creciente tendencia a la reelaboración subjetiva de la representación de Dios que se aparta de los contenidos cristianos tradicionales, y que se *encuentra* más vinculada a los contenidos de la nebulosa esotérica promovida por una espiritualidad de tipo *New Age* que, sin la condición de la pertenencia al movimiento, da cuenta del efecto de globalización que la cultura de masas está teniendo sobre la cultura religiosa al interior de la Iglesia católica.

4.2. Los imaginarios del más allá

En cuanto a la creencia en la vida después de la muerte, como se puede apreciar en la Gráfica 4, encontramos que la mayoría de los católicos conservan esta creencia, sólo 7.5% descarta la idea del más allá; sin embargo los imaginarios que encierra son múltiples. 39.3% de los católicos creen en la resurrección; 31.5% conservan la creencia en el cielo y el infierno; y —sorprendentemente— 15.1% incorpora la creencia oriental de la reencarnación; sólo 3.9% interpreta la muerte como unidad con el cosmos; y 2.7% tienen otra imagen distinta del más allá.

Gráfica 4. Imaginarios del más allá



Fuente: *Estudio sobre diversidad religiosa en Guadalajara* (1996)

Llama la atención la introducción de elementos ajenos a la doctrina cristiana en los marcos de la fe en la trascendencia transmunda, pues si bien la reencarnación no es mayoritaria, una sexta parte de los católicos es lo suficientemente significativa para expresar una tendencia a la reelaboración subjetiva de la creencia en la trascendencia cada vez más autónoma de la tradición católica.

Hay que considerar que: "Subjetivamente, aceptar la reencarnación no es necesariamente convertirse a una religión no cristiana. Decir «Dios» no es afirmar su fidelidad a la experiencia cristiana" (Lemieux et al. *op. cit.*, p.97). Por un lado, encontramos una sociedad católica, en la cual persiste Dios como un significante que abarca diversos imaginarios colectivos, cuyo significado alberga tanto las creencias derivadas de una tradición cristiana, como de tradiciones no cristianas o formas individuales de concebir a Dios, aunque esto no significa que incorporen en su creencia las bases de la tradición que le dan soporte a la creencia. En contraste, al imaginario de vida después de la muerte, se incorporan nuevos significantes, cuyos significados pueden estar ligados a la idea cristiana, ejemplo de ello es la creencia en la muerte como reencarnación, un significante no cristiano, que puede no contener los significados propios de su tradición religiosa de

origen —el imaginario de la reencarnación puede incluir aquellos contenidos del catolicismo popular como son las creencias en las ánimas, las mediaciones espiritistas, etc.—; por lo cual creer en la reencarnación no significa que los católicos la conciban acorde con la tradición religiosa hindú, o con la reelaboración propiamente *New Age*, sino que más bien los individuos incorporan esta imagen al margen de la tradición que le da sustento y coherencia y la renuevan en un *bricolage* individualizado.

Uno pudiera pensar que el acercamiento o distanciamiento de las creencias religiosas de los creyentes a los dogmas institucionales bien podrían estar relacionados con las diferencias generacionales, o con los niveles educativos, pero los cruces no nos muestran nítidamente esta tendencia. Aunque en el caso del imaginario de Dios si se ve claramente que los jóvenes entre 18 a 34 años están más alejados de la tradición cristiana; y que por el contrario los adultos que rebasan los 44 años de edad son los más apegados a la imagen ortodoxa católica de la Santísima Trinidad; esto no se manifiesta en relación con la imagen de la vida después de la muerte. Lo que curiosamente aparece, es que las mujeres son más apegadas a la identificación de la creencia religiosa con la tradición cristiana que los hombres.

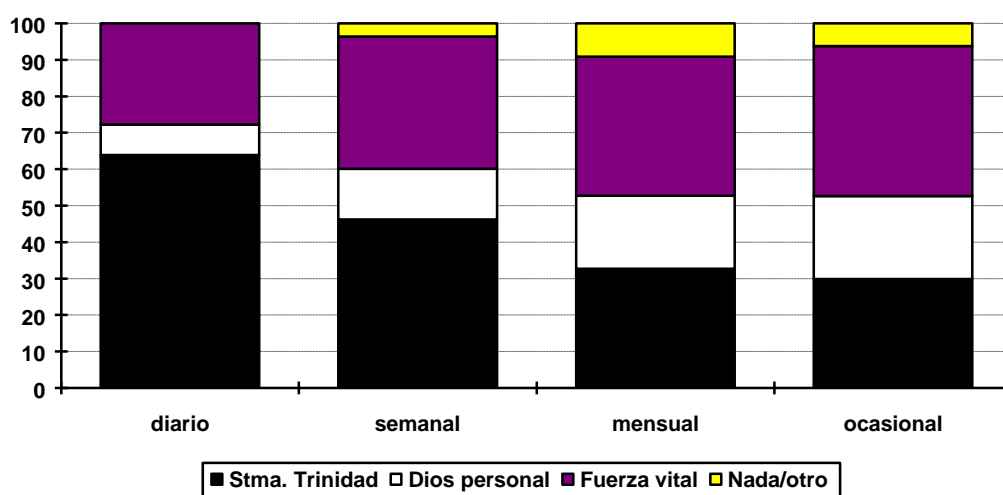
4.3. Eficacia simbólica de las creencias en los niveles de pertenencia

¿Tienen las creencias eficacia simbólica sobre las formas de participar y experimentar lo religioso? Para responder a esta pregunta se realizaron cruces estadísticos de las variables sobre creencia trascendental con la variable participación ritual. Los resultados que se pueden consultar en la Gráfica 5 y 6 fueron muy interesantes. Tanto en el caso del imaginario en Dios, como en el caso del imaginario en el más allá, se pudo constatar que: a mayor ortodoxia en los dogmas institucionales de la fe, mayor asistencia a la misa; y a mayor privatización de la creencia religiosa, menor participación ritual.

Por ejemplo, tres cuartas partes (74.8%) de quienes manifestaron creer en Dios

como Santísima Trinidad tienen un alto índice de asistencia a misa (12.4% diario y 62.4% semanal); quienes manifiestan concebir a Dios como un Dios personal presentan un menor índice de participación ritual: casi la mitad va a misa semanalmente (49.3%); pero se incrementa la asistencia mensual y ocasional (el 15.5% asiste cada mes y un 31% lo hace ocasionalmente); de igual manera sucede con quienes creen en Dios como una fuerza Vital o Energía: poco más de la mitad asiste semanalmente a misa; y el resto, el 13.2%, lo hace mensualmente y casi una cuarta parte asiste ocasionalmente (24.7%).

Gráfica 5.
Imaginario de Dios según asistencia a misa



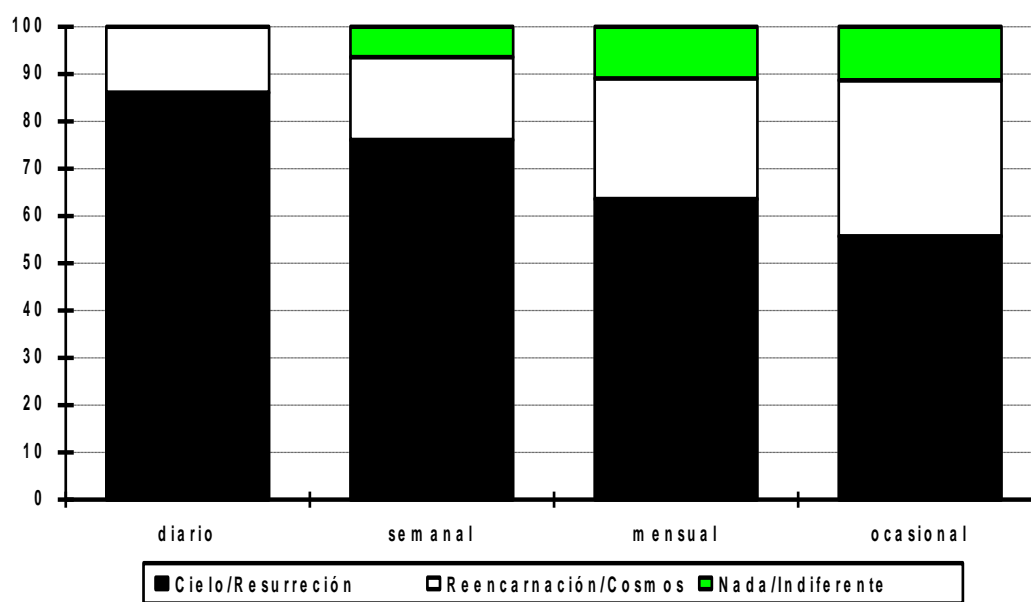
Fuente: *Estudio sobre diversidad religiosa en Guadalajara (1996)*

Si esto se lee desde otro ángulo, como el que nos ilustra la Gráfica 5, significa que quienes creen en la Santísima Trinidad son quienes más asisten a misa: Dos terceras partes (63.9%) de los que asisten diariamente a misa, y casi la mitad (46.2%) de los que asisten semanalmente. Entre quienes consideran a Dios como un Dios personal, se encuentran más repartidos, representan tan sólo 8.3% de los que asisten diario a misa, 13.9% semanal, 20% mensual y 22.7% ocasional; en contraste quienes creen en Dios como Fuerza Vital o Energía son 41.2%, disminuye su asiduidad en la participación ritual:

son dos quintas partes de quienes asisten ocasionalmente o nunca, y 38.2% (más de dos terceras partes) de quienes van a misa mensualmente.

En cuanto a los imaginarios sobre el más allá se vuelve a constatar esta tendencia. Como se puede apreciar en la Gráfica 6, la mayoría de quienes tienen un alto grado de asistencia a misa creen en la vida después de la muerte como cielo/infierno o resurrección: 86.1% de quienes asisten diariamente y 76.1% de quienes lo hacen semanalmente.

Gráfica 6
Imaginario sobre el más allá según asistencia a misa



Fuente: *Estudio sobre diversidad religiosa en Guadalajara (1996)*

Si bien, los que asisten con mayor asiduidad a misa, son los que mantienen el imaginario ortodoxo del destino de la vida bajo las fórmulas cielo/infierno y resurrección (71.4% cumplen con la norma semanal); en contraste quienes manifiestan los imaginarios de reencarnación y unidad con el cosmos y quienes dicen no creer en nada, disminuye notablemente su participación ritual.

Muestra de esto es que una tercera parte de quienes manifiestan creencias heterodoxas lo hacen ocasionalmente o nunca (reencarnación/cosmos 33.7% y nada 33.3%); mientras que en los ortodoxos tan sólo una sexta parte (17.4%) manifiesta un baja en su participación ritual. Sin embargo, esto no quiere decir que quienes creen en la reencarnación y en la unidad con el cosmos muestren un desapego total con los rituales, ya que casi la mitad (46.3%) manifiesta asistir semanalmente a misa. De manera similar ocurre con quienes dicen no creer en nada, pues casi la mitad de ellos practican la tradición de la misa dominical (48.5%).

4.4. Los distintos rostros de los católicos según sus creencias

Esta diversidad de formas de creer y de situarse frente a la institución nos plantea también una heterogeneidad de modos de ser creyente al interior de la membresía católica. Por eso se trabajó en el diseño de categorías de creyentes al interior de la membresía católica con el fin de acceder a la organización colectiva de la heterogeneidad de creencias, y no quedarnos a nivel de las subjetividades.

Las categorías de creyentes se establecieron de acuerdo a los criterios de cercanía o distancia que guarda el imaginario individual de la trascendencia con el dogma o los imaginarios autorizados por la institución católica. Para construirlas se realizaron agrupaciones de individuos según los análisis multivariados entre la creencia en Dios y en la vida después de la muerte. Podemos distinguir las siguientes categorías de creyentes:

a) *Católicos exclusivos* como aquellos creyentes que mantienen empatía con las formas y contenidos propios de su institución y que no incorporan contenidos de tradiciones ajenas al catolicismo (los que conjugan un imaginario de la trascendencia con la creencia en Dios como Santísima Trinidad o Dios Personal y con la vida después de la muerte sea como cielo-infierno o como resurrección);

b) *Católicos inclusivos* como aquellos que configuran un *bricolage* de creencias

manteniendo referentes de imaginarios tradicionales del catolicismo e incorporando nuevos elementos provenientes de doctrinas ajenas al cristianismo. Este modelo de creencia no produce síntesis. En esta categoría se encuentran aquellos sujetos que combinan imaginarios de la trascendencia afín con su pertenencia al catolicismo (sea en el imaginario de Dios como dios personal o Santísima Trinidad o de la vida después de la muerte como cielo-infierno o resurrección) incorporan imaginarios que provienen de otras tradiciones ajenas a las autorizadas y difundidas por el catolicismo (los que creen alguna de las imágenes arriba mencionadas en combinación con la imagen de Dios como Fuerza vital o energía, y la vida después de la muerte como reencarnación o unidad con el cosmos);

c) *Católicos Nueva Era* para referirnos a aquellos que manteniendo su idea de pertenencia al catolicismo no renuncian a su adscripción al catolicismo, pero que sin embargo, sus imaginarios sobre la trascendencia se constituyen en referencia a los difundidos por la religiosidad caracterizada como *New Age* o Nueva Era. Si bien, estos creyentes mantienen los significantes tradicionales de la creencia cristiana (creen en Dios y en una vida después de la vida), no comparten los significados de trascendencia propios de su institución, e incorporan en sus imaginarios nuevos contenidos ajenos al cristianismo (es decir que combinan a Dios como fuerza vital o energía con reencarnación o unidad con el cosmos; o bien combinando un imaginario no cristiano con un vacío de contenido en la creencia expresado por la nada);




d) *Católicos indiferentes* para referirnos a quienes son indiferentes o han abandonado la creencia en la trascendencia en sus dos vertientes: la noción de Dios y de vida después de la vida.¹⁹

19. Aunque pareciera contradictorio la inclusión de los ateos dentro de una religión, coincido con Poulat cuando define al ateísmo como la huida de Dios y no como su ausencia o negación, en este sentido: "ninguna religión histórica está desprovista de ateísmo. Ninguna es una religión del ateísmo. En toda

Los resultados son interesantes. De acuerdo con la Gráfica 7, Dentro de la comunidad de católicos de Guadalajara encontramos 44.3% de *católicos exclusivos*; 40.9% de *católicos inclusivos*; 13.7% de *católicos Nueva Era* y 1,1% de *católicos indiferentes*. Estos resultados nos muestran distintos niveles de adhesión a los marcos de las creencias institucionales al interior del catolicismo, en el cual más de la mitad de los católicos reflejan una situación de heterodoxia, es decir, una permanencia de la diversidad de creencias al interior del catolicismo sin cisma y herejía, pero que marca un alejamiento de los imaginarios de la fe de la ortodoxia de los depósitos institucionales de la fe católica.

Gráfica 7
Tipología de católicos según creencias trascendentales

	Cielo/Resurre cc.	Reenc./Cosm os	Nada
Stma. Trinidad	34.4	6.8	1.1
Dios personal	9.5	5.2	1.3
Fuerza vital	24.3	8.6	3.8
Nada	2.2	1.1	1.1

-  Católicos exclusivos
-  Católicos inclusivos
-  Católicos Nueva Era

religión hay elementos de huida de Dios" (Poulat 1994:228).

4.5 CONCEPCIÓN DEL BUEN CREYENTE SEGÚN MODELOS DE PASTORAL

Existen distintas corrientes teológicas y pastorales dentro del catolicismo de las cuales se derivan propuestas específicas para pensar el compromiso del creyente con la Iglesia y la comunidad. Aunque todo creyente debe tener una responsabilidad hacia la sociedad, ésta tiene distintos grados y alcances; puede ir desde una visión individualista (*No le hace mal a nadie*); una visión privada centrada en la familia (*Vive en familia los valores religiosos*); una visión comunitaria (*Practica la caridad*); o una visión estructural de la sociedad (*Trabaja por la justicia y la igualdad*). Asimismo existe una forma de concebir al buen creyente que no está ligada a un compromiso con la sociedad, sino íntimamente relacionada con el cumplimiento de las normas morales que promueve la Iglesia (*Cumple con las leyes de Dios y de la Iglesia*). De acuerdo a estas cinco categorías se diseñaron las opciones para que los encuestados seleccionaran aquella que retratara mejor a un buen creyente.¹

Para la mayoría de los tapatíos el compromiso del creyente tiene que ver con la observancia de las normas vinculadas con lo religioso: casi 40% considera que un buen creyente es aquel que cumple con las leyes de Dios y de la Iglesia, y 20% lo identifica con quien vive en familia los valores religiosos. Solo una sexta parte (15.3%) de la población tiene una visión individualista sobre el creyente ideal, es decir que lo sintetiza como aquel que “no le hace mal a nadie”. Constituyen un grupo minoritario los que asumen que ser un buen creyente implica trabajar por la justicia y la igualdad (12%) y/o practicar la caridad (9%). Más de la mitad de los tapatíos visualizan ese arquetipo como una obligación con el prójimo, con la familia, con Dios y con la Iglesia.

5. LAS ECLESIOSFERAS SOBRE LA MORAL SOCIAL.²⁰

La religión católica no sólo está ligada con una explicación del sentido de trascendencia, sino que cumple también una función cognitiva e ideológica en las sociedades, es en sí misma una cosmovisión que propone modelos de explicación sobre la vida terrenal y sobre el funcionamiento de la sociedad.

5.1. Modelos explicativos del éxito o fracaso en la vida.

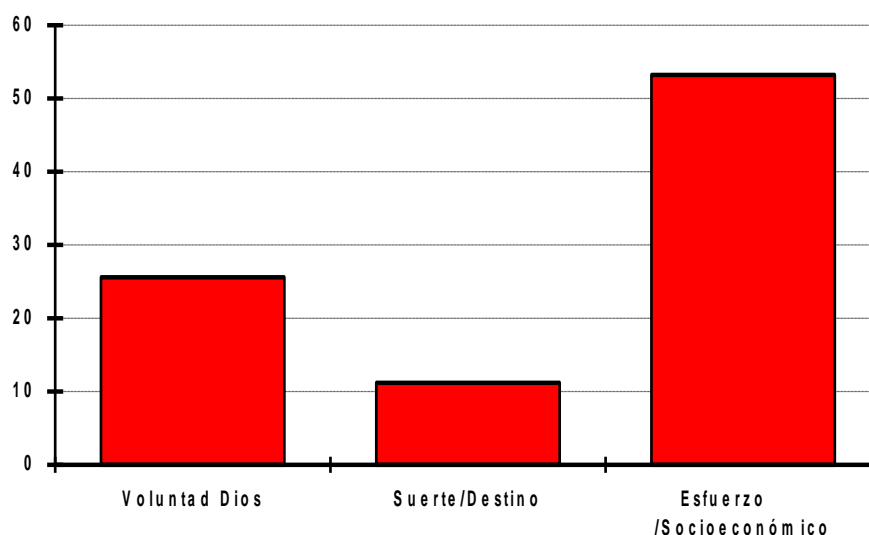
En la Gráfica 8 podemos observar que para la mayoría de los católicos el éxito o fracaso en la vida se debe al esfuerzo personal (55.7%), este marco explicativo está basado en una lógica racional propia del progreso de la modernidad que ha sido incorporada en el mismo catolicismo; una cuarta parte de los católicos de Guadalajara consideran que la voluntad de Dios es la explicación determinante del éxito o fracaso en la vida (25.7%); las ideas gnósticas sobre el destino (7.5%) y la suerte (3.6%) como explicación de la movilidad social son minoritarias; como lo es también la concepción racional que tiene de base las determinaciones históricas de las diferencias sociales en las condiciones estructurales de justicia e injusticia (7.0%).

La ideología racional-secular es mucho mayor que la providencial-religiosa; sin embargo, el marco hegemónico racional que explica las posibilidades de tener éxito en la vida está sustentado en una ideología individualista e instrumental (que a lo largo de este siglo ha sido legitimado por el catolicismo conservador) y no sobre una concepción estructural de la sociedad (como fue la desarrollada por la corriente teológica de la liberación). Ambas ideologías racionales han sido incorporados en —menor o mayor

20.El concepto de eclesiosferas se refiere a las redes innombrables en las que la Iglesia católica sigue teniendo presencia y control sobre la sociedad secular (Poulat, 1994:304).

medida— en el debate teológico y pastoral del catolicismo, en el proceso de secularización del cristianismo que pone al hombre y a la sociedad en el eje central del pensamiento religioso: el humanismo cristiano.²¹

Gráfica 8
Percepción de causas del éxito o fracaso en la vida



Fuente: *Estudio sobre diversidad religiosa en Guadalajara* (1996)

5.2. Jerarquía de valores

Sin embargo, también existen múltiples territorios sociales que se han emancipado del control moral emanado del catolicismo. Lo que me interesa es reconocer cuáles son las

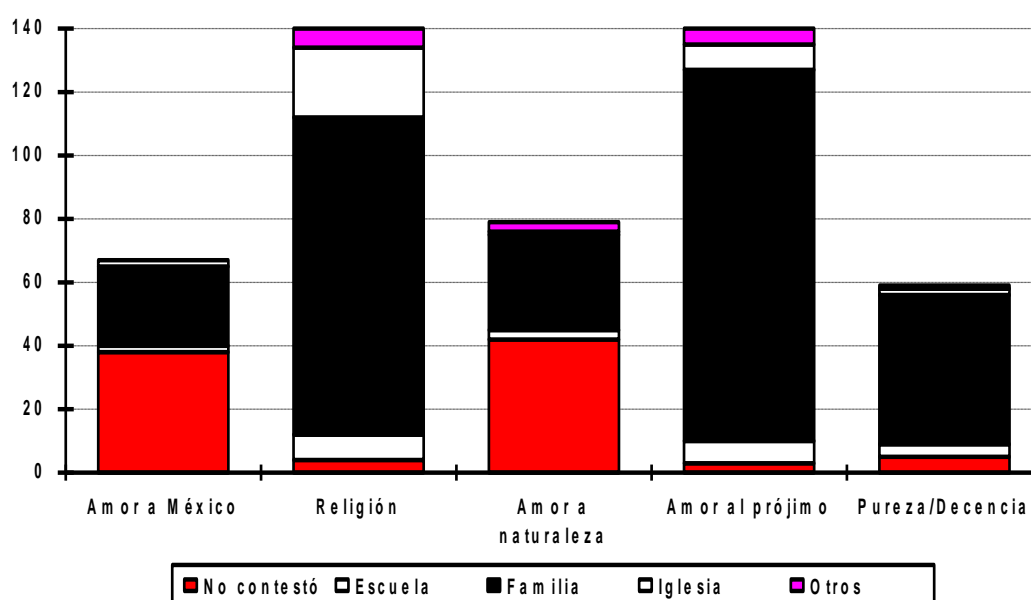
21. Sobre el desarrollo de la secularización al interior del catolicismo puede consultarse la magnífica obra de Poulat, 1994.

parcelas de la realidad donde la moral católica y sus valores siguen ejerciendo hegemonía y cuáles son aquellas donde las ha perdido.

Para acceder al lugar que ocupa el catolicismo en las jerarquías de valores interiorizados por los adultos, se solicitó a los encuestados jerarquizar los valores a inculcar a sus hijos, resultados que se presentan en la Gráfica 9. Para los católicos entrevistados, los primeros valores en importancia devienen de una ética católica: los dos más importantes para la educación de los niños es el amor por el Próximo y la formación religiosa (con 28.9% respectivamente). Este primer valor en orden de jerarquía contrasta mucho con los grupos de pertenencia religiosa no católica (para los protestantes y para los que oscilan entre la categoría de agnósticos y ateos no es un valor primordial); les sigue, en segundo lugar, el amor por la naturaleza (16.3%); seguido por el amor y respeto a México (13.8%) y al final la pureza y la decencia (12.2%). Los resultados sugieren que los valores cristianos del amor por el prójimo y la formación religiosa siguen siendo para los católicos los más importantes a tener en cuenta en la educación de sus hijos; pero también muestra un ascenso en la preocupación por los problemas ecológicos —de reciente aparición en esta sociedad—, valores seculares que no provienen del catolicismo, sino de otras fuentes como pueden ser las escuelas o la difusión informativa de los medios de comunicación. Llama la atención el bajo lugar que ocupa el valor de la nacionalidad, y también como ha perdido relevancia el puritanismo moral sobre la sexual, terreno donde la Iglesia católica local ha hecho mucho hincapié y territorio donde además a lo largo de la historia local se han dado fuertes enfrentamientos entre organizaciones seglares de católicos conservadores y el Estado por la incorporación y el contenido de la educación sexual en las escuelas y por las campañas de planificación familiar. Pero, el que los dos valores principales tengan como fuente la doctrina católica, no significa que los fieles consideren que la Iglesia es la instancia idónea en la formación de los hijos, por el contrario para los católicos es la familia (65.8%) la institución ideal para la transmisión de los valores que consideran fundamentales en la formación de sus hijos, y sólo el 7.2% considera a la Iglesia como educadora privilegiada de los valores, dejando muy por debajo

a la escuela, los medios de comunicación y las instituciones gubernamentales. En contraste con los católicos, para los protestantes la Iglesia es considerada como la institución ideal en la transmisión de valores (42.9%), tal vez esto explique que para este grupo la formación religiosa y ética basada en la pureza y la decencia ocupan los primeros puestos.

Gráfica 9
Jerarquía de valores en la formación de los niños y responsables de ello



Fuente: *Estudio sobre diversidad religiosa en Guadalajara* (1996)

Es interesante ver como los católicos no ven a la Iglesia como el lugar de la formación de valores fundamentales, ni siquiera en el renglón sobre la enseñanza de valores religiosos consideran que sea la institución quien debe ocuparse de esta tarea, aunque esto no significa que los valores del catolicismo no hayan sido incorporados al modelo cultural que sustenta el valor de la institución familiar.

5.3. La privatización de la moral sexual

Por otro lado, es evidente también la emancipación de los marcos éticos y morales de los católicos en algunos renglones sobre las prácticas sexuales y el matrimonio. Este es uno de los terrenos donde la institución religiosa va perdiendo control, y donde la moral sexual cada vez se convierte más en un asunto privado, que sólo concierne al individuo y la pareja.

En un estudio comparativo de tres grandes ciudades mexicanas (Ciudad de México, Monterrey y Guadalajara), publicado en la revista *Etcétera*, se mostraba como la decisión sobre las prácticas sexuales se liberaba de los marcos institucionales: tanto de la Iglesia como de la propia familia: para 67% de los habitantes de Guadalajara toda persona tenía el derecho a decidir libremente sobre su sexualidad; 20% consideraban que la decisión debía someterse a los principios familiares; 7 % manifestaban que era una decisión reservada para los adultos; y solamente 7% consideraba que el individuo debía someter su vida sexual a los principios morales provenientes de los marcos religiosos.²²

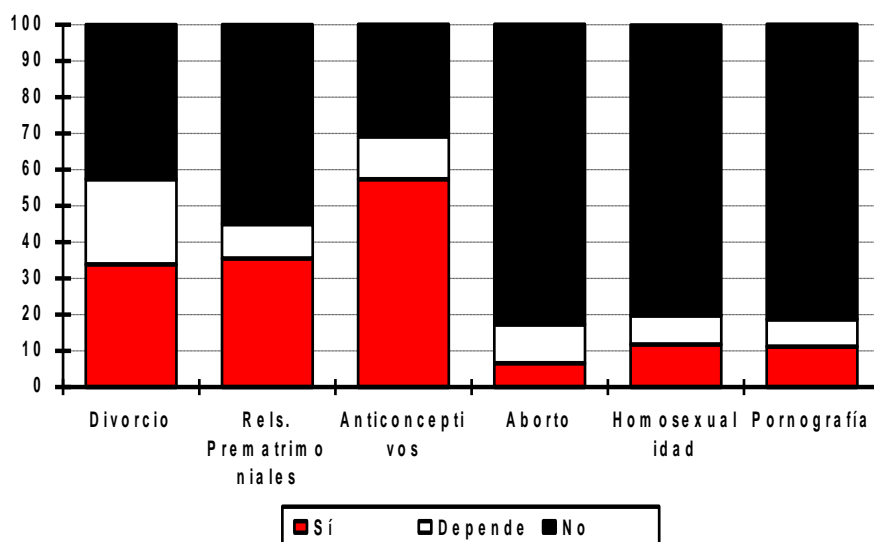
El estudio sobre diversidad de lo religioso contempló un apartado sobre percepción valorativa sobre ciertas prácticas sexuales. Según la Gráfica 10, referida a la moral sexual, donde más se alejan los católicos de la normatividad ética propuesta por el catolicismo es en el uso de anticonceptivos. Mientras la Iglesia más se esfuerza por mantener rígida su postura; los católicos se alejan cada vez más de dicha normatividad. Más de la mitad de los católicos considera estar de acuerdo con el uso de anticonceptivos (57.3%) —dato que concuerda con su uso real, ya que el 64% de la población sexualmente activa hace uso de algún método anticonceptivo—;²³ una tercera parte de los católicos aprueba las relaciones prematrimoniales (35,5%); y el divorcio cada vez obtiene mayor legitimación social: más de

22. Tomado del Semanario de política y cultura *Etcétera*, febrero de 1995, número 105, página 11.

23. Datos aportados por el Director General de Salud Reproductiva de la Secretaría de Salud Federal, Cfr. *Siglo 21*, 1 de noviembre de 1995:p.9.

la tercera parte (33.9%) dicen estar de acuerdo con la disolución del matrimonio y una quinta parte (22.5%) están abiertos a relativizar su valor de acuerdo a las circunstancias, lo que suma un 58% de católicos que se alejan de la moral ética y del valor del sacramento matrimonial, ligándolo a una decisión personal alejada de los marcos normativos de la institución.

Gráfica 10
Moral sexual



Fuente: *Estudio sobre diversidad religiosa en Guadalajara* (1996)

Sin embargo, existen otras prácticas donde el peso de la moral católica sigue estando fuertemente presente en las valoraciones de los católicos, como muestran los altos índices de quienes manifestaron estar en contra del aborto (82.7 %), la homosexualidad (80.2%) y la pornografía (81.4%).

La lectura de estos datos nos muestra posiciones polarizadas frente a dos conjuntos de prácticas relacionadas con la moral sexual. Por un lado, encontramos un conjunto de prácticas que cuentan con mayor aceptación por parte de los católicos a pesar de que han sido continua y explícitamente sancionadas por la institución católica, como son el uso de anticonceptivos, las relaciones prematrimoniales y el divorcio. La valoración moral de estas prácticas no sólo se realiza en concordancia a los principios sino que se

evalúan o justifican conforme a las circunstancias individuales. Por el otro lado, existen prácticas que son ampliamente rechazadas por los católicos como son el aborto, la pornografía y la homosexualidad. Ello se debe en gran parte a que las primeras han sido mucho más aceptadas e incluso promovidas (como es el caso del uso de anticonceptivos en los programas estatales de planificación familiar) por distintas instituciones seculares (culturales o políticas) que también contribuyen a generar disposiciones valorativas y marcos morales seculares. Por ejemplo, el divorcio y el uso de anticonceptivos son prácticas avaladas legalmente por las instituciones estatales, por su parte, las relaciones prematrimoniales son prácticas que se difunden como “habituales” a través de la cultura de masas y tampoco son objeto de condena legal.

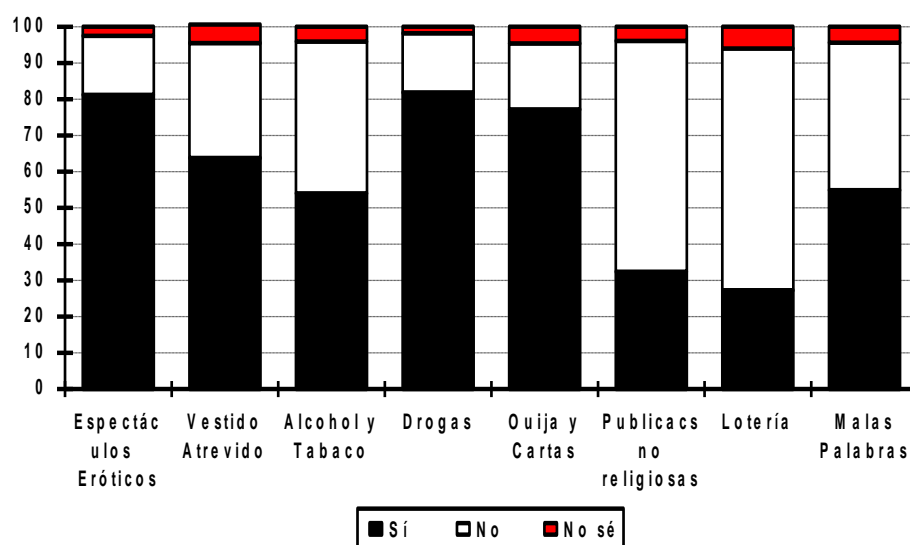
Por su parte, la homosexualidad, la pornografía y el aborto en conjunto son prácticas estigmatizadas incluso por instituciones seculares. El caso más evidente es el del aborto, pues a diferencia de las otras dos, es una práctica penalizada como delito, pero además ha sido condenada por la Iglesia católica como motivo de excomunión. En síntesis podemos afirmar que la valoración moral sobre ciertas conductas de tipo sexual no tiene a la Iglesia como única fuente de valores referenciales, en ella interviene el cruce entre morales que devienen tanto de instituciones seculares como religiosas, teniendo cada vez más peso sobre las conciencias, las morales de tipo secular que le brindan al individuo mayor margen para determinar lo que es bueno y malo acorde con las circunstancias, y no con principios o imperativos de tipo moral.

5.4. Percepción normativa de la Iglesia

Por otra parte, el que en ciertos terrenos exista un alejamiento de los católicos de las posturas institucionales, no se debe a que los católicos desconozcan o ignoren la normatividad de su institución confesional; por el contrario, como la Gráfica 11 nos indica, los católicos tienen una percepción altamente normativa de la Iglesia frente a un conjunto de prácticas sociales como son: la asistencia a espectáculos eróticos, el consumo de

drogas, la consulta de horóscopos, *Ouija* o lectura de cartas; e incluso perciben esta normatividad en aquellas prácticas en las cuales la Iglesia no tiene un pronunciamiento explícito del pecado, como son el decir malas palabra, el consumir alcohol y tabaco y el leer libros o revistas no religiosas.

Gráfica 11
Percepción de sanción eclesial a prácticas



Fuente: *Estudio sobre diversidad religiosa en Guadalajara (1996)*

Podemos más bien interpretar que el que los individuos conserven o no vigente la validez de las normas morales prescritas por la Iglesia en materia de prácticas sexuales, se debe en gran medida a un desfase entre una cultura secular que privilegia una moral de valor práctico e instrumental, por sobre los valores últimos evocados por la tradición. Muchos de los imperativos morales de la Iglesia católica sobre estas prácticas no se ajustan a las necesidades actuales del individuo, de la pareja y de la familia. La reproducción ha dejado

de ser para muchos creyentes adscritos al catolicismo el fin último de las relaciones sexuales.

6. CONCLUSIONES

Nuestras opciones nos separan, la Fe nos une.
Entre ellas hay una Iglesia y su realidad
Poulat 1994:272

En Guadalajara el catolicismo sigue siendo el marco predominante de las pertenencias confesionales, lo cual no garantiza que sea el marco hegemónico de las representaciones religiosas. La identidad de los católicos presenta una geografía variable y complicada que se sitúa en el cruce de la pertenencia confesional con los marcos referenciales de identificación religiosa.

El ritualismo se mantiene como punto de encuentro y sociabilidad entre un gran número de creyentes que no han abandonado la importancia de los rituales. En este sentido, la Iglesia católica se mantiene como la institución social de la celebración ritual. Sin embargo, existe una tendencia marcada a la subjetivización de las creencias trascendentales, expresada en la idea de la existencia de Dios y de la vida más allá de la muerte. Estos referentes sgnicos, siguen vigentes, pero mantienen una dualidad entre forma y sustancia: un péndulo complejo que comprende el desgarramiento de la unicidad de sentidos en partículas de creencia arrojadas bajo la permanencia de la tradición en la adhesión institucional.

Cada cabeza es un mundo, pero el mundo sigue teniendo cabeza. Cada creencia es un mundo, pero la institución católica sigue abrigando a cada creencia. Asistimos a una pluralidad de imaginarios individuales de trascendencia que se reconstituyen como marcos subjetivos a partir de ofertas culturales limitadas que, desde la fórmula de "hágalo usted

mismo", permite armar nuevas recetas antes inimaginables e ilimitadas de articulación de sentidos acordes a las necesidades subjetivas de dotar de sentido de trascendencia a la vida ordinaria y desligadas de la coherencia dogmática del mito que le da vida. No se puede hablar de una creencia, sino más bien de modos de experimentar y organizar la creencia; ésta tiene más que ver con el valor instrumental de la vida de los individuos, que con la coherencia de la tradición.

Dios para lo católicos tiene muchos rostros, más allá de los autorizados por la institución católica, a través de los cuales se reencuentran identidades que quizá sin saberlo comparten imaginarios colectivos con otros credos fuera de su adhesión confesional, ya sea que provengan de otras doctrinas religiosas o de la cultura secular. Esto convierte a la identidad religiosa en un fenómeno dinámico: complejo y variable.

Los valores constituyen también un parámetro importante para comprender la distancia entre la institución y el creyente, para reconocer la emancipación de la moral secular frente a la moral religiosa. La moral es ese marco de representaciones que enmarca la jerarquía de valores dentro de las categorías del bien y del mal. Es un hecho que la moral, aunque no pertenece únicamente a las religiones, está referida directamente —aunque no exclusivamente— a ellas. En este sentido, los datos de Guadalajara nos desdoblan otra cara de la moneda en la relación entre institución e interiorización subjetiva.

Los valores emanados por el cristianismo son valores reconocidos por los padres como los más importantes para la formación de sus hijos: amor al prójimo y formación religiosa. Sin embargo, no se percibe a la Iglesia como la institución idónea para cumplir con esta misión educativa. Es la familia, una instancia colectiva y privada a la vez (que no necesariamente nos remite a procesos de individualización), la institución valorada para llevar a cabo la tarea educativa de formación de valores en la sociedad. Ni la iglesia, ni el estado, ni la escuela, ni los medios masivos de comunicación son considerados como tutores idóneos para formar la conciencia de los niños. En este caso nos enfrentamos con

la persistencia de valores tradicionales emanados por el cristianismo, pero emancipados de la normatividad de la institución católica.

La moral sexual es uno de los terrenos que más ha cobrado autonomía frente al marco normativo del catolicismo, sobre todo en aquellas prácticas que tienen que ver directamente con asuntos relacionados con la decisión del individuo y de la pareja, como son: el divorcio, las relaciones prematrimoniales y el uso de anticonceptivos. Como señala Alberoni, "El dilema ético entre el bien y el mal...nacen con la elección" (Alberoni, 1992: 73). A mi juicio no es una individualización de la moral que se oponga al valor de la familia, sino un modelo emergente y renovador de lo que es y de las funciones de la familia contemporánea. Lo que más bien se constata es un cambio en el contenido mismo del modelo familiar tradicional: si para la Iglesia el matrimonio y las relaciones sexuales eran consideradas como el instrumento de la reproducción, en este momento se percibe una disociación de dichas instituciones frente al valor de la reproducción. En este sentido, el alto nivel de desacuerdo con el aborto, la homosexualidad y la pornografía, se puede explicar también porque no son prácticas de elección o decisión cotidianas, como si lo son las anteriores. Pero sobre todo, porque son objeto de sanciones morales e incluso legales por parte no sólo de la Iglesia sino también de las instituciones políticas.

Si bien ésta es una de las formas posibles de acceder a la diversidad religiosa, no es la única, ni es exhaustiva. Pero este ejercicio nos permite develar las tramas horizontales variables que cruzan la cadena vertical fija de la institucionalización del catolicismo, nos brinda la capacidad de atender al cruce entre la cadena de las filiaciones institucionales y la trama de las afiliaciones subjetivas, para dar cuenta de que la Iglesia católica es un espacio donde las direcciones y los sentidos no son unívocos (Véase Ibáñez 1994: 23). En el tintero quedan muchas dudas y deseos por comprender ¿cómo es que desde el espacio del mundo vital de los creyentes se articulan y se dotan de sentido unitario las fracturas entre creencias y confesionalidad?. Temática que se trabajará en el siguiente capítulo. Pero queda además el reto de atender el problema de la identificación religiosa, ya no a través de fotografías fijas, sino de imágenes secuenciales que cobran

sentido en el transcurso de las prácticas sociales, para lo cual se requeriría otro tipo de acercamientos y recortes de la realidad que nos permitan una comprensión más profunda sobre la tensión entre los universos subjetivos de la creencia, las prácticas sociales, y las tensiones por la autorización institucional.

Atender al estado actual de heterogeneidad religiosa como producto de la secularización inscrita en la modernidad, se complica si consideramos que en las sociedades tradicionales, siempre ha existido la religiosidad popular, entendida como la manifestación simbólica de la resistencia y reelaboración que los sectores populares hacen sobre las formas y contenidos propuestos por la religión oficial o institucional. A la vez, nos enfrentamos con un vacío de conocimiento sobre el cambio religioso, pues la sociología contemporánea ha ocultado los elementos reformadores o de cambio adaptativo de las instituciones religiosas en el mundo secularizado. Estos dos elementos limitan los alcances de interpretación sobre el impacto de la modernización sobre los cambios religiosos apreciados desde el momento actual a través de una encuesta, y no permiten responder a las siguientes preguntas: ¿estos cambios se deben a un proceso de secularización de la sociedad o a una dinámica interna de cambio religioso a partir del cuál la Iglesia busca adaptarse al mundo secular? ¿Cómo precisar el cambio religioso sin tener precisión del antes y el después? ¿Lo que hoy en día se aprecia como impacto de la secularización podría ser una derivación de procesos de larga duración, como por ejemplo la religiosidad popular? Preguntas pues que no pueden dejar de ser consideradas, pero a las cuales lamentablemente no podremos dar respuesta en el presente capítulo debido a que: a) la encuesta sólo nos brinda una imagen sincrónica de la realidad; b) no contamos con estudios similares que nos permitan comparar el antes y el después en el contexto espacial de Guadalajara, por lo tanto tan sólo podemos recrear un antes a través de un imaginario del estado de las cosas poco preciso; c) se requeriría de un trabajo de tipo más cualitativo para acceder al contenido específico de los imaginarios proyectados a través de la encuesta.

Con todas sus carencias esta fotografía nos muestra una imagen sobre-expuesta

de la realidad religiosa en Guadalajara. Una tradición religiosa que permanece como continente de la pertenencia y la práctica ritual a una confesionalidad unitaria: el catolicismo. Pero que abriga en su interior un estado de heterodoxia religiosa, un estallido de la religiosidad que traspasa los umbrales institucionales del catolicismo hacia una forma fragmentaria y caótica de identificaciones religiosas ¿es acaso la muerte de los grandes relatos que darán vida al postcristianismo?, ¿Qué impacto está teniendo sobre la Iglesia católica? y ¿Cuáles son los procesos adaptativos de la propia institución ante este fenómeno?.

Con este semblante parecería estar asistiendo a un estado caótico donde: "Lo simple se hace complejo, lo múltiple prevalece sobre lo singular, lo aleatorio sobre lo determinado y el desorden le gana al orden" (Balandier 1993:61). Sin embargo, los distintos modos en que se organiza la religiosidad nos plantean una doble dinámica: nuevas rupturas en la continuidad, pero también continuidades con el pasado que articulan las rupturas. Esto se puede ver claramente en la correlación existente entre creencia, participación religiosa y valores morales, mediante la cual pudimos observar que a mayor empatía con las doctrinas ortodoxas de la Iglesia, mayor participación y valoración ritual, y más apego al absolutismo moral; de igual manera la heterodoxia doctrinal condiciona la disminución en la participación ritual, y la relativización moral en algunos campos. En este sentido, considero que la relación de estos tres elementos, comprendidos en el eje de la oposición ortodoxia/heterodoxia, es más clarificador para comprender el tejido de integración entre membresía creyente e institución confesional, que los criterios antes utilizados para denominar una pertenencia efectiva y una membresía pasiva a través de los niveles de participación ritual.

¿Estamos atendiendo una nueva forma de construir eclesialidad desde la identificación subjetiva con una forma particular de imaginar la comunidad católica?, o ¿es un momento de transición que anuncia el desmoronamiento de la institución y la salida de los católicos a nuevas formas de religiosidad no institucionalizada?, ¿o es un proceso

adaptativo del catolicismo a los nuevos retos de la sociedad contemporánea?

1. Advertimos un límite en la interpretación de las opciones dadas: el del significado particular que cada encuestado pueda darles. De esta manera, el cumplimiento de las leyes de Dios y de la Iglesia puede significar para algunos prioritariamente la práctica de la caridad o el compromiso comunitario. Sin embargo intentamos recuperar segmentos distintivos de discursos que nos permitieran discriminar en forma aproximada entre las distintas visiones del creyente. Esta advertencia es extensiva a aquellas secciones del cuestionario en donde se exploran valores e imaginarios.

CAPITULO VII

TRAYECTORIAS INDIVIDUALES E IDENTIDADES GRUPALES

1. INTRODUCCIÓN

Este capítulo tiene como principal objetivo el de presentar la diversidad de formas de ser, representarse y actuar de los católicos, desde la perspectiva de los laicos o seculares. Las formas en que los creyentes se identifican y viven como católicos son sumamente plurales y ambivalentes, casi imposibles de abordar en su totalidad. La identidad del católico está mediada, en primer lugar, por la pertenencia a una confesionalidad heredada de padres a hijos, que se refuerza con el cumplimiento de los sacramentos de la Iglesia, con la participación ritual como espacio casi único de la socialización comunitaria, donde se comparten convenciones dogmáticas y la veneración a imágenes y creencias trascendentes. Para muchos creyentes, a quienes identificamos como católicos nominales, pertenecer al catolicismo implica continuar con la tradición, que se vive como generalidad cultural que no se cuestiona y que ha sido incorporada al sentido común y se percibe como una norma a cumplir, más que como una convicción consciente que esté precedida por el acto de decisión y compromiso con la iglesia.

Para otros católicos, los que identificamos como laicos comprometidos, la relación con la iglesia está mediada por su participación en un movimiento o comunidad eclesial de pertenencia, y a la vez que significa un deseo por continuar la tradición que sus antecesores les legaron, interviene un compromiso activo con los grupos en que participan, a partir del cual la afiliación al catolicismo supone un proceso de compromiso

militante para con la comunidad de creyentes e incluso un proceso de conversión individual y revitalización religiosa comunitaria. Estos procesos, que son los que atenderemos en el presente trabajo, conforman identidades emergentes dentro del catolicismo, que diversifican el universo de creencias, marcos valorales y prácticas rituales que conforman el amplio espectro de eso que simplemente llamamos catolicismo.

De acuerdo a los objetivos del presente capítulo, considero que es central trabajar el concepto de identidad, a la manera en que lo define Gilberto Giménez:

La identidad social puede definirse provisoriamente como la *representación* que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio. En cuanto representación de un *sí mismo* o de un *nosotros* socialmente situados, la identidad es esencialmente *distintiva*, relativamente *duradera* y tiene que ser socialmente *reconocida*. (Giménez 1993:2).

Analizar la diversidad religiosa al interior del catolicismo desde la perspectiva de la identidad permite atender el cúmulo de representaciones a través de las cuales los sujetos construyen la imagen de sí mismos (es decir las formas de representarse, simbolizar y valorar su rol de laicos), en relación con su inclusión con un nosotros (comunidad e iglesia); y en relación de contraste con un los otros (jerarquía, otros católicos y con la sociedad secular). Gilberto Giménez (quien retoma a Sciolla 1983) desarrolla las funciones básicas de las identidades sociales: una *función locativa* que sitúa a los sujetos en un espacio social (entendido como un sistema de posiciones sociales); una *función selectiva* que orienta el sistema de preferencias de los agentes sociales; y una *función integrativa* que permite integrar el pasado con las experiencias presentes y futuras: opera como almacenamiento de relatos que constituyen la memoria social y que le dan continuidad a la vez como matrices motivacionales que guían y orientan las prácticas futuras y las utopías sociales.

El aporte de Giménez es relevante porque nos brinda la posibilidad de entender las identidades sociales en un tiempo histórico y en un espacio social, que se define por las relaciones de poder.

Las distintas formas de ser y concebirse como católico pasan por varios filtros y mediaciones que sitúan las escalas de representación social: a través de discursos, encíclicas, cartas de pastoral, concilios y sermones que animan, orientan y definen cual debe ser el papel del laico tanto al interior de la Iglesia como en relación con el mundo secular. Estos discursos no llegan a los fieles de manera directa, sino que circulan y cobran nuevos sentidos al objetivarse en orientaciones prácticas mediadas por la tensión entre campo religioso y campo secular; por las tensiones interjerárquicas de la Iglesia católica; por los conflictos entre distintos actores que componen el campo religioso del catolicismo local; por los filtros propios de las identidades católicas representadas por movimientos y organizaciones seculares, y finalmente por el transcurrir de los usos, reinterpretaciones y valoraciones que el laico produce a partir de su experiencia individual, grupal e institucional.

Los creyentes se adscriben de manera práctica y simbólica como miembros de la religión católica, desde su participación en grupos primordiales de contacto directo. Pero también existen los casos en que las identidades sociales de los católicos están dadas por el cruce entre la pertenencia a colectivos institucionalizados con matriz socio territorial y la referencia a redes de valores y creencias que no tienen una ubicación ni territorial ni institucional precisa sino que son más bien fluctuantes, como es el caso de las religiosidades a la carta.¹

Ser parte de la Iglesia católica (universal), es un marco de referencia a una comunidad imaginaria (Benedict 1993), que constituye un referente común a partir del cual los católicos comparten símbolos y valores que les permiten distinguirse de otras

¹¹ Al respecto, Gilberto Giménez (1993) —en un ensayo a propósito de la religión como marco de identidad— distingue dos tipos de identidades: las identidades por referencia (marcos de producción y distribución simbólica: filosofías, comunidades místicas o imaginarias, símbolos, modos de consumo, etcétera) de las identidades por pertenencia (como colectivo institucionalizado con matriz socio-territorial). Por ejemplo, el *American way of life* ha sido marco de identidad referencial aún en los países que pertenecían al bloque socialista. Así mismo existen movimientos culturales que han sido reciclados para presentarse como mercancía de consumo, por ejemplo el movimiento *hippie* o el *punk*. Otros ejemplos importantes son los casos de manifestaciones musicales, las modas, lenguajes, símbolos y otros artículos de consumo, que operan como prototipos de lo que uno desea ser y por tanto nos sólo modelan las formas de consumo, sino también las formas de vida.

denominaciones religiosas. Sin embargo, la existencia de elementos de unidad, no anula la diversidad de subidentidades a su interior, me refiero a que dependiendo de la pertenencia a movimientos seculares que se diferencian entre sí, se dan procesos de apropiación, percepción y valoración diferencial y aún conflictiva sobre la base de dichos elementos compartidos: creencias, símbolos, discursos y prácticas. No sólo eso, sino que además estas marcas de identidad grupal establecen posibles antagonismos que se traducen en discursos y prácticas que buscan incluir y legitimar las valoraciones propias de su identidad a la vez que buscan excluir y desautorizar las demás formas de ser laico católico.

Los marcos de pertenencia (ser y sentirme parte de) de los laicos católicos no son reconocidos unívocamente por los grupos y la institución: existen formas legítimas y autorizadas por la arquidiócesis de participar o ser parte de la Iglesia, pero también existen otros canales y marcos de legitimación no oficiales a partir de los cuales los laicos se auto-definen y auto-adscriben como parte de la comunidad católica, independientemente de que la institución los reconozca o tienda a marginarlos o excluirlos (Rosaldo 1994:83).

Ante esto podemos señalar que: 1) las identidades no son reconocidas de manera unívoca por el nosotros y los otros, 2) existen grados de pertenencia a la institución católica, y 3) que las identidades están situadas en campos de estructuras sociales y relaciones de poder.

La construcción simbólica de los sentimientos de pertenencia a colectividades pasan por distintos filtros que atraviesan y conectan el universo de las subjetividades con las estructuras de relaciones objetivas. Es en la intersección del yo-nosotros-los otros donde podemos atender el problema de las identidades, en un continuo proceso de recomposición, que sólo puede entenderse ajustado a situaciones específicas de ser, estar y relacionarse con los otros.

Por esta razón el estudio sobre la identidad no debe limitarse al análisis simbólico de los emblemas culturales que son representativos de las formas de ser, sentir, valorar y estar en un mundo de colectividades, sino que deberá atender también la identidad en

relación con los contextos estructurados y procesos socio-históricos en los cuales se construyen y se usan las identidades (Thompson 1993:160).

La identidad la entenderemos como un proceso a través del cual se construyen marcos de representaciones sociales que sitúan y definen a los individuos en coordenadas espacio-temporales, en el cruce de las escalas de pertenencia y referencia simbólica que van de lo micro a lo macro, y en los campos de interacción a partir de las cuales se agrupan las identidades en la intersección del individuo con la comunidad de creyentes, con la institución católica, con otros grupos y movimientos religiosos y con la sociedad secular.

Para trabajar el problema de las identidades se eligió trabajar con estudios de caso sobre militancia religiosa de los líderes de algunos movimientos laicos, cuya selección respondió a criterios de contraste cualitativos, que dieran cuenta de la diversidad de subidentidades católicas con respecto a: a) distintos esquemas valorales y doctrinales; b) diferentes formas de situarse y participar en relación con la institución católica; c) distintos modelos de percibir y actuar estratégicamente en la conquista cristiana de la sociedad secular.

Consideramos que los testimonios de los líderes nos hablan de identidades que no son ni individuales, ni colectivas, antes bien son el resultado de la interacción entre tres marcos de representación: el individual, el comunitario y el institucional. Esto se debe a que los líderes de los movimientos laicos desempeñan un papel estratégico en la interacción, a partir de la cual se establece una negociación permanente entre las trayectorias individuales, las necesidades y aspiraciones grupales, y los esquemas y sistemas de reglas propios de las instituciones en que se inscriben. Este mismo recorte presenta dificultades epistemológicas en el marco de la enunciación discursiva, pues en ocasiones es difícil diferenciar quién está hablando o en nombre de quién es que se está hablando, ¿Cuándo el líder está hablando desde una posición subjetiva o imaginaria de lo que es el grupo? O por el contrario ¿Cuándo el líder está hablando desde el deber ser asumido colectivamente o institucionalmente? En los testimonios de los líderes permanentemente se traslapan los roles del yo y del nosotros del grupo representado, en

ocasiones, dependiendo su posición con respecto a la institución también puede asumir el nosotros institución.

En este sentido, la identidad será atendida desde el contexto de las prácticas socio-culturales y de las relaciones del poder, mediante las cuales las competencias de reconocerse y ser reconocido por los otros como parte de la institución católica, están insertas en la lucha por las clasificaciones sociales (Bourdieu 1979). En este contexto las identidades tienden a legitimar modelos de ser y actuar como laicos católicos, a la vez que producen procesos de descalificación y exclusión. Estos procesos de poder simbólico se realizan en estructuras de poder, en donde los actores sociales, con posiciones asimétricas al interior de la institución, negocian permanentemente las competencias legítimas que les permiten ser y estar dentro del catolicismo.

La identidad de los laicos será analizada de acuerdo a la posición que los líderes ocupan en relación con los siguientes campos de interacción: con su trayectoria individual (historia de conversión), con los miembros de la comunidad o subidentidad religiosa a la cual pertenecen, con procesos específicos de representarse y participar en la institución católica; con las formas de interactuar con la jerarquía eclesiástica, y finalmente con la manera en que se relacionan con el mundo secular.

2. COORDENADAS TEMPORALES DE REPRESENTACIÓN DE LA IDENTIDAD DEL LAICO

La propuesta de diseñar las coordenadas temporales a través de las cuales los laicos se representan en un nosotros-los otros se vuelve indispensable para tener un marco interpretativo que nos permita ubicar la comprensión de la identidad de los laicos católicos ajustada al proceso histórico de constitución y transformación de la vocación del catolicismo, la cual es condicionante de la definición sustantiva y funcional del laico en la Iglesia católica. Este proceso de construcción histórica de la identidad del laico se objetiva en las definiciones teológicas de la Iglesia católica, mediante encíclicas y debates

teológicos, en las estructuras jerárquicas de la institución y en la manera en que en la práctica se instauran las relaciones y la atribución de roles especializados entre clérigos y laicos.²

Por tanto, consideramos que la identidad del laico está circunscrita a una categoría relacional e históricamente determinada, aunque a la vez dinámica, que le da origen a un sujeto colectivo: lo sitúa socialmente, le atribuye roles determinados y lo califica desniveladamente con respecto a los sujetos que forman parte de la estructura clerical: sacerdotes y religiosos.

La definición del laico se ha construido a lo largo del tiempo mediante la diferenciación entre los roles y el *estatus* de la relación clérigo-creyente, misma que demarca y califica el puesto eclesiológico de los laicos en la vida y misión de la Iglesia. La definición del laico en la historia teológica de la Iglesia, conforma un sistema categorial histórico que ha venido demarcando y calificando el puesto eclesiológico de los laicos en la vida y misión de la Iglesia.³ Por lo tanto, no está exenta de una posición de poder que se construye a lo largo de la historia de la institución católica.

Los laicos en relación con la institución católica tienen un primer eje de identidad marcado por la estructura jerárquica de las relaciones de la Iglesia: un nosotros (no clérigos) y un los otros (clérigos y religiosos). A lo largo de la historia, el debate teológico en la Iglesia ha venido demarcando y calificando el lugar y las competencias de los laicos al interior de la institución.

2.1. Clericalización de la Iglesia, profanización del laico.

En los orígenes de formación de las comunidades cristianas no existían diferencias sustanciales entre los cristianos, todos gozaban de la santidad a partir del acto bautismal y

² Como dice Michel de Certeau: los discursos no son cuerpos que flotan "en" un englobante que llamaríamos historia (o "el contexto"). Son históricos porque están ligados a operaciones y definidos por funcionamientos" (De Certeau 1993:34).

³ Para esta revisión histórica fue de mucha utilidad la lectura de un libro de eclesiología de Juan Antonio Estrada (1994) que aborda históricamente el proceso de constitución de identidad de los laicos.

todos formaban parte del cuerpo sacerdotal y, aunque había jerarquías, no existía una casta sacerdotal que monopolizara el acceso a los bienes sagrados.

Es a partir del siglo III, época que corresponde con la burocratización de la Iglesia, cuando se comienza a dicotomizar el campo del cristianismo en la relación clero/laicos. Entonces surge una problemática teológica: ¿Cómo designar a los cristianos que no son ministros? ¿Cómo distinguir entre los ministros y los que son cristianos sin más especificaciones ulteriores? Para responder se echa mano del concepto de laico. El término laico tiene un uso precristiano. En la cultura romana se utilizaba para designar a los miembros del pueblo llano, a los que pertenecían al "pueblo" entendido como el conjunto de clases populares contrapuestas a los dirigentes y jefes. Laico es el miembro de la plebe (el no dirigente). Se emplea, a su vez, para designar lo profano, lo que no pertenece al ámbito de los levitas o sacerdotes, lo que no está consagrado a Dios (Estrada 1994:112).

El concepto de laico es desde entonces una categoría relacional, sólo tiene sentido en su oposición con los sacerdotes. Los laicos son los no dirigentes, los no sacerdotes, los no consagrados. Con el surgimiento de la categoría laico, se dicotomiza el campo del catolicismo en dos sentidos: se vincula al creyente común y corriente con el pueblo y con lo profano, mientras que el cuerpo sacerdotal se distingue del resto vinculándose a los conceptos de jefes y con lo sagrado. Este momento también tuvo repercusiones prácticas en la historia del cristianismo pues al colocar a los laicos en situación subordinada con respecto a los sacerdotes, se reducen sus funciones al interior de la comunidad cristiana: se le destierra de los asuntos eclesiales (reduciendo progresivamente sus competencias, funciones e influencia en el campo eclesial). Con el pasar del tiempo el laico pasa a ser un agente pasivo y subordinado con respecto a la jerarquía, a la vez que se observa una creciente clericalización de la época junto con una episcopalización de la Iglesia.

Aún en la actualidad es común escuchar en las pláticas cotidianas que cuando las personas hablan de la Iglesia están haciendo referencia a los clérigos, persiste en la actualidad una confusión entre la parte y el todo. Esto se debe a que esta división y especialización de funciones llegó a tal grado que el mundo de las cosas temporales, era

el ámbito de competencia de los laicos, mientras que el mundo de la institución eclesial y de la cura de almas se restringía a la competencia de los clérigos.⁴

2.2 Los laicos como brazo largo de la jerarquía.

A partir de la Encíclica *Rerum Novarum* (1891) en la que se inscribe un nuevo compromiso del católico con el mundo, conocido como la Doctrina Social Cristiana, el llamado a los laicos a participar en el apostolado de la jerarquía a través de su incorporación en la Acción Católica genera las condiciones para la creación de un nuevo marco de identidad social para los laicos: los laicos comprometidos se distinguen del resto de los creyentes.

El Papa Pío XI instauro la participación de los seglares en el apostolado jerárquico a través de la Acción Católica. El objetivo era preparar elites, aunque todos los católicos estaban llamados a sus filas, en la práctica se hacía una selección entre los fieles: "grupos escogidos de verdaderos apóstoles para con ellos actuar en las masas" (Negrete 1988:242). La Acción Católica le dio cabida a la participación laical, pero con la condición de que siempre trabajaran bajo la dirección del episcopado. La Acción Católica era la estrategia a partir de la cual se defenderían los principios religiosos y morales en la familia y en la sociedad, sin tener que recurrir a los partidos políticos, ni a la violencia. Esta nueva modalidad de participación de los laicos les abría brecha al camino de la santificación aún dentro de su condición de vida secular, su tarea era extender el reino de Dios en el mundo secular. El laico por su propia condición de sobrevivencia no puede renunciar al mundo, más bien su papel es transformarlo en un mundo cristiano. La división entre lo secular y lo sagrado permanece inalterable, pues si bien el laico cobra sentido en las obras de la Iglesia en el campo secular, los clérigos mantendrían el monopolio de los asuntos eclesiales, espacio negado para los laicos. Se establece un modelo de iglesia en el que los laicos obedecen y los clérigos dirigen.

⁴ Asimismo el monopolio del conocimiento culto, se dio vinculado con la ruptura entre cultura escrita y la cultura oral. Si bien los laicos, en sus prácticas populares produjeron cultos religiosos, éstos en muchos casos se contradecían con el catolicismo oficial, una sabiduría popular se fue desarrollando al margen de la sabiduría eclesial, llegando a crear fuertes conflictos entre el culto mágico y la doctrina católica.

Aunque teológicamente no existe una diferencia entre laico y creyente, en la práctica hay una división del campo, marcada por la especialización de competencias de grupos y movimientos laicales que se distinguen del resto de los creyentes.⁵ Ser el brazo secular de la jerarquía implicaba una distinción, un nuevo *status*, una elite laical, que reproducía el modelo jerárquico en el proceso de una "clericalización laical".

Este nuevo *status* de los laicos se separa del resto de los creyentes y, aunque no aparece en los discursos teológicos, da cuenta de una nueva demarcación de la identidad de los laicos al interior del campo religioso.

2.3 El laico como parte del Pueblo de Dios

A partir de la Celebración del Concilio Vaticano II (1963) se ha abierto, aunque no sin resistencias, un nuevo espacio para la participación laical al interior de la Iglesia, marcada tanto por la autonomía del laico en el orden temporal, como por la distribución de carismas para ejercer ministerios al interior de la Iglesia.

Un documento importante ha sido el reciente sínodo *Christifideles laici*, de Juan Pablo II que hace referencia a sobrevalorar la identidad y las funciones laicales. El desarrollo de la eclesiología de Pueblo de Dios da paso a una creciente autonomía de los movimientos seculares con respecto a la jerarquía, primero alienta la autonomía laical en el orden temporal. Pero en la medida en que el laico ha buscado su independencia se ha conflictuado la relación entre jerarquía y los laicos, pues estos últimos han sido críticos aún con las posturas asumidas por la jerarquía (sobre todo aquellos inspirados por la Teología de la Liberación, aunque no exclusivamente). Algunos laicos se han formado una nueva concepción de lo que es la Iglesia, se han apropiado del enunciatario y hablan de ser y hacer Iglesia desde un espacio exterior y a veces contradictorio y conflictivo con la jerarquía.

⁵ La Acción Católica y los grupos y movimientos seculares que florecieron a partir de los años 50 contribuyeron a producir una vanguardia de dirigentes laicos, que poseían una autoridad sobre el resto

Además, desde hace pocos años para acá se han abierto nuevos espacios de la participación del laico en la distribución de carismas, en la obra evangelizadora y en la administración de sacramentos —en casos excepcionales cuando no pueda asistir un ministro ordenado— pero nunca durante la eucaristía, ésta se reserva únicamente al sacerdote o diácono. Los ministerios laicales fueron impulsados por primera vez por el documento de exhortación apostólica, *Evangelii nuntiandi*, se publicó en 1975, y en él se autorizaba que: "Los seglares también pueden sentirse llamados o ser llamados a colaborar con sus pastores en el servicio de la comunidad eclesial para el crecimiento y vida de ésta, ejerciendo ministerios muy diversos, según la gracia y los carismas que el Señor quiera concederles" (Pablo VI 1975, citado en Estrada 1994:293). Aunque se autoriza la acción del laico en nuevos campos de la Iglesia (como es el caso del Movimiento de Renovación Carismática Católica), esto no implica que se liberen de la tutela del clero, antes bien el resultado es un nuevo espacio de tensión por la administración de lo sagrado.

Sin embargo, "la cuestión de la libertad de acción dentro del sistema católico no se plantea como una disyuntiva entre pertenencia y exclusión de la institución, sino como una búsqueda permanente para encontrar espacios de libertad en un sistema limitativo. De ahí la importancia de saber utilizar espacios de libertad, y al mismo tiempo no ser excluidos de ella" (Blancarte 1992:350).

2.4 La heterodoxia eclesial

En el momento actual coexisten distintas formas de representación y concreción de lo que significa ser laico marcado ya no nada más por los modelos propuestos por la jerarquía, sino también por formas de vivir y sentir la fe desde posiciones que por un lado mantienen la referencia al catolicismo ("saber y sentir que se viene de cristianismo y que se está referido a él" (Aranguren 1994:26), pero que por otro lado no se ajustan a las ortodoxias propias de la autorización eclesiástica, pero que ni se separan de la Iglesia, ni se dejan

de los creyentes que les venía del reconocimiento de la jerarquía eclesial (Véase Estrada 1994: 282).

expulsar de ella. Incluso llegan a cuestionar la pertinencia social de la distinción entre ortodoxia y heterodoxia (Champion 1995).

Algunos autores como Michael de Certeau, Campiche, Hervieu Lèger, Champion, Díaz Salazar hablan de la tendencia creciente a la desinstitucionalización del catolicismo. Se plantea que las religiones históricas sufren los efectos de la incorporación subjetiva e incluso "chapucera" de religiosidades paralelas, que provienen de lo que se ha denominado como "nebulosa místico-esotérica" (Champion 1995:718). Vale la pena recordar que en el capítulo VI pudimos constatar que en Guadalajara existe una tendencia mayoritaria de preservar la cultura de adscripción al catolicismo, pero que, sin embargo, ésta se comporta en gran medida en procesos inclusivos con respecto a las creencias y a la moral de la institución religiosa.

Tomaré de manera sucinta sólo seis estudios de caso, cuya selección obedeció a tres criterios que dan cuenta de la pluralidad de identificaciones con modelos del ser católico desde la perspectiva de los laicos: a) la posición de los líderes con respecto a los modelos de ser laico según las coordenadas históricas arriba desarrolladas (brazo largo de la jerarquía, pueblo de Dios y heterodoxia eclesial); b) la necesidad de presentar distintas formas de posicionarse y relacionarse con la institución católica (movimiento apostólico, nuevos movimientos religiosos, movimiento cívico-católico y religiosidad a la carta, y c) la necesidad de representar cualitativamente la diversidad de subidentidades católicas de acuerdo a los propios contenidos y modelos de vivir el compromiso cristiano (integrista, revitalización, milenarismo, sincretismo y espiritualismo..

Los estudios de caso fueron producto de historias de vida semi-estructuradas, para lo cual se diseñó un guión de entrevista que contenía una guía temática, y preguntas abiertas para captar la diversidad de valoraciones y representaciones sobre objetos, relaciones y símbolos compartidos (Véase Anexo 2). La realización de las entrevistas se realizó bajo la modalidad de una conversación abierta, a partir de la cual el entrevistador intervenía para profundizar u orientar la narración hacia los temas y las relaciones fundamentales de la investigación. El guión de las historias de vida contempló seis campos de trayectoria individual de los líderes laicos: familia, profesional, redes sociales y

de amistades, organizativas en movimientos ciudadanos y religiosos.

MODELOS DE IDENTIFICACION DE LOS LAICOS CATOLICOS

Movimientos católicos	Categoría histórica	Posición institucional	Características funcionales
<i>Cursillos</i>	Brazo Largo de la Jerarquía	Movimiento apostólico funcional	Revitalización
<i>Alianza Fuerza Opinión Pública</i>	Brazo largo de la Jerarquía	Movimiento Cívico católico	Integrismo
<i>Comunidades Eclesiales de Base</i>	Pueblo de Dios	Nuevo Movimiento Religioso	Milenarismo
<i>Movimiento de Renovación Carismática</i>	Pueblo de Dios	Movimiento apostólico funcional	Revitalización
<i>Barrios Unidos en Cristo</i>	Pueblo de Dios	Movimiento apostólico funcional	Revitalización
<i>Nebulosa Místico-esotérica</i>	Heterodoxia Eclesial	Religiosidad a la Carta	Eclecticismo espiritual

Muchos elementos que contiene la entrevista quedarán fuera del desarrollo de este capítulo, pues los testimonios recabados mediante las entrevistas fueron editados posteriormente con el fin de agilizar el análisis comparativo

Cinco de los estudios de caso nos hablan sobre líderes católicos de asociaciones y movimientos apostólicos. El primero se refiere al modelo del brazo largo de la jerarquía, se trata del Coordinador de la Comisión Diocesana de Laicos instancia autorizada por la arquidiócesis de Guadalajara para coordinar a las asociaciones laicales a colaborar con el plan de pastoral de la diócesis; el segundo, es el caso de una líder de la Comunidades Eclesiales de Base CEBs, que representa el modelo del laico como pueblo de Dios y que debido a los conflictos con la jerarquía se sitúa en los intersticios de la Iglesia católica y en la misión milenarista de construir el reino de Dios mediante la acción cívico-política; el

tercero, es el caso de una líder católica integrista, cuya militancia en una red de asociaciones cívico católicas de orientación política de derecha tiene como objetivo reconquistar un orden católico en la sociedad contemporánea; el cuarto caso representa la etapa de revitalización carismática al interior de la Iglesia católica a través del testimonio de un líder del Movimiento de Renovación Carismática Católica, un movimiento pentecostal católico que surge y es dirigido por laicos y que se basa en los dones extraordinarios o carismas otorgados por el Espíritu Santo; el quinto caso es el del líder y fundador de Barrios Unidos en Cristo, un movimiento ecléctico, que no responde a corrientes teológicas al interior de la Iglesia, sino a la necesidades de nuevos sectores urbano juveniles, como es el caso de los chavos banda y que ha sido incorporado a la arquidiócesis local. El último caso, no se refiere a líderes de movimientos católicos, sino que son tres testimonios de individuos que practican religiosidades a la carta, fenómeno de reciente aparición en el contexto local, que expresa una modelo heterodoxo de experimentar su adscripción al catolicismo así como un nuevo espacio fluctuante, es decir sin fronteras claras entre el adentro y el afuera, de situarse en la relación con la institución católica, haciendo de la religión un experiencia espiritual mística-esotérica.

3. EL LAICO COMO BRAZO LARGO DE LA JERARQUÍA

El primer caso, representa a un laico comprometido con la Iglesia católica, con la jerarquía y con su movimiento de pertenencia. Se trata del Coordinador de la Comisión Diocesana de Laicos, que a la vez ha sido dirigente del movimiento diocesano Cursillos de Cristiandad, un movimiento apostólico que desde 1959 ha estado presente en la diócesis de Guadalajara.

González Rojo es un hombre de más de sesenta años, que desde los 18 años ha trabajado activamente en las tareas de evangelización de la diócesis de Guadalajara. Primero, desde muy joven participó en la Congregación Mariana del templo del Carmen y luego en un grupo de conversión de San José. Su labor durante muchos años fue dar

catecismo en distintas parroquias y colegios particulares de la ciudad y de pueblos aledaños, además de colaborar en acciones de asistencia social y en apoyos litúrgicos a sacerdotes. Posteriormente, desde los inicios de la década de los sesenta, fue cursillista y años más tarde fue dirigente del movimiento Cursillos de Cristiandad, pertenencia que, como veremos adelante, marcó su forma particular de concebir su compromiso cristiano. Pero además de su experiencia en asociaciones y movimientos laicos, él ha sido uno de los laicos más cercanos a la jerarquía de la arquidiócesis de Guadalajara. Ha participado, desde 1981, de manera cercana con los obispos y sacerdotes de la diócesis en el equipo de diseño del Plan Diocesano de Pastoral, que fue coordinado en su primera etapa por el entonces cardenal José Salazar López, y posteriormente por el cardenal Juan Jesús Posadas. También tuvo un papel relevante en la organización y realización del II Sínodo Diocesano.

Para él la labor de los laicos debe ser en principio la misma que la de la Iglesia: evangelizar. Considera que tanto el obispo, los sacerdotes, los religiosos como los laicos son agentes de pastoral, pues la misión de la Iglesia es evangelizar. El laico debe tomar conciencia de que no sólo debe pensar como cristiano sino que su compromiso bautismal lo llama a actuar como cristiano. Un reto que se impone en estos tiempos es romper con la separación tajante entre la vida de la fe y la vida en el mundo, que prevaleció hasta antes del Concilio Vaticano II:

Esa dicotomía de vida le ha hecho mucho daño a la Iglesia, porque antes no se tenía conciencia de pertenecer a la Iglesia y en consecuencia se era muy "cristiano" en el templo y en la vida profesional se era un perfecto pillo. Entonces no había unidad, no había testimonio. Yo y todos los laicos que estamos en esos organismos tratamos de que no nomás seamos cristianos católicos, sino de que vivamos como católicos y de que actuemos como tales en la vida familiar, en nuestro trabajo y en la vida social. Ese es nuestro compromiso.

Considera que su primera incursión en los cursillos provocó en él un principio de conversión y una actitud de compromiso cristiano:

En el Cursillo se enfrenta uno con el Dios vivo, no con un Dios histórico, sino con un Dios vivo que ama y que lo compromete a uno a hacer iglesia y a tratar de trabajar por sus hermanos en la transformación cristiana en el medio natural en que nos desenvolvemos: el ambiente familiar, el ambiente de trabajo y el ambiente

social.

Los ambientes son grupos de personas que comparten situaciones espacio-temporales. Estos ambientes, entendidos llanamente como situaciones donde interactúan las personas, pueden ser transformados tanto en ambientes cristianos como en ambientes paganos. El reto del cursillista es llevar la Buena Nueva de Cristo (que consiste en dar el testimonio y la palabra) a los ambientes de trabajo, familiares y de vida social para con su influencia transformarlos en ambientes cristianos.

Los ambientes paganos son aquellos ambientes que fomentan la inmoralidad. De acuerdo con los ejemplos expuestos por González Rojo, un ambiente de trabajo anticristiano es aquel donde los jefes abusan sexualmente de las empleadas, fábricas donde se acostumbra celebrar la Navidad rifando a las mujeres que ahí trabajan, grupos de amigos que se reúnen para asistir a los burdeles, o ver películas porno o a consumir alcohol. Familias que viven de la greña, papás que educan a sus hijos a ser hombres llevándolos a los burdeles, padres que buscan sacar a sus hijos del vicio. La *Ultreya* se refiere a los ambientes cristianizados, el reto del cursillista es "oponerse a los ambientes paganos, nos llenamos de Dios para resistir y atacar, en la medida de nuestras posibilidades, los ambientes paganos".

El éxito de los cursillos es que los laicos no tienen que viajar o dejar su forma de vida para realizar apostolado, nos explica el entrevistado que: "Dios nos colocó en determinados ambientes, por eso los cursillistas no tienen porque ir de misiones o salir de su ambiente para cristianizar el mundo, se puede hacer apostolado ahí donde Dios nos puso, pues la mayor parte del tiempo la pasamos con nuestra familia, en nuestro trabajo y con nuestros amigos en ambientes deportivos, universitarios, políticos o de trabajo y es ahí donde nos corresponde la evangelización".

Para González Rojo el trabajo de evangelización de la Iglesia es de corresponsabilidad con la Iglesia, los distintos agentes de pastoral (obispos, sacerdotes, religiosos y laicos) trabajan de manera coordinada, manteniendo la jerarquía de sus funciones y los ámbitos diferenciales que les son asignados: a los obispos les corresponde dirigir sus diócesis, a los curas sus parroquias y a los laicos les toca evangelizar en

aquellos espacios seculares donde los demás no tienen acceso. Por ejemplo, —nos explica— por sus mismas funciones y posiciones los sacerdotes no van a ir a evangelizar en las fábricas, ni van a ir a las cantinas, ni tampoco van a ir a meterse a las familias de los cristianos. Primero, porque no tienen capacidad de estar presentes en todos los espacios (en Guadalajara existen mil sacerdotes para una población de cinco millones) y segundo porque no son los ambientes a los que pertenecen.

Además de estas diferencias, él percibe que existen ámbitos donde el laico debe estar subordinado a los intereses de los párrocos y de la diócesis en general, y ámbitos en donde el laico tendrá la libertad de evangelizar sin necesitar de la autorización de la jerarquía. Por ejemplo, nos dice:

El laico tiene que trabajar sin que tenga la pilmama apostólica de la jerarquía. Osea si yo voy a evangelizar a mi familia, no necesito pedirle autorización a los sacerdotes. Yo me estoy formando como cristiano y por eso tomé cursillos de cristiandad. Ahí me formaron sacerdotes y compañeros laicos más veteranos que yo. Yo hice el cursillo hace 28 años, tengo seis hijos, y según yo están evangelizados.

En contraste opina que el laico no puede opinar sobre la manera de trabajar de los párrocos: "La pastoral territorial tiene su manera de trabajar; dirigida por los curas. Un laico de un organismo no va a ir a decirle al señor cura cómo debe manejar su parroquia ¿verdad? Por el contrario el laico debe estar al servicio del párroco".

González Rojo no distingue entre grupos conservadores y progresistas, ni ve diferencias ideológicas en las tendencias de los organismos laicos. Su movimiento no considera relevante las relaciones de justicia entre patrones y obreros, o entre ricos y pobres. Él hace la distinción entre movimientos que trabajan para su propio organismo y aquellos que sí prestan servicio a la Arquidiócesis. Él considera que los movimientos deben trabajar según las líneas propuestas por el obispo y que aunque algunas agrupaciones y movimientos internacionales hagan una destacada labor de evangelización lo hacen para sí mismos y no al servicio y en beneficio de la diócesis, que es el camino para servir al pueblo. Comenta que: "Los obispos los toleran porque no tienen porque rechazarlos, pero su labor no corresponde a los deseos del obispo". Toma como ejemplo

al *Opus Dei* y a los Legionarios de Cristo, y abunda:

Ellos tienen su propia manera de trabajar, pero benefician nada más a su organismo y no a la diócesis, aunque sí benefician a la diócesis de manera indirecta. Ellos tienen a su cargo una iglesia en zonas residenciales, tienen casas por toda Guadalajara y van formando a su gente con retiros espirituales, tienen colegios, pero todo su trabajo responde a los fines de su organismo, juntan gente de determinado nivel económico y las van formando, para ellos los retiros y los actos litúrgicos, pero por ejemplo ellos no van a la parroquias donde asisten la gran mayoría de los católicos, por eso no son movimientos apostólicos diocesanos.

A lo largo de la entrevista insistí preguntar su opinión sobre grupos diferentes al que él pertenece, por ejemplo, no quiso hablar de las Comunidades Eclesiales de Base, dijo desconocer su trabajo y sus objetivos, aunque él considera que el movimiento de Cursos de Cristiandad fue un movimiento pionero que se anticipó al Concilio Vaticano II y que fue el que dio origen a la forma de trabajo de las Comunidades Eclesiales de Base.

Al preguntarle sobre cuáles son los obstáculos para cristianizar el mundo contemporáneo, nuestro informante detecta como principal obstáculo al pecado, el cual aunque ha existido a lo largo de la historia de la humanidad ahora se manifiesta como lícito:

Siempre ha existido el pecado, pero ahora les hacen pensar a los jóvenes que está lícito hacer cosas que son ilícitas hacer. Como las relaciones prematrimoniales, como la promoción del aborto, como el uso de anticonceptivos, los condones, como una constante propaganda a favor del pecado y en contra de la Iglesia, En estos tiempos de elecciones, se habrá dado usted cuenta de la campaña que se desató en contra de la Iglesia y de un montón de cosas más que por ley natural Dios nos pidió que no hiciéramos. Y si no es así, ¿Por qué Dios nos dejó los diez mandamientos? Porque el demonio moderno o el maligno es astuto, entonces trata de hacerle ver al hombre moderno que eso ya pasó a la historia, que no existe.

Él considera que el principal medio "maligno" para paganizar los ambientes en el mundo en que vivimos es la televisión. La televisión bombardea de ideas a los hogares y pervierte los ambientes. Dice que las telenovelas están basadas en los diez mandamientos pero para quebrantarlos, ahí se muestra como natural el adulterio, la fornicación, la violencia, el odio, la drogadicción, el poder, el dinero, el sexo descarado, el egoísmo. Por eso él se refiere a la televisión como el "guía maligno". Para él la televisión es un enemigo que destruye los valores cristianos:

El ambiente maligno de la televisión entra a la sala de los hogares para producir resquebrajamiento en las familias, fricciones entre los matrimonios, ya no hay armonía entre las familias porque los hijos no encuentran la comprensión y el amor en sus padres y andan sueltos en la calle buscando lo que no encuentran en sus casas, empiezan a frecuentar a los amigos, a hacerse las pandillitas y empiezan a torcerse para el mal, se fomenta el alcoholismo, la drogadicción y el vicio, y encuentran ayuda entre las otras pandillas, y así se crea un ambiente maligno.

4. CATÓLICO EN EL EXILIO: EL CASO DE UN LAICO DE LA LIBERACIÓN

Un pobre sólo es verdaderamente pobre en solidaridad con los otros pobres. Un pobre solo no es más que un rico que no ha tenido suerte.

(SARTRE *EL DIABLO Y EL BUEN DIOS*)

El segundo caso que expondré a continuación es el de la Coordinadora Regional de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Las CEBs fueron la concreción latinoamericana de los retos señalados por el Concilio Vaticano II y de la CELAM de Medellín y del Movimiento de la Teología de la Liberación. En Guadalajara surgieron a principios de los años 70 y fueron promovidas en distintas parroquias a través de la labor pastoral de religiosos (especialmente jesuitas) y religiosas. Poco a poco fueron contando con el apoyo de sacerdotes diocesanos. Las CEBs son pequeños grupos de lectura bíblica, que se reúnen semanalmente a reflexionar sobre sus problemas cotidianos y a buscar soluciones comunitarias a la luz de las Sagradas Escrituras. Desde su origen las CEBs se distinguían del resto de los grupos parroquiales en que su campo de acción ya no era al interior de los templos, sino el de la realidad cotidiana: en los baldíos, las casas, las calles, la colonia, la comunidad, etc; en que su posición con respecto a la jerarquía era más autónoma, pues al no contar con el reconocimiento oficial de la jerarquía (como era el caso de la Acción Católica, su organización se daba a través de redes y nexos informales con la institución

eclesial. Incluso, el modelo comunitario de CEBs cuestionaba los mecanismos de la administración monopólica de lo sagrado propio de la institución católica, reivindicando que la santificación no requiere ni de la autorización ni de la cooperación con la jerarquía eclesiástica; sino más bien está presente en el transcurrir diario de la vida cotidiana (Lehmann 1990: 131-133). En las reuniones de reflexión bíblica y evangelización, realizadas con el método Ver-Juzgar-Actuar, la Biblia adquiere un nuevo sentido de sacralización: un libro revolucionario que documenta el proceso histórico de la liberación religiosa y el objetivo de la liberación social (Jules-Rosette 1985). Las CEBs promueven la sacralización de una identidad comunitaria, una nueva iglesia doméstica que es conceptualizada como el Pueblo de Dios. Dicha identidad articula el sentido trascendental de la salvación con metas y medios prácticos para conquistar fines seculares: el Reino de Dios deja de ser algo lejano y distante, y se coloca como un proyecto socio-político que tiene como meta la construcción de un mundo más justo, solidario e igualitario.

Gloria Topete comenzó a militar en las Comunidades Eclesiales de Base desde 1978. Su primer compromiso con la Iglesia católica fue como catequista de la parroquia del poblado de Santa Anita, Tlaquepaque. Sin embargo, su "conversión" —como ella misma define su proceso— se dio a partir de las reuniones de reflexión bíblica que organizaban las religiosas del Sagrado Corazón.

Gloria concibe su historia como laico comprometido en un corte temporal: un antes de formar parte de las Comunidades de Base que está representado por un catolicismo conservador, autoritario y colonialista y sobre todo lleno de temor:

Los franciscanos nos metían ideas ancestrales basadas en la culpa y el Dios castigador, nos hacían sentir que éramos culpables de la crucifixión de Jesús, y yo pensaba que las cosas no debían ser así.

Y un después liberador, que conoció con la introducción de nuevos métodos y contenidos que promovieron las religiosas del Sagrado Corazón en el pueblo de Santa Anita: primero a través de los grupos bíblicos, después a través de los grupos de reflexión pero decisivamente el cambio se dio en el intercambio de experiencias con las comunidades de base de otras colonias de Guadalajara.

El tránsito entre estos dos caminos de compromiso cristiano se dio con muchos sobresaltos, rupturas, conflictos con la jerarquía eclesiástica y choques al interior de la familia. En un inicio su marido, quien después fuera su compañero de lucha, no estaba de acuerdo con su participación en CEBs:

Mi marido se ponía furioso de que yo me fuera a pie a las reuniones de análisis de la realidad, que quedaban al otro extremo del pueblo, y como estaba molesto no me quería llevar. A él le molestaba mucho que yo me la pasara animando grupos y luego en las juntas de capacitación, y él me decía: "vete mejor a vivir con las monjas, no te hubieras casado si lo que quería era entregarte a eso". Cinco años después de mi conversión el se enroló en el movimiento de comunidades.

Para Gloria su conversión fue total, renunció a su trabajo, y a una forma de vida bastante cómoda para dedicarse de lleno a la promoción popular. Al inicio, toda su familia criticaba su nueva forma de vida, con el tiempo la fueron aceptando. Ella considera que lo primero que deben transformar es el núcleo familiar, que va desde quitarle lo macho a los esposos, hasta renunciar a valores superficiales y encarnar al Cristo de pueblo en la vida diaria, en la relación familiar y vecinal. Para Gloria la relación con sus hijos tampoco ha sido fácil, aunque dice que como los dos más pequeños vivieron el proceso desde que nacieron, ellos se han adaptado a la forma de vida y comparten inquietudes con sus padres, pero para su hija la mayor ha sido difícil de asimilar la forma de vida de sus padres, y que todavía les reclama: "¿Por qué tenemos que vivir así? Desde que ustedes se metieron en esto somos pobres, antes vivíamos muy agusto".

Con respecto a su relación con la jerarquía, la primera fricción se dio cuando su esposo asistió por primera vez a la Asamblea Diocesana de Comunidades Eclesiales de Base. En esa reunión los representantes de Santa Anita se pusieron en contacto con otros compañeros laicos —los del Cerro del Cuatro— cuyas luchas eran más combativas y politizadas y que se enfrentaban enérgicamente al gobierno local. La reacción del párroco al enterarse de lo que ahí se había expuesto fue prohibir terminantemente que sus ovejas asistieran a estas reuniones. Sin embargo, su esposo no estaba convencido con la posición del párroco y decidió continuar asistiendo por su cuenta a las reuniones, optando por seguir lo que su conciencia le dictaba. Para la próxima sesión asistió de manera independiente, acompañado de su esposa Gloria. Su situación con respecto a los

asistentes de las asambleas diocesanas de CEBs no era exclusiva —según Gloria— el 95 por ciento de sus compañeros asistían por cuenta propia y sin el consentimiento del párroco correspondiente. Durante 16 años asistieron y formaron parte de la organización regional de Comunidades Eclesiales de Base.

Para Gloria uno de los logros más significativos de su militancia cristiana ha sido desmitificar la autoridad, y no sólo se refiere a la civil, sino sobre todo a la católica. Recuerda que en el XII Encuentro Nacional de CEBs realizado en Oaxaca los participantes expresaron un sentimiento común de inconformidad con todo lo establecido por la jerarquía:

Sin ponernos de acuerdo, todos lo núcleos presentamos en el gran plenario la necesidad de transformar la estructura jerárquica de la Iglesia. Se escenificaba la pirámide social y entonces se trataba de bajar al obispo y meterlo al círculo, y entonces ahí se veía claramente la creatividad del mexicano: al obispo se le representaba con sus anillotes, muy déspota. Y pos no se trataba de quitarle su dignidad de obispo, sino de desmitificarlo y ponerlo del lado del pueblo. Pero cuando el párroco se enteró, volvió a prohibirnos que asistiéramos a esas reuniones. Y nosotros le dijimos: "nosotros somos laicos adultos, nosotros no vamos a ir a donde nos digan ustedes. No obedecemos a los hombres, obedecemos a Dios y creemos que Dios nos está hablando, está gritando desde acá. Y entonces nos vamos a dedicar a eso.

A partir de este momento, el apoyo del párroco fue disminuyendo. Sin embargo, las Comunidades estaban en su momento de efervescencia y contaban con el impulso de las religiosas del Sagrado Corazón. Las Comunidades en Santa Anita llegaron a conformar 72 grupos de reflexión bíblica que se reunían semanalmente. Cada grupo aglutinaba a un mínimo de 20 personas, y cada uno estaba representado por dos animadores. Había también 22 grupos de jóvenes. Ella considera que las religiosas, en contraste con los franciscanos, eran muy respetuosas del proceso de los laicos, de hecho eran ellos mismos los encargados de la capacitación y la coordinación de los grupos. De la reflexión de sus problemas comunes se desprendieron las siguientes acciones comunitarias: el saneamiento de la Junta de mejoramiento local, en la cual participó gente de la parroquia, hubo también luchas y campañas reivindicativas en pro de la seguridad pública, para frenar la contaminación provocada por los fraccionamientos vecinos, para construir un

mercado y un lugar adecuado para el rastro. En todo este proceso organizativo aprendieron por primera vez a marchar en las calles, a hacer plantones y a redactar demandas ante las autoridades municipales.

Pero fue con la llegada de un nuevo párroco que las relaciones entre las CEBs y la Iglesia se recrudecieron. El nuevo pastor emprendió una campaña a favor de los grupos de Renovación Carismática y en contra de las Comunidades. Fue tal su empeño por deslegitimar a las CEBs que buscó poner en alerta al pueblo en contra de las religiosas, con argumentos como que ellas eran comunistas, que lo que querían era dividir al pueblo, y que eran unas falsas pues hablaban de pobreza mientras gozaban de sus fortunas personales.

El cisma entre franciscanos, religiosas y Comunidades de Base se dio en 1984, a partir de un taller de Comunidades de Base que se organizó en Santa Anita. Este fue presidido por los jesuitas de Polanco y en él se ilustró la realidad social a través de la famosa dinámica de *Tigres y gatos*. Esto provocó no sólo el descontento de los curas franciscanos, sino también, la deserción de cuarenta postulantes a la orden que disintieron con la postura de sus superiores. A partir de este momento el párroco corrió del pueblo a las religiosas y la relación con los grupos de CEBs se vio realmente mermada: "En la medida en que se recrudecían para nosotros los espacios, se abrían espacios para los caciques del pueblo". La situación se agravó a tal punto, que los curas incitaban desde el púlpito a linchar a los líderes de las comunidades. Muchos de los laicos que participaban en la CEBs fueron reclutados a la parroquia y paulatinamente las CEBs se fueron debilitando hasta quedar con tan sólo 15 miembros. Pero el deterioro del proceso organizativo de las CEBs se vio aún más mermado cuando las CEBs —lo que quedaba de ellas— entraron en un proceso de politización, vinculado a participar en el nacimiento del Frente Democrático Nacional (ahora Partido de la Revolución Democrática). Sin embargo, parte de sus compañeros optaron por no seguir en el proceso pues identificaban al partido con el comunismo y tenían temor de repetir la historia de Centro América. Y de los quince que quedaban, hoy nomás quedaron nueve.

Para Gloria estos últimos nueve años han significado el aislamiento con la

comunidad local, a la vez que ha significado la búsqueda de nuevas redes y espacios de lucha que le permiten trabajar de manera colectiva con los laicos más allá de los límites institucionales:

Yo no entendía porque muchos compañeros que estaban dentro de la CEBs se desligaban de asistir a todo lo que fue nuestra vida: ir a misa y todo eso. Pero es que los echan fuera. Cuando ya nos pasó a nosotros, entonces entendimos que no es que ellos se salieron porque se sintieron suficientes, superiores y todo, sino que fue que los corrió la comunidad eclesial".

Gloria distingue entre los proyectos institucionales (los otros) y los proyectos independientes (nosotros). Aunque en muchos proyectos reciben apoyo de o colaboran con las autoridades eclesiales, ella considera que su campo de lucha ya no está dentro de la Iglesia, sino en la sociedad civil. Ha participado en innumerables frentes, organismos y luchas ciudadanas, entre los cuales cabe mencionar que ha sido representante Regional de CEBs, ha participado en Cristianos Comprometidos con la Luchas Populares, ha sido militante del PRD desde su fundación, ha impartido talleres de educación para la democracia en el Movimiento Ciudadano Jalisciense (MCJ), participó y encabezó la marcha de las mujeres de negro, y actualmente imparte talleres de derechos humanos.

Para Gloria su conversión cristiana implicó una transformación personal y familiar. En lo personal, ella resume el compromiso del laico como "el colaborar en el plan de Dios":

Aprendí a conocer, relacionarme y confiar en un Dios Padre. No más miedos. No más temores en el infierno. Si existe o no el cielo y el infierno me tiene sin cuidado. El saber que hay un ser que me creó y que confía en mí para seguir transformando esta sociedad y que lo que yo no haga va a quedar sin hacer lo que él confió que yo hiciera. Parte del cielo ya lo hemos palpado aquí, en esa relación familiar, en esos logros de la comunidad, en esa conciencia que das a tanta gente. Tocar el cielo es arrancar servicio con garras a mordidas a las autoridades es parte de los logros de la felicidad. Yo así concibo mi cristianismo.

Para Gloria el ser cristiano está más allá de las formas institucionales, ha aprendido una nueva manera de relacionarse con Dios que trasciende los ritos convencionales. Por ejemplo, nos narra que para ella ha perdido importancia la asistencia a misa, aunque en un inicio renunciar a ello le fue muy doloroso, las circunstancias la fueron orillando a sustraerse de la comunidad:

Yo me sentía muy augusto de ir a la casa de Dios y ver a la gente que a veces en la

semana no veía, pedir juntos, ofrecer juntos, pero son ellos mismos los que me han hecho sustraer. Hubo tal ruptura con los animadores de comunidades, pues a ellos les fue más fácil hacerse amigos de los franciscanos que seguir sirviendo al plan de Dios que yo ya no me sentía en comunión con ellos, había veces que hasta nos negaban la paz en la misa, y yo me sentía fuera de mi ambiente. Yo entiendo que ahora es eucaristía lo que realizas todo el día, lo que haces para el bien de tus hermanos, para el bien del proyecto de Dios, eso es la real eucaristía. Y estás participando de la manera más difícil, porque te está pesando la crucifixión, y nos toca el desgarrar, las críticas, el que te despersonalicen, el aislamiento, eso es la crucifixión. Siento que quienes entendimos profundamente lo que son las CEBs, vivimos una continua resurrección y es un continuo sacrificio también en la cruz. Sacrificamos salud, prestigio, bienestar económico, tiempo para descansar. Sólo la fuerza del espíritu es lo que te mantiene.

Por último, Gloria guarda un hondo resentimiento con la institución católica, con los asesores, con aquellos que los animaron a recorrer ese camino y que a final de cuentas por cuidar la institución los abandonaron:

A ellos los cambian y ellos se van. Y tienen seguridad y alimentos y todo, pero quienes nos comprometimos quedamos en medio de la tempestad y solo a nuestras fuerzas. ¿Qué nos mantiene? La relación con la gente de fuera.

5. EL LAICO CÍVICO MORAL

María del Refugio Castellanos es una orgullosa ama de casa, madre de cinco pequeños, que además funge como delegada local de la Asociación Cívica Femenina. Esta asociación se fundó hace 20 años, en 1976, cuando surgió el problema de los contenidos de historia y sexualidad en los libros de texto, como un frente femenino organizado que se vincula con otras asociaciones cívicas como fue el caso en su inicio de la Unión Nacional de Padres de Familia y actualmente con los diez organismos cívicos que conforman Fuerza Alianza Opinión Pública.

La Asociación Cívica Femenina es una organización nacional cuyo objetivo específico es formar a la mujer para que se desarrolle tanto en el ámbito familiar como en el campo cívico. Tiene su sede en la Ciudad de México. Su radio de influencia son amas de casa de clase media. Funciona como una red: círculos de capacitación y estudio.

Carece de oficinas, sus centros de operación son las casas de sus militantes, sus actividades son variadas y van desde ofrecer capacitación a las secretarías, concientizar ecológicamente a las amas de casa para lo que se les ofrece capacitación práctica sobre la separación y reciclaje de la basura doméstica, programas en los que las amas de casa se organizan como vigilantes de la seguridad pública de su cuadra, cursos de concientización ciudadana para que la mujer participe en las contiendas electorales, pláticas y conferencias sobre sexualidad, medios de comunicación, nuevas tendencias universales que afectan los valores tradicionales, etcétera. Los temas de capacitación han variado desde que surgió la Cívica, en un inicio se les informaba sobre las doctrinas o corrientes de pensamiento que ponían en peligro la libertad de creencias, con fue el caso del comunismo, tiempo después se les habló de los problemas que podía causar el liberalismo, y actualmente las instruyen sobre la amenaza creciente del *New Age*. Con respecto al *New Age*, María del Refugio dice que es importante conocer las diferentes maneras en que se manifiesta, pues no es sólo una filosofía sino una forma de vida, no es como el comunismo que tenía planteamientos fijos y exigía militancia, por el contrario al *New Age* entras y sales sin conciencia de tu pertenencia. Resume lo que es esta nueva modalidad en un párrafo que escuchó a uno de los conferencistas: "el *New Age* no es una época de cambios, es un cambio de época". Aunque admite no tener una visión certera de lo que es el *New Age*, dice que es una mescolanza donde se maneja la reencarnación, el uso de drogas justificado en la necesidad individual de experimentar nuevos niveles de conciencia, pero que se inculca a través de patrones de vida que pudieran parecer inofensivos, como es el culto al cuerpo, el exceso de ejercicio, la belleza, el cuidado por la alimentación naturista, teorías esotéricas y astrales. Estas actitudes aparecen constantemente en la televisión, en las caricaturas aparecen mensajes que a veces las amas de casa no logran descifrar, pero que van formando un aprendizaje que se traduce en actitudes de vida, a la cual ella denomina como "actitud televisiva" que constantemente tiende a inculcar un afán de triunfalismo pasando por sobre las demás personas y por sobre los valores.

María del Refugio dice que, aunque son una asociación femenina, no tienen

similitudes con los grupos feministas, es más confiesa que las feministas "nos odian tiernamente", pues ambas organizaciones tienen concepciones contrapuestas de lo que debe ser la mujer:

Para la Cívica la mujer es el centro de la familia y es desde ahí, dándole continuidad, que la mujer debe participar en lo cívico. Nuestro ideal de desarrollo de la mujer reconoce primero su valor en la familia, pero no al margen del hombre, ni con una percepción revanchista contra la figura masculina, sino más bien integral. Además las feministas son partidarias del aborto, el divorcio y todas esas cosas.

Para María del Refugio su labor tiene sentido en cuanto la mueve un compromiso católico, una convicción personal que la motiva a trabajar tesonudamente y a sacrificar muchas cosas por la causa. Dice que si fuera pura filantropía no cree que se esforzaría tanto, no resistiría el desgaste, es la fe la que la mueve a la acción cívica.

María del Refugio además participa activamente, desde su inicio, en Fuerza Alianza Opinión Pública, conocida como la Alianza. Este movimiento surgió en marzo de 1993, a raíz de las declaraciones de Emilio Azcárraga en las que expresó, que él, como director de la cadena Televisa hacía televisión para los jodidos. Sus palabras fueron la gota de agua que derramó el vaso de las madres de familia que estaban inconformes con la programación televisiva. Estas madres de familia que encabezan la Alianza son las representantes de distintos organismos cívicos católicos y consideraron que todas las acciones que buscaban realizar para la moralización cristiana de la sociedad se venían abajo por la influencia nociva de los medios masivos de comunicación, y que por lo tanto debían unir los esfuerzos de cada una de las más de diez asociaciones en un frente común, sin que cada organismo perdiera su especificidad de trabajo. Los organismos que participan en la Alianza son: Di Basta, DIAHC, Provida, la Asociación Nacional Cívica Femenina, la Unión Nacional de Padres de Familia, Centro de información del método Billings, Mesa de Opinión pública, Fúndice, Amiga Moral, Enlace, Esposas Cristianas, el Consejo Mexicano de Derechos Humanos y en últimas fechas se creó la organización Apoyo Ciudadano a la Alianza para permitir la participación a aquellas ciudadanas que no pertenecían a organismos cívicos.

Nos explica que los organismos cívicos católicos son distintos a los organismos confesionales, aunque están conformadas por laicos cristianos comprometidos, no cuentan con un asesor eclesiástico formal ni están incluidos en la Comisión Diocesana de Laicos. Sin embargo, guardan relación con obispos y sacerdotes vinculados a la jerarquía de la arquidiócesis. Por ejemplo, Refugio tiene relación estrecha con el obispo Adolfo Hernández Hurtado, constantemente se pone en contacto con él para informarle los avances del movimiento y para pedirle asesoría. Esta red de grupos cívicos se comunica y establece relación con el arzobispado desde los distintos contactos personales que tienen los líderes militantes, por ejemplo, la Unión Nacional de Padres de Familia establece contacto más cercano con el obispado, o Provida con los grupos de pastoral familiar. María del Refugio considera que tiene más ventajas trabajar de manera independiente de la Arquidiócesis:

Siempre nos hemos manejado como agrupaciones civiles y hacemos lo que queremos, lo que está en nuestro ámbito de trabajo y no dependemos de que nos digan nada. Quizás en un momento dado pedimos algún consejo o algo, pero para nosotros eso de ir al Obispado es el cuento cansado, se pierde mucho tiempo en la salas de espera, a veces no te dan cita, es horrible llegar y esperar las horas y a la hora que ya vas a entrar te tienes que ir porque hay que ir a recoger a los niños de los colegios. Entonces mejor llegamos ya con los hechos consumados, mejor les informamos: hicimos tal cosa, y luego les pedimos el visto bueno. O sea, sí procuramos mantenerlos enterados reconociendo la autoridad que tienen sobre nosotros, de ser nuestros pastores, pero por lo regular nos manejamos solos.

Además, la Alianza mantiene una relación estrecha con el Padre Guillermo Havers, un teólogo alemán que escribió el libro "Cristianismo y televisión". Él las aconseja y anima en sus campañas.

En la primera reunión de organismos cívicos, previa a la constitución de la Alianza, confluyeron señoras representantes de distintos organismos: el Opus Dei, Madres Cristianas, Legionarios de Cristo, Provida, el DIAHC y el PAN. Primero buscaron apoyo con un licenciado del PRI, que las desilusionó porque el hombre no dejó de hablar de su persona, después hicieron otra reunión en donde pensaban vincularse con la Iglesia, y fueron a solicitar asesoría con el padre Honorato, el actual asesor de la Comisión Diocesana de Laicos, recuerda que había ideas pero predominaba más la

desorganización. Hubo la primera división de iniciativas y un sector se quedó a trabajar a la sombra del cura. Fue a propósito de las declaraciones de Azcárraga que decidieron organizar una marcha protestando por la programación televisiva. De ahí surgió la Alianza, como la plataforma de convergencia y coordinación de grupos laicos cívicos. Desde la Alianza se coordinan distintas asociaciones cívicas católicas para actividades específicas, sobre todo en referencia con la defensa de los valores tradicionales. Desde marzo de 1993 han hecho presión pública en distintas campañas, a través de ruedas de prensa, desplegados, marchas y campañas de boicot, entre las cuales sobresalen: la protesta pública por la inmoralidad de la programación televisiva (sobre todo pidiendo que sacaran del aire los programas de Cristina, *Nino Canún* y *María Laría*), a partir de esta marcha la opinión pública reconoce a la asociación como las mujeres de blanco, la campaña para clausurar *Danceterías*, la campaña en contra de los contenidos de educación sexual que difundía Mexfam en las escuelas públicas, su participación en la asociación de Una Sola Voz que se fundó para manifestarse a propósito del asesinato del Juan Jesús Posadas, su colaboración con la Unión Nacional de Padres de Familia para impedir el concierto de Madonna, la organización de un boicot a las empresas patrocinadoras de caricaturas dañinas para los niños: *Dinosaurios*, *Caballeros del zodiaco* y el programa de *Beverly Hill 8095*, etcétera.

Para María Refugio la televisión es una fuente de antivalores cuyo efecto es que tiene incidencia sobre la formación de actitudes. Ella considera que los antivalores que más predominan son: "la irresponsabilidad en el uso de la sexualidad la cual fomenta que se cambie de pareja como si fuera cambiarse de calcetines, como si fuera cualquier cosa, hay ligereza en eso de donde se derivan muchísimos problemas de orden familiar y social. La segunda es la violencia y ya últimamente, en las caricaturas ciertos contenidos de tipo llamémosle ideológicos ligados a cosas del *New Age*".

Para ella, existen intereses que buscan acabar con la familia y a los medios de comunicación los ve como el instrumento privilegiado a través del cual se busca dividir a la sociedad y vencerla. Para ella la familia es el núcleo natural de donde se genera todo el entramado social: "lo que tu aprendas y vivas en la familia repercute en toda la nación".

Por tanto, si se debilita la familia, se debilita la nación. Continúa explicando que la familia es un grupo "ya natural" (no sé si el "ya" indique que antes no lo era) que responde a las necesidades mínimas de subsistencia y desarrollo de sus miembros. "Si tu desmembras eso, no le dejas a la gente nada y puedes hacer lo que quieras". Ella considera que hay fuerzas e intereses que buscan dominar al mundo y que el mejor camino para lograrlo es dividiéndolo: "un pueblo que está dividido es mucho más fácil de manejar". Por esta misma razón ella considera que la Alianza es un triunfo cívico porque pudo reunir a distintos grupos y darles fuerza, pues cada organismo por su cuenta jamás hubiera logrado lo que la Alianza ha logrado.

Refugio rectifica que no es que ellas quieran defender los valores católicos únicamente porque la Iglesia se empecine en que las cosas sean de tal o cual manera, ellas defienden los valores naturales, la defensa de la vida, los valores universales que van más allá de los credos y las culturas, al respecto explica:

No partimos de la defensa de lo católico, como quien dicta lo que está bien y lo que está mal, el planteamiento es al revés, defendemos lo que está establecido por la naturaleza misma, defendemos lo que conviene para la naturaleza humana, para su desarrollo individual y social. Defendemos las relaciones sexuales dentro del matrimonio, pues de ahí surgen las familias, y los miembros de las familias necesitan estabilidad. Los sentimientos necesitan estabilidad, se quiere un novio para toda la vida y para tí sola, igual el marido. Los hijos no quieren un papá hoy y otro mañana. Por eso decimos que el matrimonio es natural y el divorcio es antinatural, antinatural también son las relaciones homosexuales, es antinatural que el matrimonio que, está hecho para generar vida, no dé vida. Los planteamientos de la Iglesia no son sino la defensa de lo que es natural. No es que yo lo diga y por eso es así, Es que así es y yo por eso lo digo.

Para ella la amenaza a los valores naturales tiene como base un origen teológico marcado por la lucha entre Satanás y Dios. Satanás es esa fuerza que busca desmembrar a la familia para erigirse como rey de la creación, el odio y la actitud de rebeldía contra Dios hace que Satanás se agarre de lo que sea, sea comunismo, protestantismo, y que ahora se habla mucho de liberalismo social y *New Age*, para ella todo esto es circunstancial, pues para Refugio: "el que está atrás de todo es el mismo Satanás que busca ganarle las almas que Dios quiere para él y la lucha está sobre el terreno del hombre. Que quién es ahorita, que si se llama así o asá, que cómo se llama el que la maneja, yo creo que todo

eso es circunstancial".

6. EL LAICO RENOVADO EN EL ESPÍRITU

Ignacio Acevez es doctor, pero no sólo cura el cuerpo sino también el espíritu. Es gineco-obstetra de profesión. La ha ejercido por más de 45 años. Desde hace catorce años participa activamente en el Movimiento de Renovación Carismática. Actualmente es coordinador de apostolados: oración de enfermos, asistencia hospitalaria, asistencia a al penal, liturgia, orden, y el ministerio de intercesión. El apostolado de Ignacio al interior del movimiento es el de interceder por los enfermos; su esposa se dedica a hacer oración por la sanación interna y él las oraciones de sanación física.

Siendo un famoso médico, que se desempeñó como maestro de la Universidad Autónoma de Guadalajara, director del Hospital Ramón Garibay, jefe de departamento de gineco-obstetricia, doctor en el Hospital de La Luz y en el Hospital Santa María, se enfrentó al caso médico de un avanzado cáncer de mamas de su esposa Ana. Según el saber científico de la medicina su esposa tenía muy pocas esperanzas de vida, a lo sumo le daban unos meses de vida. Los tratamientos médicos eran muy arriesgados: una fase intensiva de quimioterapia para posteriormente poderle realizar una cirugía. Se consultaron las opiniones de diversos doctores, y todos coincidían en la gravedad de la enfermedad. Ignacio no encontraba esperanzas en la medicina y su primera reacción fue pedirle a Dios que se la llevara rápido a fin de evitarle sufrimientos.

Cuando descubrí aquel cáncer primero me enojé con el Señor, le protesté porque no podía aceptar que hiciera eso conmigo, me iba a dejar sólo con ocho hijos. Me metí al baño a llorar, Dios me hizo ver mis errores, pedí perdón por mi vida, por mis fallas como profesionista... mi llanto se convirtió en arrepentimiento. Pero luego acepté la voluntad de él y con resignación le pedí que si su voluntad era llevársela, que se la llevara rápido para evitarle sufrimiento. Entonces, viví una experiencia muy bonita, por primera vez me sentía abrazado, chiqueado por Jesús. Me Sentí en el hombro de Jesús, que me apapachaba y me confortaba. Entonces salí distinto del cuarto de baño y ya sereno le dije a mi mujer que la iba a llevar para que la revisaran otros doctores.

Pero la situación iba a cambiar. Ya Dios tenía otros planes para Ignacio y su esposa. Estando en su consultorio, lo fue a visitar una antigua paciente que hacía tres años había padecido el mismo cáncer que su esposa, y quien nunca volvió con el Doctor. Ignacio nunca esperó verla con vida y menos curada. Ella y su esposo traían colgada la cruz de renovados. Ignacio les dijo burlonamente: "¡ah! Con razón está aliviada señora, pues ya veo que son de los palomitos". La señora le platicó su experiencia de sanación, que se había logrado a través de la oración milagrosa de los grupos de renovación. Y le dijo que lo había ido a visitar porque un día anterior estando en su oración, el Señor le había hecho saber que él la necesitaba. Ignacio se quedó atónito y le platico que efectivamente sí los necesitaba pues su esposa tenía la misma enfermedad que ella. La señora le dijo: "Doctor nos se apure, su señora se va a aliviar porque el Señor la quiere mucho y a usted también, nada más que él lo quiere a usted más sencillo y humilde". Y lo invitó a su grupo de oración.

Aunque Ignacio y su esposa no asistieron, ella sembró la semilla de una nueva inquietud. A los pocos días se encontraron con unas parientes que asistían también a los grupos de renovación y fueron ellas quienes los llevaron por primera vez a una asamblea de oración.:

Yo estaba muy desorientado. Era la primera vez que oía orar en lenguas y yo pensé: éstos sí que están locos. Permanecía en un rincón medio tapándome los ojos para ver cómo hacían oración por mi esposa y le ponían las manos. Y en mis adentros le dije al Señor: perdóname pero un perdido a todas va y si esto no es grato a tus ojos házmelo saber y no volvemos a cometer el error de venir a esto". Pero esa experiencia nos había dejado marcado. Ni mi esposa ni yo nos atrevíamos a hablar. Hasta en la noche del día siguiente me animé a comentarle a mi esposa: Oye cómo que esos locos algo tienen, porque yo me desperté con una paz y una seguridad de que tú te vas a aliviar. Y ella me contestó: será lo que quieras, pero ¿creerás que la ropa ya no se me marca? puedo mover bien mi brazo, amanecí desinflamada.

Este relato es el inicio de una conversión. Ignacio tenía una larga trayectoria de militancia en movimientos apostólicos católicos. Había sido congregante mariano desde niño hasta su juventud. Siendo ya doctor, había asistido a los cursillos de cristiandad: "Ahí, viví una experiencia muy bella, viví un nuevo bautismo. Ahí fue donde me sembraron más el gusto

por frecuentar los sacramentos".

Aunque el Cursillo marcó su vida, no progresó en ese movimiento pues no integraba a la esposa ni a su familia. Después participó por varios años —junto con su pareja— en el Movimiento Familiar Cristiano. Se desempeñaba como preparador de las pláticas prematrimoniales, asistía a ejercicios espirituales anualmente, y a pláticas formativas para matrimonios. Su esposa además participaba en el movimiento Esposas Cristianas. Sin embargo, él percibe que tanto el Movimiento Familiar Cristiano, como Cursillos de Cristiandad son demasiado estructurales: "no hay la libertad de espíritu que si ofrece Renovación y eso es lo bello del movimiento que diario se aprende algo nuevo, diario se vive una experiencia diferente".

Sin embargo, la conversión de Ignacio no se dio automática:

Al inicio me caían muy gordos lo renovados. En primer lugar me chocaba la levantada de brazos, los veía como unos locos. Pero poco a poco fui percibiendo aquella paz y la fidelidad con que la gente iba a orar. Por mucho tiempo me incomodaba que la gente aplaudiera y levantara las manos; es más ya estando yo adentro de Renovación me negaba a levantar las manos y aplaudir, pero un día estando en la oración sentí que algo me las iba levantando, me asusté, y dije mejor las levanto, a mí no me asustas."

Quizá lo que más convenció a Ignacio a entregarse al llamado de la Renovación fue que su esposa vivió en carne propia el milagro de la sanación. Aunque nunca dejó los tratamientos médicos, éstos se combinaban con las oraciones, y los efectos de la quimioterapia no le hacían daño. No había explicaciones médicas para entender lo que estaba sucediendo: en los últimos análisis ya no había residuos del cáncer. Su esposa se había curado por completo. A partir de esa fuerte experiencia Ignacio y su esposa se han dedicado durante 14 años a orar por los enfermos dentro del Movimiento de Renovación Carismática.

Si bien, el cambio de Ignacio no fue automático, ni repentino, sí fue radical. Según sus propias palabras se hizo "más piadoso". Ella y su esposa se entregaron de lleno al apostolado de la renovación, desarrollando la oración por los enfermos. Pero esta conversión ha tenido también implicaciones en otras áreas de su vida. Por ejemplo,

muchas amistades se fueron distanciando: "porque les enfada que no hablamos más que del Señor y buscamos dar testimonio de su grandeza con nuestras vidas". Ahora lo más importante para él es su familia, en la cual queda comprendida la parroquia y sus compañeros de renovación con los que hay más afinidades y mucho cariño, y a la cual define como una familia de verdad. En el plano profesional también sufrió un cambio radical:

En la actualidad mi especialidad como gineco-obstetra es un problema muy severo. Por un lado, los matrimonios no quieren ya tener muchos hijos, en ocasiones desde que se van a casar ya quieren planear la familia. Yo tengo el compromiso cristiano de hacerles conciencia de que primero tienen que cumplir con las leyes divinas. Y esto es una situación muy difícil, porque he perdido mucha clientela por no estar de acuerdo sobre todo con la esterilización definitiva.

Para Ignacio su apostolado en la evangelización debe ser integral: en la familia, con los amigos, en la profesión. Para él su especialidad médica es un campo muy rico para realizar apostolado: "En el consultorio mismo también hago oración, les impongo las manos, y le pido a Dios que los sane". Cuando Ignacio nos habla de su conversión, reproduce las palabras de su paciente: el Señor lo quiere más humilde y sencillo:

Antes yo era más superficial, más pagado de mí mismo, como profesionista recibía muchos elogios, diplomas, nombramientos como maestros, reconocimientos como médico, y me veo ahora y digo ¿Cómo me verán los que me escucharon en tribunas médicas y en congresos? Ahora predico en las iglesias ante gentes sencillas y humildes.

Para este doctor, la ciencia dejó de ser el único medio eficaz para la sanación. Para él sólo se cura aquel que Dios quiere. Y no hay mejor medicina que aquella evangélica que consiste en la oración, en la imposición de manos y en transmitir el amor de Dios. Pero advierte el peligro de caer en prácticas paganas: "hay que quitar exageraciones, no caer en el curanderismo, no emplear aceites, ni brebajes de ninguna índole. La curación debe ser acorde al evangelio, y tanto la oración, como la imposición de manos son medios evangélicos para la sanación. Al él le ha tocado vigilar que líderes carismáticos del movimiento no caigan en exageraciones que serían poco evangélicas, aunque estas transgresiones son imposibles de evitar.

Para Ignacio el carisma de su movimiento es la espiritualidad. Aunque nunca ha

participado en política, ni en movimientos ciudadanos, sí considera que es responsabilidad del creyente el no ser negligentes, el católico debe cumplir cívicamente con su voto y manifestarse cívicamente con aquellas cuestiones que vayan acorde con su ideología. Para él la Iglesia no debe participar abiertamente en política, pero sí de manera indirecta a través de los laicos, sobre todo en la ayuda y orientación de la gente más indefensa y a las que se le han hecho injusticias. Considera que:

Lamentablemente a quienes se comprometen con la gente a exigir que se les respeten sus derechos se les ha juzgado injustamente de comunistas, y no siempre la ideología comunista está detrás de esa ayuda a la gente necesitada.

Sin embargo, lo más importante para Ignacio es transmitir el amor sin importar diferencias sociales. Aceptar la voluntad de Dios, pedirle sin dudar: esto es la Fe. Ignacio define al buen creyente como aquel:

Que conoce perfectamente a quien seguimos, al maestro que es Jesús. El creyente tiene que tener una idea clara de quien es él, del sacrificio que ofreció para redimirnos a nosotros. Debe estar consciente de que Cristo venció la muerte, que está vivo, que es Cristo resucitado. Conocer la misión de Cristo nos ayuda a ver que lo que él nos pide es insignificante: primero cumplir con las leyes que él nos ha insistido, pero sobre todo en la nueva evangelización, que consiste que vivamos el mensaje que nos dio en el monte, las bienaventuranzas.

A Ignacio le han tocado vivir los cambios en la aceptación de la Arquidiócesis al Movimiento de Renovación Carismática, al principio muchos obispos y sacerdotes los veían con desconfianza. Ignacio cree que esto se debe a que :

Los sacerdotes tuvieron cierto celo de que el laico tuviera tanto imán para atraer a las multitudes. Se innovaba un trato diferente al de ellos. Pero al mismo tiempo nos minimizaron porque nosotros no teníamos la capacidad para hablar la palabra de Dios. A la hora que los sacerdotes vieron el crecimiento del movimiento muchos sintieron rechazo por que ligaban el origen de renovación al de los movimientos protestantes. La renovación no tiene un origen protestante. Una cosa es que ellos se nos hayan adelantado, y otra cosa es que el Espíritu Santo haya inspirado a grupos católicos después que a ellos. No es culpa nuestra. Hemos caminado por una línea diferente a la de los protestantes. Yo creo que si Dios, y en particular la tercera persona (se refiere al Espíritu Santo) depositó en el laico este movimiento, los laicos tenemos la obligación de cuidarlo, de protegerlo y de que no lo estructuren. Esta ha sido la lucha con los sacerdotes. Ellos quieren estructurar el movimiento, porque así están acostumbrados. Quieren imponer las líneas, las

normas con las que vamos a trabajar ¿y al Espíritu Santo a dónde lo vamos a mandar? Esa es la lucha. Cuando han entendido algunos sacerdotes, la han sentido, sobre todo cuando han hecho su curso de renovación, adquieren otra visión, la ven desde otro ángulo.

Pero con los años los renovados se han ido ganando un lugar especial al interior de la Arquidiócesis: "cada día son más los que nos aceptan y menos los que nos critican". Y los dos últimos arzobispos le han brindado mucho apoyo al desarrollo al Movimiento de Renovación. Por ejemplo, cuando ocurrió lo de su esposa él mismo se lo platicó al Obispo Adolfo Hernández, con quien tenía una amistad cercana desde años atrás. El obispo tenía mucha desconfianza del movimiento y le advertía que se fuera con cuidado con esas gentes y que le platicaran todo lo que ahí sucedía. Poco a poco, después de muchos años, el obispo fue confiando en lo que hace el Señor a través de la oración y se sensibilizó con el movimiento. Por eso Ignacio considera que el papel del laico en la Iglesia es también el dar acompañamiento a los sacerdotes, de dar a conocer el movimiento, de sensibilizarlos a aceptar el Espíritu Santo, esto no niega que el laico deba colaborar con la Iglesia, sobre todo cuando los párrocos les pidan apoyo, debe obedecer a sus superiores, debe mantener un sentido de responsabilidad, pero también —añade— le toca llamarle la atención a sus superiores religiosos, opinar cuando toca hacerlo, hacer valer al laico para que se le tome en cuenta porque también son parte de la Iglesia. Al laico le toca orar para que cada vez sea más aceptado el movimiento. En cuanto a la relación con los sacerdotes Ignacio considera que es una relación delicada:

El laico tiene que ser también responsable, no nada más en la atención y el cuidado de sus sacerdotes, tenemos que cuidarnos en muchos aspectos, se nos olvida también el aspecto afectivo. La soledad en que viven los sacerdotes. Pero tenemos que cuidar nuestro aspecto afectivo, porque los renovados somos muy dados a manifestar afectos y esto puede traer desviaciones. Hay veces que los sacerdotes son temerosos de recibir el afecto de uno y de otro sexo, y ahí hay riesgos, así que cuando notamos que alguna persona se está excediendo en sus afectos por un sacerdote es obligación nuestra cuidarlos.

7. UNA ESPIRITUALIDAD ABIERTA A LA CALLE

Joel Chávez es un joven de 29 años, es uno de los fundadores del movimiento Barrios Unidos en Cristo, además de ser el coordinador General del Movimiento desde su fundación. Este movimiento se caracteriza por una espiritualidad abierta destinada a evangelizar a los jóvenes en situaciones críticas ("la raza loca"): drogadicción, pandillerismo, alcoholismo y prostitución.⁶

El movimiento Barrios Unidos en Cristo tiene un origen reciente: 1989. Inicia en la parroquia del Divino Preso, perteneciente a la colonia Guerrero, a través de la experiencia grupal de conversión de un grupo de chavos banda:

En el 88, ahí en la Guerrero, había una problemática fuerte de pandillas, nosotros formábamos parte de ellas. Nuestra pandilla no era ni la más brava, ni la más tranquila, era una pandilla más. En esa pandilla había tres grupos: uno que se dedicaban al vicio "machín", al desmadre y que se dedicaban a cotorrear con las nenas, de ese grupo mi hermano mayor era "punta"; otro grupo —el nuestro— nos caracterizábamos no tanto por el vicio, sino más bien por la violencia, la delincuencia, nos gustaba robar a mano armada, el asalto, la bronca con las pandillas; estaba otro grupo, pero más tranquilo. Éramos las tres bandas para dominar el barrio.

Joel Chávez nos explica que es el segundo de una familia de 12 hermanos. El ambiente familiar en que vivió fue muy duro. Su padre fue un hombre muy estricto que les transmitió la educación con golpes y no con ejemplo: "el trabajo fue lo mejor que nos enseñó, a hacer bien el trabajo, no permitía porquerías, si hacías cochinadas, madrazo limpio. No había chance de jugar, ni a las canicas. Nunca nos dieron chance de tener amigos. Entonces cuando entramos a la secundaria, tuvimos la puerta abierta, fui como un animal encerrado que lo dejas salir..." Su madre ha sido una mujer sumisa, callada: "Ella le aguantaba a mi padre todo, hasta sus infidelidades y abandonos". Para Joel su infancia fue muy dolorosa, al grado que constantemente deseaba suicidarse: "lloré tanto en mi niñez que después ya no pude llorar. Hasta que Cristo me sanó pude volver a llorar otra vez, pero sólo una vez". Sobre su juventud narra:

En la juventud, cuando yo tenía 17 años, ya era un delincuente, robaba a mano

⁶ La historia de vida esta reconstruida a partir de dos fuentes: la entrevista a Joel Salvador Chávez (5 de Julio de 1995 y la exposición de Joel Chávez "Experiencia de barrios Unidos en Cristo", en el Primer curso para asesores de jóvenes en situaciones críticas, Guadalajara, 3 de septiembre de 1995.

armada, había participado en secuestros, falsificaba y vendía recetas "era surtidor de tapiceros", y tenía problemas con la policía federal.

Ya para entonces el barrio andaba bien quemado. Veíamos que se paraba un taxista y sobre de él a tumbarle el reloj, a tumbarle todo lo que más se pudiera. Que pasó un bato con la grabadora, en plena esquina en pleno barrio, no hay pedo, chingue su madre, osea ya empezamos a valernos madre. Si antes íbamos a tumbar lejos, trajimos todas las broncas al terreno. Pero yo empecé a tener un presentimiento...y me empecé a desafanar del barrio. Todavía no había nada de Cristo en la vida. Simplemente yo ya tenía un presentimiento, de que Cristo ya me esta salvando. Total en grandes rasgos hice todo este desmadre, todo esto llegando ya a un límite: mi jefe gritaba a mi jefa, seguido peleaban...Mi carnal que era el machín empezó a asistir a un encuentro con Cristo en San Lucas. Lo dejaron encargado del encuentro, y el bato se empieza a sentir realizado, era responsable de un grupito, iba a dejar la palabra, yo nunca fui a escucharlo pero si me cuestionaba: Si este bato puede, que es más loco que yo —en el sentido de la drogadicción— dije no pos yo también puedo. Y me fui atrasito de su testimonio, cobijado con su testimonio.

En la parroquia de San Lucas, vecina al barrio de Joel, se estaban realizando encuentros para jóvenes. El primero en convertirse fue su hermano mayor (en agosto de 1988), quien a partir de una fuerte experiencia de encuentro con Cristo, se entregó de lleno a dar testimonio. Posteriormente (en noviembre) éste invitó a varios miembros de la banda de Joel, que decidieron cambiar también su vida. Joel se empezó a sentir sólo, sus amigos de la pandilla habían cambiado de rollo. Recuerda que los veía muy felices: de andar siempre encabronados, salían del Encuentro con la cara de felicidad: "no que estuvo bien chido, que aleluya". Entonces Joel se empezó a sacar de onda: "esos cabrones tienen una pinche felicidad que yo no traigo. Yo aparento ser feliz y estar bien...me daban envidia de la Santa. Entonces fue cuando yo empecé a cuestionarme, y cuando Dios empezó a hablarme".

El sentir el cambio en sus amigos hizo que Joel sintiera la necesidad de asistir a uno de esos encuentros. Dos meses después Joel tendría su primer encuentro con Cristo, ahí le dieron herramientas para conocer a Dios, pero no llegó a sentirlo, es decir que no fue el momento revelador de su conversión. "En el encuentro me dieron elementos para conocer a Dios, pero no me convencía en el sentido del amor, de la libertad. Me dijeron que Cristo me amaba, y yo pensaba si este es el trámite para ser feliz como aquellos lo

acepto". Entonces decidió frecuentar las cosas de Dios y se enlistó a participar en un grupo juvenil, luego lo invitaron de servidor de un encuentro y aceptó. Sin embargo, el encuentro real de Joel con Cristo, "el que se convirtió en mi razón para vivir", lo pudo vivir en la alegría profunda que le dio dar servicio a los demás, sentirse útil:

Realmente mi encuentro con Cristo se dio cuando me subo a un camión a pedir limosna para ayudar a otros hermanos a que entren a vivir un Encuentro. Ahí es el encuentro que tengo con Dios en el sentido de servicio, de alegría. Esta vez me bajé del camión y fue la vez que me sentí más alegre en toda mi vida. Fue la primera vez que hice algo de corazón, y quedó bien tatuado esto en mi vida. Si bien mi vida ya iba cambiando, me faltaba lo principal, no sólo bastaba con tener conocimiento de Dios, sino tener la presencia de Dios total en mi vida.

Otro momento revelador de su conversión, se dio durante la clausura del segundo encuentro, donde vivió el sentimiento de liberación a través del perdón. Ahí sintió dentro de sí al Señor, y recobró su capacidad para llorar.

La conversión de Joel estuvo marcada por un encuentro profundo con Dios. Para él el encuentro no fue más que un trámite necesario para encontrarse con Dios. Como Joel varios de sus compañeros del barrio se convirtieron, formaron un grupo juvenil de la parroquia del Divino Preso y empezaron a destinar su tiempo libre a la evangelización. El grupo todavía no tenía un carisma propio, era un grupo parroquial de jóvenes más. Entonces empezaron a hacer misiones en el Divino Preso, dividían a los grupos por adultos jóvenes y niños. Organizaban obras de teatro, coros, y empezaron a convocar a la gente del barrio a las actividades parroquiales. A la gente le llamaba mucho la atención que aquellos chavos que se la vivían en las calles haciendo dagas ahora se tomaran en serio las cosas de la Iglesia. Quizá un rasgo importante en el impacto que tuvieron con la gente del barrio fue que estos jóvenes no cambiaron su forma de expresarse. De hecho en aquel tiempo en que el grupo no se habían formalizado como movimiento de Iglesia, muchos de los chavos predicaban en la esquina sin dejar de "atizarle". Las prédicas eran fuertes, el lenguaje era de banda, lo que había cambiado era el contenido, esto les permitía identificarse con los chavos del barrio, pero al mismo tiempo provocaba mucha bronca con algunos adultos del barrio. El grupo no tenía un asesor espiritual, era algo espontáneo que iba dando respuestas a muchos jóvenes que pasaban por lo mismos

problemas que ellos. Poco a poco, sus territorios de misiones fueron traspasando los límites del barrio, y empezaron a visitar otras colonias y pueblos cercanos. Ya para entonces el grupo había crecido a diecisiete jóvenes.

En agosto de 1988 el grupo decidió organizar un Encuentro del Divino Preso. Solicitaron apoyo al cura, y éste los remitió con los sacerdotes de la pastoral Penitenciaria. Aunque ellos no coordinaron el encuentro, participaron como servidores. El congreso era abierto a todo tipo de personas, pero al encuentro asistió mucha "raza loca". Su forma de ser los iba identificando con este sector desatendido por la Iglesia. Entonces empezaron a predicar en la penal, en el reclusorio preventivo. Poco a poco se fue definiendo el carisma del grupo: evangelizar a la "raza loca": "Empezamos a predicar más fuerte, a platicar y dar testimonio de nuestros problemas, a bajar el evangelio aquí, al mundo del barrio de las bandas, a buscar aplicarlo y dejarnos de tantos rollos"

Tuvieron la inquietud de trabajar con las bandas de Guadalajara. Decidieron organizar un concierto de Rock, distribuyeron cuatro mil volantes, y lograron la respuesta de quinientos "batos locos". Después el grupo se orientó a predicar a las pandillas. Hicieron escuadrones de predicación, se distribuyeron los barrios, las esquinas, las bandas. Para el grupo era muy importante contar con el apoyo de los párrocos porque como explica Joel:

Nosotros estábamos ya trabajando con las pandillas pero veíamos la necesidad de tener un lugar de reunión fuera del barrio y pues sinceramente si no hay parroquia es poco lo que se puede hacer. Porque la parroquia es el centro de reunión, no de una pandilla sino de todas. Es raro y difícil que una pandilla vaya a escuchar la palabra de Dios al territorio de otra pandilla porque traen broncas, en cambio la parroquia es un territorio neutral.

Pero para salir de su territorio se necesitaba la autorización de un obispo para que los párrocos les abrieran el espacio en sus territorios. Se la solicitaron al Obispo Ramón Godínez quien les firmó un oficio autorizándolos como movimiento de Iglesia. Aquí inicia el movimiento Barrios Unidos en Cristo, en agosto de 1989.

Barrios Unidos en Cristo debía coordinarse con la pastoral juvenil diferencia. En aquel entonces la Pastoral Juvenil había logrado unir a los decanatos, sus dirigentes eran

fuertes y no veían con buenos ojos al movimiento naciente:

Al inicio la relación con los líderes de la Pastoral Juvenil no era fácil. Ellos nos veían como una bola de mariguanos y ahí empezó el pique a nivel Iglesia. Los del Divino Preso ya para entonces éramos un bandonón. Ellos no querían darnos acceso a trabajar en todas las parroquias, pero con la carta del Obispo no tuvieron más remedio. Empezamos a trabajar con ellos y nos enamoramos de la Pastoral Juvenil y ellos de nosotros. Barrios Unidos ya iba ganando credibilidad a nivel Iglesia.

Los miembros del movimiento empezaron a realizar encuentros, asambleas. Después los de Cursillos de Cristiandad les dieron un curso del dirigente moderno, y más tarde ellos mismos implementaron el curso en su movimiento y tuvieron mucho éxito. Para Joel el curso del dirigente moderno del movimiento pone énfasis en las técnicas para evangelizar, más que en los contenidos. Lo importante es llamar la atención.

Actualmente el movimiento tiene un asesor eclesiástico. El Padre Olegario. Cuenta con una estructura de coordinación. Participan cien jóvenes de servidores en el movimiento. Semanalmente atienden alrededor de 1,200 personas. Tienen casas de rehabilitación para drogadictos. Dan cursos de dirigente moderno, de predicadores, de Biblia, de liturgia, de música. Organizan tardecadas y conciertos de Rock cristiano a donde invitan a los sacerdotes a predicar. El testimonio, la oración, el encuentro con el Espíritu Santo, la palabra de Dios se llevan a las calles, a las esquinas, a las cárceles. Su mayor presencia está en Guadalajara, pero su predicación se ha extendido a seis estados de la República: Mazatlán, Tijuana, Monterrey, Sonora, Chihuahua, Sinaloa. Han organizado más de 60 encuentros.

Pero el movimiento ha tenido también fuertes enfrentamientos por el liderazgo, de hecho sufrió una escisión entre el movimiento y los del Divino Preso. También ha vivido crisis interna debido a las diferentes posturas internas por mantener el movimiento avocado a lo meramente evangélico o enfocada más hacia la participación política. La posición de Joel y su equipo coordinador ha sido que:

Barrios Unidos no es un grupo político, porque somos Iglesia. Si nos enrolamos con rollos políticos, luego los partidos te quieren jalar, y ya nos vamos a poder proclamar a Cristo con libertad...El gobierno ve que jalamos masas, y sabe que pueden ganar confianza a través de nosotros. Es mejor marcarles la raya: al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

El movimiento Barrios Unidos en Cristo ha tenido fuertes enfrentamientos con obispos y curas locales de la Arquidiócesis de Guadalajara quienes los ven con extrañeza y desconfianza por su forma de vestir, de hablar, y hasta de pensar. Barrio Unidos en Cristo proclama una espiritualidad abierta, no tradicional, a veces —como dice Joel— muy arriesgada y novata:

Nosotros somos de una espiritualidad abierta, en el sentido de que no pensamos que lo que tenemos o hacemos sea mejor que lo de los otros movimientos. Nosotros aceptamos de todo, no nos importa que sea de este movimiento o de este otro, si tiene algo bueno para nosotros lo tomamos. Nos dejamos de tonterías: que yo soy Pablo que tu eres Pedro, que yo soy de acá... Todos somos de Cristo. Nuestra espiritualidad no está escrita, se hace a través de nuestras vivencias.

Sin embargo pese a algunos rechazos, también han tenido el apoyo de otros sacerdotes. La relación con su asistente eclesiástico ha sido muy buena, los respeta y los deja trabajar a su modo:

Él llegó cuando el movimiento ya estaba en marcha, ya tenía cuatro años de trabajo. El se subió al tren y nos da seguimiento y se preocupa por los problemas, porque aquí somos gente con problemas y siempre hay problemas.

Para el movimiento de Barrios Unidos es muy importante pertenecer como movimiento de Iglesia:

Somos Iglesia e independientemente de todo, pues queremos a nuestra Iglesia, la amamos y le damos su lugar. No tanto porque nos lo exijan, sino porque es ahí realmente donde nosotros nacimos y es ahí donde encontramos a Dios. Entonces no podemos separarnos de quien nos dio la vida otra vez. No queremos ser un movimiento más. No queremos ser una carga para ningún sacerdote. Somos un grupo de responsabilidades, de labores y eso nos ha abierto las puertas.

Para Joel el buen Cristiano debe dar testimonio con la vida, no basta con predicar la palabra de Dios y transmitir el testimonio de conversión, es necesario cambiar radicalmente de vida. La presencia de Dios se vive en el servicio, en mantener la unión, en crear fraternidad. Con los jóvenes banda no se puede llegar con la Biblia por delante, lo más importante es aprender a hacer un amigo de verdad, hay que llegar con el amor, transmitir y vivir el amor de Cristo: eso es llevar a Jesús por delante. El laico tiene además que participar responsablemente con la Iglesia, con el culto, con las limosnas, asumir su

compromiso con los sacramentos. No caer en un grupo institucionalizado, que se estaciona en su parroquia, se requiere lanzarse a las calles y ahí resolver los problemas reales. El requisito para militar en Barrios Unidos es cambiar de vida y para Joel la única manera de cambiar es asumiendo responsabilidades. Se debe ser consciente de que apartarse de Dios es la muerte. Por eso al joven le toca ir quitando los signos de la violencia, del rencor, del pesimismo de la drogadicción, para eso ayuda la oración, la reflexión, la meditación el amor, pero lo más importante es entregarse a la acción con responsabilidad, pero a la vez con libertad.

8. RELIGIOSIDADES A LA CARTA

Los siguientes casos que presento no son los de líderes de movimientos católicos, sino una muestra de casos particulares de religiosidad a la carta. Me pareció relevante incluirlos, pues como pudimos ver en el capítulo trabajado con base en los datos de la encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara, esta tendencia aunque no es mayoritaria entre los católicos, si tiene una importante representatividad que marca la distancia entre la adscripción religiosa y las creencias, los valores y las prácticas religiosas de sus adherentes.

Los tres casos que aquí se seleccionaron muestran una adhesión flexible al catolicismo, marcada por el consumo individual y selectivo de *religiosidades transversales*. Aunque comúnmente se denominan como paralelas, prefiero usar el término de religiosidades transversales, pues el vocablo paralelo se refiere a algo que pasa por un lado y que no tiene contacto con el cristianismo. En cambio el término transversal es más preciso porque nos sugiere que existen puntos de contacto que atraviesan a las religiones cristianas.

Por un lado, atraviesa a las Iglesias Históricas con el conjunto de religiosidades que toman elementos prestados de las tradiciones más heterogéneas, como son el esoterismo, la magia, el espiritismo, religiones orientales o prehispánicas, pero también

pueden estar influenciados por movimientos de orientación psicoterapéutica o de Potencial Humano, contacto con extraterrestres, grupos ecologistas, indígenas y de salud alternativa que proporcionan caminos místicos de experiencias sagradas y trascendentes (Gutiérrez 1998: 333). Se les ha denominado como religiosidades que conforman una nebulosa místico-esotérica (Champion 1995 y Mardones 1994), debido a su carácter flexible y fluctuante y no institucionalizado, ya que no se ubican en religiones sean del tipo iglesias o sectas, sino que operan mediante una amplia red flexible de intercambios, una red de redes: "una religiosidad abierta, que rastrea lo sagrado y el misterio por todos los vericuetos de la realidad" (Mardones 1994: 162). La nebulosa esotérica funciona mediante un sistema de consumo de religiosidad a la carta, con lo cual se rechaza la regulación y normatividad de las instituciones religiosas sobre las prácticas y las creencias en beneficio del principio de soberanía individual (Champion 1995:717). Pero por otro lado, el mantener la adscripción al catolicismo tiene que ver con la necesidad de transmitir una referencia de identidad con el paso de las generaciones: la pertenencia religiosa constituye un punto de relación histórica y una herencia familiar que hay que transmitir. Se trata de las identidades memorias" (Champion 1995:715). Para Hervieu-Léger, no sólo se trata de dotarle continuidad a la identidad, sino que la expresión visible de la afiliación que el creyente reivindica para hacer valer su pertenencia a una comunidad religiosa es lo que le da la posibilidad de legitimar sus creencias y prácticas como religiosas, en contraste con otro tipo de creencias seculares o cuasi-religiosas que construyen sentidos últimos de trascendencia. Para esta autora la referencia a la autoridad legitimadora de una tradición funciona en dos planos: tanto como principio de identificación social por incorporación a una comunidad creyente, como de diferenciación con aquellos que no forman parte de dicho linaje (Hervieu-Léger 1996:38-39).

Estas religiosidades lejos de estar fuera de las grandes instituciones de la religión se sitúan en los intersticios entre el dogma y la exploración de nuevas vías de experimentación de lo sagrado. Es desde la perspectiva experimental del creyente que se constituyen menús individualizados, pero cada vez más generalizados como componente de heterogeneidad colectiva, de vivir, valorar y significar su pertenencia al catolicismo,

pero cuya práctica no se da en una posición de exterioridad a la comunidad católica, sino que la atraviesa, pues son católicos que aunque no comparten las orientaciones de la Iglesia: "ni se separan ni se dejan expulsar de ella" (Aranguren 1994: 32), pero que al construir nuevos sentidos de pertenencia ponen en tela de juicio la relevancia de las distinciones entre ortodoxia y heterodoxia, entre católico y no católico, entre institución y herejía.

La justificación de incluir estos casos se debe a que considero que aunque estas identificaciones con el catolicismo no se gestan desde el interior de la Iglesia, e incluso han sido desautorizadas por la jerarquía en varias ocasiones, no podemos pasar por alto la manera en que impactan en la recomposición del campo religioso, como lo sugiere Gutiérrez ya no desde la confrontación teológica, sino desde la lucha por el monopolio de lo sagrado que opone a la institución vs. el individuo (Gutiérrez 1998:353). Connotados sociólogos de la religión auguran que el impacto que tienen estas religiosidades transversales sobre las Iglesias constituidas son la progresiva desinstitucionalización del cristianismo.

Caso 1. El catolicismo posmoderno o simplemente María:

María es una joven universitaria de 29 años. Pertenece a la clase media-alta de Guadalajara. Estudió licenciatura en Historia y recientemente terminó una maestría en ciencias del arte, aunque sus estudios no han logrado influir en su vida profesional, la cual es poco especializada y muy versátil. Es soltera. Aficionada a realizar viajes a Europa y a Oriente, especialmente a Bali y la India. Fue durante sus viajes que se puso en contacto con la cultura religiosa oriental. Desde hace cuatro años dejó de vivir en casa de sus padres para vivir de manera autónoma en un departamento. Trabajó como administradora de un SPA ecológico en donde se ofrecen terapias y programas de salud alternativa, ahí ella ha aprendido nuevos saberes para cuidar su energía y su salud, mismos que considera importantes para consagrar su cuerpo. Ella se identifica como católica, no sólo porque así la bautizaron sus padres, sino por decisión propia. Cuando la entrevisté lo

primero que me dijo fue "yo soy católica".

Junto a su cama ha diseñado su propio altar religioso, que como ella misma lo define:

Este altar expresa lo que soy yo, mis creencias, mi interior espiritual y religioso. Es una manifestación de lo sagrado, porque yo soy parte de lo sagrado. Yo también soy sagrada. Surgió de manera espontánea, es algo muy personal, y no lo hago porque en los grupos a los que asisto acostumbren a hacer altares. Para mí es una tradición muy rica que me permite recordar continuamente lo que para mí es sagrado.

El altar consiste en una pequeña mesa con imágenes, objetos sagrados, veladoras e inciensos. Cada objeto e imagen ahí acomodada tiene para María un significado muy especial. En el centro está una fotografía de la Gurumayi, adornada con cinco rosarios: uno es el rosario que pertenecía a su abuela materna; otro es un escapulario que se lo regaló una tía abuela que desde los quince años ingresó a la orden contemplativa de la Teresitas Descalzas y cuyo único contacto con su familia es enviarles cada año un escapulario; ahí también hay una especie de rosario de cuentas que adquirió cuando viajó a la India a conocer a la Gurumayi, otro lo trajo del Tíbet, y finalmente hay otro objeto artesanal de los indios lacandones de Chiapas. María me explica: "todos son iguales al rosario, sirven para lo mismo, aunque vengan de distintos lugares". El altar parecía estar dispuesto para consagrar la imagen de la Gurumayi, sin embargo, María me explicó que tenía ahí su imagen porque era una mujer a la cual admiraba mucho, aunque había ciertas cosas de su movimiento religioso que no le gustaban, sobre todo que era muy mercantilista:

Cuando he asistido a las convenciones de la Gurumayi siento que estoy en Disneylandia. Es un mercadeo impresionante. Además de lo costoso que es el evento, en cada receso se pone un tianguis para que consumas a lo loco ofrendas para agradecer a la Gurumayi. Pero otra cosa que no me convence es que con ella jamás podré tener un encuentro personal, ella nunca me va a mirar o a escuchar. En el lugar de su fotografía debería estar la imagen de otra mujer, una gran mujer, que es mi maestra verdadera. A ella la visito ocasionalmente. Vive en un pequeño pueblo de México. Pero de ella no puedo tener una fotografía.

Al lado de las fotografías estaba una veladora en una lata con la imagen de la Virgen de Guadalupe, y María me explicó:

Las veladoras son la luz purificadora de la vida. Las enciendo a diario, en la mañana al empezar el día y cuando llego al departamento. Encenderlas es una forma de recordar que el hombre también es un ser espiritual, algo que es fácil de olvidar en esta sociedad, pues nomás sales a la calle y el trajín diario te hace olvidar la espiritualidad.

Sobre la imagen de la Virgen de Guadalupe, María explica que está ahí porque ella cree en la Virgen, aunque prefiere la imagen de la Virgen de Zapopan, ya que su familia materna, y en especial su abuela le guardaban mucha devoción a la Coronela:

Alrededor de Zapopan y de la Virgen se tejió la vida de mis antepasados. El catolicismo de mi abuela no era fanático, aunque iba mucho al templo y rezaba el rosario a diario, vivía su religión de manera muy auténtica.

Para María su familia es un valor muy importante. Por ello en el altar también tienen lugar unas fotos de sus padres, de sus hermanos, de su abuela, y fotos de los seres queridos que han muerto. Algunos pequeños regalos de valor sentimental, son también objetos sacros que están puestos en el altar: "Jamás podré deshacerme de algo que me hayan regalado"; por ejemplo, en el altar están acomodadas unas monedas de chocolate forradas de papel dorado, que le dieron en el ritual de día de gracias de su grupo de meditación Sidda Yoga (al cual asiste dos veces por semana); dos ojos de venado, uno femenino y otro masculino, el masculino fue un regalo de un amigo de Careyes, quien aparte le hizo una limpia del ojo de venado; el otro es de la suerte, pues sólo si te lo encuentras provee suerte. Hay además un platito con caracoles. Para María los caracoles, además de ser hermosos, simbolizan el origen de la vida que siempre está cambiando. Los caracoles son el origen y el cambio a la vez, son como la vida".

María es una católica que venera a Cristo no como un Dios, sino como un gran hombre, que como otros más en la historia mundial, es ejemplo de una gran espiritualidad. María asiste regularmente a los templos católicos, aunque no participa en las misas, sí mantiene la tradición de acercarse a los santuarios y de ir continuamente a comulgar. Dos veces a la semana asiste a sesiones de meditación en un centro Sidda Yoga, del cual Gurrumayi es la directora mundial. También mantiene una relación estrecha con una amiga que se ha convertido al budismo, y que aunque María no se considera Budista, encuentra en esta tradición conocimientos muy enriquecedores para su desarrollo

espiritual, los cuales incorpora de manera particular. María es naturista, hace muchos años que por convicción propia dejó de consumir carnes rojas. Su hermano mayor es muy cristiano, aunque ella lo considera como más tradicional, porque todavía asiste todos los domingos a la misa del Padre Tello, en la parroquia de la Divina Providencia, sin embargo, eso no es obstáculo para que su hermano haya desarrollado una sabiduría en el conocimiento de la astrología. Él le ha regalado prismas y pirámides de cuarzo, que funcionan como purificadores de la energía. María los utiliza, aunque reconoce no conocer demasiado sobre esos temas. Además busca elementos de su desarrollo espiritual en otras fuentes alternativas, en el encuentro con una mujer que tiene una sabiduría ancestral prehispánica a la cual busca anualmente y con la cual mantiene un encuentro personal muy fuerte. A la mamá de María le parece muy extraña la forma de vivir la religiosidad de su hija, y no comprende por qué ella busca otras formas para vivir su cristianismo, ella le reprocha que no vaya los domingos a misa, pero María le explica que finalmente ella está más cercana de Dios que muchos católicos tradicionales, que sus meditaciones son formas más intensas de hacer oración. Todas las noches, antes de dormir, María reza las oraciones que su madre le enseñó cuando era niña: el Angelito de mi guardia y Dulce Madre no te alejes. María dice que cuando va al templo católico y comulga se comunica con Cristo, pero que durante el trance de la meditación, Dios no tiene rostro, sino que es un gran sentimiento de fusión con lo sagrado, pero no con un Dios.

María ha construido su propio marco único y personal de identificación religiosa, sin embargo su caso no es único. Como María existen muchos individuos que buscan construir formas y contenidos para acceder a lo sagrado a partir de tomar prestado de distintos marcos y tradiciones doctrinales lo que mejor les acomode. María no desea dejar de "ser católica", pero tampoco se considera parte de la Nueva Era, o lo que para ella esto signifique, pues finalmente considera que el catolicismo es parte de su historia familiar a la cual no desea renunciar, y porque ha encontrado nuevas posibilidades para integrar lo que le parece deseable de las tradiciones religiosas, y descartar aquellos elementos que no le convencen. Ella sabe que ninguna religión es perfecta, ni la de sus abuelos y padres, ni la de la Gurrumayi, ni la Budista, sin embargo, reconoce que cada una le brinda posibilidades

de desarrollo espiritual.

El altar diseñado por María expresa un objeto de sacralización de sí misma, tanto de su pasado que le permite mantener su relación con un linaje de memoria a través de establecer los vínculos simbólicos con su historia, su familia, las iconografías provenientes de la tradición católica, como con su permanente búsqueda para consagrar el presente y modelar su futuro tomando elementos varios de distintas tradiciones religiosas y seculares.

Es importante resaltar que el mismo hecho de que María sacralice su afectos y creencias mediante un altar es una valorización de la tradición del catolicismo popular, pues como ella misma señala que la tradición del altar no se estila en los grupos de meditación a los que asiste. Los altares son un práctica devocional muy difundida en México, no sólo para conmemorar días festivos, como la Semana Santa, o el día de la Virgen de Guadalupe, sino que también es una costumbre arraigada en el catolicismo popular con raíces indígenas para conmemorar a los muertos, es también un objeto de sacralización que se monta en rincones de la vida diaria urbana, fuera de las iglesias, en los espacios más profanos como puede ser el patio de una casa, la calle, el taller mecánico, las peluquerías, etc. El altar de María expresa a la vez un deseo de continuidad de la tradición católica-familiar unido a un deseo de búsqueda de nuevas alternativas religiosas de orígenes diversos que nos se incorporan en paquetes, sino mediante probaditas de aquí y allá. La función simbólica de su altar personal es a la vez la de mantener la memoria, como la de consagrar las nuevas experiencias espirituales y cotidianas de su transcurrir diario. Como los caracoles, la vida de María exige origen y cambio a la vez. En este caso la relación con la institución católica casi desaparece, su único referente de interacción con el catolicismo se da en un espacio privado e individualizado que es el altar, él representa un refugio para salvaguardar su individualidad creyente más allá de los discursos y de los marcos institucionales de donde toma prestado elementos simbólicos e imaginarios de creencia.

El altar de María es una expresión iconográfica de su interior. Podemos apreciar a través de su descripción que los objetos que provienen de tradiciones religiosas diferentes no encuentran una síntesis, no conllevan a un sincretismo religioso, sino que se

yuxtaponen manteniendo cada una el valor dado por su tradición de origen. En el altar de María la experiencia se escenifica de manera sincrónica, no encontramos jerarquía entre los elementos que conforman el altar, los diversos objetos que mantienen la extensión referencial con culturas y tradiciones religiosas de diversa índole se encuentran puestas a un mismo nivel. Es decir que no está presente la sobre valoración de un marco de creencias que sirva para resemantizar al resto. La semantización de los objetos consagrados por María es más coyuntural que estructural. Esto también se objetiva en la manera en que experimenta su participación en los cultos, donde predomina la lógica de la adecuación situacional, por ejemplo dice que la comunión dentro del culto católico la vive como comunicación con un Dios personal, por su parte, en la situación del culto de la meditación de Siddha Yoga experimenta lo sagrado como totalidad. El altar objetiva un *bricolage* de creencias y afectos, referidos con la búsqueda interior y la identificación religiosa de María.

Caso 2 . El esoterismo como reencuentro con el catolicismo popular

Jobita es una mujer que rebasa los 50 años. A diferencia de María ella pertenece a una clase social muy baja, es trabajadora doméstica. Es madre de siete hijos, y abuela de más de una docena de nietos. Desde su infancia no ha conocido más que la pobreza. Su padre era jardinero del Country Club. La familia de su padre proviene de Sayula y la de su madre de un pequeño poblado de los Altos de Jalisco llamado Bethania, llegaron a Guadalajara a principios de siglo y vivieron en el antiguo barrio de Santa Teresita, un barrio tradicional cuya historia giraba en torno a la vida parroquial. Ella recuerda que su padre, aún siendo muy devoto del catolicismo tenía muchos conocimientos sobre magia y espiritismo. El catolicismo popular en México, como en otros países que sufieron la colonización del catolicismo, ha generado a lo largo de su historia mecanismos de resistencia de las culturas populares e indígenas, en donde los saberes mágicos encontraron un refugio frente a las mentalidades ilustradas y racionalizadoras propias de la modernidad. Por ejemplo recuerda que tenía un libro negro, que guardaba escondido en un baúl, en el cual

tenía escritas fórmulas para espantar a los demonios, los aparecidos, los nahuales, los duendes, las larvas que están debajo de la tierra, recetas para hacer limpias y protegerse de los males de ojo. A ella siempre le llamó mucho la atención los conocimientos de su padre. En su infancia ella fue testigo de un sin fin de apariciones. Pero la que más le impactó fue cuando el demonio se le hizo presente a su hermana:

Un día mi hermana estaba muy enojada e invocó al diablo. En la casa, mi mamá siempre nos había dicho que no jugáramos con eso, pero ella era muy altanera. Un día, estando la puerta cerrada del zaguán, en el patio de la casa se apareció un hombre muy alto vestido de negro, traía un sombrero y no se le veía el rostro. Todos estábamos jugando adentro. El hombre se le acercó a mi hermana, que ha de haber tenido como 16 años. Yo misma lo vi. El se la quería llevar y ella se resistió y la jaló de los pelos. Yo salí corriendo a avisarle a mi mamá. En la noche, mi hermana se puso muy grave, estaba como ausente y con calenturas altísimas. Cuando llegó mi papá de trabajar se enteró de lo sucedido y nos mandó a buscar al sacerdote. Él la exorcizó y mi hermana se salvó.

Jobita dice ser muy católica, pero percibe con cierta añoranza la religión católica de antaño. Por ejemplo, comenta que a ella no le gustan los cambios que ha habido en los últimos años en la Iglesia, en donde algunos sacramentos han perdido su significado. Explica que el miércoles de ceniza pasado fue al templo, y que en lugar de sacerdote estaba ahí un muchacho que les señaló que cada cual le pusiera la ceniza a su familiar y le hiciera la señal de la cruz. Jobita salió del templo muy desilusionada, pues para ella el ritual ya carecía de valor, pues no era lo mismo que un sacerdote le pusiera la ceniza a que ella misma lo hiciera "Si así las cosas, ni para que ir al templo". Sin embargo, Jobita conserva muchas creencias del catolicismo, al tiempo que se lamenta no haber podido aprender más de la sabiduría de su padre.

Ella es una aficionada a los programas de radio, especialmente a uno llamado Radio fantasmas, que a principios de los noventa obtuvo el *rating* más alto de radioescuchas en la ciudad de Guadalajara.⁷ En el programa participaban los

⁷ *Radio Fantasmas* fue el nombre de un programa de radio comercial que tuvo su auge a finales de los años 80 y mediados de los noventa y que despertó el interés en Guadalajara por los temas esotéricos. *Radio Fantasmas* comenzó como un programa que permitía la participación activa de los radioescuchas a platicar las historias sobre "aparecidos", fantasmas, casas embrujadas, hechizos, etc. Para mayor

radioescuchas contando sus experiencias de contactos con fantasmas. Se transmitían también sesiones de limpiezas en vivo desde los lugares donde estaban los fantasmas. Jobita trataba de asistir a estos eventos que estaban abiertos al público. Ahí conoció a los productores del programa, que a la vez tenían un centro de formación en parasicología llamado Kundalini que ofrecía cursos de iniciación para el desarrollo de facultades psíquicas y de la magia blanca y que eran promocionados en los programas de radio. El centro Kundalini se fundó a mediados de los años 70. El objetivo del centro es ofrecer cursos y servicios (cuenta con el servicio de consultorios) sobre magia blanca. Entre las disciplinas que ahí se desarrollan está la meditación trascendental, la aromaterapia, la astronomía, pero fundamentalmente la sistematización del conocimiento ancestral en yerbería y curanderismo. Con el tiempo, Kundalini se convirtió en un lugar de formación y encuentro de los yerberos de los mercados de San Juan de Dios y del Corona y algunos brujos pertenecientes a las zonas populares de la ciudad.⁸ Jobita se inscribió en el primer nivel. Ahí ella conoció a su Ángel guardián: Uriel, que como ella dice es el mismo que el ángel de mi guardia que me enseñaron cuando niña; aprendió a limpiar cuarzos que utiliza como amuletos de la suerte; participó en sesiones espiritistas en las que se invocaban a los espíritus mediante la repetición de *mantras* orientales; aprendió a leer el aura de las personas que significa poder ver la energía del ser humano; incorporó a su lenguaje conceptos traídos de oriente como el karma que le sirvió para entender que: "si yo soy pobre es porque nací con el Karma de jodida y moriré como jodida, porque uno nace y muere con el karma". Sin embargo, ella dice que para ella todo esto no era algo nuevo porque su padre ya le había enseñado muchas cosas, pero la más importante era la del dominio del miedo a lo desconocido. Jobita no continuó con los cursos porque eran muy costosos para ella y porque dice que el maestro, le recomendó no continuar porque tenía "el aura floreada". Aunque no se dedica a la brujería blanca, muchos de los conocimientos que ahí adquirió le sirven como modelos explicativos en su vida cotidiana. También de ahí

información sobre la nebulosa esotérica en Guadalajara consúltese De la Torre y Mora 2001.

⁶ La información sobre Kundalini y los yerberos proviene del anteproyecto de Gloria Cortés Palomino (1997), alumna a la Maestría en Antropología Social del CIESAS Occidente. Sobre este tema también se

adquirió saberes para espantar a las malas vibras, que es lo mismo que los malos espíritus, por ejemplo ella cada semana prende varitas de incienso en los rincones de su casa con el fin de alejar las energías malas. También utiliza agua bendita que le dieron en la mismísima catedral de Guadalajara con la cual hace la señal de la cruz para espantar a los espíritus malignos. Cuando alguien va a emprender un negocio, ella recomienda que hay que hacer un ramo de flores amarillas y perejil, enrollando los tallos con un billete de diez pesos, y ponerlos en un vaso con agua en la cocina, si al día siguiente el perejil está seco significa que el negocio no será próspero, pero si se mantiene fresco es que será un buen negocio. Sobre esta receta ella dice que nadie se la enseñó, que tan sólo le llegó a la mente y que funciona.

Recuerda además que ella detectó que en el grupo de Kundalini muchas veces les hacían chapuzas porque a ella le tocó ver que traían los cuarzos y los vendían sin haberlos purificado. Jobita no encuentra ruptura ni conflicto entre los conocimientos de la parasicología y el catolicismo popular en el que ella fue educada. Para ella esta experiencia fue más que nada un encuentro con la cultura de sus antepasados. Tampoco ha disminuido su fervor católico, ni su cercanía con la iglesia, ella cumple con la misa dominical, acostumbra visitar a la Virgen de Zapopan en su santuario y va anualmente a las peregrinaciones de la Virgen de Talpa, cumple con el ayuno y la vigilia durante la cuaresma, etc.

El caso de Jobita, a diferencia del anterior, nos muestra como los nuevos conocimientos y experiencias son leídos como una continuidad de la cultura mágico religiosa que le fue transmitida durante su infancia, como parte de un catolicismo popular, no oficial, que hace prevalecer los saberes de la magia de su pasado rurales.⁹ En Jobita la institución se difumina en la producción simbólica de una memoria que dota de continuidad a las prácticas mágicas y espiritistas de una añeja tradición popularizada del catolicismo (no oficial) con raíces agrarias e indígenas, y una oferta novedosa de diversas

puede consultar a Mora 2002.

⁷ Toda religión constituye un complejo mágico-religioso, el polo mágico se encuentra particularmente desarrollado y la religiosidad popular concede, por ejemplo, gran importancia a los fetiches y a las

técnicas esotéricas, algunas muy antiguas, pero que han sido refuncionalizadas por la cultura de masas e incorporadas de manera novedosa a la cultura urbana contemporánea para adecuarse a las nuevas necesidades sociales.

Para ella lo nuevo está en los significantes, mas no en los contenidos. Las nuevas experiencias, símbolos y conocimientos se conectan en continuidad con la tradición católica popular de sus padres. Por ejemplo las vibras y energías son equiparadas con los espíritus que se manifestaban en formas del catrín (el demonio representado bajo la forma del caballero elegante vestido de negro), el culto al Ángel de la guardia con los ángeles guardianes, el Karma con la idea providencialista del destino, el incienso con la función simbólica del agua bendita. La incorporación de estos nuevos conceptos y técnicas que provienen de la nueva nebulosa esotérica no han suplantado a aquellas que se derivan de los conocimientos mágicos de la cultura de la religiosidad popular, más bien se incorporan como técnicas complementarias que en lugar de crear tensión o ruptura, se refuerzan y coexisten en un nuevo texto individualizado donde no existe la disonancia cognitiva ni las rupturas con la tradición creyente. .¹⁰

Caso 3. Reelaboración *New Age* del catolicismo

Los siguientes casos tratan de tres señoras católicas de clase media que participan en un grupo *New Age* denominado como los Misioneros Azules, tienen en común la interiorización de nuevas formas de experimentar la divinidad mediante la asistencia a

imágenes sagradas (Champion 1995: 728).

¹⁰ En México las leyendas sobre *aparecidos* han sido parte fundamental de la cultura popular y de la tradición oral, que ha tenido la capacidad de mantener vivos los mitos en la memoria colectiva a lo largo de generaciones. Anteriormente, cuando no existía la luz eléctrica, eran abundantes las historias de espíritus que se hacían presentes, a veces para comunicar el lugar donde quedó enterrado un tesoro, otras veces se referían a personajes místicos como la Llorona, los naguales, el charro negro o el catrín; en otras ocasiones eran ánimas del purgatorio que debían comunicarse con los mortales para que les realizaran algo que dejaron pendiente en vida y poder pasar a la vida eterna. También existen las leyendas sobre casas hechizadas, cerros mágicos, veredas por donde transitan a una hora específica los aparecidos, etc. Estas leyendas “integran un abanico de aspectos de índole mítica, mágica, religiosa, lúdica folklórica que refleja tanto su diversidad temática, como su plasticidad comunicativa” (Portales y Salles 1998: 58).

grupos espirituales y de superación personal.¹¹ Este grupo no es en sí mismo una religión, pero sí funciona como un marco de religiosidad complementario para las adscripciones religiosas de sus seguidores. De hecho, en un grupo de diez mujeres, estas tres continúan autoidentificándose como católicas. La actividad principal de este grupo es realizar meditaciones y clases de metafísica guiadas por la líder del grupo. La líder es una especie de médium de Anita, quien según su interpretación es Santa Ana, la madre de la Virgen María. Anita es la guía espiritual tanto de la líder como del grupo, la guía se pone en contacto con el grupo ya sea a través de la líder o de los respectivos ángeles guardianes de cada miembro:

Ella es la guía del grupo. Ella tiene el nivel de gobierno como decimos nosotros y yo creo que por eso siempre hay acuerdo entre lo que ella dice y nos dice a cada cual nuestro ángel, porque los ángeles la respetan a ella (Gutiérrez 1996: 45).

Anita les da orientaciones prácticas para la autosuperación de la vida diaria que van desde recetas de cocinas hasta consejos para relacionarse con los demás, con la familia, el trabajo, el cuidado del cuerpo, la salud, etc. Los miembros del grupo, aunque no tienen una actividad pública mantienen contacto con grupos que forman parte de la red Nueva Era, como son gnósticos, grupos de mexicanidad y religiosidades orientales (Mahikari), pero por ejemplo, se distinguen de los gnósticos en que sus habilidades son innatas mientras que aquellos requieren de largos estudios de preparación. Entre las creencias que comparten los miembros del grupo es que se vive un cambio de era, un despertar de la conciencia cósmica que anuncia la unidad del planeta a través de movimientos espirituales: "hay que lograr la unidad del planeta. Sin distinción de religiones ni de razas, todas las creencias nos llevan a la existencia del mismo Dios. Hay que equilibrar las energías de este planeta para lograr la armonía, para elevarnos de nivel" (Entrevista del material de trabajo de campo de Cristina Gutiérrez). Perciben que en el mundo existen

¹¹ Los estudios de caso que trabajo en esta sección fueron tomados de las entrevistas realizadas por la investigadora Cristina Gutiérrez durante el mes de agosto de 1994 y forman parte del material de trabajo de campo de la investigación sobre Nuevos Movimientos Religiosos en Guadalajara realizada por la misma. Algunos elementos de estas entrevistas fueron publicados en Gutiérrez 1998. Sobre el contexto grupal de los Misioneros Azules puede consultarse a Gutiérrez 1996: 44--48. Agradezco profundamente el apoyo que me brindó Cristina tanto en la lectura y discusión de esta sección, como por haberme confiado un tesoro tan invaluable.

fuerzas oscuras presentes para destruir el mundo contra las que hay que luchar por el bien de la humanidad, pero también existen fuerzas del bien. Las fuerzas del bien son representadas por seres que han evolucionado como son los ángeles y que intervienen a través los hombres para salvar al planeta. Para ello realizan misiones energéticas guiadas por Anita —"en las que nosotros simplemente somos instrumentos"— a manera de claves hermenéuticas que tendrán que descifrar a lo largo de la misión. Las misiones energéticas son una especie de odisea con pruebas, obstáculos y recompensas mediante las cuales ingresan en realidades extraordinarias y peligrosas donde se enfrentan a fuerzas ocultas. Por ejemplo, una de las participantes narra que durante una de las cruzadas, que se realizó al mismo tiempo que la Guerra del Golfo, vieron como "a Sadamm Hussein se le quitó el derecho a ser. Vimos como su ángel lo recogía pero todo como en una mortaja horrible. Es lo peor que a alguien le puede suceder". Otra cruzada que realizaron fue para liberar a Iztlaccihuatl (el volcán del valle de México que representa a la mujer dormida que en la obra de Velasco Piña despertó bajo la forma mítica de Regina) que estaba atada a un árbol, y pudieron ver como se unía a su amado el volcán Popocatepetl (Entrevista del material de trabajo de campo de Cristina Gutiérrez).

Lo interesante de los casos trabajados por Gutiérrez es que la interiorización de la experiencia de contacto con distintas manifestaciones de la divinidad: ángeles guardianes y guía o maestra celestial lejos de contribuir a un rompimiento con la idea tradicional de Dios, en muchos casos la confirma en la manera en que interpretan sus experiencias sagradas. Aunque dentro de la cosmovisión Nueva Era se adopta la noción de la reencarnación, esto no invalida por un lado, que se viva una transformación en la concepción plural de las manifestaciones de la divinidad en las que poco importa si se manifiesta a través de Anita, Cristo, la Virgen, los santos, los ángeles o incluso Buda. Ya que Dios está en todos ellos, porque los trasciende: es la totalidad, que engloba el todo y de la cual "todos somos un pedacito de él".

Aunque estas mujeres se reafirman como católicas, han desarrollado un discurso

crítico frente a la institución y sus dogmas, así como una manera subjetiva de recrear sus creencias religiosas, sus imágenes y sus formas particulares de participar en los rituales católicos, que ya no se legitima en el dogma institucional sino en la experimentación subjetiva del contacto con la divinidad:

Es que la religión católica pues sí dice muchas cosas, pero como todas las religiones, es defectuosa, están hechas por humanos, hay distorsión, hay duda y error. Son palabras de humanos y no de Dios. En cambio ahora yo sé que sí existe Dios. Directamente lo siento. Yo elijo la imagen que quiero venerar, pero sé que Dios no es eso, no es la imagen sino que es mucho más, está en todas partes. A mí no me gustan esas imágenes de Dios por ningún lado, con los brazos así extendidos muriéndose, no si Dios debe ser bellísimo, si la naturaleza es bellísima, más debe ser Dios" (*Ibid* 1998: 344).

¿No sé si haz leído el Caballo de Troya?, ahí se da una visión de unos apóstoles tan normales y también una visión de Cristo diferente. Ese Cristo me atrae, cuadra con lo que yo quisiera.

Eso me gusta más que ese Dios que castiga todo. Ahora sé que el amor del Padre, no es una leyenda como lo es en la religión católica, ahora lo veo, yo lo siento.

Con respecto a la resignificación del catolicismo que realizan a partir de su nueva experiencia con lo sagrado, los testimonios nos señalan transformaciones en la visión y distancia con lo institucional, es decir con sus procedimientos de autorización y administración de lo sagrado, y un proceso de individualización de la experiencia religiosa, que es reforzada y legitimada a través del contacto con su guía espiritual.

Si bien Cristina Gutiérrez pone el énfasis de su artículo en que: "la visión *New Age* no se compone exclusivamente de figuras y símbolos nuevos, sino que se construye principalmente sobre una resignificación de los existentes en otras religiones" (Gutiérrez 1998:347), yo ampliaría su propuesta diciendo que de igual manera utilizan la cultura proveniente del catolicismo para apropiarse de manera singular de los elementos ofrecidos en los cursos de *New Age* (como se pudo ver en el caso de Jobita) utilizando o manteniendo en relación tanto significantes tradicionales con significados Nueva Era, como significados tradicionales vinculados a significantes Nueva Era, como se puede apreciar en el siguiente testimonio:

En el grupo cada quién habla con su guía espiritual, sin olvidar de donde venimos todos, del Padre. O sea que no nos confundimos, nuestra guía es solo eso, porque otro es el Hacedor. Anita nos habla del Padre Trinitario y de la Virgen de Guadalupe. Ya sabemos que se llama de muchas formas, pero todo es lo mismo" (*Ibid:*).

Uno de los casos que presenta Gutiérrez es particularmente interesante para los propósitos de este estudio, el de una mujer que había pertenecido al movimiento Carismático de Renovación Católica. En él aprendió a relacionarse con Dios (el Espíritu Santo) sin depender de la intermediación de los sacerdotes, ni de sus símbolos, ni de sus cultos. Pero también su paso por Renovación Carismática significó experimentar el conflicto con los sacerdotes. Ella relata que cuando comenzaron a reunirse por separado del grupo, experimentaron en varias ocasiones las manifestaciones de la Virgen, esto ocasionó que el grupo tuviera diferencias con algunos sacerdotes, quienes no veían con buenos ojos lo que ahí se vivía:

En la Iglesia dicen que no, pues no a cualquiera se le va a manifestar Dios ¿verdad? Pero ahora yo sé que sí, que a cualquiera, que a todos porque todos somos un pedacito del él y porque su amor es tan inmenso.

Paradójicamente el estar en un grupo de Renovación Carismática, que ha sido promovido y aceptado por parte de la institución católica, le producía más conflictos para integrar las nuevas experiencias de su relación personal con Dios a los referentes tradicionales de sus creencias católicas, que en un espacio ajeno al catolicismo como es ahora su grupo espiritual y a partir del cual es más libres para construir sus propios puentes que le dotan de coherencia individual a lo nuevo y a lo tradicional y que le da la posibilidad de establecer continuidad en la ruptura. Veamos el siguiente testimonio:

Y con la cuestión de los santos pues en el Espíritu Santo y desde antes yo pensaba...bueno, si puedes hablar con el presidente, pues para qué recurrir a los gobernadores ¿verdad? (...) Antes del Espíritu Santo yo era muy devota de los santos y de vírgenes, fue con el Espíritu Santo que tuve más dudas de esto, pero ahora con Anita comprendo cómo es posible que se realicen esos milagros, porque ellos pueden hacer eso y que son seres de luz, No significa que sean dioses, sino que han alcanzado ya otro nivel y por esos pueden hacer esas cosas y por eso recurrimos a ellos. Ahora lo de la Virgen, pues es que yo creo que Dios es Padre y es Madre y por eso así le decimos ahora, porque yo creo que si no, pues no está bien ¿por qué olvidarla? (*Ibid:* 349).

Eso de poner la mente en blanco, de relajarse, los del Espíritu Santo lo ven muy mal. Lo prohíben porque dicen: si tú haces eso hay muchos espíritus malignos que pueden entonces entrar a ti, tu no debes permitirlo, por eso tu no puedes hacer eso. Pero pues ahora yo veo que nosotros estamos protegidos, tenemos a nuestro ángel, si Dios está contigo, quién contra ti (*Ibid*: 348).

Llama la atención que los testimonios confirman que a nivel subjetivo, su nueva experiencia religiosa más que cuestionarles o distanciarlas de su adscripción al catolicismo, les ha servido para revalorar y resignificar su pertenencia y su participación ritual como católicas. De manera paradójica estas feligreses salieron del catolicismo para reencontrarse con el catolicismo. Estas mujeres, aunque no desconocen que muchas de las actividades que realizan como la meditación, la yoga, o la intermediación directa con Dios no está autorizada por la jerarquía, incluso no sólo saben de su desautorización institucional, sino que han entrado en conflicto interior cuestionándose a si mismas: "si no estarían dejando de ser católicas por lo que estaban aprendiendo y haciendo de meditación y todo eso, y además que se enseñaba fuera de la Iglesia y no había una monja o sacerdote dirigiéndolo ni nada" (*Ibid*:). No sólo han superado esta etapa de incertidumbre, como lo testimonia su líder, sino que han reconquistado, con ofertas ajenas al catolicismo y con base a la experimentación íntima de "sentir y vivir el amor de Dios", la capacidad de encontrarle y dotarle sentido a su pertenencia y práctica al catolicismo, a sus símbolos y rituales, misma que no encontraron en su paso por el movimiento católico. Su experiencia en el grupo, del cual la misma Anita (la guía espiritual) les ha aclarado que "esto no es una religión, que cada quien puede pertenecer a la religión que quiera", ha servido también para revalorar las circunstancias anónimas y el margen de libertad con el que los católicos cuentan, como lo explica una de las entrevistadas por Cristina Gutiérrez:

Yo me considero católica, disfruto mucho de la misa, pero ahora lo veo distinto, con más conocimiento. Por ejemplo, a la hora de darnos la paz pues estamos cerrando energía y qué es el amén sino un *mantram*.

Ahora que yo me siento católica, muy católica, soy católica. He aprendido a aceptar

la religión como es. Yo creo en Anita (Santa Ana la madre de la virgen María), en San José, en la Virgen. No puedo ser atea y tampoco eso de los hijos de Jehová, digo, ni los critico ni nada, pero es que tienen cosas muy absurdas. Los católicos somos más libres, como que vamos a misa o no vamos. Pensamos o leemos esto o aquello. Yo por ejemplo comulgo, pero no me confieso, si Dios lo sabe todo de mí ¿para qué me voy a confesar? Voy a misa, me gusta la música, los altares y todo, rezo el rosario. Pero ahora lo disfruto, antes no, porque ahora no tengo miedo a morirme. Yo creo que vale la pena morirse para ver a Dios (*Ibid*: 351).

En mi familia interna todos compartimos esa visión, nos platicamos lo que soñamos...Pero por ejemplo con mis tías, somos locos y herejes. Yo les digo que no se crean de lo que oyen, que nosotros seguimos con nuestras costumbres católicas, pero simplemente estamos tratando de vivir mejor.

La relación de estas mujeres con la institución católica es más clara que en los otros casos. Pues si bien en el caso de María la institución era casi inexistente, en el de Jobita veíamos como su relación con la institución se difuminaba al acceder a ella bajo una formulación heterodoxa y popular del catolicismo, en cambio en estos tres últimos casos aparece más la posibilidad de negociar con la institución su permanencia en el catolicismo. Estas mujeres aceptan a la institución, o más bien dicho se aferran a continuar siendo católicas a condición de que la institución no descalifique su experiencia íntima con lo divino. La experiencia personal con lo divino se constituye en el principio máximo que autoriza los modos diferenciados de creer. Su relación con el linaje creyente del catolicismo sobrevalora la experiencia subjetiva por sobre cualquier intermediación eclesial. Asimismo la intermediación institucional con lo divino se acepta y se usa en la medida en que convalide la experiencia subjetiva con lo sobrenatural.

A nivel subjetivo esto se logra mediante la gestación de un imaginario que funciona bajo la lógica alquimista en donde todo se conecta con todo, todo es equivalente a todo, porque todo proviene de un mismo principio unificador de la totalidad: dios, espíritu, fuerza, energía, amor, bondad, aparecen como el principio unificador de toda distinción posible e imaginable. Si bien la institución católica funciona bajo la lógica de la administración de la clasificación de lo sagrado y lo profano, así como de la distinción entre roles y funciones autorizados para ejercer los secretos de salvación por un cuerpo de funcionarios especializado, estas formas heterodoxas de acceder a la creencia y a la experiencia que relativiza distinciones constituyen el lugar del antidogma. Un lugar donde

la diferenciación pierde capacidad normativa.

¿Cómo puede vivir la gente con la contradicción de sostener una filiación religiosa y al mismo tiempo separarse cada vez más del dogma institucional cristiano?¹² Para poder responder, he de decir primero que la única manera de acceder a este panorama es atendiendo al individuo, el lugar donde la diversidad cultural adquiere estatuto de unidad, es ahí en el nivel de la conciencia y la experiencia individual donde se teje la identidad de identidades. Es atendiendo las situaciones particulares donde podemos percibir que las prácticas adquieren un nuevo significado que relativiza las contradicciones formales. La diversidad encuentra sentido unitario en los marcos de apropiación individual de las identidades religiosas ofertadas por la sociedad.

Después de haber presentado los casos, creo pertinente aclarar que las producciones individuales de sentido religioso no conllevan siempre a la producción de sincretismos culturales, aunque en el caso del movimiento de los Misioneros Azules existe un esfuerzo de síntesis *New Age* compartido por la comunidad y en contacto con una red más amplia, sin embargo, éste es resignificado de manera subjetiva por los participantes como resultante del esfuerzo por negociar sus pertenencias religiosas múltiples, como es el caso de las católicas *New Age*. Más bien lo que estos creyentes difusos realizan es un eclecticismo individualizado, que incluso en algunos casos (como en el de María) pudiéramos catalogar como sobreposición de los diferentes elementos tomados de culturas opuestas.

La manera en que cada individuo organiza sus creencias religiosas no es igual en los casos aquí presentados, por ejemplo, en el de María las creencias se organizan con un funcionamiento en donde las distintas tradiciones de la creencia están presentes pero no se tocan, no producen mestizaje. Es una lógica de ir acomodando almacenamientos de creencias, experiencias y relatos diversos, que en el orden de su acomodo producen la sensación integrativa de la diversidad, la cual permite establecer puentes entre el pasado

⁹ Felipe Vázquez, reconocido investigador sobre religión en México, sugirió este cuestionamiento sobre los datos arrojados por la encuesta de diversidad de lo religioso en Guadalajara, que fue trabajada en los capítulos anteriores.

(tradicción católica practicada por su familia) con las experiencias religiosas presentes y futuras. Opera como almacenamiento de relatos que constituyen la memoria subjetiva de su pasado-presente, a la vez que como matrices motivacionales que guían y orientan las nuevas experiencias y el deseo constante de la perfección espiritual el presente-futuro.

En el caso de Jobita, se ve claramente que lo nuevo y lo viejo se organiza desde la complementariedad de la magia y lo esotérico. Para ella la incorporación de nuevos saberes esotéricos más que simbolizar lo nuevo, es la capacidad de reencontrarse con su historia, de llenar el hueco vacío que el catolicismo contemporáneo había dejado, al racionalizarse y dejar de un lado el misterio de sus rituales. En este caso tampoco se percibe una tensión o un conflicto, sino más bien una asimilación de nuevos significantes que renuevan y dotan de continuidad a representaciones latentes sobre la relación entre magia-catolicismo popular.

En el último caso, formado por testimonios de tres mujeres católicas que forman parte de un grupo *New Age*, la organización de las creencias y las vivencias es más compleja, porque a diferencia de los casos anteriores en este existe por un lado un esfuerzo de síntesis basada en las concepciones universales de la Nueva Era, misma que propicia el encuentro con símbolos propios de la cultura católica, como es la misma guía celestial representada como Santa Ana la Madre de la Virgen María. Pero por otro lado, está también presente la vivencia y la representación consciente del conflicto entre su nueva condición de creyentes y la institución católica. Un choque con los sacerdotes, una conciencia de la contradicción entre su pertenencia al catolicismo y su participación en el grupo espiritual, un cuestionamiento de los mecanismos de monopolización de lo sagrado, etc. En este grupo tenemos un proceso doble, de ida y vuelta, formado tanto por rupturas en la continuidad y como de una voluntad de dotarle de continuidad a la ruptura. El resultado, lejos de ser su alejamiento de la voluntad de ser católico, fue la revalorización de lo que en la propia Iglesia no les enseñaron a valorar: Dios, la misa, la devoción a la Virgen de Guadalupe, la libertad, autonomía y anonimato del estatus que tienen los laicos al interior de la Iglesia católica.

Es por eso que desde el punto de vista de una ortodoxia, o de las instituciones, los

menús constituidos pueden parecer incoherentes; pero desde el punto de vista de los usuarios, son siempre producciones con coherencia, aunque sea situacional, utilitaria o provisional. En la composición de menús religiosos individualizados opera una doble lógica: la pragmática y la lógica de experiencia afectiva, siendo el objetivo final siempre el bienestar, el desarrollo personal, la felicidad en la tierra.

Sin embargo, pese a las diferencias individuales antes señaladas, que nos llevan a constatar la heterogeneidad de la nebulosa esotérica, también encontramos características generales en los tres casos. Primero pudimos observar que la validez de la creencia está legitimada por lo experimental, es decir, por la forma en que cada uno experimenta su relación con lo sagrado. En segundo lugar encontramos un rechazo del control institucional de las creencias, de la ortodoxia, de toda verdad única. En tercer lugar pudimos constatar que el objetivo de los adeptos es la transformación de uno mismo gracias a técnicas psico-corporales o psico-esotéricas, existe una centralidad en el desarrollo espiritual individual. En ninguno de los casos, se habla de las transformaciones en términos de ética, en nuevas formas de percibir el pecado, en contraste con los casos arriba desarrollados de los dirigentes laicos católicos, aquí la vía de conversión es más bien una salvación mística, que ética. Esto no invalida que la mística construya nuevos parámetros del bien y del mal, pues como pudimos atender en el caso de los Misioneros Azules las misiones energéticas que buscan equilibrar la energías planetarias y que constituyen una acción mística contra las fuerzas del mal presentes en el universo. Por último, y como rasgo de los nuevos movimientos religiosos, la salvación buscada se relaciona con la vida de aquí abajo, y no con ofertas que van orientadas al más allá. Existe una transformación en el tipo de concepciones del mundo, si bien el catolicismo ha desarrollado una concepción dualista del mundo basada en la distinción y separación de lo sagrado y lo profano, de lo natural y lo sobre natural, del cuerpo y el alma, de lo humano y lo divino, de la magia y la ciencia, de la religión y la magia en estos casos se percibe una concepción monista del mundo.

9. EJES DE COMPARACIÓN: RELACIÓN CON LA

INSTITUCIÓN Y MODELOS DE EVANGELIZACIÓN

No existe solo un modelo del ser católico. Los cristianos viven actualmente la dimensión apostólica de la vocación cristiana de distintas formas, desde distintos espacios y con distintas concreciones. Existen voces distintas a las de la jerarquía, y aún al interior de ésta —aunque en menor medida— existe la pluralidad de voces. Esto se refiere tanto a laicos como a clérigos y órdenes sacerdotales. Sin embargo, la cuestión de la libertad de acción dentro del sistema católico no se plantea como una disyuntiva entre pertenencia y exclusión de la institución, sino como una búsqueda permanente para encontrar espacios de libertad en un sistema limitativo. Los nuevos movimientos religiosos buscan y concretan distintas alternativas para responder a las necesidades actuales de individuos y grupos sociales diferenciales mediante la manipulación de los recursos simbólicos de los sistemas establecidos, como es en este caso el de la Iglesia católica. De ahí la importancia de incluir no sólo a los movimientos formalmente autorizados por la diócesis como es el caso de CEBs, o de los movimientos cívicos católicos que, aunque autónomos, mantienen relaciones informales con la jerarquía diocesana, o el de religiosidades a la carta que se sitúan más allá de los límites institucionales. Estos grupos y movimientos religiosos producen identidades conferidas por marcos de pertenencias que no son reconocidos de manera unívoca por la institución y por los actores laicos católicos (Véase de la Torre 1994) y cuyas relaciones con la jerarquía establecen procesos de desigualdad.

Los estudios de caso, basados en perspectivas individuales, nos hablan también de identidades grupales, sus marcos de representación y la forma en que van abordando y delineando sus campos de acción nos muestran distintas formas de asumir el compromiso cristiano en y para la defensa de valores religiosos en el ámbito secular. Estos ocho casos, aunque no agotan la diversidad de las identidades laicas, dan muestra de que existen distintas posiciones desde donde los laicos guían sus acciones y construyen sus representaciones sobre el mundo. Aunque existe un espacio de pertenencia a la institución católica diseñado desde la institución, existen también formas en que los laicos

se representan su pertenencia a la Iglesia católica desde los espacios no formales. Estos dos marcos: el institucional y el no formal no actúan de manera independiente, se encuentran, se identifican los unos a los otros y luchan por legitimar sus modelos de ser católico desde distintas trincheras de la vida social, desde distintos peldaños al interior o al exterior de la institución. Es la interacción de estos dos marcos los que permite establecer la geografía de los distintos niveles de pertenencia de los grupos y movimientos laicos a la Iglesia católica.

Encontramos en los seis casos el cruce de las aspiraciones individuales por construir un mundo mejor con patrones de ser y actuar propios de los grupos de pertenencia que marcan a la vez distintas formas de relacionarse con los recursos institucionales y simbólicos promovidos por y desde la Iglesia católica. A su vez en todos los casos se presenta como una constante la tensión entre los valores seculares y la estructura de valores morales difundidos y promovidos por los grupos de pertenencia y las doctrinas referenciales de éstos, ambos enmarcan los distintos frentes de acción y la forma en que se va construyendo la territorialidad simbólica de la acción preferencial del laico en la sociedad. Lo individual, lo grupal y lo social están íntimamente vinculados, sin embargo, cada nivel ofrece límites y extensiones propias.

Un primer eje de comparación entre los seis casos aquí expuestos, a excepción del de Refugio donde no existe un momento iniciático, está dado por los testimonios de conversión de los católicos. Aunque los católicos no renuncian a su adscripción religiosa matriz: el catolicismo, viven una transformación de su identidad religiosa desde su pertenencia y participación en grupos y movimientos religiosos laicales. Esta transformación de la identidad religiosa produce dos efectos simultáneos: por un lado, representan ofertas re-iniciáticas, que hacen conscientes y fortalecen los sentimientos de pertenencia al catolicismo, incitan al laico a reafirmar y recuperar un sentido profundo del ser católico, se establecen rituales para conquistar o renovar el sentido comunitario del catolicismo, se exalta el valor sagrado del ser cristiano en la vida de los creyentes, el fortalecimiento de la cohesión y el compromiso religioso, y por último, se revalorizan las tradiciones católicas. Por el otro lado, en ellos está presente una búsqueda creativa de

adecuar y transformar los contenidos del ser católico a la diversidad de expectativas y necesidades cotidianas y contemporáneas de los creyentes. En todos los casos aquí presentados opera una resemantización de los ritos y símbolos del catolicismo. Los creyentes católicos manifiestan cambios de identidad religiosa en la revaloración de su pertenencia y posición en la Iglesia, en la manera en que se relacionan con la jerarquía y en la transformación de la cosmovisión religiosa. La nueva identidad religiosa está dada por su manera de experimentar su adscripción al catolicismo desde un nuevo espacio colectivo: el grupo o movimiento religioso desde el cual participan e interactúan con la Iglesia. Por lo que la conversión no sólo se sitúa en la transformación personal de la subjetividad del creyente, sino también en la transformación de formas de convivencia y organización grupal. La conversión de los católicos nos habla de un proceso de individuación de la religión. La experiencia personal con lo divino se constituye en el principio máximo que autoriza los modos diferenciados de creer. Los cinco casos sobre procesos de conversión individual, están enmarcados en dinámicas de “reafiliación” y transformación religiosa dentro del catolicismo, a través experiencias religiosas que se generan dentro de comunidades electivas (o nuevos movimientos eclesiales).¹³

¿Qué implica este tipo de conversión? Una transformación del carácter obligatorio de la tradición católica, hacia procesos de creencia y participación religiosa cada vez más opcionales. Estos procesos de conversión no se dan en una ruptura con el catolicismo, sino en una transformación individual de la forma de participar y experimentar lo religioso, de la forma de renovar su relación con la jerarquía, de revitalizar y resemantizar los símbolos y rituales tradicionales del catolicismo, y de la manera de construir una nueva imagen de Dios y de relacionarse con él.. La conversión produce un nuevo marco de identificación con el catolicismo y regenera un campo complejo de identidades y alteridades al interior de éste.

Cada narrativa, nos plasma una historia de vida que va engarzando rupturas dentro

¹³ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. Le religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, 124

de procesos de continuidad. Cada católico converso busca negociar el equilibrio entre su nueva forma de identificarse con el catolicismo, y la continuidad con la tradición que le permite mantener su permanencia dentro del marco institucional del catolicismo. Cada católico reconvertido vive intensamente la experiencia de la reapropiación personal de su propia tradición religiosa, con la que renueva el compromiso de su filiación y participación religiosa. Su relación con el linaje creyente del catolicismo sobrevalora la experiencia subjetiva por sobre cualquier intermediación eclesial. Asimismo la intermediación institucional con lo divino se acepta y se usa en la medida en que convalide la experiencia subjetiva con lo sobrenatural. La reorientación utilitaria de la vida espiritual pone en relieve la intermediación de la dimensión comunitaria y emocional de los procesos de identificación con el catolicismo.

La segunda, se refiere a las distintas maneras en que los laicos se relacionan con la institución católica expresada localmente por la Arquidiócesis de Guadalajara y la manera en que las posiciones diferenciales con respecto a la institución producen representaciones encontradas sobre el papel que el laico debe asumir desde su compromiso cristiano.

Por ejemplo, para el primer actor, el presidente de la Comisión Diocesana de Laicos, el valor de la acción de los laicos está relacionado con el grado de integración al proyecto diocesano, él hace la diferencia entre los grupos confesionales y los otros tomando como parámetro el compromiso asumido por un grupo con la institución. Para él la Arquidiócesis de Guadalajara no es solamente un centro de operación, sino que es el espacio propicio desde el cual el laico debe actuar, pues ofrece la posibilidad de trascender las acciones específicas encaminadas al cumplimiento de los objetivos intra-grupales hacia una acción colectiva e inter-grupal. Según sus propias palabras, brindar servicio a la Arquidiócesis es brindar servicio al pueblo. Además considera que los grupos, guardando su propia especificidad y manteniendo relación con su organización de

pertenencia, deben trabajar de acuerdo con las directrices propuestas por el arzobispo. Él asume su rol de laico en coparticipación con la jerarquía, aunque siempre manteniendo las distancias y competencias propias de la distinción entre clérigos y laicos marcada por las competencias especializadas en correspondencia con los ambientes sagrados y profanos.

Es muy contrastante el discurso de la delegada regional de Comunidades de Base, para quien la institución es la fuente de todos los males, representa un ancla que frena el desarrollo de los valores auténticos del catolicismo postconciliar. En comparación con González Rojo, quien ve la institución regida bajo un orden incuestionable, ella ve en la institución católica un campo regido por relaciones de poder: colonialismo, dominación y explotación económica. Para ella parte de su responsabilidad como laico adulto fue durante un tiempo cuestionar, concientizar y transformar la estructura de poder de la Iglesia católica, expresada tanto en las relaciones emanadas por la institución, como en la pérdida de contenidos religiosos de los rituales y símbolos sagrados del catolicismo popular, así como en las posiciones conservadoras de un gran número de católicos. Ella ve en la institución un espacio de corrupción, esto se menciona tanto en las opiniones sobre la desertión de sus compañeros de lucha barrial, como en las distintas opiniones que tiene sobre sacerdotes, obispos y laicos que continúan colaborando con la parroquia. Para ella la institución le ha enseñado a vivir la muerte. En este caso se vive una ruptura con la institución jerárquica, incluso con la parroquia, más no con la comunidad creyente enmarcada en la red de Comunidades de Base que incluso trasciende y amplía la base territorial de la parroquia. Ella se representa a sí misma como una católica en el exilio. Alguien que desde la exterioridad de la Institución no pierde su sentimiento de pertenencia a lo católico, cuya nueva comunidad de referencia está constituida por la comunidad de exiliados católicos.¹⁰ Este exilio marca una bipolaridad de sentimientos por la Iglesia

¹⁰ El exilio como metáfora es útil para explicar esta nueva posición del católico. Los exiliados mantienen sentimientos encontrados por la patria: amor porque que los vio nacer, porque los formó y les dio vida, y odio porque los expulsó. A pesar de la distancia marcada por la ruptura, los exiliados no pierden el sentimiento patriótico, buscan establecer relaciones afectivas entre el grupo de exiliados, y construyen una nueva identidad para resistir a la pérdida de su identidad de origen. Aunque repatriados se resisten a perder u identidad de referencia, y construyen una nueva identidad que engloba su nacionalidad primaria y su nueva condición de repatriación actual.

católica (vista como institución): uno marcado por el amor porque le dio vida y sentido a su acción durante años, y otro por el resentimiento porque la expulsó de su seno. A la vez se establecen nuevas formas de ser católico sin pertenecer formalmente a la Iglesia, un sentimiento compartido de pérdida que los lleva a renovar comunitariamente una identidad que conserve los valores del catolicismo de la liberación en una nueva identidad marcada por su compromiso y su acción cívico política. De esta manera se fortalece la relación entre sus compañeros de lucha quienes comparten la misma experiencia de expulsión de la comunidad católica, pero que en el compromiso cívico renuevan el sentido del catolicismo popular. Por esta razón, en el momento actual de la vida de Gloria es difícil encontrar los nexos que la mantienen unida al catolicismo, pues si bien existió un proceso a través del cual, mediante la lectura y reflexión bíblica y el trabajo comunitario de las Comunidades de Base, fue haciendo sensible con el compromiso del laico en la construcción de condiciones de justicia para con la comunidad y en la sociedad, en estos momentos su militancia política la lleva al punto en donde aparece la contradicción del discurso emanado por la teología de la liberación con la teoría social de la Iglesia, pues marcó la necesidad de optar entre la política y renunciar a la obra de la Iglesia. Esta disyuntiva marca en la praxis los límites entre las posibilidades de integración de la moral católica con el compromiso social, posicionándonos en el umbral del paso decisivo entre la acción cívica y la acción política partidista, entre la moral comunitaria y la moral social. La decisión que tuvo que asumir Gloria entre continuar en la dirección de las Comunidades de Base o su militancia cívica y política como miembro de agrupaciones de carácter cívico que de alguna u otra manera quedaba entretrejida con su militancia en el PRD, nos muestra los límites estructurales y estructurantes del campo religioso y el campo secular. Ese fue el momento en donde sus militancias alternas parecieron ser irreconciliables: servir a la construcción del Reino de Dios desde una militancia política. Es a partir de este momento que repliega la moral religiosa a un sentimiento privado, familiar y reconocido entre una red de exiliados católicos, como una comunidad de católicos sin Iglesia, y en el que se despliega la militancia política como vía alternativa para cambiar el mundo en que vivimos. En contraste, el paso de Refugio a la militancia cívica y política nunca puso en riesgo su marco de identidad de católico, ni siquiera es problematizado por dicho actor.

Por el contrario la acción cívica y política se vive como una extensión lineal de la conquista religiosa por sobre el mundo secular. Esto se debe en gran medida a la compatibilidad ideológica existente con lo que la jerarquía local que define de manera arbitraria y situacional la distinción entre política de la buena y política de la mala.

El tercer caso, el de María del Refugio, nos habla de una relación de autonomía pero a la vez de una relación de convergencia y reciprocidad para con la jerarquía eclesiástica. Si bien los grupos cívicos católicos se dicen ser autónomos, esta autonomía relativa no entra en contradicción con el marco moral de la jerarquía eclesiástica, más bien, aunque no existen los lazos formales operan como brazo largo de la jerarquía: representan y luchan por los valores morales tradicionales del catolicismo en la sociedad y expresan en sus campañas la concepción integral intransigente del catolicismo social. Esta forma de relación es mucho más flexible que la de los grupos incorporados a la estructura diocesana y por tanto tienen más alcances en sus prácticas seculares, los líderes se mueven y negocian con mucha más libertad y sin exponer públicamente sus nexos con la Iglesia católica, aunque sin desconocer de ésta última su autoridad como guía moral. Esta posición ambigua permite la triple militancia moral-cívica-política sin que se den contradicciones. Ahora bien, la manera en que este tipo de laico asume su compromiso cívico no se da por pertenencia a la Iglesia, sino por referencia a la moral católica. Ellos se autoperciben y son legitimados por la institución católica como los portadores del bien, de las leyes naturales, que aunque construidas y legitimadas por la Iglesia, adquieren un carácter universal e incuestionable en las cruzadas contra las fuerzas del mal.

El cuarto caso, el de Ignacio Acevez, líder del movimiento de Renovación Carismática de la Casa Cornelio, nos regresa a una pugna añeja al interior de la Iglesia: la tensión entre carisma y sacerdocio. En los últimos años las comunidades extáticas al interior del catolicismo han tenido un auge impresionante. Si bien para la institución católica este movimiento representa una oferta competitiva frente al crecimiento de los movimientos pentecostales de tipo protestante, estos movimientos tienen interesantes implicaciones en la transformación interna del campo católico. Sobre todo, con referencia

al monopolio sacerdotal sobre la administración de lo sagrado y los secretos de salvación. Aunque el movimiento de Renovación Carismática ha sido adoptado y promovido por la Arquidiócesis de Guadalajara, esto no implica que no haya tensiones internas. Los laicos desarrollan carismas y promueven experiencias comunitarias altamente emotivas de tipo extático que compiten con las formas tradicionales de administración de los sacramentos y con la tendencia a la racionalización instrumental de la religión. La postura de la Iglesia ha sido tratar de institucionalizar y estructurar el movimiento, por su parte los laicos luchan por no perder la espontaneidad de las vivencias extáticas, pero al mismo tiempo tienden a ajustarse a los requerimientos de la institución para no quedar fuera de ella, pero buscando preservar el carisma de los laicos. El movimiento de Renovación Carismática promueve una renovación de los sacramentos como son el bautismo, la primera comunión y la confirmación. Requiere de una conversión espiritual, de un proceso iniciático, cuyo signo es la transformación de una espiritualidad profunda.

En el caso de Joel Chávez, dirigente del movimiento Barrios Unidos en Cristo, la relación con la Iglesia representa la conquista del derecho a la inclusión de una identidad socialmente estigmatizada que recae sobre sectores juveniles que han sido marginados y rechazados por la sociedad. Es una lucha por hacer que la institución acepte al joven con todo y su problemática. Estas nuevas identidades juveniles han construido un lenguaje propio que conquista tanto cuerpos como bardas, y que por un lado les permite hacer visible una identidad forjada en la crudeza, la violencia y incompreensión tanto generacional como clasista. Barrios Unidos en Cristo deriva esta conquista hacia la Iglesia católica, es una lucha por generar respuestas pastorales para sectores sociales que han sido rechazados por las instituciones tanto religiosas como seculares. Para ello, la parroquia significaba el territorio neutral, el espacio propicio para la unión, para olvidar rencillas pasadas, rencores y odios entre las distintas bandas juveniles. Los jóvenes buscan reivindicar su identidad de chavos banda y luchan por ser parte de la Iglesia, pero también por no perder su idiosincrasia, sus rasgos de visibilidad identitaria. El movimiento de Barrios Unidos es el único caso de un movimiento que surge por la iniciativa de los laicos y no de los sacerdotes o religiosos. Es un movimiento espontáneo que busca constituir su

propio carisma, su propio espacio al interior de la institución.

El último caso, formado por tres testimonios de religiosidad a la carta, representa una posición de frontera con respecto a la institución católica. Los creyentes difusos recrean religiosidades transversales, no institucionalizadas, extra-eclesiales que relativizan las distinciones institucionales de creyente y no creyente, católico y hereje, adentro y afuera, de igual manera relativizan las nociones de ortodoxia y heterodoxia. A diferencia de las CEBs, a las cuales también podríamos definir como movimiento de frontera, los mecanismos de desautorización de la Iglesia no parecen tener eficacia, ya que este tipo de creyentes se sitúa más allá de la institución, pero, sin embargo, no dejan de estar referidas a ella.

Dos elementos aparecen relacionados y pueden contribuir a la tarea de construir tipos de moralidad: los valores que guían la acción con la delimitación de campos especializados para defender la moral privada o en su caso conquistar la moral pública.

En el primer caso (como se ve ejemplificado en el caso de González Rojo), es el testimonio de vida consagrada del laico: vivir como católico y transmitirlo en los ambientes de vida cotidiana, el espacio propicio para combatir y transformar los ambientes del pecado, es decir, los ambientes afectados por la inmoralidad pública. El medio para construir el reino de Dios en la tierra es la evangelización, razón única de la existencia de la Iglesia. Según su sentir, el laico no tiene que salir a la esfera pública para transformar el mundo, es desde su propio espacio cotidiano donde se genera y reproducen los valores católicos. Para él la solución para enfrentar la cultura pagana está en cada individuo, en los actos y en la palabra, en saber que ser cristiano implica vivir como cristiano, apegado a las normas morales que le impone su credo, y cuyo ejemplo reproducirá un patrón ejemplar que dignifique los ambientes con valores católicos.

Para Refugio es la defensa de los valores de la moral privada: la familia, la sexualidad, el matrimonio, la virginidad, etcétera, la que impulsa a los laicos a luchar en el terreno de lo público. Existe una concepción de la intrusión del mal en la vida privada, lo malo es aquello que viene de fuera, aquello que sin pertenecer a nuestra cultura ni a la

naturaleza del orden social lo invade y lo pervierte. Pero el frente de lucha no se agota en la concientización, sino que exige salir a la calle, al campo público, hacer frente a las instituciones, hacer voz pública para combatir cara a cara, a aquellos que se afanan con destruir el orden natural impuesto por Dios. Tanto el primer caso, como el último coinciden en concebir el pecado relacionado con la liberación de las prácticas sexuales y las implicaciones que éstas tienen en la destrucción de los valores sagrados en la vida familiar. La pobreza, la desigualdad y la injusticia no son valores incorporados en sus proyectos de acción y compromiso laical.

En el caso de Gloria es la experiencia de lucha por condiciones de justicia social la que la lleva a contradecirse con la moral privada. El bien y el mal como distinción moral básica, queda en un segundo lugar, dando relevancia a la distinción entre lo justo y lo injusto. Su proceso de conversión es un proceso de desmitificación de la autoridad, de los símbolos sagrados, de los rituales, de los valores que desde niña le transmitieron los curas. Ella encuentra en la "iglesia de los hombres" una separación entre los significantes y los significados, entre los discursos y la acción, entre la moral y la vida. Es a partir de la militancia cívica, y de las contradicciones y fricciones con la jerarquía, que le lleva a cuestionar los discursos, símbolos y rituales del catolicismo institucionalizado. Para ella los símbolos sagrados del catolicismo deben estar fuera de los altares, éstos sólo pueden tener contenidos católicos en la acción comprometida con los valores de justicia e igualdad. Ella encuentra una nueva forma de realizar eucaristía, nuevos caminos para cargar a cuestas la crucifixión, nuevas sendas de santificación de las almas, experimenta la muerte de Jesucristo en la lucha urbana, un Dios que clama a través de las bocas de los necesitados, construye una nueva identidad de referencia religiosa comprendida por nuevos actores con quienes comulgar como iglesia. Pero ya no desde el temor y la culpa ajena interiorizada, ya no acumulando virtudes para ganar el reino de Dios en la otra vida, la fórmula está en el compromiso diario para con la sociedad, en la construcción aquí y ahora del reino de Dios. El valor del ser cristiano para ella está en la entrega y servicio al pueblo, al mundo en que vivimos, y poniendo en cuestión el valor de lo sagrado como renuncia al mundo y arte contemplativo. Sin embargo, si existe una forma de renunciar al

mundo, entendido como el mundo del dinero, el poder y la comodidad, para ella el laico se consagra en su acción popular.

En el caso del renovado, el cambio es un cambio interno. Una conversión espiritual, mediante la cual el laico se convierte en instrumento de Dios. La sanación de cuerpos y almas mediante la oración es el instrumento para cambiar al mundo, para transformar un mundo de pecado a un mundo de virtudes. La ciencia médica no puede trascender los poderes divinos del Espíritu Santo, la sanación se obtiene por medio de la oración, de la capacidad de perdonar, de la capacidad de cambiar su mundo interno, de la actitud de ponerse en manos de Dios. Los grandes cambios son posibles a través de los cambios espirituales, y no de las grandes acciones sociales. Es la fe y no el hombre ni la sociedad quien podrá mover montañas.

En el caso de Joel, aunque la relación íntima con Dios tiene importancia, no lo es todo. Se requiere transformar la sociedad brindando amor. El cambio no está al interior de los templos, pero tampoco en la política, sino en las calles oscuras de las barriadas contemporáneas, en los rostros de los más rechazados, en los problemas cotidianos de individuos que no encuentran comprensión en este mundo. En un terreno virgen, que ni la Iglesia ni el Estado habían atendido.

Por último, el caso que trata de la nebulosa esotérica nos plantea más que nada una vía mística de vivir la religiosidad, a partir de la cual la ética, ligada a la ortodoxia doctrinal se relativiza en favor del predominio de las vivencias subjetivas. Más que una reformulación de la ética, nos muestra una búsqueda de la experiencia afectiva. La experiencia mística se sitúa más allá que las verdades absolutas y es la que convalida las creencias. También aparecen nuevos imperativos morales como son la búsqueda de la armonía entre el cuerpo y el espíritu, entre el ser, la naturaleza y Dios, que suplanta las concepciones dualísticas propias de la ética judeo-cristiana por una concepción holística del universo.

Es importante mencionar que en todos los casos nos encontramos con que no existe una moral única que rijan los marcos valorativos y de acción de los laicos católicos,

más que nada nos topamos con distintas morales emanadas (en la mayoría de los casos, con excepción del caso de la nebulosa esotérica) del catolicismo, que en algunos casos pueden ser complementarias y en otros antagónicas. Se observa cómo la moral no es un ideal abstracto sino un sistema de valores que guía conductas tanto en el ámbito privado como en el ámbito público.

El panorama actual nos plantea dos posibles escenarios futuros, la imposición desde arriba de un modelo homogeneizador tendiente a mantener la unidad, o la posibilidad de mantener la unidad de los cristianos en un diálogo constante entre la pluralidad de posiciones, marcos doctrinales y formas de trabajo pastoral. Ante este panorama que plantea distintas identidades laicas y distintas formas de orientar sus acciones tanto para ganar espacios y legitimidad al interior de la jerarquía, como en relación con la forma en que extienden sus alcances reformadores o transformadores en el mundo social.

CAPÍTULO IX

LOS DERECHOS HUMANOS: TRAYECTORIAS Y FRONTERAS SIMBÓLICAS

El cristianismo se ha convertido en un fragmento de la cultura, pero al mismo tiempo, la sociedad sigue impregnada de huellas del cristianismo.

(Champion 1995: 713)

1. INTRODUCCIÓN

Este capítulo pretende dar luz para entender: a) de qué manera las matrices católicas de la cultura tapatía están presentes en las manifestaciones cívicas y políticas de la ciudad; b) la Iglesia católica como un campo social complejo y dinámico en el que distintos actores sociales luchan por definir el ser católico en el espacio religioso y secular; c) los efectos de las distintas tendencias y corrientes del catolicismo encarnadas en la acción misma de los grupos laicos: en los pactos, alianzas, convergencias y luchas que se dan en la esfera de la acción cívica ciudadana.

Para dar cuenta de estos tres aspectos, elegí trabajar el campo del compromiso y la acción social visto desde el espacio táctico de confluencia de diversos movimientos ciudadanos de inspiración católica en la defensa de los derechos humanos. A diferencia del capítulo anterior en el que se analizaba la relación dialéctica entre los movimientos laicos y la institución católica; en el presente, la intersección está trazada más en el nivel de las pugnas discursivas que transversalizan las esferas especializadas entre lo propiamente secular y lo religioso. En este sentido la intersección se evidencia con mayor énfasis en la interacción entre los agentes eclesiales, civiles y gubernamentales, que entre la diversidad de identidades seculares

entre sí o con la jerarquía.

Dicha elección no es azarosa, sino que se debe a tres razones: la primera porque era evidente, que en los años noventa se estaba viviendo una conversión de distintas corrientes al interior del catolicismo a optar por la bandera de los derechos humanos como una opción evangélica para enfrentar los problemas sociales (tanto del discurso católico, a través de sus encíclicas y mensajes pastorales, como en la direccionalidad de la pastoral social). La segunda, por ser un campo donde confluyen trayectorias históricas de movimientos cívico-católicos diferenciados y antagónicos entre sí; y la tercera, por ser a la vez un campo que se sitúa en el espacio de intersección entre la creencia religiosa, la acción ciudadana y la práctica política.

La defensa de los derechos humanos es entendida —en su sentido funcional amplio— como la defensa de los intereses básicos de los ciudadanos frente al abuso de poder de las autoridades (Concha y Malo 1994:15). Lo interesante de este pronunciamiento político, al cual Bobbio denomina como un "parteaguas en el curso histórico de la humanidad", es que implica invertir la concepción tradicional de las relaciones políticas desde por lo menos dos puntos de vista: por un lado, introduce una relación política vista desde abajo hacia arriba, es decir ya no desde los gobernantes sino desde la perspectiva de los gobernados (ciudadanos); y por otro lado invierte la valoración de la acción política que se desprende del derecho (ciudadano) y no del deber (soberano) (Bobbio 1996:196).¹

En términos generales, pronunciarse en términos de derechos humanos es posicionarse en contra del poder. Pero a lo largo de la historia de la humanidad, según las épocas y según los sistemas dominantes de organización social, el poder ha tenido (y tiene) distintos rostros, lo cual confiere distintas formas de valorar y jerarquizar ciertos derechos por sobre otros. Por ejemplo, el liberalismo se pronunció enérgicamente contra el poder religioso, haciendo énfasis en la defensa de los valores

¹ "En primer lugar, el hombre, los hombres, los individuos tomados en su individualidad, se contraponen a la sociedad, a la ciudad, y de especial manera a esa ciudad cabalmente organizada que es la *res pública*, el Estado, o en síntesis, a la totalidad que tradicionalmente se considera superior a sus partes. En segundo lugar, el derecho, y no el deber, se considera como antecedente de la relación moral y jurídica, al contrario de lo que se planteaba usualmente a través de los clásicos..." (Bobbio

de la libertad individual: de expresión, de credo, de conciencia, etc. Más tarde, el socialismo se pronunció en contra del poder económico y en favor de los valores de la igualdad social; la democracia es un pronunciamiento en contra del poder político; y actualmente se vislumbra una concentración del poder en los avances tecnológicos que amenaza con alterar el orden de la naturaleza, la vida, la seguridad, la libertad, frente a lo cual surgen nuevos pronunciamientos en defensa de los derechos humanos. De aquí se deriva la distinción de cuatro generaciones de pronunciamientos de derechos humanos: individuales, sociales, políticos y de diferencia cultural.

A partir del Siglo XIX, tres corrientes históricas del pensamiento a escala universal han pugnado por definir y conducir el destino de la realidad social: la burguesía dominante, la institución católica y el movimiento socialista (Poulat 1977:35).

El discurso de los derechos humanos ha alcanzado hoy en día un reconocimiento universal y se ha convertido en un marco de referencia moral de la conciencia secular y religiosa, que trasciende los intereses de estado, los credos y las diferentes culturas. Aunque existen signos de que las distintas tradiciones arriba citadas encuentran su unidad en la preocupación por la defensa del ser humano, no podemos dejar a un lado de reconocer que no existe un solo discurso sobre los derechos humanos, ya que, en su concepción política convergen distintas corrientes del pensamiento político moderno, como son:

El liberalismo, el socialismo y el cristianismo social. Estas tres corrientes convergen, pero conservan cada una su propia identidad, ya que, al dar preferencia a ciertos derechos por encima de otros, dan origen a un sistema crecientemente complejo de derechos fundamentales, cuya integración en la práctica a menudo se torna difícil precisamente por sus distintas fuentes de inspiración doctrinaria y por la diferencia entre los fines que cada una de ellas se plantea; sigue siendo, empero, una meta a conquistar en la deseada unidad del género humano (Bobbio 1996:197).

Los pronunciamientos sobre los derechos humanos no son ajenos a las disputas entre estos tres grandes competidores, haciendo de este espacio un lugar de convergencia, pero también un espacio de disputa, marcado por la lógica particular de cada una de las corrientes que busca imponer la obediencia a sus propias reglas para alcanzar objetivos específicos. Hay que agregar que estas tres fuerzas históricas son permanentemente modeladas por su adaptación al exterior y por las tensiones internas (por ejemplo: entre conservadores y radicales, entre tradicionales y progresistas, entre revolucionarios y reformistas) (Poulat 1977:35).

El cristianismo social —basado en la Doctrina Social Cristiana— nace a finales del Siglo XIX como respuesta alternativa a las tendencias liberales y socialistas, tiene su razón de ser en ofrecer un modelo social propio. En su origen, representa una visión intransigente ante el mundo moderno: se rechaza al individualismo, la lucha de clases, se defiende a la familia como célula básica de la sociedad y propone una organización social de tipo corporativista (Lehmann 1996). En términos de derechos humanos, concilia los derechos de la libertad (provenientes del ambiente liberal burgués del Siglo XIX) con los derechos de la solidaridad (provenientes del socialismo).

2. PROPUESTA DE ANÁLISIS

Este campo de acción de los derechos humanos es un espacio de acción estratégico en donde se desenvuelven e interactúan distintas corrientes del pensamiento, así como una amplia gama de tendencias doctrinales y pastorales al interior del catolicismo. Pero a su vez esa interacción es producto visible de la intersección entre dos campos internamente jerarquizados: el de la política y el religioso. El pronunciamiento por la defensa de los derechos humanos se da en un lugar entre campos, cuya característica de intersección nos muestra los límites móviles de cada uno de los campos especializados, a partir de "el punto en el cual terminan los efectos del campo" (Bourdieu 1995:67).

La dificultad para trazar las fronteras de la intersección se deriva de que es un campo que se va definiendo en la práctica interactiva de los distintos agentes, condicionados por relaciones de poder y por discursos provenientes de distintas posiciones al interior de la Iglesia y de la sociedad secular.

En consideración con lo anterior, en primer lugar, propongo diseñar categorías de modelos de cristianismo social, que tomen en consideración tanto las fuentes doctrinarias de inspiración católica, como las matrices ideológicas a través de las cuales se nutren y expresan diferentes movimientos católicos.

En segundo lugar, se requiere estudiar los discursos, prácticas, y trayectorias grupales enmarcadas en el campo de interacción de la defensa de los derechos humanos, a fin de detectar los espacios donde confluyen y dónde se repelan distintas lógicas a partir de las cuales los distintos católicos valoran, discursivizan, simbolizan y actúan de manera contrastante con referencia a objetos comunes.

En tercer lugar, se propone atender la manera en que se producen antagonismos, convergencias o detectar los lugares en los que los distintos grupos confluyen pero no se tocan, esto significa adentrarnos a los espacios de la intersección (mediante la selección de coyunturas de convergencia o espacios de contradicción) que nos permitan analizar las zonas de diferenciación, intercambio y conflicto entre las culturas disímiles.

3. LOS CATÓLICOS EN LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS

El pronunciamiento explícito a favor de la defensa de los derechos humanos se ha privilegiado durante la dirección del Papa Juan Pablo II como postura de la Iglesia frente a los problemas del mundo: la cuestión social.

Algunos de los rasgos distintivos del papado de Juan Pablo II han sido: 1) combatir los efectos de pluralización al interior del catolicismo generados en gran parte por el *aggiornamento*, buscando restablecer la unidad del catolicismo en el

reforzamiento de la verticalidad eclesiástica y de la autoridad pontificia; 2) transformar la relación del catolicismo con el mundo de una mentalidad de adaptación del cristianismo a las realidades del mundo a una de conquista cristiana de las realidades seculares; y 3) combatir a los regímenes autoritarios con las armas del discurso de los derechos humanos (Loaeza 1996).

El que la Iglesia católica en últimas fechas se pronuncie frente a los problemas sociales en nombre de los derechos humanos responde a una estrategia para recuperar y fortalecer la presencia del poder vaticano en el espacio político (Loaeza 1996:129). Esto se debe a que si bien los derechos humanos provienen de una matriz discursiva secular, a lo largo del tiempo se ha convertido en un territorio “neutral”, con pretensiones de universalidad, ya que en primer lugar permite abordar los problemas del ser humano más allá de las crispaciones ideológicas entre comunistas y capitalistas y también al margen de las discrepancias entre las creencias religiosas.² En segundo posibilita que la Iglesia se equipare con la cultura secular humanista, en este sentido la Iglesia accede a ser reconocida como interlocutora del Estado sin tener que estar posicionada en la estructura formal de la política (sea de gestión estatal o de partidos políticos). El abanderamiento de la defensa de los derechos humanos exime a los enunciatarios de tomar una posición ideológica a favor de la izquierda o de la derecha, generando un nuevo espacio de producción discursiva por encima de los intereses de clase y de los conflictos ideológicos presentes en la sociedad.

Distintas encíclicas sirven hoy en día como fundamento y guía de la vocación social de los cristianos en favor de los derechos humanos como son la *Rerum Novarum* (1891) que aboga por los derechos sociales de los trabajadores y señala los deberes de los patrones para con los empleados; *Mater et Magistra* (1961) que hace un enérgico llamado a que las estructuras económicas y del progreso social se ajusten a la dignidad humana. Quizá el antecedente más importante en el renglón de los derechos humanos sea *Pacem in terris* (1963), que se desarrolla bajo el principio de la

² El Papa Juan Pablo II, desde que era obispo de Cracovia, impulsó la política de los derechos humanos, pues como señala Berstein y Politi (1996: 135): "Su confrontación con el comunismo no tenía lugar en el contexto de una denominación religiosa específica o en un campo ideológico: era sencillamente una cuestión de derechos humanos".

dignidad natural y sobrenatural del hombre que lo dota de derechos y deberes.³

La Encíclica *Centesimus annus*, publicada en 1991, contiene una carta de los derechos humanos que resume el pronunciamiento de la Iglesia católica. En ella se enlistan de manera jerarquizada la valoración de unos hechos sobre otros. La jerarquización pone en primer lugar el derecho a la vida (desde que inicia hasta que termina), seguido por el derecho a crecer en una familia unida, el derecho a la libertad en el desarrollo de la inteligencia, en la búsqueda y el conocimiento de la verdad, a participar en el trabajo, a formar libremente una familia y el derecho a la libertad religiosa.

La evolución de la Iglesia mexicana a la defensa de los derechos humanos va a la zaga que en otros países de centroamérica y de latinoamérica. En nuestro caso fueron las órdenes religiosas (los dominicos fundaron el primer centro de Derechos Humanos Fray Francisco Vitoria, y posteriormente los jesuitas formaron el Centro de Derechos Humanos Agustín Pro) los pioneros en este campo –a finales de los años ochenta--, y no el clero diocesano, más preocupado por resolver la situación jurídica de la Iglesia en México (Ai Camp 1998:128).

El campo de la defensa de los derechos humanos es algo novedoso para la Arquidiócesis de Guadalajara, más no exclusivo, más bien responde a una de las líneas de pastoral privilegiadas dentro del proyecto Nueva Evangelización que se ha venido impulsando desde la IV CELAM, realizada en Santo Domingo 1992.⁴ De hecho, es precisamente a partir de Santo Domingo que el Episcopado Mexicano nombra una comisión episcopal de derechos humanos, encabezada por Jacinto Guerrero, quien es obispo de Tlaxcala, y quien actualmente es presidente de la Comisión Episcopal de

³ Entre los derechos se resaltan los de la existencia, un nivel digno de vida, a la búsqueda de la verdad y la cultura, a adorar a Dios según la recta conciencia, a la familia, al trabajo, a la propiedad privada, a la libre asociación, a la participación en la vida pública y en la defensa jurídica de sus derechos. Entre los deberes se señala el respecto a los derechos de los demás, a colaborar solidariamente a la resolución de los problemas, y a actuar con responsabilidad (Olimón et al. 1993:25).

⁴ En el documento que reúne las conclusiones de la IV CELAM, en el Capítulo 2. ("La promoción humana") se presenta un apartado especial para los derechos humanos, destacando la necesaria promoción pastoral de los derechos humanos: en defensa de la violación de derechos individuales y sociales, en la defensa por la vida, en la participación en organismos de diálogo, mediación y apoyo a las diversas víctimas, y en la superación de toda injusta discriminación (CELAM, S.D. 1992:48).

Pastoral Social.

Cabe señalar que la incursión de los católicos (tanto por la vía de las asociaciones religiosas como de los movimientos laicos) en el campo de la defensa de los derechos humanos en México ya se había venido desarrollando previamente a que el Episcopado lo retomara como una de las líneas vertebrales de la pastoral social, por ejemplo, en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas ha existido desde hace algunos años un comité de derechos humanos cuyo presidente es el obispo Samuel Ruiz; la Compañía de Jesús fundó uno de los centros de defensa de derechos humanos más activos en las denuncias de injusticias y violencia del país: el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro (en 1996 recibió el premio internacional de la fundación *Human Rights Watch*); en Ciudad Guzmán el obispo promueve, bendice y aprueba la incursión de los católicos en la defensa de los Derechos Humanos (aun cuando no se reconoce como un movimiento oficial de la Iglesia); en la Arquidiócesis de México, durante la segunda Asamblea del Sínodo (1992), se votó en favor de la creación de centros de defensa de los derechos humanos en cada una de las parroquias de su jurisdicción, los cuales se encargarían de recibir denuncias sobre injusticias políticas, económicas y sociales (Cfr. *Siglo 21*: 13/VI/92).

A simple vista parece sorprendente el hecho de que —tanto en el contexto nacional como local— distintos sectores de la sociedad civil y religiosa hayan experimentado una conversión hacia la militancia por la defensa de los derechos humanos; una explicación de por qué en las década de los setenta las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) ya existentes no incluían en su denominación el término "derechos humanos", es la ofrecida por Sergio Aguayo, quien explica que "hacerlo equivalía a estar asociado a la política exterior de Estados Unidos o Europa Occidental y luchar por los DH individuales se presentaba como otro instrumento de intervención en asuntos internos del país" (Aguayo 1994).

El campo de la defensa de los derechos humanos fue algo reciente y novedoso para la Arquidiócesis de Guadalajara, más no exclusivo, más bien responde a una de las líneas de pastoral privilegiadas dentro del proyecto Nueva Evangelización que se ha

venido impulsando desde la IV CELAM, realizada en Santo Domingo 1992.⁵ De hecho, es precisamente a partir de Santo Domingo que el Episcopado Mexicano nombra una comisión episcopal de derechos humanos, encabezada por Jacinto Guerrero, quien es obispo de Tlaxcala, y quien simultáneamente fue presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

En 1998 Roderic Ai Camp publicó un libro basado en un estudio sobre política y religión en México, su enfoque privilegiaba la visión de la religión católica a través de la jerarquía, y en las conclusiones anunciaba que el creciente pronunciamiento de los jerarcas en la defensa de los derechos humanos y de la democratización del país intensificarían a futuro el enfrentamiento entre el Estado mexicano y la Iglesia católica (Ai Camp 1998).

Sin embargo, el pronunciamiento de los obispos a favor de los Derechos humanos no tardó en propiciar conflictos con el Estado. ****(Meter lo de la democracia)** El caso más evidente fue el del discurso que Norberto Rivera, arzobispo primado de México, dedicó su homilía del día 20 de octubre de 1996, a reflexionar en voz alta, y desde el púlpito, sobre cómo conciliar la iglesia con la política que dio pie a uno de los pasajes recientes más polémicos que ha vivido la Iglesia y el gobierno mexicano en el marco de su nueva relación.⁶

El prelado señalaba el deber que los ciudadanos-cristianos tienen frente a la autoridad civil: "La primera afirmación de Jesús es una rotunda defensa del respeto y la obediencia que debemos a la autoridad civil..", pero acto seguido sentenciaba que ésta debía estar condicionada a que la autoridad civil fuera: "...legítimamente constituida o aceptada por el pueblo". Es decir que una autoridad que no estuviera garantizada por una elección democrática no tenía porque ser reconocida ni obedecida. A continuación constreñía aún más la obediencia civil "al gobierno, sus leyes y normas", a condición de que tengan "como meta los derechos humanos y deberes correspondientes". Es

⁵ En el documento que reúne las conclusiones de la IV CELAM, en el Capítulo 2. ("La promoción humana") se presenta un apartado especial para los derechos humanos, destacando la necesaria promoción pastoral de los derechos humanos: en defensa de la violación de derechos individuales y sociales, en la defensa por la vida, en la participación en organismos de diálogo, mediación y apoyo a las diversas víctimas, y en la superación de toda injusta discriminación (CELAM, S.D. 1992:48).

⁶ El texto completo de la homilía fue publicado en el periódico *Reforma*, 23 de octubre de 1996.

decir, que el Arzobispo invertía la concepción tradicional de las relaciones políticas, dándole prioridad al punto de vista del gobernado y no del gobernante, y poniendo los deberes de los gobernantes en función de los derechos humanos de los ciudadanos. Pero acto seguido el discurso introducía una nueva problemática: los derechos divinos que se rigen por la ley de Dios:

Y ¿si se opone (el gobierno) a los derechos divinos? ahí está la segunda limitación del poder civil, sancionada por la sentencia de Jesús "Dad a Dios lo que es de Dios" sentenciaba el obispo quien llamaba a la sociedad a "poner la obediencia a Dios por encima del respeto del César".

Llamaba la atención que en el sermón, no se hace ninguna alusión a los derechos sociales de los ciudadanos, aún cuando se refiere de manera general al bienestar social, nunca se enuncia en qué consiste éste. Cuando se apela a las leyes inhumanas e injustas, éstas se presentan en el discurso en relación directa con la ley natural y la obediencia a Dios. Así mismo, el prelado omitió en su discurso de derechos humanos tres cuestiones referidas con él: ¿cuáles son los límites de la iglesia con respecto al Estado?, ¿Cuáles son los deberes de la Iglesia con respecto a los derechos de los ciudadanos? y por último ¿Cuáles son las obligaciones de los fieles cuando los jefes de la Iglesia violan los derechos ciudadanos? Aspectos que situarían a la Iglesia católica en el terreno de los derechos humanos. Sin embargo, al parecer la inversión de las relaciones de poder que caracteriza a los derechos humanos parecen no tener acceso al interior de la institución.

El citado sermón provocó la reacción del director general de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, Lic. Ángel Andrade Rodríguez, quien acusó al obispo de traspasar los límites laicistas, que limitan la labor de las iglesias a la asistencia espiritual y que prohíben la intromisión de las iglesias en el terreno de la política (oponerse a las leyes del país o sus instituciones, o realizar proselitismo en favor de algún partido político) desde el púlpito. Otro de los elementos que se le señalaban era el llamado que el arzobispo había hecho a la desobediencia civil, argumentando que "el artículo 1º de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público dispone que nadie podrá evadir las responsabilidades y obligaciones prescritas en las leyes". Para

gobernación era claro que la Iglesia estaba metiéndose en política y exigía que Rivera rectificara su posición.

Por su parte, la reacción de los obispos mexicanos fue la de refrendar el compromiso de la Iglesia mexicana con los problemas del bien común, ante lo cual: podía y tenía que meterse en política. Distintos obispos no sólo no rectificaron, sino que afirmaron que la Iglesia no bajaría el tono de voz, y calificaron a gobernación de haber mal interpretado el mensaje del arzobispo.⁷

En el caso de Guadalajara, desde finales de los años ochenta, pero sobre todo en los noventa, se apreciaba el surgimiento de Organismos no Gubernamentales (ONGs) creados en torno a la concientización y defensa de los derechos humanos,⁸ este fue el caso de la Academia Jalisciense de Derechos Humanos fundada en 1990; por otro lado, distintos grupos cívicos de inspiración católica habían tomado como bandera la defensa de los derechos humanos, en este renglón se veía que tanto grupos conservadores como progresistas convergían en valorar los derechos humanos como el horizonte de su acción social. La caída del muro de Berlín, fue también la caída de referentes ideológicos que alimentaban las luchas de distintos sectores sociales, para las CEBs y las organizaciones populares simpatizantes de la izquierda el socialismo se desdibujaba y para los grupos de derecha y ultraderecha el comunismo dejaba de ser su enemigo principal. Ante esta pérdida de referente ideológico que guiaba la identidad de distintos grupos locales, los derechos humanos y la valorización de la democracia se presentaban como una alternativa.

Por ejemplo el DHIAC, una asociación cívico-política de derecha católica, contaba con un organismo de defensa de los derechos humanos dedicado principalmente a defender los derechos que tenían que ver con la libertad de asociación y expresión religiosa, la libertad de educación, la defensa del derecho

⁷ Entre ellos los prelados de Jalisco, Colima, San Luis Potosí, Coahuila, Jalapa y los dos obispos de San Cristóbal de la Casas, Chiapas ((*La Jornada*, 24 de octubre de 1996: p.11 y *Siglo 21*, 25 de octubre de 1996: p.28). Asimismo decenas de universidades católicas publicaron un desplegado en apoyo al Arzobispo Norberto Rivera.

⁸ Las primeras ONG pro defensa de los DH de Guadalajara surgen a mediados de 1989. Ellas son: El Comité Eureka y un grupo de Amnistía Internacional (tomado del Informe Anual de la AJDH, A:C, 1994 "Jalisco 1994: Declive y vulnerabilidad de los derechos humanos" (mimeo).

católico por la vida (en contra del aborto y de la eutanasia) y los derechos políticos por la vía de la democracia participativa; por su parte, los grupos de católicos progresistas vinculados a la red de Comunidades Eclesiales de Base habían virado su lucha reivindicativa como parte vertebral del movimiento urbano popular, retomando un nuevo discurso por la defensa de los derechos humanos que orientaba sus prácticas organizativas privilegiando la solidaridad con los necesitados y con quienes sufrían injusticias, la denuncia de la violencia, el derecho de asociación y manifestación pública, el derecho político para elegir libremente a los gobernantes.

Y por último, en 1992 había surgido una sección de derechos humanos como parte de la pastoral social de la diócesis de Guadalajara. Esta iniciativa se logró en gran parte gracias al empuje del padre Eduardo Mendoza y al apoyo y asesoría de la Academia Jalisciense de Derechos Humanos, que desde 1991 venían organizando encuentros mensuales sobre asuntos sociales en la zona pastoral Oriente de la diócesis, donde se reflexionaba sobre el compromiso de los católicos en la defensa de los derechos humanos. Si bien la iniciativa no surgió de la jerarquía, el anterior arzobispo de Guadalajara, Juan Jesús Posadas, les dio la oportunidad de poner a prueba su novedoso proyecto. De este proceso nace en 1993 el Comité diocesano Anacleto González Flores, que entre sus objetivos planteaba formar secciones promotoras de los derechos humanos en los equipos parroquiales de la diócesis; dar formación integral a los promotores de la Pastoral de Derechos Humanos, brindar servicios de orientación jurídica a la población y finalmente constituir una asociación civil.

Desde finales de los años ochenta, democratizar el país fue una presión sobre el gobierno mexicano para la firma de los acuerdos económicos del Tratado de Libre Comercio, con los vecinos del norte. Un paso para la democratización fue la reglamentación de una ley federal que, en 1992, obligó a los estados a crear organismos de derechos humanos. En Jalisco, durante el gobierno interino de Carlos Rivera Aceves, en 1993, se funda la Comisión Estatal de Derechos Humanos. La Comisión contó con mucho apoyo financiero, sin embargo en su primera etapa, encabezada en ese entonces por el licenciado Hidalgo Riestra, (quien era juez de tribunal) sus gestiones tuvieron un sello oficialista, actuando más como una aparato de

apoyo a la estabilidad del gobierno de Rivera Aceves, que como un contrapeso a las arbitrariedades del gobierno. Por tanto, no contó con la legitimidad de la sociedad civil y su relación con las ONGs, que venían trabajando en la promoción y defensa de los derechos humanos, fue conflictiva. La Comisión sí podía emitir recomendaciones cosa que no podía hacer la Academia, lo cual le restó fuerza a esta última.

A simple vista la defensa de los derechos humanos se veía como un lugar de confluencia y de unidad entre la diversidad de actores con posiciones ideológicas y trayectorias históricas divergentes, pero que coincidían en la lucha en contra del poder y la defensa de las garantías individuales.

4. PASTORALES, CIUDADANÍAS Y EXPRESIONES POLÍTICAS

Dentro del catolicismo existen distintas maneras de entender el compromiso social del cristiano. Estas distintas versiones teológicas se concretizan en modelos de pastoral. Para entender las distintas lógicas a partir de las cuales los laicos católicos intervienen en la definición y en la acción estratégica en el campo de la defensa de los derechos humanos será de suma utilidad establecer categorías de actores que nos permitan distinguir, por un lado, las fuentes de inspiración católica a partir de las cuales conciben el valor evangélico de su acción social; y por otro lado, categorías de expresión política ciudadana que nos permitan establecer modelos de acción social en el campo de la política ciudadana. Dado que el laico es a la vez un agente religioso-secular, no podemos perder de vista la confluencia entre las creencias religiosas y las repercusiones políticas de su acción cívica. Por este motivo, las categorías que propongo buscarán establecer la correspondencia que guardan los modelos pastorales de inspiración cristiana con los modelos de expresión política de que se derivan de su práctica.

Para realizar dicha tipología, me basé en tres tipos de fuentes:

a) Los modelos de pastoral católica. Para lo cual me fue de suma utilidad la tipología propuesta por Leonardo Boff (1986), para relacionar las líneas de pastoral con

las influencias teológicas señaladas por este autor. Aunque de acuerdo con mi interés particular solo se considerarán para el caso las categorías teológicas con repercusión en la pastoral social.⁹ Los modelos de pastoral que propongo son: 1) catolicismo sacramental; 2) catolicismo social; 3) catolicismo cívico político, y 4) catolicismo liberacionista.

b) Los modelos de ciudadanía, se realizaron en consideración la correspondencia de los elementos de ciudadanía propuestos por Marshall (1992) y el de ciudadanía cultural trabajado por Rosaldo (1994),¹⁰ y los tipos de pronunciamientos de derechos humanos que retomo de Norberto Bobbio (1996). Se propone la siguiente distinción:

Derechos individuales, con su correspondencia en la categoría de ciudadanía civil. Aunque tiene su fundamento en la filosofía política liberal, dichos pronunciamientos fueron instrumentados por la Iglesia católica para apelar a la libertad de todo individuo de culto, de pensamiento, de expresión, de circulación de mercancías, al derecho a la propiedad privada, etc. En este tipo de corriente de los derechos humanos se hace más hincapié sobre las libertades

⁹ Leonardo Boff distingue seis tipos de tendencias teológicas: 1) la teología como explicitación del *depositum fidei*, ligada estrechamente al magisterio y a la administración sacramental, se opone a las innovaciones teológicas y pastorales, y su incidencia en la sociedad es mínima; 2) La teología como iniciación a la experiencia cristiana, ve a la Iglesia como Pueblo de Dios, por lo tanto la fe no sólo es la de la jerarquía. Es una teología que se abre a la racionalización secular a través del humanismo cristiano. Su incidencia en la sociedad se da sobre las relaciones humanas y no sobre las estructuras sociales; 3) la teología como reflexión del *mysterium salutis*, su núcleo está en el misterio de la salvación y no en la Iglesia. Esta teología fomenta el diálogo ecuménico con todas las religiones del mundo. Su incidencia en lo social es abrir la Iglesia hacia la ciencia moderna; 4) La teología como antropología trascendental su incidencia pastoral se evidencia en la valoración de las culturas; 5) la teología de los signos de los tiempos, se inspira en el Vaticano II (*Gaudium et Spes*) que ve a la iglesia dentro del mundo y que participa de sus esperanzas y angustias. incorpora las realidades seculares: la política, los sistemas sociales, económicos, derechos humanos, etc. La Iglesia se representa como un factor de cambio de la sociedad; y 6) teología de la liberación, se sustenta en la opción preferencial por los pobres, su incidencia pastoral está en la formación de grupos en defensa de los derechos humanos de los pobres, en la constitución de Comunidades Eclesiales de Base (Boff, 1986: pp. 31-43).

¹⁰ La teoría clásica de la ciudadanía distingue tres elementos o componentes de la ciudadanía: 1) ciudadanía civil: compuesta por los derechos necesarios para garantizar la libertad individual: como son el derecho a expresarse libremente, a pensar y creer; el derecho a la propiedad privada y el derecho a la justicia. 2) ciudadanía política: el derecho a participar en el ejercicio del poder político, sea como miembro o como grupo al que se les reconoce autoridad política, o como elector de los miembros de ese cuerpo; 3) ciudadanía social: el derecho a una seguridad social y bienestar económico (Marshall 1992:8).

individuales que sobre la igualdad.

Derechos sociales, con su correspondencia directa a la categoría de ciudadanía social. Tiene su base en la corriente socialista, que pondera los derechos a la justicia, la igualdad de oportunidades al trabajo, la educación, la vivienda y la salud, seguridad social, derecho a la asociación y a la huelga, etc. El énfasis en el pronunciamiento de este tipo de derechos humanos está puesto en la igualdad.

Los Derechos políticos, cuya correspondencia es la de ciudadanía política. Se fundamenta e inspira de la tradición democrática, como un derecho para que la sociedad participe en la voluntad política mediante el sufragio.

Los derechos a la diferencia cultural. Es el pronunciamiento de más reciente aparición y se basa en abogar por la inclusión de las diferencias y el reconocimiento legítimo de las minorías culturales: étnicas, de género, homosexuales, minusválidos, niños y ancianos, etc. El concepto de ciudadanía cultural se refiere a: "el derecho de ser diferente (en cuanto raza, etnia o lengua materna) frente a las normas de la comunidad nacional dominante, sin perjudicar el derecho de pertenecer, en el sentido de participar, en los procesos democráticos del Estado-nación" (Rosaldo 1994:67).

c) tipos de expresiones políticas, que nos permitieran identificar el tipo de acción, utilizando como criterio de distinción la manera en que los actores visualizan la finalidad última de su estrategia conforme a la postura asumida frente a los valores de: la libertad y la igualdad (Bobbio 1995 y De la peña 1996).

Norberto Bobbio reflexiona sobre la necesidad de mantener la distinción política derecha-izquierda, cuya diferencia estriba en el interés y la valoración de la idea de igualdad social. Para este autor, las izquierdas (con sus diferentes manifestaciones) se

reconocen por dar mayor importancia al valor de la igualdad; mientras que las derechas por considerar que las desigualdades son un dato no eliminable. Sin embargo, al interior de la derecha y la izquierda se pueden distinguir diferencias cualitativas acordes con su relación al valor de libertad individual. Quienes más se alejan de él representarían la facción extremista, y quienes más se acercan son la versiones moderadas o de centro (Bobbio 1995: pp.15-19).

5. TIPOS IDEALES DE PASTORAL SOCIAL CATÓLICA

Aunque no es posible encontrar valores como imperativos nítidos, es necesario construir "tipos de moralidad: "sistemas más o menos coherentes e integrados, maneras de valorar, en este caso, la vida pública (Escalante 1993:50).

a) catolicismo sacramental. Inspirado en la tradición teológica *depositum fidei*, se basa en las verdades reveladas confiadas al Magisterio, por lo general sus alcances se limitan al consumo interno de la Iglesia y se opone a cualquier tendencia innovadora. La incidencia de esta tendencia teológica sobre la pastoral social es mínima, pues se reduce a una metodología doctrinaria ahistórica y asocial: "a lo máximo es una teología de las consecuencias: si hubiese más moral, si se hubiera enseñado más catecismo en la familia, en la escuela, no tendríamos la actual oleada de crímenes" (Boff 1986). Dentro de esta línea de pastoral los grupos y movimientos seculares tienen la misión de mantener viva la devoción por los símbolos y sacramentos del catolicismo. La pastoral se enfoca al encuentro individual o comunitario con Dios. La pastoral social se limita a las relaciones humanas —ayuda, caridad, entrega— y no contempla una acción social organizada. Entre estos grupos encontramos a la Adoración Nocturna Mexicana, los Caballeros de Colón, el Apostolado de la oración, Cáritas, Conferencia de San Vicente de Paul, Legión de María, Juventudes Marianas e Hijas de María Inmaculada, ciertos sectores de la Acción Católica y en los últimos años

se ha impulsado el crecimiento del Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo (una tendencia pentecostal dentro del catolicismo, basada en dones y carismas del Espíritu Santo). Dentro de esta tendencia hay quienes luchan por reducir el catolicismo a una experiencia privada, pero también hay quienes extienden el ámbito de evangelización en la instrucción de catequesis o a través de obras caritativas dirigidas a los más desamparados. Su expresión en términos de derechos humanos se ubica en la de hacer valer los derechos religiosos en la sociedad, expresados en la libertad de cultos, de asociación, de credo y de expresión religiosa.

b) Catolicismo social intransigente. El catolicismo social, inspirado en la Encíclica *Rerum Novarum* (1891), tuvo desde sus orígenes en México características de un catolicismo integral-intransigente (Poulat 1983 y Blancarte 1992). Integral porque se niega a reducir su acción a prácticas de culto y a convicciones religiosas a la vez que busca extender su influencia en todas las áreas de la sociedad; e intransigente con relación a las doctrinas seculares, provengan del liberalismo o del socialismo (Poulat 1983:185-186). El catolicismo social reafirmó los derechos humanos de tradición liberal basados en los derechos de la libertad y el derecho de asociación, pero además incluyó los derechos sociales de tradición socialista como es el derecho al trabajo, al salario justo, al descanso, etc. Los terrenos más combativos de resistencia del catolicismo social fueron en un inicio los sindicatos, la educación y la familia. En este modelo de catolicismo social podemos ubicar a la Acción Católica (con sus ramificaciones) —sobre todo en su época de oro— y a grupos cívicos católicos de clase media surgidos a partir de los años 50, como son la Unión Nacional de Padres de Familia, el Movimiento Familiar Cristiano y a las diez asociaciones que conforman Alianza Fuerza Opinión Pública, quienes han tenido una notoria presencia en la escena pública de los últimos años en Guadalajara en la cruzada moralizadora en defensa de los valores católicos sobre el matrimonio, la familia, la virginidad, la paternidad responsable, etcétera. Sus campañas se caracterizan por su intransigencia frente a las instituciones y a las doctrinas sociales que promueven valores que contradicen los valores católicos.

c) El catolicismo cívico-político. Este catolicismo sitúa a la Iglesia en el mundo. Inspirada en la teología de los signos de los tiempos, expresada en el Vaticano

II (*Gaudium et Spes* 1961), insiste en que la Iglesia se encuentra dentro del mundo y participa de sus esperanzas y angustias. Retoma teológicamente realidades que eran vistas como profanas o seculares como son: la política, los sistemas sociales, la economía, los procesos de liberación de los dominados, etc. Abre nuevos espacios de pastoral y de reflexión teológica que promueven el papel de la iglesia como una factor de cambio y de humanización del mundo. Desde la Iglesia se remarca una diferencia entre la participación cívico política y la participación política partidaria. La primera es avalada e impulsada por la jerarquía: "el ser hombre de Iglesia no significa ser apolítico sino todo lo contrario", la segunda plantea un rompimiento con las militancias simultáneas: no es bien visto militar en movimiento laico al tiempo que en partido político:

Como agentes de pastoral no podemos hacer política de partido. El agente de pastoral (clérigos o laicos) no trabaja en nombre propio ni para su propio molino, trabaja en nombre de la Iglesia y para la Iglesia como servidora de los hombres. Queda bien claro nuestro trabajo, como agentes de pastoral, clérigos o laicos: evangelizar nuestra fe para una acción política congruente con ella. Conozcamos y vivamos los "valores para la democracia" que no son otra cosa sino valores del Reino, a saber: la dignidad humana, la igualdad, la justicia, la libertad, la verdad, la autoridad, la obediencia (Mensaje del Episcopado Mexicano, "Los valores para la democracia", 14 de febrero de 1994).

Esta tendencia ha impulsado en los últimos años la concientización de los laicos católicos en su compromiso cívico-político tendiente a la democratización de la sociedad. Esta posición es muy amplia y ambigua, pues entiende por política "todas aquellas actividades que tengan como objetivo el bien común".

A partir de la segunda mitad de los años ochenta, la Iglesia católica mexicana ha emprendido un importante papel en la evangelización de la actividad política, sobre todo en el terreno de la lucha democrática por hacer valer el derecho ciudadano de la elección de sus gobernantes.

En este terreno no podemos pasar por alto la experiencia de Chihuahua en las contiendas electorales de 1986. Los obispos de Chihuahua fueron pioneros en el desarrollo de una teología electoral,¹¹ basada en la concientización de los católicos

¹¹ Este término es acuñado por Alberto Aziz para referirse al discurso legitimador e inspirador -- instrumentado por el arzobispo Almeida-- de la participación de la Iglesia en la concientización y defensa de los derechos políticos de la ciudadanía de Chihuahua (Aziz 1994).

como ciudadanos con derechos y responsabilidades para participar en la elección genuina de sus gobernantes. El papel de la Iglesia en la evangelización de la responsabilidad cívica de los cuadros eclesiales fue muy extensa: desde la concientización del valor del voto, la preparación de observadores electorales y la defensa por el voto.¹²

Quizá su expresión más contundente fue la solidaridad mostrada por los obispos de Chihuahua a la ciudadanía para denunciar enérgicamente el fraude electoral, anunciando el cierre de los templos al culto.¹³ Aunque esta medida drástica -- que hacía recordar el antecedente que diera inicio a la Guerra Cristera-- fue prohibida por el Vaticano, aludiendo a su ilegitimidad según el derecho canónico, la posición del Arzobispo de Chihuahua por defender los derechos políticos como derechos fundamentales de los ciudadanos y de los creyentes, abrió un nuevo frente de presencia profética de los obispos mexicanos y una alternativa de pastoral cívica a nivel nacional. Si bien según la visión del Vaticano no era legítimo cerrar los templos, sí lo era el pronunciamiento del obispo en favor del derecho humano de respeto al voto.¹⁴ Esta postura se reafirmó en el documento que meses después publicara el Consejo Permanente de la Comisión Episcopal Mexicana (CEM) en el cual se sostenía que:

Todo hombre, sin discriminación alguna, tiene el derecho y el deber de pronunciarse por la defensa de los derechos humanos (...). Cuando los obispos,

¹² El papel de la Diócesis de Chihuahua en la evangelización ciudadana no se limitó a las cartas pastorales, orientaciones y sermones emitidos por los obispos locales, sino que se realizó mediante una amplia red inter-parroquial de evangelización pastoral a través del Sistema Integral de Evangelización (SINE). Para mayor información sobre el papel de la Arquidiócesis de Chihuahua en la década de los ochenta en la formación de cuadros eclesiales con orientación ciudadana de defensa del voto puede consultarse Muro 1994:175-178.

¹³ "El 13 de julio (1986), el Arzobispo Almeida, de acuerdo con los otros obispos chihuahuenses, hizo leer en todos los templos una homilía común en donde se hablaba de vejaciones, maltrato, burlas y desprecio al pueblo de Chihuahua, y denunciaba enérgicamente los hechos vergonzosos, la mentira, el fraude, el tortuguismo, la prepotencia de la fuerza pública, la suplantación de personas, el chantaje, las amenazas y toda suerte de arbitrariedades en el proceso electoral. Al mismo tiempo, anunciaba el cierre de los templos al culto, para el domingo siguiente" (Muro 1994:176).

¹⁴ En una entrevista a monseñor Sergio Obeso, presidente de la CEM, se le interrogó sobre su opinión de la actuación política del arzobispo de Chihuahua en la protesta del fraude electoral en 1986, ante lo cual manifestó que: "si está dentro de la competencia de un obispo, porque se está pronunciando en favor de un derecho humano, en este caso del respeto al voto (...). es imposible que se defienda un derecho en abstracto sin incidencia concretas" (*Excélsior*, 19 de julio de 1986, citado en González 1996:42).

en fidelidad a su misión, se pronuncian por los derechos humanos, no rebasan el campo de su competencia (...). El Episcopado se solidariza con sus hermanos obispos y con todas las personas que de distintas maneras defienden el derecho de elegir libremente la educación: a elegir a sus propios gobernantes; la información veraz, etc.¹⁵

La posición del Episcopado Mexicano de pronunciarse proféticamente para denunciar los fraudes en materia electoral fue el germen de una pastoral que concibe la defensa de los derechos políticos como parte de la construcción del Reino de Dios.

Resultado de esto fue el relevante papel que tuvo la Iglesia en la concientización para hacer valer el derecho al voto y la preparación de observadores electorales para las contiendas electorales federales de 1993 y locales en 1994.¹⁶ Otra línea de acción cívica es la que se está impulsando para que los católicos se manifiesten en defensa y promoción de los derechos humanos (aunque este terreno tiene distintas formas de ser concebido y tendencias de acción), a través de organizaciones parroquiales y grupos laicos. Este modelo de pastoral incorpora los derechos políticos, como parte fundamental de su preocupación religioso-secular.

d) catolicismo liberacionista: Inspirado en la Teología de la Liberación, desarrollada especialmente en América Latina, Asia y África, anuncia un modelo de pastoral basado en la opción preferencial por los pobres y la búsqueda de la transformación de las estructuras sociales de la injusticia y la dominación. Se avoca a promover un proceso de liberación en el que los pobres recuperen su dignidad y contribuyan a gestar una sociedad no necesariamente rica, sino más justa y fraterna. Recupera al Jesús histórico y revolucionario que anuncia la misión de los cristianos por construir el Reino de Dios conforme a los valores de justicia, igualdad y libertad en la tierra. Tuvo su concreción en los años 70 en las Comunidades Eclesiales de Base

¹⁵ "Declaración de Guadalajara" Consejo Permanente de la CEM, agosto de 1986, citado en González 1996:44).

¹⁶ La Diócesis de Guadalajara, a través de la comisión diocesana de pastoral social, preparó en mayo de 1994, justo tres meses antes de las elecciones locales, el material para el curso-taller sobre fe y política que se llevó a cabo en 33 parroquias de la Diócesis. El taller fue un llamado a los católicos para que participaran comprometidamente en el ejercicio de la democracia electoral a fin de promover el bien común, elegir gobernadores honestos y responsables, y hacer valer el voto para transformar nuestra sociedad en más justa y solidaria.

(CEBs): grupos barriales integrados por laicos que se reúnen periódicamente para confrontar su realidad con la palabra de Dios y actúan comunitariamente para transformarla. En esta tendencia confluye la preocupación por los derechos sociales y los derechos políticos. El énfasis se da en los procesos de justicia e igualdad social, y su expresión política se podría caracterizar de centro izquierda.

6. EL CAMPO DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO CRUCE DE TRAYECTORIAS DE LOS MOVIMIENTOS DE INSPIRACIÓN CRISTIANA

El frente de la defensa de los Derechos Humanos es un nuevo espacio de laicización de lo religioso, al tiempo que es un espacio laico investido por lo religioso, que genera a la vez nuevas formas de expresión de las identidades religiosas, que conviven con las tendencias históricas de los distintos actores colectivos que convergen en este campo de interacciones. Para explicar este campo estratégico de interacciones es menester atender por separado los distintos caminos que llevaron a los católicos a desembocar en el caudal de los derechos humanos, pues tendremos que reconocer, el cruce de las trayectorias individuales con las trayectorias grupales, enmarcadas y mediadas por las políticas de la Iglesia y por las lógicas de acción inherentes a las diversas tendencias pastorales que tienen lugar en la Diócesis de Guadalajara.

Si bien los derechos humanos se legitiman sobre el supuesto de perspectiva y validez universal, en la práctica, están situados en un complejo histórico de tramas sociales, en el cual distintos agentes sociales, que representan trayectorias históricas de lucha por objetivos antagónicos entre sí, confluyen en una misma táctica. Por lo cual se vuelve indispensable cuestionar quién y desde dónde se proclaman por la defensa de los derechos humanos, al igual que habría que distinguir los para quién y para qué va encaminada la estrategia.¹⁷

¹⁷ Esta advertencia fue hecha por Ignacio Ellacuría S.J. quien afirmaba que "El supuesto fundamental es que los Derechos Humanos pueden y deben alcanzar una perspectiva y validez universal, pero que esto no se logrará si no se tiene en cuenta el desde dónde se consideran y el para quién y para qué se

6.1 La expresión moral sacramental: la intransigencia radical

Encontramos la reacción de laicos, representativos del modelo sacramental del catolicismo, que se manifiestan en contra de que la Iglesia abogue por los derechos humanos. Para ilustrar esta corriente, voy a utilizar el texto: *Llamado de un Laico al Episcopado Latinoamericano*, escrito por un católico de Guadalajara, Francisco Xavier Cortés Ahedo.¹⁸ Este texto nace de la iniciativa de apostolado de un seglar militante del catolicismo local, muy cercano a la jerarquía local y quien ha entregado su vida al apostolado devocional de la Virgen María. La publicación y difusión de su libro contó con el apoyo de los obispos locales —especialmente del obispo Godínez y el arzobispo Posadas Ocampo.

El texto hace un llamado a la Iglesia Latinoamericana para que retorne al "lenguaje divino de Cristo" y deje de utilizar el lenguaje del mundo: el de los derechos humanos. Para el autor las causas de la injusticia social que se vive en América Latina se deben a que "Nuestro pueblo nunca ha sabido orar con humildad". Cortés Ahedo manifiesta su indignación por la orientación laicista de los obispos reunidos en la IV Reunión de la CELAM celebrada en Santo Domingo en Octubre de 1992. Critica la nueva modalidad de la Iglesia latinoamericana de abogar por los "derechos humanos". Ahedo se sitúa en un debate añejo al interior del catolicismo, que no ha terminado: el humanismo cristiano como instrumento para sacralizar al mundo secularizado o como amenaza del derrumbamiento del cristianismo a través de su profanación. Por eso Ahedo cuestiona fuertemente el abanderamiento de los derechos humanos como una manera de profanar el catolicismo, :

¿Por qué utilizar un lenguaje mundano como es el de los derechos humanos, si Cristo nos heredó un lenguaje divino expresado en el mandamiento: Ama a tu prójimo como a ti mismo?. ¿Por qué exigir la defensa de los derechos humanos cuando Cristo hablaba del amor al prójimo?

La propuesta de Cortés Ahedo es que hay que regresar al lenguaje divino de

proclaman...Sobre todo al hablarse de los Derechos Humanos en una situación determinada, debe historisarse el concepto, para no caer en trampas ideológicas" (citado en Concha y Malo 1994:16).

¹⁸ El texto citado está avalado por el Nuncio Apostólico Jerónimo Prigione y por Juan Jesús Posadas Ocampo, quien fuera Arzobispo de Guadalajara, y tiene el *Nihil Obstat* de la Iglesia católica. Y fue recibido por el Cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Dios y abandonar el lenguaje mundano:

Los problemas políticos, sociales, económicos, de abuso de poder, de despojo al miserable, de explotación, de vejación, *son todos originados por desajustes Psíquico-Espirituales*. No nos desviemos a soluciones humanas para problemas espirituales, ese camino es alentado en Santo Domingo: "la conciencia de los derechos humanos ha progresado notablemente desde Puebla", (166) *Línea pastoral* "Promover, de modo más eficaz y valiente, los derechos humanos individuales y sociales del hombre..."(168) ¡No! No usemos el mismo lenguaje del mundo". (Cortés Ahedo 1995).

Cortés señala que "Ante una violación de los derechos humanos hay dos lenguajes: el mundano, el del poder político del laicismo, y el divino, de Jesucristo" (Ibíd: 6). Para él el lenguaje mundano es un "lenguaje incendiario", que dirige a la comunidad católica a un alejamiento de Cristo y sus enseñanzas. Pronunciarse en favor de los derechos humanos es un principio anticristiano: "reacción normal de la soberbia humana". La denuncia enérgica de los derechos humanos proclamada por los obispos tendrá consecuencias nefastas como son:

El estallido del odio, la explosión de ira, la detonación del tumulto, la venganza irrefrenable y la ceguera popular, no podrán ser detenidos para derribar gobiernos, asesinar políticos, aunque sea necesario el sacrificio matando al pueblo y destrozando a la nación (IBÍD: 7).

En cambio el lenguaje divino, reside en el mandamiento: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo", el cual contempla la defensa de todos los derechos de la vida humana.

Cortés Ahedo propone que la solución para resolver los problemas del continente está en enseñar al pueblo a orar. Preocupado porque el laicismo ha cambiado la mentalidad de los católicos, aún de los obispos, quienes por competir con las doctrinas mundanas, han dejado en el abandono las legítimas armas que Cristo nos dejó. A saber: Credo, Mandamientos, Oraciones y Sacramentos, propone que la única manera de hacer frente a los problemas de Latinoamérica es una campaña permanente y amplia para congregar a los católicos a la oración privada y comunitaria. Esta es la solución cristiana para enfrentar y transformar al mundo.

Atento al llamado papal para que los laicos participen en el proyecto de la Nueva Evangelización, Cortés Ahedo envió su propuesta sobre un programa para difundir el rezo del Santo Rosario a nivel continental que tituló: "Presentación del Mensaje de

Fátima al Episcopado Latinoamericano", mismo que envió al primado de cada país del continente, sugiriendo un programa organizativo y propagandístico para darle fuerza a la oración (véase p.44-45).

La posición de este laico no es la dominante en la iglesia católica, aunque ha contado con el apoyo de obispos locales y de algunas diócesis de América Latina, y su propuesta fue atendida en el Vaticano. Los obispos han escuchado con atención la campaña de la oración pública propuesta por este laico, sin embargo, no ha sido puesto en marcha.

6.2 El conservadurismo católico y la defensa por el derecho individualista

El conservadurismo católico ha sido a lo largo de este siglo una expresión del catolicismo integral-intransigente, tanto como estrategia de resistencia frente a las políticas gubernamentales (algunas anticlericales y otras correspondientes a los procesos de laicización de la sociedad); como de conquista por recuperar el dominio del catolicismo en ciertas áreas de la sociedad que ya no son de su competencia.

A lo largo de la historia de nuestro país se dieron enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado sobre todo en algunos puntos neurálgicos, como han sido la lucha por conquistar la tutela sobre la educación¹⁹ y la defensa de la institución familiar.²⁰

¹⁹ En el renglón de la educación hubo siempre fuertes enfrentamientos con el Estado, desde los afanes de Obregón y Calles por llevar a la práctica el Artículo Tercero de la Constitución referente a la educación laica, después con la introducción de la educación socialista durante el Cardenismo, a principios de los años 60 vuelven a escena para manifestarse en contra de los libros de texto obligatorios y más tarde, en 1980, reaccionarían frente a los contenidos de la educación sexual en la primaria y la amenaza del cierre de las normales en Jalisco que tuvo una fuerte reacción de católicos y padres de familia que se agruparon para defender "la libertad de educación" (De la Torre 1996:51).

²⁰ El ámbito familiar ha sido por excelencia el espacio privilegiado de la vida privada, más aún, para la Iglesia católica tradicional el número de hijos de una pareja cristiana depende de la voluntad divina. Sin embargo, esta posición se vio amenazada por primera vez a principios de los setenta por las campañas gubernamentales de planificación familiar, en la cual además de concientizar se alentaba a la población a usar métodos anticonceptivos, que se distribuían gratuitamente en los centros de salud. La familia es un territorio que cada vez torna más conflictivas las fronteras entre lo religioso y lo político, pues constantemente su tutela se ve amenazada cuando se tocan los temas de sexualidad, aborto, planificación familiar y educación sexual que adquieren dimensiones públicas importantes para la planificación del bienestar social.

Estos dos territorios han sido cuna de conflictos y enfrentamientos entre la Iglesia, la sociedad civil y el Estado. Y en ellos los grupos cívicos católicos, que han funcionado como brazos largos de la jerarquía eclesiástica a lo largo de la historia reciente de este país, han tenido un papel relevante en el combate de la secularización de la sociedad, sea a través de campañas de moralización y purificación de la cultura (representadas históricamente por las Ligas de la Decencia), como en frentes cívicos contra la educación pública, socialista y obligatoria (cuyo máximo expositor ha sido la Unión Nacional de Padres de Familia); en las cruzadas morales en defensa de los valores y de la institución familiar (esta línea la encabeza el Movimiento Familiar Cristiano).

Los grupos cívicos católicos (intraeclesiales o paraeclesiales) no sólo representan la ideología católica, sino también un amplio espectro de la derecha nacional.²¹ Si bien son sólo un sector dentro de la derecha, el conservadurismo católico de los movimientos laicales y el liberalismo burgués de las organizaciones empresariales comparten los valores referidos al individualismo y al orden (Bartra 1983:19). Es aquí donde la defensa de los derechos de la institución familiar, basados en una moral católica conservadora, encuentran el sustento ideológico y estratégico del mantenimiento de los pilares ideológicos del individualismo (derecho a la educación privada, a la propiedad privada, a la empresa privada, a la libre asociación), convirtiéndolo en un frente político de convergencia de las distintas vertientes de la derecha en México que se enfrentan al gobierno.

Para entender esta tendencia hay que reconocer las redes no orgánicas que permiten la convergencia de múltiples sectores: jerarquía católica, empresarios, clase media, organizaciones laicales y partidos políticos.

La derecha en México ha cobrado presencia en el escenario nacional a partir de la crisis económico-política de los años setenta. Como lo señalan Canto y Rojas (1988:

²¹ En términos de expresión política a esta corriente del pensamiento se le ubica dentro de las corrientes extremistas del pensamiento. Se le ha denominado como derecha radical, porque actúa en el marco de las instituciones intermedias y porque sus metas son reformar la sociedad; se diferencia de la ultraderecha porque esta corriente actúa al margen de las intermediaciones institucionales y tiene como objetivo oponerse al orden social establecido, para imponer un orden inspirado en la noción del pasado ideal (Véase Pérez Rayón y Carrillo 1996:112)

88), el vínculo más fuerte entre la derecha y la Iglesia no se encuentra en la relación cupular entre jerarquía y partidos políticos, sino en una red de alianzas y convergencias entre organismos intermedios (universidades, cámaras y colegios profesionistas, organismos empresariales, clubes, asociaciones civiles y movimientos seculares) que constituyen el tejido social donde la derecha política confluye con el sector conservador de la Iglesia católica.

Los movimientos cívicos católicos de corte conservador han encabezado diversas campañas, como fue la campaña anticomunista de principios de los 60 cuyo lema "Cristianismo sí, comunismo no" fue coreado por miles de mexicanos en distintas localidades de la república; en contra de la imposición de los textos gratuitos (1960-61); por la revocación del Artículo 3° y en desacuerdo con los contenidos sobre sexualidad e historia del libro de texto gratuito (1976); en 1983, en convergencia con grupos católicos, grupos cívicos políticos como el Desarrollo Humano Integral A.C. (DHIAC) y movimientos de extrema derecha como son los Tecos, fueron combativos ante la amenaza del cierre de las escuelas normales privadas en Jalisco, en una campaña conocida como "Libertad de Educación" que culminó en una movilización de 40 mil gentes; se han opuesto enérgicamente frente a las iniciativas de despenalización del aborto; también se han manifestado continuamente, desde 1973, en contra de las políticas gubernamentales de planificación familiar a nivel nacional y de las campañas locales de educación sexual en las primarias. En 1991 estos grupos se manifestaron de manera agresiva para que se prohibiera la realización del Congreso Internacional de homosexuales en la ciudad Guadalajara, pero en últimas fechas uno de los espacios más álgidos para preservar la moral católica y "nacional", y que atenta contra la unidad familiar ha sido la cultura de consumo difundida por los medios masivos de comunicación, la cual la perciben como fuente de una cultura de antivalores, porque promueve el hedonismo, la pornografía, exalta la violencia, relativiza la moral y destruye a las familias.

Para frenar la difusión de esta cultura, en Guadalajara se ha emprendido, desde marzo de 1993, una campaña moralizadora encabezada por un frente cívico llamado Fuerza Alianza Opinión Pública (FAOP).

La Alianza es una coordinación de grupos donde convergen asociaciones cívicas-religiosas ya constituidas que tenían en común la defensa de los valores tradicionales de la sociedad. Los líderes expresan que cada organización venía trabajando por su cuenta y en su campo específico, y que percibían que la labor que cada agrupación realizaba se venía abajo por la influencia nociva de los medios de comunicación, a los que conciben como "el gran estorbo".²² Un nuevo y poderoso enemigo común, que permitió la unión de sectores conservadores y asociaciones de la derecha política, de la ultraderecha católica, de sectores de la clase media, de empresarios, de amas de casa, etc. Por ejemplo, Provida se especializaba en luchar en contra del aborto y a favor de la vida, la Asociación Cívica Femenina (ANCIFEM) trabaja en la promoción cívica de los derechos de la mujer; Fúndice es una organización que se creó para difundir la importancia de la cultura católica en las celebraciones de los quinientos años del descubrimiento de América; la Unión Nacional de Padres de Familia ha estado avocada a luchar por los derechos de los padres en el terreno de la educación escolar; Amiga Moral se encarga de concientizar a la juventud sobre los contenidos nocivos de los artistas de moda; Centro de Información del Método Billings promueve la paternidad responsable a través de este método natural de anticoncepción autorizado por la Iglesia católica; el Consejo Nacional de los Derechos Humanos se especializa en la defensa de los derechos de la familia, de la libertad de creencias y de educación religiosa.

La primera acción pública, fue la marcha de Televisión (reproductora local de la empresa Televisa) a palacio de gobierno, en el cual participó un contingente de más de mil personas,²³ en su mayoría mujeres de clase media, media-alta, para exigir la censura de programas televisivos extranjeros e inmorales (como fue el caso de los

²² Así lo expresó Maribel Coll, en rueda de prensa: "Formamos la Alianza para atacar las cosas que van en contra del trabajo que nosotros realizamos. Entonces vamos a promover valores en la niñez, en la mujer, en la familia, en la juventud y todo lo que está alrededor nos estorba y nos ocupa como quien dice. Ese ha sido el pie para comenzar la Alianza, quitarnos los estorbos del camino que nos son comunes para la labor positiva que cada quien realizamos" (19 de julio de 1993).

²³ En esta ocasión, las damas de blanco recurrieron a la ritualización de su cruzada en contra de la televisión destrozando furiosamente dos aparatos de televisión. Ritual que recuerda las quemaduras públicas de publicaciones pornográficas que las juventudes católicas realizaron en los años 50 (Bartra 1997: 82).

reality shows Cristina, Queremos Saber y María Laria)²⁴ y la publicidad de condones y las campañas de prevención del Cáncer de mamas de la Secretaría de Salud Pública (porque en ella se exponía un desnudo femenino). Las Damas de Blanco no se limitaron a la lucha en contra de los medios, sino que unidas y fortalecidas por la amenaza de un enemigo común, se convirtieron en activos guardianes de la pureza y la moral local.

Entre las distintas campañas que promovieron han logrado la anuencia de las autoridades locales (aún de las priístas) para clausurar algunos lugares de diversión juvenil como fueron los casos muy sonados en Guadalajara de las fiestas Danceteríaz, *Rave*, los "Laberintos" de las fiestas de Octubre, y un Club nocturno de *Table Dance* en una zona residencial de la ciudad. Sus conquistas purificadoras se dieron también en el terreno educativo, a través de una agresiva campaña en contra de los contenidos de educación sexual que difundía Mexfam en las escuelas públicas, cuyo logro fue que prohibieran su presencia local y la distribución de sus materiales educativos. Colaboraron también con la Unión Nacional de Padres de Familia para impedir el concierto de Madonna en la Ciudad de México; promovieron —aunque sin éxito— un boicot a las empresas patrocinadoras de caricaturas para los niños: *Dinosaurios*, *Caballeros del Zodiaco* y el programa de Beverly Hills; lideraron las protestas locales y nacionales por los acuerdos en la IV cumbre de la Mujer en Beijing (1995), en los cuales organizaron conferencias, desplegados y mítines para pronunciarse en contra de todo aquello que amenaza contra el derecho a la vida: la liberación femenina, el aborto, los programas nacionales de planificación familiar.

Frente a los programas de control de la natalidad y salud reproductiva y sexual propuestos por la ONU para discutirse en el congreso mundial sobre población y desarrollo mundial celebrada en El Cairo, Egipto, en septiembre de 1994, la Iglesia católica reaccionó enérgicamente por sentir amenazada la integridad de la institución familiar, del matrimonio, del valor de la virginidad, y del derecho a la vida.²⁵ Ambas

²⁴ Para mayor información sobre esta marcha y el análisis del debate entre padres de familia y Cristina Saralegui puede consultarse a Monsiváis, 1993:46-53.

²⁵ En 1994 El Papa Juan Pablo II encabezó una cruzada universal en contra de la ONU, denunciando a esta última de amenazar con destruir la familia y la vida. En varios comunicados emitidos por el

organizaciones apelaban a los derechos humanos: la ONU hablaba de los derechos reproductivos de la mujeres, en la libre elección individual de métodos de planificación familiar, y en salvaguardar la salud de la gente. En el caso del aborto se pronunciaban para que dicha práctica fuera segura y legal. Su concepción de los derechos humanos era una concepción basada en un enfoque centrado en el individuo; en sus libertades y necesidades. Por su parte, la Iglesia apelaba a los derechos por la vida, de la dignidad de la mujer y de la familia incorporados en un discurso en contra del aborto y las medidas anticonceptivas. Para el Papa Juan Pablo II la cultura individualista y materialista propia de los países altamente industrializados (siendo la sociedad norteamericana su modelo dominante) ha sido el germen de la cultura de la muerte que se opone abiertamente a las leyes morales, espirituales y naturales. El mismo Papa señaló que en materia de planificación familiar "no puede haber derechos y necesidades individuales. Sólo puede haber derechos y necesidades de la pareja".²⁶

En Guadalajara, la Arquidiócesis se dio a la tarea de difundir la posición del Vaticano a los grupos parroquiales y a los movimientos laicos más conservadores. Los grupos y asociaciones laicas, encabezadas por el *Opus Dei*, los Legionarios de Cristo, Pro Vida, Asociación Nacional Cívica Femenina, Unión Nacional de Padres de Familia, AFOP (entre otras), reaccionaron al llamado del Vaticano organizando ciclos de conferencias, marchas masivas que llevaban por nombre cruzada por la vida y campañas dirigidas por el grupo Provida en contra de la educación sexual en las escuelas. 1994 fue además el año mundial de la familia. Los distintos movimientos seculares y parroquiales se avocaron a tomar postura frente a los derechos de la familia con dos vertientes: la primera vinculada a los derechos morales y la segunda al bienestar social de la familia que la ligaba con los derechos sociales por salarios justos, servicios médicos, educación, etc.

Vaticano se denunciaba que el programa de acción de la ONU sobre población y desarrollo para realizarse en septiembre de ese año en El Cairo podría acarrear el deterioro moral y la destrucción de la humanidad, al fomentar un individualismo exacerbado, ya que a los ojos del Papa el documento autorizaba el aborto, las relaciones homosexuales y el amor libre (Véase Bernstein y Politi 1996: 554-567).

²⁶ Declaración del Papa Juan Pablo II en la entrevista con Nafis Sadik (subsecretaria de la Conferencia de las Naciones Unidas de Población y Desarrollo), en marzo de 1994, citada en Bernstein y Politi 1996: 557.

Aunque la defensa de los derechos humanos requiere posturas que los asuman de manera integral: "no puede pensarse en la vigencia de unos y el desconocimiento de los otros".²⁷ Sin embargo, en la práctica, la moral católica conservadora limita una visión integral. Por ejemplo, en Jalisco se reportan 25,000 abortos anuales practicados en la clandestinidad, en las más precarias condiciones de higiene y salubridad, un hecho que produce un alto índice de mortalidad materna. El otro caso conflictivo es el del SIDA. Guadalajara ocupa el segundo lugar de casos de SIDA a nivel nacional (882 casos de SIDA por millón de habitantes en Guadalajara *Siglo 21* 10-XI-94). Frente a estos problemas la Iglesia local, no se limita con concientizar a sus creyentes o con pronunciar su postura, sino que además muchos grupos laicos han presionado públicamente para obstruir las campañas preventivas del SIDA que promueven el uso del condón, y todos aquellos intentos de educación sexual preventiva para los jóvenes. Los grupos católicos conservadores se han mostrado intransigentes frente a todo intento gubernamental, de Coesida, Mexfam, o de las diversas ONGs que actúan para prevenir la mortalidad ocasionada por estos males contemporáneos y en muchos casos han logrado frenar las campañas de salud pública, sobre todo aquellas basadas en la promoción de condón y en la educación sexual a adolescentes.

Los grupos que participan en AFOP, interpretan que la familia, como institución natural y sagrada que antecede a cualquier sociedad humana, posee derechos y deberes propios que ni el Estado, ni la sociedad civil organizada, ni la comunidad internacional puede arrebatárles. Abogan también por los derechos de la propiedad privada, el derecho a la libertad religiosa, a la libertad de educación y el derecho a la vida. Su concepción de la defensa de los derechos humanos, aunque bien la podríamos identificar como una expresión de defensa de las garantías individuales, no está emancipada de una concepción maniquea en la cual se distinguen los derechos del "bien", en contra las fuerzas del "mal" (Véase las declaraciones de Maribel Coll en la rueda de Prensa de AFOP, diciembre de 1993), como si las verdades tuvieran derechos por encima de los individuos. Asimismo, aluden a que toda sociedad tiene derecho a defender su patrimonio cultural, sus tradiciones, sus valores, en tanto que

²⁷ Tomado de Jalisco 1994: declive y vulnerabilidad de los derechos humanos. Informe anual de la

siendo México un país mayoritariamente católico el respeto a sus creencias y tradiciones es un derecho legítimo en defensa de la cultura nacional. Sin embargo, esta postura ha propiciado conflictos con aquellos grupos minoritarios que apelan por los derechos culturales de sectores sociales estigmatizados por la sociedad (como son grupos de homosexuales, lesbianas, artistas, intelectuales, feministas, jóvenes, niños de la calle, enfermos de SIDA, etc.) que luchan porque se les reconozcan y respeten sus identidades y estilos de vida particulares. En el campo de los derechos culturales los nuevos derechos a la diversidad cultural afectan a los viejos derechos que proclaman la defensa de las tradiciones culturales (Pakulski 1997: 80), y quienes buscan defender las tradiciones no aceptan el derecho a la otredad, ya que ven su presencia y manifestaciones como una falta de respeto a sus valores sagrados, y no conciben que aquellas culturas también tienen los mismos derechos a expresar sus formas de ver y valorar el mundo. Este conflicto, si bien lejos está de generar un diálogo que propicie la tolerancia de las expresiones multiculturales, si ha dado pie a un debate público a través de los medios masivos de comunicación.

Esta tendencia apela a los derechos humanos movilizando argumentos universalistas para validar sus acciones de defensa a la doctrina y tradición de la moral católica tradicional bajo la bandera de la defensa de las tradiciones culturales y nacionales y de los derechos naturales. La defensa de un modelo de familia tradicional-católico está también íntimamente vinculado con la naturalización y la sacralización de una visión de la feminidad basada en los valores morales de la virginidad, del matrimonio y de la maternidad. Estos valores son considerados como atemporales e inherentes a la naturaleza humana:

Partimos de la defensa de lo natural y lo que la Iglesia católica hace es defender la naturaleza. No es que la Iglesia diga esto tiene que ser así porque yo lo digo, y el que lo siga está bien y el que no lo siga está mal. El planteamiento es que porque es natural, La Iglesia lo defiende (Material de entrevista con la dirigente de AFOP, 29 de Septiembre de 1994).

Aunque la defensa de la moral sexual y familiar es muy añejo, lo que es novedoso es que su acción se interprete como una defensa de los derechos humanos y ya no de la

doctrina católica, pues estas campañas al cobijarse bajo el ropaje de la Declaración Universal de los Derechos Humanos encubre su carácter proselitista de Iglesia y los coloca en un movimiento de carácter ciudadano.

Los líderes de la AFOP (en su mayoría mujeres) no sólo participan en la Alianza sino en varios grupos a la vez. Su militancia múltiple les brinda una capacidad muy amplia de convocatoria, pues las mantiene en redes complejas de organismos intermedios: colegios, clubes sociales, círculos familiares y de amistad, grupos de conferencias, asociaciones de padres de familia, asociaciones religiosas y organismos no gubernamentales, lo cual les brinda una amplia capacidad de convocatoria. Entre los principales grupos intermediarios que nutren e inspiran su acción encontramos del lado de lo religioso al *Opus Dei* (varias de las líderes son supernumerarias, además de que el resto aunque no forman parte de dicha organización religiosa participan y asisten a conferencias y encuentros organizados por el *Opus Dei*), en relación a la participación política se articulan a través de la organización política de inspiración católica Desarrollo Humano Integral Asociación Civil (DHIAC) la cual ha conquistado en los últimos años importantes espacios de liderazgo político al interior del Partido Acción Nacional (PAN), mismos que les ha permitido acceder a puestos estratégicos de la política local.

Desde su fundación la Alianza Fuerza Opinión Pública fue constante en sus cruzadas moralizadoras en Guadalajara, sin embargo a partir del triunfo del PAN en Jalisco (1994) su presencia combativa a nivel local ha disminuido.²⁸ Esto se debe a que los líderes de la AFOP, aunque no militan en el partido, se reconocen simpatizantes del PAN, y en especial se identifican con el proyecto del DHIAC que encabeza la corriente neopanista (en el próximo apartado se tratará con mayor profundidad de esta asociación). De hecho, a partir de 1994 este sector ha contemplado que su acción cívica puede también extenderse a la defensa de los derechos políticos: participaron en la campaña democratizadora que encabezó el

²⁸ La transición política en Jalisco se dio con el triunfo arrollador del PAN, así como el alto índice de votación registrado (más del 85%). Este partido ganó la gubernatura del estado, las presidencias de 63 de los 124 municipios (entre los que se incluyen los 4 de la Área Metropolitana de Guadalajara) y obtuvo

DHIAC.

Las líderes de AFOP tuvieron, además, un destacado papel en la formación de mujeres como observadoras electorales apoyando la labor de ANCIFEM y cuya participación se dio vía COPARMEX (Confederación Patronal de la República Mexicana; en el marco de la Reforma Electoral del Estado de Jalisco han constituido la Coordinadora Ciudadana a fin de tener presencia política; una de ellas brinda apoyo a la formación política de la mujeres militantes en el PAN; otra preside el Grupo Cívico Apoyo al Cambio (organización ciudadana creada para apoyar al primer gobierno panista de Jalisco), y otra recientemente fundó el Instituto Manuel J. Clouthier (escuela de líderes políticos del PAN).

Para atender más de cerca la importancia de las redes múltiples y la influencia local que estas mujeres pueden tener en la política, describiré con más detalle el caso de Ana María Arias de Cordero quien después de ser presidenta de AFOP, en 1995 fundó el Grupo Cívico Apoyo al Cambio, cuya actividad se basó en brindar apoyo ciudadano al gobernador panista Alberto Cárdenas Jiménez. Entre sus actividades principales estaban organizar reuniones informativas con funcionarios públicos y candidatos de los partidos contendientes durante las campañas electorales o en coyunturas en que hay tensión entre grupos de poder locales frente a problemas específicos; convocar a marchas masivas de apoyo al gobernador Alberto Cárdenas (por ejemplo, en la marcha "Jalisco quiere vivir en Paz: yo apoyo a mi gober", realizada en noviembre de 1994, participaron más de diez mil ciudadanos); organizar "las fiestas Cívicas por la Democracia, realizadas para celebrar los aniversarios de la toma de posesión del gobernador. Este grupo fue un importante apoyo para el gobierno panista, además de que actuó como enlace entre el gobierno y la ciudadanía. Además, de esta importante labor de liderazgo, en 1995, cuando se dio la transición política del PRI al PAN, fue funcionaria de casilla a través del Instituto Federal Electoral (IFE). Durante la presidencia municipal panista de Cesar Coll (1994-1997) fue miembro de la Junta del Gobierno del Desarrollo Integral de la Familia (DIF) de Guadalajara, así como

la mayoría en el Congreso. Este triunfo otorgó a los gobernantes y representantes populares panistas una legitimidad sin precedentes (De la Torre y Ramírez Sáiz 2001b).

de la Comisión de las zonas Rurales. Además, participa como Consejera Nacional en el grupo Coordinadora Ciudadana, y fue fundadora de la delegación Jalisco, en el cual tuvo un papel fundamental gracias a su poder de convocatoria entre los empresarios locales. El objetivo de este último grupo es la educación cívica y la formación de líderes políticos, con la finalidad de abrir brecha en la participación de los ciudadanos en la vida política la cual se caracteriza por buscar el apoyo de los empresarios (Para mayor información véase De la Torre y Ramírez Sáiz 2001b).

Pero esto no es suficiente para explicar su relación con el DHIAC-PAN, sino que existen fuertes lazos familiares que permiten su vinculación. Por ejemplo, la Presidenta de Amiga Moral Paulina Orea de Gómez, está casada con Jesús Gómez Espejel quien fue dirigente estatal del DHIAC y posteriormente fungió como asesor de César Coll durante su periodo como presidente municipal de Guadalajara. Tere de López Brera, una de las líderes de ANCIFEM es viuda de José Luis López Brera, militante local del PAN y articulador del llamado "grupo Zapopan". Asimismo, el esposo de Ana María Arias de Cordero (quien además de su participación en la Alianza encabeza el Grupo Cívico al Cambio), Julio Cordero, ha sido director en Jalisco durante 14 años.²⁹ Por último, cabe destacar que Maribel Alfeirán de Coll, quien representa a Fúndice, además de ser supernumeraria del *Opus Dei*, es esposa de César Coll Carabias, el anterior Presidente Municipal de Guadalajara, cuya candidatura fue postulada por el PAN (94-98). Lo cual posibilitó la incidencia directa de estos grupos conservadores en el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) municipal de la ciudad de Guadalajara, ya que por tradición política, es la esposa del presidente municipal quien asume la presidencia del DIF. Al tiempo que disminuyó su actividad local en las cruzadas morales de carácter público, pues ya no era necesario salir a la calle o hacer voz pública, cuando habían logrado posiciones estratégicas dentro del aparato municipal del gobierno panista. Sobre su cargo, Maribell Coll expresó:

Yo respeto a las familias, pero no les voy a imponer que use el condón ni que tome pastillas, ni que se ligen, ni que se haga la vasectomía. Si vienen y me dicen: "oiga, yo me quiero ligar". Yo les digo dónde le informan de lo que le puede pasar. Pero yo no promuevo eso ¿Por qué no lo promuevo? Porque no

29 Esta es una asociación empresarial cuyos asociados son libres y no sectoriales como las cámaras.

voy a cargar en mi conciencia la decisión de los demás, esa es una decisión íntima y esa parte está muy manipulada. Cuánto más se promueve la libertad, las niñas menores de quince años se nos embarazan, más niñas menores de dieciocho años abortan. Entonces no puedo entender que promover la libertad sexual sea muy positivo cuando veo la parte negativa (Entrevista personal con Maribell Alfeirán de Coll, 13 de noviembre de 1996).

Estos grupos han cambiado de tácticas y han ampliado de manera impresionante su influencia social. Desde finales de 1996, algunas de las líderes de la AFOP participaron en la campaña nacional “A favor de lo Mejor de los Medios”, cruzada que reconoce tres problemas fundamentales en los contenidos de los programas de televisión: la violencia; el desorden sexual y el deterioro de los valores familiares. Han recibido apoyo de más de 171 agrupaciones nacionales, entre las cuales participaron diversas empresas nacionales, cabe destacar el apoyo financiero y logístico brindado por Lorenzo Servitje, propietario de la empresa BIMBO. Su primera meta fue recoger diez millones de firmas a nivel nacional. Al menos en el estado de Jalisco lograron recaudar cuatro millones de firmas de apoyo para mejorar los contenidos de los medios masivos de comunicación.

En 1998, este movimiento emprendió una nueva etapa para la cruzada, en la que presentaron una nueva iniciativa de ley, y llevaron a discusión sus propuestas a patrocinadores, empresarios de medios, y legisladores a fin de “sanear” la cultura de los mensajes masivos de comunicación. Sin embargo, esta campaña nacional sirvió de sustento organizativo a la cruzada que los sectores conservadores y católicos hicieran para sacar de la programación a la telenovela *Tentaciones*. La trama de dicha novela se centraba en un sacerdote que se debatía entre el amor por una mujer (su prima) y el celibato sacerdotal. La novela, desde pocos días antes de salir al aire (comenzó a transmitirse por canal 13 a finales de abril de 1998, por Televisión Azteca), despertó reacciones por parte de grupos de mujeres católicas que se oponían a su transmisión, aludiendo que la telenovela: “atenta contra las buenas costumbres y genera una idea equivocada del sacerdocio”. Las reacciones de estos sectores conservadores se dejaron oír en distintos puntos del país, primero en la ciudad de México, luego en San Luis Potosí y posteriormente en Guadalajara. Sin embargo, lo destacable de esta cruzada fue la rapidez y eficacia de poder conciliar las voces de inconformidad y

traspasar lo que hubiera quedado en pequeñas cruzadas moralizadoras locales, en una cruzada nacional, que además de contar con el respaldo de la Iglesia católica,³⁰ pudo expandirse por distintos espacios sociales: universidades, centros parroquiales, colegios, padres de familia, clubes deportivos y sociales a través de los cuales circularon una carta de protesta que fue firmada por cuatro y medio millones de ciudadanos a lo largo de todo el país. Parte de dicho éxito se debió al papel que la asociación A favor de lo Mejor de los Medios, que ya contaba para esas fechas, abril de 1998, con el apoyo de dos mil grupos educativos, empresariales, religiosos y de padres de familia. El contenido de la carta apelaba al derecho a la libertad de expresión y creencias, pero dicho derecho tenía su contraparte en “el respeto a los principios fundamentales de la persona y la sociedad” pues según los firmantes la telenovela: “agrede los principios religiosos de la persona, reconocidos y aceptados como un derecho humano fundamental, provocando elementos que pueden derivar en intolerancia y confrontaciones”.³¹ A escasos tres meses del estreno de la telenovela Tentaciones, fue suspendida su programación. El productor de la telenovela explicó que ello se debía al escaso rating conquistado por la telenovela, y no reconoció públicamente que se debiera a la fuerza de las reacciones de censura de un amplio, pero a la vez muy organizado sector social nacional.

La militancia múltiple y las acciones específicas de estas mujeres hacen de su acción una trama transversal donde convergen individuos, familias, actores sociales, con intereses y mundos de vida diferenciados que van de lo religioso a lo familiar, de lo familiar a las cruzadas morales, de la moralización de costumbres a los frentes cívicos, y de lo cívico a la política ciudadana

30 En el caso de Guadalajara fue el arzobispado Juan Sandoval quien encabezó la campaña eclesiástica circulando la carta en las parroquias de la diócesis, al considerar que los contenidos de la novela eran “una falta de respeto para la iglesia católica” (Periódico *Público* 19-05-98)

31 Carta dirigida al Lic. Ricardo Salinas Pliego (Director General y Presidente de TV Azteca) publicada en el periódico *Público* (20-05-98).

6.3 Del cristianismo social a la democratización política

El DIAHC³² comienza como un club de análisis de la realidad nacional y formalmente se constituye en 1976 como una asociación ciudadana cívica política nacional, que después, en 1984 se constituiría como organización política. Dado su objetivo general que es: abrir espacios para la participación ciudadana en la formación de líderes políticos de clase media, sus bases sociales son tanto estudiantes y profesionistas, como líderes empresariales de las grandes corporaciones nacionales como son COPARMEX, CONCAMIN, CONCANACO, CANACINTRA, USEM, etc., además de que —como pudimos apreciar líneas arriba— convoca a un amplio sector del conservadurismo católico.

Los líderes del DHIAC sostienen una relación estrecha con los obispos y la jerarquía eclesiástica, además de una coincidencia ideológica. Se apoyan en el concepto de "bien común" impulsado por la doctrina Social de la Iglesia y en el proyecto de "democracia participativa", que según señala Fernando Guzmán (quien fundó el DHIAC Jalisco en 1983 y fue presidente nacional del DHIAC de 1988 a 1992),³³ está inspirado en el humanismo cristiano: "Hay una coincidencia en el llamado que hace el Papa a la responsabilidad de participación social y política de los católicos y la línea de actuación del DHIAC" (Fernando Guzmán 5/IV/95). Esto se puede ver claramente en su concepción de la democracia:

Sistema de vida política en el que los ciudadanos participan de manera amplia, activa, directa y responsable en el gobierno de su sociedad, de acuerdo con sus capacidades y posibilidades, para el logro del bien común. Se incrementa con el apoyo, el fomento y la práctica del principio de subsidiariedad (Guzmán Pérez Peláez 2001: 152).

El DHIAC contempla tres campos de acción: lo político, lo social y lo económico. El sustento político de la asociación es la democracia participativa, que supera la de la

³² Los datos sobre el DHIAC se basan en las entrevistas con los dirigentes: Jesús Gómez Espejel 9/11/94 y Fernando Guzmán 5/4/95.

³³ Fernando Guzmán participó en la Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM), ha sido asesor de COPARMEX, de CANACO, de CAREINTRA, ha sido miembro de la Barra Mexicana de Abogados, miembro de la Asociación Nacional de Abogados de Empresa y de otros clubes. Desde 1984 es miembro activo del PAN, fue Secretario de Gobierno durante el periodo de Alberto Cárdenas y actualmente es diputado local de la LVI Legislatura del Congreso de Jalisco y Coordinador de la

democracia representativa, pues no se trata sólo de obtener el derecho de elegir autoridades, sino que implica mayores responsabilidades por parte de los ciudadanos, por tanto abogan por el plebiscito, el referéndum, la participación de los ciudadanos en la presentación de iniciativas ante el Congreso, pero también de manera más radical han promovido la "desobediencia civil".³⁴ En lo económico abogan por una economía de mercado, pero señalan que con responsabilidad social, es decir una ciencia al servicio del hombre. En materia social se pretende una participación amplia en el espacio cívico a través de las sociedades intermedias: las cámaras, los sindicatos, los colegios de profesionistas, las organizaciones civiles, los comités de vecinos y los partidos políticos (en especial a través del PAN con quien coinciden en muchas de sus tesis fundamentales). Estos tres campos se fundamentan sobre la base del respeto a los derechos humanos:

La democracia se construye sobre la base de los derechos humanos y sobre ésta puede constituirse la democracia participativa. Puede hablarse de una economía social de mercado sólo sobre la plataforma de los derechos humanos" (Entrevista con Fernando Guzmán 5/IV/95).

En 1985 el DHIAC organizó su cuarto congreso nacional ordinario, dedicado al tema: Democracia y derechos humanos. Como conclusión del congreso, la comisión de Derechos Humanos de este organismo redactó el documento "Manifiesto para un México libre, un proyecto de constitución democrática". Este documento es indispensable para entender los contenidos ideológicos de la defensa de los derechos humanos y la democracia, en cuyas líneas de acción destacan las propuestas de reformas a la constitución que se basan en los principios del bien común: el principio de la solidaridad o justicia distributiva, el de subsidiaridad y el de libre determinación de los pueblos que sustenten la auténtica democracia. Lo interesante de este manifiesto es que proponen medidas jurídicas a la constitución nacional en relación con el

fracción legislativa del PAN.

³⁴ En 1984 El DHIAC empieza a desarrollar la "desobediencia civil" como reacción a los fraudes electorales. Por ejemplo en 1984 hicieron un llamado a: "los mexicanos conscientes y preocupados, guardarán luto los días 5 de cada mes por la "muerte" de la Carta Magna, así mismo, no comprarán gasolina, no asistirán a los cines de operadoras de teatros, no comprarán en tiendas gubernamentales, se apagará la luz de 8 a 9 pm. y se aplicará el tortuguismo en el pago de impuestos" Tomado de las actas del II Congreso Nacional Ordinario del DHIAC: Sufragio consciente y participación ciudadana 1984, citado en Pérez y Pausic 1988:13).

anticlericalismo (otorgar derecho al voto a los clérigos, abrir los espacios públicos al culto, establecer escuelas confesionales y el reconocimiento jurídico de la Iglesia); disminuir la intervención estatal y corporativa en materia económica, educativa y agraria; reconocer el derecho de los padres a escoger educación moral y religiosa de sus hijos; y la creación de un Tribunal Electoral. Estas demandas representan los valores defendidos históricamente por la jerarquía conservadora del catolicismo y por los movimientos laicos antes aludidos.

Desde el DHIAC se han promovido conferencias y campañas en favor de la defensa de los derechos humanos, privilegiando la defensa de los derechos individuales: al derecho a la vida (en contra de los anticonceptivos y el aborto), el derecho a la educación, el derecho al respeto al voto, el derecho a la libertad de expresión y a las libertades religiosas.

También contempla la defensa de los derechos políticos, pues el DHIAC ha sido una asociación pionera en los programas de observadores electorales no gubernamentales, que desde 1986 participaron como observadores en las elecciones de Baja California y de Chihuahua, y en Sinaloa en 1987, estos coinciden con una fuerte presencia política del PAN.³⁵ También tuvieron un importante papel en Chihuahua en la denuncia del fraude electoral (Véase Guzmán 1989, Aziz 1994 y Guzmán Pérez Peláez 2001).

Los vínculos del DHIAC con el PAN tienen su raíz histórica en Manuel Clouthier, líder empresarial (presidente de COPARMEX y el Consejo Coordinador Empresarial), que fue presidente nacional del DHIAC y que posteriormente, tras los resultados de una consulta ciudadana nacional, fue elegido por el DHIAC como “el candidato de la ciudadanía independiente” (Guzmán Pérez Peláez 2001). En 1988 Clouthier se postularía como candidato del PAN a la presidencia de la República, y el DHIAC apoyó su candidatura y se encargó de su campaña política en distintos estados de la república. Clouthier, conocido por sus seguidores como Maquío, fue un importante

35 “El DHIAC desplegó, para las elecciones de Chihuahua en 1986, una campaña nacional en sus 20 delegaciones. (...) para llamar la atención de los ciudadanos en todo el país sobre los acontecimientos electorales en ese estado” (Guzmán Pérez Peláez 2001:157).

líder empresarial, que cobró fuerza nacional a raíz del descontento de la derecha frente a la nacionalización de la banca en México, en 1982. Medida gubernamental que fue concebida por la derecha como un paso hacia el socialismo y hacia el totalitarismo de Estado, y que rompió con los arreglos cupulares entre empresarios y gobierno, permitiendo el fortalecimiento de una organización política con participación social amplia.

La relación DHIAC-PAN se hizo posible por su coincidencia en los valores de la democracia cristiana. A partir de la candidatura de Clouthier en el PAN, muchos militantes del DHIAC incursionaron en la política partidista con el PAN. En los últimos años se ha incrementado la participación partidista de los miembros del DHIAC (si en 1985 un 5% participaba en los partidos, para 1995 había ascendido a 12%). Los miembros del DHIAC sostienen que su incorporación al PAN no es estratégica, sino que se da por coincidencia natural; sin embargo, el 99% de los que militan en partidos políticos, lo hacen en el PAN (Material de Entrevista con Fernando Guzmán).

El DHIAC en Guadalajara organizó distintas campañas. En 1983, junto con la Unión Nacional de Padres de Familia de Jalisco y la Asociación Nacional Cívica Femenina, abanderó la campaña “libertad de Educación” para oponerse al cierre de las escuelas normales, que terminó con una marcha que convocó a miles de ciudadanos en la plaza liberación. En 1985 conformó el Comité Pro Defensa del Voto y las elecciones federales, en donde distintas asociaciones empresariales y cívicas católicas fueron entrenadas para participar en la observación de procesos electorales en Jalisco. En 1993, como se verá más adelante, participó en el movimiento Una sola Voz, en donde junto con otros organismos ciudadanos, exigían que se hiciera justicia y se esclareciera el asesinato del Cardenal Juan Jesús posadas Ocampo. Esta fue la última actividad pública del DHIAC Jalisco. Muchos de los grupos cívicos católicos participaron en los talleres para observadores electorales de Jalisco en 1994 promovidos por la Comisión de Derechos Humanos del DHIAC.

Sin embargo, la relación DHIAC-PAN-Gobierno local vive una relación estrecha —aunque ellos sostengan que no es orgánica. Actualmente, el DHIAC ha disminuido su presencia en la entidad —de hecho se dice que ya dejó de existir— y se ha

debilitado como asociación cívico-política, mientras que algunos de sus líderes han ocupado puestos claves en el PAN y en la política del estado de Jalisco (como son los casos de Fernando Guzmán, quien se desenvolvió como diputado del PAN y en 1998 fue nombrado Secretario de Gobierno del Estado de Jalisco y Cesar Coll quien ocupó la presidencia municipal de Guadalajara en el periodo de 1994-1997). Es importante atender a la manera en que estos actuales líderes políticos locales fundamentan bajo una ética católica su proyecto político. Al respecto Fernando Guzmán, en una conferencia sobre El líder Social en lo Legislativo, impartida en el Primer Congreso "Por un liderazgo social cristiano", lamentaba la ausencia, desde la desaparición del partido católico en 1921 hasta la actualidad, de los católicos en la vida política del país como causa de la corrupción y pobreza provocadas por el Estado jacobino, y hacía un llamado a los católicos para consolidar la transición democrática, ahora que por fin en Jalisco existía un gobierno emanado de un partido que pretende sostener los valores humanistas social cristianos los católicos tenían la posibilidad y el deber de participar en política para dejar de ser testigos y ser actores del proceso de democratización política. Lo interesante de esta conferencia estribaba en la manera de responder a las características que debía tener el líder social cristiano para enfrentar el Tercer Milenio al cual caracterizaba por su afán desmedido de lucro y por la pérdida de valores morales relativos a las prácticas del aborto, los divorcio y el desprecio por la vida, cito tan sólo un fragmento de su discurso, que considero da cuenta de la manera en que el catolicismo influye sobre su concepción del quehacer político:

Debemos regresar tal vez a los tiempos del descubrimiento, a los tiempos de aquel caballero cristiano, a los tiempos del espíritu de la hispanidad y recordar con el discurso de Garcia Morente cuales son las características del caballero cristiano para ver cuales deben ser las características del líder social cristiano ante el tercer milenio.

Debe ser ante todo paladín, debe tener la convicción de que la vida es combate, lucha por imponer a la realidad una forma moral que por sí misma la realidad no tendría (...) El líder social del tercer milenio es esencialmente religioso, el serlo constituye una de sus características radicales. En la psicología del caballero cristiano la fe católica está tan indisolublemente fundida con el ser nacional, ya que no es nada fácil ser mexicano y no ser cristiano.³⁶

³⁶ El congreso se realizó en Guadalajara, el 14 de octubre de 1996, la organización del evento al cual

6.4 El modelo cívico-católico: los agentes de pastoral de las parroquias y los derechos humanos

El padre Eduardo Mendoza es un actor central para entender la confluencia de grupos parroquiales y organizaciones civiles en el campo de los derechos humanos. Eduardo Mendoza, es desde 1997 el encargado de la sección de pastoral Social de la Diócesis de Guadalajara, que durante más de 30 años estuvo a cargo del padre Gerardo Martín del Campo, con quien el padre Eduardo colaboró cercanamente.

El padre Mendoza, es un sacerdote diocesano que estudió en Roma la carrera de sociología. A su regreso le encomiendan la parroquia de la colonia La Loma, ubicada en una zona pobre ubicada al oriente de la ciudad. Desde ahí, empieza a colaborar primero en el Decanato y luego en la Vicaría de la zona Oriente, lo cual le permitió establecer contactos con grupos laicos de las distintas parroquias de la zona Oriente, en donde se organizaban grupos de Alcohólicos Anónimos, programas de alfabetización, campañas de saneamiento y recolección de basura.

En 1987, año en que toma posesión el obispo Juan Jesús Posadas Ocampo, quien se propone la tarea de realizar el II Sínodo diocesano, el equipo de Pastoral Social retoma la experiencia de los talleres por la Democracia, realizados en la Diócesis de Chihuahua y, apoyándose en la estructura organizativa de las Comunidades Eclesiales de Base, pero sin un aval explícito del obispo, emprenden los primeros talleres en Guadalajara (Ramos 2001).

En 1990 se da el encuentro entre el padre Eduardo y la Academia Jalisciense de Derechos Humanos, en especial con su vicepresidente Víctor Ramos, quien había sido su compañero años atrás en el Seminario diocesano. Ambos compartían la inquietud de formar un espacio de derechos humanos con participación de los católicos de la Diócesis de Guadalajara. Para lo cual decidieron comenzar con un encuentro mensual sobre asuntos sociales, que convocaba a distintos laicos que tenían presencia en las parroquias de la zona oriente de la ciudad. Estos encuentros se realizaron en la casa

asistieron distintos líderes sociales católicos estuvo organizado por las siguientes asociaciones seglares de la ciudad: Ciudad de Dios, el Instituto Serra, USEM y Asociación Empresarial Guadalupana.

del Instituto de Pastoral Social, y trataban diversos temas referentes a los problemas sociales y de derechos humanos. Pero sobre todo sirvió como plataforma de encuentro entre distintos laicos católicos de la zona oriente de la ciudad. Con el tiempo, se buscaba que esta iniciativa fuera reconocida por la Diócesis como la Sección de Derechos Humanos de la coordinación de Pastoral Social. En 1991, la recién fundada sección de derechos humanos organiza de nueva cuenta los talleres por la Democracia, incorporando a los agentes de pastoral a movimientos civiles de observación electoral.

Los encuentros pretendían abrir un espacio eclesial para la defensa de los derechos humanos, teniendo como precaución que se mantuviera independiente de la Academia Jalisciense de Derechos Humanos, para que el cardenal no frenará el desarrollo de esta sección so pretexto de que estaban haciendo política. En las propias palabras de Víctor Ramos: "el encuentro no estaba planteado en términos políticos, sino en términos religiosos, pero que obviamente tienen una repercusión política clarísima" y aclara que "este era un movimiento paralelo y autónomo de la Academia, pues aunque en la Academia Jalisciense de Derechos Humanos militan católicos, religiosos y laicos, ese es un espacio cívico, y este sería un espacio eclesial que tendría repercusiones en lo cívico" (Entrevista a Víctor Ramos 5/VI/1995). Aún así, encontraron resistencias para que la Diócesis incorporara en el organigrama la línea de derechos humanos como parte de la pastoral social, tanto por parte del cardenal Posadas quien le dijo al padre Eduardo: "La Diócesis no contempla la pastoral de derechos humanos, pero ustedes continúen con su trabajo, si perdura es que es una obra de Dios, pero si no perdura es que no es obra de Dios". Por su parte, el Padre Martín del Campo (entonces encargado de la Pastoral Social), les sugirió que en lugar de reuniones sobre derechos humanos, el tema a tratar debería ser el de la pastoral social. Y acordaron realizar los dos encuentros, con la sorpresa de que los laicos prefirieron asistir al encuentro de derechos humanos. Fue tal el éxito que, para 1993 decidieron formalizar los encuentros y darles carácter de estudios de diplomado.

A su vez, la falta de apoyo por parte de la Diócesis para adoptarla como una línea de pastoral reconocida oficialmente por la jerarquía, orilló a las iniciativas de los católicos a constituirse a finales de 1993 en Asociación Civil, pero sin perder su

identidad de católicos. De aquí surge el Comité diocesano Anacleto González Flores, que tiene a su vez carácter diocesano y de asociación civil. El comité contempla impulsar y crear comités parroquiales de Derechos Humanos y ofrecer servicios de orientación y asesoría jurídica y de formación general sobre derechos humanos en los decanatos y en las parroquias.³⁷ Este comité comenzó a trabajar brindando asesoría jurídica en las parroquias, y poco a poco se fue percatando de que el trabajo por los derechos humanos debía tener más impacto social y no enfrascarse en atender casos individuales. Hay que recordar que a mediados de 1993, es asesinado el obispo Juan Jesús Posadas Ocampo, y llega el nuevo obispo Juan Sandoval Iñiguez, quien había estado como obispo coadjutor y luego como titular en la diócesis de Ciudad Juárez, Chihuahua, y quien impulsó de manera decidida la continuidad y expansión de los talleres por la democracia, ahora conocidos bajo el nombre de talleres Fe y política. Su primer trabajo relevante fue dar cursos de capacitación para observadores electorales y para hacer valer el derecho a la democracia en las pasadas elecciones nacionales (1994) y locales (1995), en más de 150 de las 400 parroquias de la arquidiócesis de Guadalajara. En esta ocasión los talleres fueron convocados por el nuevo obispo Juan Sandoval Iñiguez, y financiados con recursos de la Comisión de Pastoral Social. En los talleres participaron alrededor de mil quinientos agentes de pastoral y asistieron alrededor de 15 mil personal. Sin lugar a dudas los talleres jugaron un peso importante para la transición política lograda en Jalisco, en donde el voto ciudadano se permitió el arribo del poder al PAN en distintos municipios del estado como al puesto del gobierno del estado de Jalisco.

En esta nueva etapa marcada por el diplomado, participaron conjuntamente en su organización la Universidad de Guadalajara (a través del Instituto de Investigaciones Jurídicas), el Comité Anacleto González Flores y la Academia Jalisciense de Derechos Humanos, pero los alumnos son en su inmensa mayoría laicos de parroquias y la sede de reunión es el Instituto de Pastoral Social. De hecho son las parroquias los lugares a través de los cuales se convoca a los fieles a participar en el diplomado, ya que son los

³⁷ Tomado de la carta de la Sección de pastoral pro-derechos humanos, comisión diocesana de pastoral social, dirigida a sacerdotes y laicos, fechada el 02 de febrero de 1994, firmada por Pbro. Eduardo Mendoza. Responsable de la sección de pastoral de Derechos Humanos y por Ma. Emma Valades

mismos laicos, sin requerir de la iniciativa de los curas, los que se encargan de pegar los carteles e invitaciones en los muros de los templos y sacristías. Por lo general los asistentes son laicos catequistas con inquietudes sociales o laicos que se dedicaban a la asistencia social o pertenecientes a los grupos de Cáritas.

Cáritas diocesana ha mostrado interés por impulsar la línea de los derechos humanos. El actual asesor eclesiástico, el Padre Benjamín mantiene estrechas relaciones con el padre Eduardo y con Víctor Ramos, apoyó con financiamiento los servicios jurídicos que brindaba la AJDH a los damnificados de las explosiones del 22 de abril de 1992, ha apoyado económicamente la labor del Comité Anacleto González Flores, ha promovido la capacitación sobre la defensa de los derechos humanos de las trabajadoras sociales, se les ha impulsado a asistir al diplomado, quienes a su vez han impulsado la formación de comisiones parroquiales de derechos humanos. Otro sector importante que alimenta el diplomado ha sido los Comités de los Derechos Humanos de los damnificados del 22 de abril.

Para 1997, asistían , una vez por mes, a jornadas de ocho horas, alrededor de 150 laicos católicos. El diplomado estaba planeado inicialmente con una duración de un año, pero fue tal la demanda por parte de los laicos que se decidió extender el programa a tres años. Los temas de las sesiones del diplomado se centran en relacionar el campo de los derechos humanos con temas de interés común, tanto en lo religioso como en lo cívico, como fueron: fundamentos filosóficos y evolución histórica, estado de derecho, garantías individuales, sistema de defensa y protección de la legalidad, los derechos políticos, elecciones, seguridad pública, mujer y familia, religión y seguridad social (tomado de la Convocatoria al diplomado en Derechos Humanos 1994).

Aunque no ha habido acciones o pronunciamientos conjuntos de los laicos que asisten al diplomado, si existen iniciativas a niveles parroquiales. De hecho, los laicos han conformado de manera autónoma comités de Derechos Humanos parroquiales, que llevan el nombre de la colonia o de la parroquia a la cual pertenecen. Esta forma de identificación y organización ha desplazado al Comité Diocesano Anacleto González

Flores, pues los laicos no se identifican como parte de esta asociación, sino que en ocasiones se presentan como miembros de un comité parroquial que participa con la Academia Jalisciense de Derechos Humanos, a pesar de que no tienen una vinculación formal con la Academia, incluso nunca han conocido su sede, ni asistido a sus reuniones.

Por otra parte, los participantes al diplomado y a los comités parroquiales de derechos humanos tuvieron un relevante papel como observadores de casillas en las elecciones del 21 de agosto de 1994, pues según Víctor Ramos aproximadamente 600 laicos católicos participaron en las elecciones, 300 a través de Alianza Cívica y el resto por otras vías. También, en coordinación con otros agentes de pastoral,³⁸ fungieron como politizadores en las parroquias, dando talleres y poniendo carteles en las parroquias donde daban información sobre los partidos políticos y los candidatos electorales. Si bien no había un proselitismo explícito por algún partido específico de oposición, las condiciones políticas estaban dadas para que el partido que en ese momento representaba una oposición real al Partido oficial, era el PAN. Además de que en los contenidos de los Talleres se hacía énfasis en orientar el voto hacia aquel partido que contribuyera al bien común, y el PAN retomaba esta preocupación en su ideario partidista. El entonces presidente del PRI, acusó al obispo Sandoval Iñiguez de hacer proselitismo a favor del PAN, sin embargo el Consejo Estatal Electoral, no cobijó la denuncia.

6.5 Las Comunidades Eclesiales de Base: de la opción por los pobres a los derechos humanos

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) se hicieron presentes en los barrios populares de Guadalajara a principios de los años 70. Nacieron por iniciativa de

³⁸ Hay que resaltar el destacado papel que tuvo la Iglesia en la orientación pastoral hacia los valores de la democracia y en la politización de los católicos en las pasadas contiendas electorales federales de agosto de 1994. El 14 de febrero de 1994, la Conferencia del Episcopado Mexicano publicó *Los valores para la democracia. Orientación pastoral del Episcopado Mexicano*. Firmado 20 obispos mexicanos que conforman el Consejo permanente de la CEM. Por su parte, la diócesis de Guadalajara ofreció el *Curso-taller sobre fe y política*, en mayo de 1994, destinado a promover talleres para los sacerdotes y para los laicos, en las parroquias y movimientos y asociaciones de la Diócesis.

sacerdotes (mayoritariamente jesuitas) y religiosas (especialmente de las órdenes del Sagrado Corazón de Jesús, Mercedarias de Bériz y Reparadoras) que buscaban adoptar los nuevos retos planteados por el Concilio Vaticano II, de abrir la Iglesia a los problemas del mundo, y sobre todo buscando caminos para dar respuesta al llamado de la opción preferencial por los pobres, proclamado en la CELAM de Medellín en 1968.

Las CEBs son la concreción pastoral de una novedosa reflexión teológica latinoamericana: la teología de la liberación. Son pequeños grupos de lectura bíblica, que se reúnen semanalmente a reflexionar sobre sus problemas cotidianos y a buscar soluciones comunitarias a la luz de las sagradas escrituras.

Desde su origen las CEBs se distinguían del resto de los grupos parroquiales en que su campo de acción ya no era al interior de los templos, sino el de la realidad cotidiana: en los baldíos, las casas, las calles, la colonia, la comunidad, etc.; en que su posición con respecto a la jerarquía era más autónoma, pues al no contar con el reconocimiento oficial de la jerarquía (como era el caso de la Acción Católica), su organización se daba a través de redes y nexos informales con la institución eclesial. Incluso, el modelo comunitario de las CEBs cuestionaba los mecanismos de la administración monopólica de lo sagrado propio de la institución católica, reivindicando que la santificación no requiere ni de la autorización ni de la cooperación con la jerarquía eclesiástica; sino más bien está presente en el transcurrir diario de la vida cotidiana (Lehmann 1990: 131-133).

Las reuniones de reflexión bíblica y evangelización de las CEBs se realizaban a través del método *Ver-Juzgar-Actuar*. La Biblia adquiría un nuevo sentido de sacralización: un libro revolucionario que documenta el proceso histórico de la liberación religiosa y el objetivo de la liberación. (Jules-Rosette 1985). Las CEBs promovían la sacralización de una identidad comunitaria, una nueva Iglesia doméstica que se conceptualizaba como el Pueblo de Dios.³⁹ Dicha identidad articulaba el sentido

³⁹ Para muchos sociólogos la aparición de las CEBs cuestionaba las distinciones conceptuales entre lo sagrado y lo profano; entre la secularización y la religión; entre lo moderno y lo tradicional. Esto se debe a que la Teología de la liberación no sólo es un resultado de la secularización (racionalización de lo religioso; sino también una vía para sacralizar el mundo moderno (Véase Jules-Rosette 1985:216).

trascendental de la salvación con metas y medios prácticos para conquistar fines seculares: El reino de Dios, dejaba de ser algo lejano y distante, y se colocaba como un proyecto socio-político que tenía como meta la construcción de un mundo más justo, solidario e igualitario.

Desde las CEBs se impulsaron procesos de educación y concientización popular que desembocaron a mediados de los años 70 en movimientos reivindicativos en varias colonias populares de la ciudad, sobre todo en torno a los servicios urbanos y la tenencia de la tierra. Las CEBs jugaron un papel importante en la formación de cajas de ahorro populares y cooperativas de consumo y producción, cuyo proceso organizativo tenía un potencial educativo de autogestión popular. También, aunque con poco éxito, echaron a andar algunos proyectos de movimientos urbanos populares más amplios como fue el Movimiento Popular Independiente, el Comité Popular del Sur e Intercolonias.⁴⁰ La teología de la Liberación influyó en México en la creación de organizaciones populares y políticas como fue Cristianos por el Socialismo, Sacerdotes para el Pueblo e Iglesia Solidaria.

La tendencia de las CEBs a participar en pro de los derechos humanos tiene raíces históricas en las manifestaciones de solidaridad internacional o comunitaria que se vino desarrollando desde los años 70 con los países de Centro América, con las comunidades indígenas, con los grupos marginales, con el sector católico del movimiento revolucionario sandinista de Nicaragua, etcétera. Las campañas y expresiones de solidaridad son un primer cauce de la defensa de los derechos humanos, sobre todo haciendo énfasis en los derechos de tipo social.

A partir de los años ochenta las CEBs fueron fuertemente cuestionadas por la jerarquía local, y en algunos casos también por los mismos párrocos. Ante la falta de apoyo de la jerarquía católica, muchas comunidades de CEBs buscaron establecer redes solidarias, sea mediante la consolidación de los movimientos regionales y nacionales de CEBs, como vinculándose con organizaciones urbanas independientes de alcances nacionales (como fue el caso de la Coordinadora Nacional del Movimiento

⁴⁰ En 1985 nace Intercolonias, que promueve experiencias de cooperativismo y la organización política de los católicos.

Urbano Popular (CONAMUP). Aunque las CEBs no tuvieron una extensión numérica de largo alcance en la ciudad de Guadalajara, fueron muy importantes en la calidad de sus acciones organizativas. Durante dos décadas tuvieron influencia ideológica-política en la organización urbana popular de Guadalajara (Ramírez Sáiz 1993). En esta etapa se gesta una tendencia más politizada que tiene como meta la conformación de un frente amplio de organizaciones populares, que impulsa a las CEBs a vincularse con los movimientos de izquierda, como fue el establecimiento de vínculos con la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR) y con el Movimiento Cristianos Comprometidos con La Luchas Populares (CCLLP), nacido en 1986.⁴¹

Este último movimiento, está representado por los líderes de CEBs que previamente tenían una militancia social y política. Nace de las iniciativas de los laicos, y no del impulso clerical, aunque contaron siempre con el acompañamiento y asesoría de sacerdotes y religiosos progresistas (sobre todo de los jesuitas).

Si bien a principios de los ochenta uno de los objetivos de las CEBs era naturalizar y sacralizar la política, los partidos políticos fueron en muchas ocasiones percibidos como amenazantes para la unidad de las comunidades.⁴² Por otra parte, se vivía una contradicción permanente entre la pastoral popular que tenía como meta política la construcción de una sociedad comunitaria y la posibilidad de formar parte de una organización política amplia en convergencia con sectores de izquierda que vislumbraban el cambio mediante la lucha de clases. En la práctica, la articulación entre lo religioso y lo político no era una tarea sencilla:

Lo cristiano y lo político es diferente, mas no excluyente. Tal vez un día nos

⁴¹ Entre ellos sobresalieron El Comité Popular del SUR (1980-1984) que agrupaba a nueve colonias del sur de la ciudad; el Frente Democrático de Lucha Popular (1981-1984) representaba a organizaciones vecinales de 10 colonias de Guadalajara y cuatro poblados de Jalisco; la Unión Independiente de Inquilino (1981-1983), El Frente Zona Oriente (1983), Intercolonias (1985), la Coordinadora de Colonias Populares (1986), El Foro Lucha por la Vivienda (1987); y ya en los noventa surgió la Unión de Colonos Independientes del Cerro del 4. (Ramírez Saiz 1993 77-80).

⁴² Una de las explicaciones sobre el recelo que el movimiento de CEBs tenía hacia los partidos políticos es la de que había gran influencia ideológica de la revolución sandinista en Nicaragua, donde los cristianos habían tenido un papel definitivo, mientras que los partidos habían jugado un papel secundario (Opinión de Manuel Canto Chac, citada en Reynoso 1996:158). Si bien es cierto, que en Guadalajara las CEBs mantenían cercanía con los cristianos de Nicaragua, en las reflexiones cotidianas de las CEBs, la argumentación dada para no participar en política partidista era el temor a ser utilizados por intereses ajenos a los de los cristianos.

reuniremos nomás a rezar; ahora hay que organizarnos. Estamos metidos en un lío por querer ser cristianos y ser políticos...al parecer es un proceso de rupturas y no de continuidad. Hay momentos en que la expresión importante es política partidista, en otros momentos lo importante es la transformación de la vida cotidiana y es en ésta donde puede arraigarse un proyecto popular (Notas de campo de la Reunión del Movimiento de Cristianos Comprometidos en las luchas populares, Guadalajara, 4 de marzo de 1989).

Dos años después, Muchos de los miembros de CEBs que no optaron por participar en la política partidista, sí participaban en las campañas de solidaridad, lo cual fue un primer terreno de sensibilización y acercamiento al campo de la defensa de los derechos humanos.

Es hasta finales de los ochenta cuando se incrementa el interés de algunas CEBs, sobre todo de aquellas que participaban en el Movimiento CCLLP, a participar en la política partidista y cuando se empieza a valorizar la democracia y su participación electoral como un "instrumento privilegiado de la lucha popular" (Reunión del Movimiento CCLLP, Guadalajara, 4 de marzo de 1989). en 1987, se vive una efervescencia política, debido a la aparición del Frente Democrático Nacional, cuyo candidato era Cuahutémoc Cárdenas. Este proyecto partidista fue visto como una alternativa para la política opositora, y muchos de los católicos de las Comunidades eclesiales de Base, a través del MCCLLP, se sumaron a respaldar su campaña.

Esta transformación se debió en gran parte a la participación popular de los cristianos en las elecciones presidenciales en México, para las cuales se realizaron talleres intensivos de discusión sobre el papel de los católicos con respecto a su participación política electoral y en la que algunas comunidades de CEBs decidieron participar de lleno en campañas políticas de los partidos de su preferencia, pero tal vez lo que más les marcó fue la indignación ante el fraude electoral, conocido como la "caída del sistema, con el que Carlos Salinas arribó al poder en 1988. Por otra parte, a nivel internacional la crisis del socialismo en los países de Europa del Este, que culminó con la caída del muro de Berlín, anunciaba el fin de la utopía socialista, o al menos desdibujaba los referentes materiales del proyecto utópico y propició el que los cristianos buscarán nuevas alternativas de acción política popular.

Además, desde finales de los años ochenta, las Comunidades Eclesiales de

Base fueron severamente desmantelados por la jerarquía eclesiástica de Guadalajara, ya que ésta no veía con buenos ojos su presencia en proyectos políticos, ni sus cuestionamientos a la propia estructura jerárquica clerical. La estrategia del entonces obispo, Juan Jesús Posadas, fue remover a los sacerdotes que simpatizaban o promovían las Comunidades a otras parroquias. Ante este hecho, las Comunidades de Base en Guadalajara sufrieron un fuerte deterioro tanto numérico como en su participación política urbana. Hay comunidades que tuvieron su efervescencia en los años 70 y que se han extinguido, como es el caso de Santa Cecilia y Santa Margarita, donde no queda rastro de la existencia de CEBs, en otras comunidades los grupos se han venido disminuyendo y su poder de convocatoria popular se ha debilitado.

Hay que anotar además que la participación de las CEBs en el movimiento urbano popular de Guadalajara también se ha visto mermada. Los miembros de CEBs han buscado nuevos espacios públicos de acción colectiva: algunos participan en organizaciones no gubernamentales, otros de manera independiente han perfilado su participación social en militancias en partidos políticos de izquierda (principalmente en el PRD), y en pocos años han retomado también la bandera de los derechos humanos, ya sea creando comités barriales o parroquiales, participando con la Academia Jalisciense de Derechos Humanos, por la vía de la participación democrática en las elecciones a través del movimiento Cristianos Comprometidos con Las Luchas Populares, o participando en distintas Organizaciones no Gubernamentales.

En febrero 1992, en el Encuentro Nacional de CEBs realizado en Ciudad Guzmán, se refrendó "el compromiso ciudadano en el cambio social de nuestro país" a la vez que se introdujo por primera vez la necesidad de vincularse con la lucha por los derechos humanos (*Siglo 21*, 24/II/92). En el Encuentro Regional de 1994, las CEBs oraron a coro una adaptación de la oración del Padre Nuestro en la cual los presentes pedían a Dios Padre que se hiciera su voluntad en la defensa de los derechos humanos, entre los cuales destacaban: la denuncia de la violencia; el derecho de asociación y manifestación pública; el derecho político para elegir democráticamente a los gobernantes, etc. Al final, los congregantes pidieron perdón a Dios: "Perdona nuestra falta de análisis de la realidad, nuestro descuido en la defensa de los derechos

de los más débiles".⁴³

Usaré dos testimonios de líderes de CEBs que nos ilustran sobre la conversión que en los años noventa ha tenido el movimiento de CEBs hacia la defensa de los derechos humanos. El primer caso es el de Gloria Topete, quien fuera coordinadora diocesana de la región de occidente de CEBs hasta 1994; el segundo caso es el del párroco de la Anunciación que, según opinión de varios entrevistados, es un nicho importante de CEBs en la ciudad de Guadalajara:

Ante el desquebrajamiento de nuestra comunidad de base en Santa Anita, nosotros nos hemos dado a la lucha de promover los derechos humanos. .. Entonces primero voy y hablo con los párrocos. Promovemos el taller de derechos humanos... seguimos dando asesoría. Hemos dado 14 talleres de educación para la democracia, desde el Movimiento Ciudadano Jalisciense (MCJ). Es un abanico de posibilidades de trabajo, que no necesitas de colgarte el membrete de CEBs... Siento que las CEBs es una plataforma, pero que no necesariamente tienes que seguir por esa pista, te formas, te concientizas, te identificas y luego te lanzas. No se pueden cuantificar las fuerzas de las CEBs, Pero si te fijas ¿quiénes apoyaron a los damnificados del 22 de abril? los de CEBs, ¿quiénes estuvieron en tal marcha? Los mismos de CEBs, quienes asistieron al cierre de campaña de Cuauhtémoc (se refiere a Cárdenas, candidato a la presidencia por el PRD)?, ¿Quiénes van a cuidar casillas?, ¿Quiénes son observadores de casillas? ¿Quiénes participan en las ONGs? Siempre somos los mismos de las CEBs (Entrevista con Gloria Topete, Coordinadora regional de CEBs, 9/VIII/94).

Desde que llegué, hace seis años, a la parroquia, ya había unos grupos que trabajaban con el método de CEBs, pero al margen de la parroquia. Ellos se habían formado con los jesuitas de la parroquia vecina de Polanco. Todavía no se ha logrado un proceso de politización, aunque sí ha habido logros significativos en cuanto a procesos de concientización social y en brindar apoyo a los hermanos necesitados, como fue el caso del 22 de abril, el apoyo que brindan a los campesinos que vienen a hacer plantones, la asistencia a la marcha en solidaridad con los jesuitas y en especial al Obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Samuel Ruiz. Hemos tenido talleres por la democracia para preparar observadores electorales, e intentamos formar un comité de derechos humanos. Las redes que permiten el apoyo de las CEBs a la sociedad es que están estrechamente vinculadas con las organizaciones independientes y populares. En la colonia no hay cooperativas, ni ha habido luchas reivindi-

⁴³ "Padre Nuestro de la democracia y Libertad", V Encuentro Regional de CEBs, Guadalajara, Enero de 1994.

cativas importantes. Considero que ese es el segundo momento para el cual ya se están preparando en la parroquia (entrevista con el Pbro. Ignacio Virgen 28/II/95).

Un elemento importante para entender los contenidos y los objetivos de los proyectos de CEBs en su incursión en la defensa de los derechos sociales y en la adopción de la lucha política en favor de la democracia, ha sido su reflexión de la relación fe-política a partir de la realidad popular:

La dimensión social implica que el Reino de Dios se haga presente en las estructuras sociales, es decir, que la sociedad sea justa, igualitaria, solidaria (...) para que verdaderamente Dios reine en nosotros y entre nosotros. Este Reino de Dios se concretiza en proyectos históricos concretos, basados en la justicia y la paz. Construir esos proyectos es comprometerse en la política alternativa según el proyecto de Dios(...) buscando el bien de las mayorías de los pobres.⁴⁴

En el V Encuentro Regional de CEBs se señaló que el único eje unificador y cohesionador de la sociedad civil es: "La lucha, conquista y construcción de una democracia incluyente de todos los mexicanos y sus derechos humanos".⁴⁵

Si bien se dice, que prácticamente las CEBs dejaron de existir en Guadalajara a finales de los años 80, no murió la acción de estos católicos que fueron formados en ellas. En 1992, tuvieron un importante papel en el acompañamiento de la organización de los damnificados del 22 de abril (esto será tratado con mayor profundidad más adelante). A partir de 1994 emergió un nuevo referente de la utopía del cristianismo de liberación bajo la imaginaria de rostros encapuchados: el EZLN, el subcomandante Marcos, pero sobre todo bajo el liderazgo del obispo de San Cristóbal de las Casas Samuel Ruiz. Este nuevo referente le dio respiración de boca a boca a un movimiento que por la crisis que pasaba estaba a punto de desfallecer. Le dio bríos para manifestarse a favor de los ideales populares de un sector marginado en términos de derechos para los pueblos indígenas del país y en la lucha simbólica, política y material de la paz con justicia para los hermanos de Chiapas. A su vez los conectó en una amplia red nacional e internacional de solidaridad con Chiapas y con Samuel Ruiz. Los católicos de CEBs, junto con organizaciones no gubernamentales, han sido los

⁴⁴ José Sánchez en las memorias del V Encuentro Regional de las CEBs, febrero 3, 4 y 5 de 1994.

⁴⁵ Tomado de Fidencio González Salcedo, "Notas tomadas del "Taller sobre la democracia" con

protagonistas de diversas marchas solidarias en apoyo a Chiapas y en las cuales han demostrado que mantienen capacidad de convocatoria ciudadana.⁴⁶ Es también importante mencionar que en ese mismo año se creó Alianza Cívica Jalisciense, y muchos de los colaboradores de este organismo fueron los católicos que venían de las Comunidades Eclesiales de Base, que colaboraron con otras ONGs locales para generar una cultura basada en la defensa de los derechos políticos.⁴⁷

6.6 La Academia Jalisciense de Derechos Humanos

La Academia Jalisciense de Derechos Humanos, fue fundada en 1990, por un grupo interdisciplinario de investigadores sociales y de profesores universitarios. Si bien la Academia es una organización independiente que no pertenecía a organización política ni religiosa, algunos de sus miembros son laicos católicos estrechamente relacionados con las CEBs y otros son ex-seminaristas y ex-religiosos que veían la Academia como una continuidad de su compromiso social cristiano, lo que hacía de la Academia un espacio dualizado entre lo religioso y lo meramente civil.

La Academia nace como una ONG, cuyo modelo de referencia para la defensa de los derechos humanos son, con respecto a los derechos de la persona: la Carta Magna de la Declaración de los Derechos Humanos, proclamado por la Organización de las Naciones Unidas en 1948, y con respecto a los derechos de los pueblos: la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos, Argel, 1976.⁴⁸ El objetivo de la Academia, desde su fundación ha sido la formación de una cultura de los derechos humanos. Sus primeros trabajos estuvieron centrados tanto en la vigilancia político

Rogelio Gómez Hermosillo, enero de 1994 (mimeo).

⁴⁶ A la última marcha realizada en enero de 1998 asistieron alrededor de 5 mil ciudadanos, en su mayoría individuos cercanos a grupos católicos (jesuitas, religiosas y de CEBs) grupos universitarios e intelectuales y simpatizantes de la izquierda local.

⁴⁷ Las acciones que realizó la Alianza Cívica Guadalajara fueron. Observación electoral (1994, 1995-1997) "consultas ciudadanas, la primera sobre "la responsabilidad de los gobernantes en la crisis económica" y la segunda sobre el tema de la paz en el conflicto de Chiapas (1995), convocada por el EZLN ; el "Referéndum de la Libertad, y los programas de Educación Cívica y el de Adopte un funcionario (Chávez 2001:121).

⁴⁸ Tomado de: Academia Jalisciense de Derechos Humanos, A.C., "Jalisco 1994: declive y vulnerabilidad de los derechos humanos (informe anual en mimeo).

electoral, como en la defensa de comunidades en sus demandas de servicios frente al estado.

Un momento significativo que marca el curso original de la Academia estuvo marcado por la necesidad de dar respuesta solidaria a los damnificados por las explosiones del 22 de abril de 1992. La Academia se sumó tempranamente a un esfuerzo ciudadano amplio, en el cual participaron 26 asociaciones civiles, para formar la Coordinadora de Ciudadanos y Organismos Civiles 22 de abril. Su participación consistió en la coordinación de una comisión jurídica y de asesoría legal, mediante la cual organizaban talleres de asesorías jurídicas, así como dando apoyo organizativo y acompañamiento en las demandas civiles de los damnificados.⁴⁹

La Academia salió de este proceso dividida internamente, pero con mayor capacidad de respuesta a las demandas sociales. La línea católica que pugna por una mayor actividad cívico política desde el seno de la Academia se impuso sobre la propiamente académica que pugnaba por una promoción y educación en los derechos humanos.

Veamos la relación de la Academia con los católicos a través de dos casos ilustrativos de dicha interacción.

El primero es el de Víctor Ramos, uno de los fundadores y actual presidente de la Academia Jalisciense de Derechos Humanos. Víctor es un ex-seminarista, con estudios en Ciencias Sociales. Desde que salió del seminario buscó canalizar su compromiso cristiano vinculándose con el Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC) que, promovido por el Secretariado Social Mexicano (SSM), apoyaba y participaba en Comité Eureka, el primer comité nacional pro derechos humanos que fue fundado en 1969 con el fin de apoyar los reclamos de justicia de los familiares de los desaparecidos en la masacre de Tlaltelolco el 2 de octubre de 1968, encabezado por Rosario Ibarra de Piedra. Desde aquellos tiempos, Víctor intentaba sensibilizar a la Asamblea Episcopal Mexicana para que promovieran el involucramiento de los cristianos en la esfera pública en dos vertientes: derechos humanos y solidaridad

⁴⁹ Para mayor información sobre este tema puede consultarse a De la Torre y González 1993: 304-322,

internacional. Es un laico que siempre ha buscado la convergencia entre lo religioso y lo cívico, mantiene relaciones con sectores de la jerarquía eclesiástica, a la vez que con las organizaciones civiles.?

El segundo es el caso de Oscar González Gari, actual vocal de la Academia.⁵⁰ Oscar, además de ser abogado, es un laico con estudios en teología, quien, desde 1976, decidió entregarse al llamado de la opción por los pobres y dedicó gran parte de su vida a la formación de agentes eclesiales en Chiapas, (1976-1980) en la diócesis de San Cristóbal de las Casas y posteriormente se fue a impartir cursos de estudios bíblicos y a apoyar la formación de Comunidades de Base en la diócesis de Estelí, Nicaragua, durante el proceso de reconstrucción postrevolucionaria de la Iglesia católica de Nicaragua (1980-1987). En Chiapas, Oscar fue ordenado diácono por Samuel Ruiz, obispo que rompía con la ortodoxa y la jerarquía tradicional de la Iglesia católica, al innovar la ordenación de diáconos y sacerdotes laicos, a quienes se les autorizaba efectuar los sacramentos. Cuando Oscar regresa a Guadalajara, en 1987, busca entrar en contacto con las Comunidades de Base de la Arquidiócesis. El entonces encargado Javier Herrera lo encomienda a apoyar a Ignacio Virgen, quien venía de Cuquío y acababa de llegar a Lomas de Polanco, como párroco de la Anunciación. Ahí se integra Oscar a dar cursos bíblicos y en la formación de grupos de catequistas prebautismales enfocados al trabajo de las Comunidades de Base hasta 1992. A partir de 1989, Oscar establece contacto con Víctor Ramos quien lo invita vincularse a la AJDDH. Oscar además trabajaba como encargado del área de Educación en Derechos Humanos del Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario IMDEC. Oscar ha fungido como mediador entre las CEBs que tienen relación con el Padre Ignacio Virgen y la AJDDH. Por ejemplo, la AJDDH envió y preparó observadores electorales para las elecciones locales en Cuquío en 1992, poblado de fuerte presencia organizativa de las CEBs (donde estuvo el párroco Ignacio

y a Núñez 1993:160).

⁵⁰ Paulita, quien pertenece a la CEB de la parroquia de la Anunciación, me explicó que su participación en derechos humanos se daba cuando Oscar los invitaba a asistir a tal o cual manifestación, que aunque el comité parroquial pro derechos humanos no funcionó, ellos asistían a las reuniones de los sábados de la AJDDH, pero que actualmente nadie de la parroquia sigue participando porque no se dan tiempo ni tienen recursos para asistir (Entrevista con Paulita 9/V/95).

Virgen), en el cual el candidato a la presidencia municipal por el PRD fue apoyado y lanzado por las bases de la CEBs, y en el cual la oposición conquistó el triunfo electoral (*Siglo 21*, 11/II/1992:3). Asimismo, participaron ese mismo año en los comicios en Ciudad Guzmán, en un operativo de observación electoral donde participaron las CEBs locales y el magisterio democrático de Ciudad Guzmán, y donde triunfó el candidato del PAN, Alberto Cárdenas (gobernador de Jalisco 1995-2001). Aunque las CEBs no están vinculadas formalmente con la Academia, participan ahí los comités barriales de Polanco y del Cerro del Cuatro, además de miembros de CEBs que asisten por iniciativa propia, y dan apoyo a las diócesis de Ciudad Guzmán y Autlán.

Las redes establecidas tanto con grupos parroquiales como con las CEBs a través de dos dirigentes de la Academia Jalisciense de Derechos Humanos nos plantean una asociación cívica, que aunque es secular, se encuentra dualizada por dos proyectos: el cívico y el católico.

7. CONCLUSIONES

En nuestro caso concreto, la práctica de la defensa de los derechos humanos se sitúa, por un lado, en la construcción y fortalecimiento de la sociedad civil, cuyo ámbito de acción es el espacio de "lo público"; que no es estatal, pero tampoco es privado: "sino aquel en que la sociedad se reconoce y organiza" (Ramírez Sáiz 1995:64). La sociedad civil ha venido cobrando auge en el escenario nacional a partir de la segunda mitad de la década de los ochenta,⁵¹ con el florecimiento de organizaciones no gubernamentales (ONGs, Movimientos populares, organizaciones cívico políticas y organismos intereclesiales) que se avocan explícitamente a la defensa de los derechos humanos (Cfr.

⁵¹ La década de los ochenta es un momento importante que marca cambios políticos en la historia contemporánea de México. Una explicación bastante razonable de esta marca temporal es la que señala que la introducción de un proyecto económico liberal —que posibilitó la apertura comercial— puso en crisis un sistema político fincado sobre la tradición (un partido de Estado fincado en el proyecto de revolución) y no sobre los procesos democráticos, lo cual provocó una disfuncionalidad entre modernidad económica y política tradicional. Es en este contexto de crisis, en el cual la ciudadanía, como sistema de participación democrática desde y para los ciudadanos, comienza a tener un papel protagónico en la reconstrucción de un nuevo sistema político (De la Peña García 1996:50).

Acosta 1994:123) y que buscan abrir espacios de participación ciudadana en el espacio público.⁵² Por otro lado, al interior del catolicismo, el discurso a favor de la defensa de los derechos humanos se ha privilegiado como modelo de pronunciamiento de la Iglesia frente a los problemas del mundo.⁵³

El catolicismo en Guadalajara ha sido una matriz de identidad —aunque no la única— a través de la cual los individuos buscan reconciliar su ser cristiano con su ser ciudadano.⁵⁴ En el caso de Guadalajara había ya iniciativas de laicos y sacerdotes de la Diócesis que venían trabajando desde principios de 1991 en cursos de derechos humanos, quienes, asesorados por el sacerdote Eduardo Mendoza, responsable local de la Difusión de la Doctrina Social de la Iglesia, solicitaron, a finales de 1992, el apoyo del Cardenal Posadas para abrir una sección de Derechos Humanos, perteneciente a la Pastoral Social de la Diócesis. Además, desde principios de los años noventa, distintos movimientos y organizaciones civiles donde participan laicos católicos, cuyas expresiones políticas pueden ser de derecha como de izquierda han tomado como bandera de su acción pastoral la defensa de los derechos humanos. Pero los caminos para acceder a este nuevo campo son diversos, al igual que sus expresiones y estrategias.

En el campo de la defensa de los derechos humanos encontramos movimientos donde confluyen agentes religiosos, cívicos y políticos que orientan el proyecto de su acción a partir de las doctrinas sociales católicas. Más que un campo especializado, es un campo en estado naciente, en el cual se manifiestan las distintas maneras de conceptualizar y practicar la relación entre religión y política. Esto se debe a que, en

⁵² La presencia de Organismos no Gubernamentales avocados a la defensa de los Derechos Humanos en México ha crecido abruptamente en los últimos años. Según el directorio de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, en los últimos años se ha registrado un aumento en la existencia de dichos organismos: en noviembre de 1993 había 191, y para 1996 dicha cifra casi se multiplicó a 376 organismos en el país. En la entidad federativa del estado de Jalisco se cuenta con 11 organismos no gubernamentales de defensa de los derechos humanos (*Siglo 21*, 28 de abril de 1997:p.8).

⁵³ El papa Juan Pablo II, desde que era obispo de Cracovia, impulsó la política de los derechos humanos, pues como señala Berstein y Politi (1996: 135): "Su confrontación con el comunismo no tenía lugar en el contexto de una denominación religiosa específica o en un campo ideológico: era sencillamente una cuestión de derechos humanos".

⁵⁴ Por ciudadano se entiende la participación de los miembros de una sociedad política independiente en el espacio público en el marco de los derechos y obligaciones que le son conferidos. El ser ciudadano está relacionado con la toma de conciencia y defensa de los derechos humanos (Ramírez Sáiz

este espacio de interacción confluyen movimientos cívicos de inspiración católica que representan distintas corrientes al interior del catolicismo, y que aún teniendo trayectorias históricas de acción cívica divergentes y antagónicas manifestadas en posiciones ideológico-políticas que van de la derecha conservadora a la izquierda moderada, encuentran un espacio de acción común en la defensa de los derechos humanos, como lugar de intersección primero entre el campo secular y el religioso, representado en primera instancia por el magisterio de la Iglesia católica y los organismos internacionales. Este espacio de convergencia, representa a la vez la posibilidad del contacto de distintas lógicas de valoración del capital diferenciado que orientan voluntades hacia un objetivo común: la lucha en contra del poder y la defensa de las garantías individuales y de los pueblos.

MODELOS DE PASTORAL SEGÚN EXPRESIONES

Modelos de Pastoral	Expresión ciudadana y de Derechos Humanos	Expresión política
Catolicismo Sacramental	Ciudadanía civil/ Derechos Individuales	Apolíticos
Catolicismo social	Ciudadanía Social Derechos Sociales	Integral: antiliberal y antisocialista
Catolicismo Cívico-Político	Ciudadanía Política Derechos Políticos	Democracia cristiana: libertad política, pero no igualitarios
Catolicismo Liberacionista	Ciudadanía social y política Derechos Sociales y políticos	Centro Izquierda: liberales e igualitarios

Sin embargo, esto no implica que las diferencias estratégicas e ideológicas se hayan desvanecido, sino que, por el contrario, representa un campo de lucha donde confluyen distintas posiciones del catolicismo y de la acción política, con distintas concreciones prácticas, que desde sus propios esquemas valorativos y de acción estratégica pugnan por definir las orientaciones estratégicas de la lucha por los derechos humanos. Como se puede apreciar en el siguiente cuadro, que intenta sintetizar gráficamente las trayectorias cívico-políticas de los movimientos laicos, de acuerdo a las categorías propuestas por Bobbio, los modelos de pastoral católica están íntimamente relacionados con los modos de expresión ciudadana y de expresión política, con las formas de valorar, dotar de significado e instrumentar (como parte de estrategias particulares) la defensa de los derechos humanos, que aunque es un punto de convergencia reciente, encuentra diferentes apreciaciones y pronunciamientos que oscilan entre una concepción individual y una concepción social de los derechos humanos. Desde los patrones de confesionalidad católica se conforman identidades ciudadanas y políticas diferenciales.

Podemos concluir que si bien tanto la corriente del cristianismo social, como el discurso de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (proclamada por la ONU en 1948) pueden representar en sí mismos una unidad discursiva y un objetivo común por conquistar la participación democrática de la sociedad, la justicia, y la paz social, en el estado práctico (es decir en la manera en que los católicos orientan su compromiso cristiano en la defensa y promoción de los derechos humanos) se reproducen las fronteras entre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.

Esto se debe a que, por un lado, las distintas corrientes al interior del catolicismo, aunque se expresan en términos teológicos y pastorales, están íntimamente ligadas con distintas concepciones ideológicas o seculares de la sociedad que "contribuyen a dividir el espectro de posturas dentro de la Iglesia" (Blancarte 1996:169).

Estas diferencias se plasman en una cacofonía de formas de interpretar, valorar y diseñar estrategias para alcanzar fines bajo el cobijo del discurso de los derechos humanos: desde los que desvían su atención a los problemas particulares afectados

por delitos de orden común, los que apelan por los derechos ciudadanos en términos universales, los que abogan por las garantías individuales, los que ven en ellos las garantías de la defensa del bien común, hasta quienes incluyen los derechos políticos en la lucha civil por la democracia.⁵⁵

Sobre este último punto, hay que resaltar que ante la necesidad de democratizar el país, tanto los movimientos católicos como cívicos y políticos coinciden en valorar los derechos políticos mediante la democratización de la participación política electoral orientando las acciones pastorales como civiles de los católicos a estrategias novedosas en el campo de la política como son la defensa del voto, los observadores electorales, los talleres de concientización de la importancia del voto y de análisis sobre las ofertas de los partidos políticos. Pero aunque esta es una convergencia novedosa, como se verá en el siguiente capítulo, este lugar común reproducirá las mismas discrepancias ideológicas hacia su interior.

Los caminos de Dios son múltiples y no apuntan hacia el mismo lugar. La diversidad de formas de ser, pensarse y actuar como católicos, convierte al catolicismo en una frontera cultural, en la cual unidos todos por el bautismo, se lucha constantemente por conquistar el Reino de Dios en el mundo desde distintas trincheras de la sociedad civil.

⁵⁵ Lo interesante de este campo de acción política es que permite el encuentro de diversas corrientes, pero que a la vez mantienen su propia identidad: "ya que, al dar preferencia a ciertos derechos por encima de otros, da origen a un sistema crecientemente complejo de derechos fundamentales, cuya integración en la práctica a menudo se torna difícil precisamente por sus distintas fuentes de inspiración doctrinaria y por la diferencia entre los fines que cada una de ellas se plantea; sigue siendo, empero, una meta que conquistar en la deseada unidad del género humano" (Bobbio 1996:196).

CAPITULO X.

LOS DERECHOS HUMANOS COMO ESPACIOS DE INTERSECCIÓN:

1. INTRODUCCIÓN

A diferencia del enfoque anterior que dio prioridad a la distinción de posiciones y al reconocimiento de las trayectorias de diferentes identidades católicas con respecto a la defensa de los derechos humanos, se introduce este capítulo sobre espacios de intersección en los derechos humanos, ya que nos permitirá atender las fronteras móviles entre los linderos especializados de lo religioso y lo secular, cuyo dinamismo estriba en el estado práctico de las agencias sociales que se enfrentan en espacios de confluencia para legitimarse de neutralidad.

Distintos autores contemporáneos nos ofrecen propuestas diferenciadas para entender la acción de la pluralidad frente a una unidad. Es menester revisar algunas de estas propuestas con la finalidad de situarnos teórica y metodológicamente en el tipo de relaciones observables en la interacción de la pluralidad.

Aunque la propuesta de campo de Bourdieu es un punto de partida necesario para ubicar a los actores religiosos, considero que esta perspectiva no agota las posibilidades del estudio, pues el pensar en campos especializados no nos permite entender los espacios de intersección en donde dos campos (el religioso y el político) se enfrentan por la legitimación de sus saberes y competencias especializadas. Lo que sí nos permite considerar es que cada campo tiene reglas propias de funcionamiento y que tiende a reproducir de manera homóloga la dinámica de las posiciones de clases que se dan en el seno de las estructuras de dominación, pero ¿qué pasa cuando se ponen en intersección dos campos especializados que compiten y luchan por la

valoración de su capital simbólico? Considerando que los actores sociales forman parte y construyen su identidad a partir de su posición en múltiples campos especializados, y que su identidad se construye en esta interacción, uno se pregunta: ¿cómo operan las identidades en estos espacios de cruce? Podemos imaginar el siguiente escenario: un actor social puede estar en desventaja frente al campo especializado A, pero puede tener un papel hegemónico en el campo especializado B, ¿qué consecuencias tiene este cruce de posiciones de poder y de competencia entre dos principios legítimos de división del mundo en la lucha que se da en los espacios de intersección?. En esta concepción se atienden los espacios donde se cruzan lógicas institucionales y donde se cruzan marcos de especialización y legitimación de valores y normas con sustentación distinta. Lugares de intersección que marcan las zonas de diferenciación, conflicto o intercambio entre culturas disímiles.

Si bien, la noción del campo religioso desarrollada por Pierre Bourdieu ha tenido gran impacto en la sociología contemporánea (al respecto puede consultarse esta propuesta en el apartado teórico en este mismo volumen), algunos autores señalan que: "La cuestión de los límites de la esfera religiosa de las sociedades modernas ha sido remplazada por la de las dinámicas explícita e implícitamente religiosas que actúan en todo el espacio de lo social" (Hervieu-Léger 1995:33). Incluso, el mismo Pierre Bourdieu, en una versión más reciente sobre la lógica de los campos nos ofrece una reflexión sobre la necesidad de pensar las relaciones entre los campos especializados, aceptando de entrada que "las relaciones entre los campos (...) nunca se definen de una vez por todas, ni siquiera en las tendencias generales de su evolución. Y la mayor virtud de la noción es la de obligar a preguntarse, con respecto a cada campo, cuáles son sus límites, cómo se articula con otros campos". Para ello propone pensar en los espacios de interacción como : "el lugar en que se actualiza la intersección entre diferentes campos" (Bourdieu 1995: 194). Sin embargo, más allá de esta reflexión provocada por los cuestionamientos a su teoría no nos ofrece mayores herramientas de análisis.

Para ello tendremos que remitirnos a otros autores. Por ejemplo, Renato Rosaldo (1995) llevado por el interés de conocer la "otredad", propone el concepto de fronteras culturales, entendidas como zonas de contacto de la diversidad cultural. Para

este autor las fronteras culturales más que ser demarcaciones fijas que dividen campos, son las zonas móviles de intersecciones entre mundos de vida que producen narrativas en torno a un mismo evento.¹ Son espacios atravesados por el ritmo constante de las acciones, las definiciones y las representaciones.² Las fronteras culturales son los espacios en donde la interacción produce diferencias (alteridades) y semejanzas (identidades), pero son también las arenas de lucha por la simbolización de las prácticas sociales. Su concepto, al igual que la reflexión de Bourdieu nos habla de lugares de intersección entre los saberes institucionalizados y las representaciones sociales de la diversidad. Puntos de contacto y divergencia en donde se realiza la interacción social.

Otro concepto importante es el de *interface* social desarrollado por Norman Long, quien lo define como: "un punto crítico de intersección o vinculación entre diferentes sistemas sociales, campos o niveles de orden social donde las discontinuidades estructurales, basadas sobre diferencias de valores normativos e intereses sociales, pueden ser más visibles de encontrar" (Long 1989:2). El concepto implica un tipo de encuentros cara a cara entre individuos o unidades que representan diferentes intereses y recursos desiguales en términos de poder.

En la *interface* se realiza la puesta en acción de distintas construcciones culturales, estrategias y negociaciones (representadas por los actores sociales que intervienen); y pone atención en los cruces, encuentros, diferenciaciones y convergencias que tienen lugar en la *interface*. Los estudios de las interfaces sociales pueden ayudar a descubrir la dinámica y el carácter emergente de las interacciones y busca demostrar cómo los objetivos, percepciones, intereses y relaciones de las distintas partes que actúan en la *interface* pueden modificarse como resultado de la interacción.

Las tres propuestas teóricas reconocen la importancia de entender la pluralidad en espacios de intersección. En síntesis, de acuerdo a los autores revisados, podemos

¹ Entrevista con Renato Rosaldo, 11 de julio de 1995.

² Las representaciones sociales pueden ser abordadas tanto como producto o como proceso de una actividad de apropiación de la realidad exterior al pensamiento, así como el proceso de construcción de conocimiento común que incide sobre la construcción de la realidad social (Mons 1994:19).

entender por espacio de intersección el espacio referido a los lugares de contacto entre lógicas de valoración distintas. Por tanto, es a la vez el punto de unidad simbólica y como de polisemia cultural. Esto significa que los actores sociales participan en espacios comunes de capital simbólico, pero que a la vez mantienen diferencias sustanciales en las formas de apropiación, percepción y valoración de dichos elementos en común: significados, discursos y prácticas estratégicas. Sin embargo, como hemos podido constatar, su reflexión apunta más a concebir modos de interacción social, con un énfasis marcado en relaciones de poder sean de dominación o hegemónicas, que a dar cuenta de los procesos mismos que se desprenden de la intersección; que no necesariamente son excluyentes entre sí, sino que conforman la complejidad de los procesos de copresencia, para ello consideré importante revisar la propuesta de intersección de Paul Ricoeur.

Para este autor la intersección es útil para atender a la vez dos procesos simultáneos: la discontinuidad de la diferencia y la unidad de la diferencia.³ La intersección se caracteriza por las características propias de las configuraciones discursivas estructuradoras del pensar, que no se limitan al encuentro de lo común, sino que revela y mantiene la diferencia y el contraste entre posiciones en copresencia. Sin embargo, se incluye el término de campo, ya que la intersección procede del conflicto entre esferas especializadas en la producción de los saberes legítimos, es el punto donde los discursos más diversos y plurales se cruzan sin anularse o disolverse. Estas configuraciones discursivas, explica Ricoeur, se dan en dos niveles simultáneos:

a) el nivel dialógico referido a la relación de posición del discurso respecto a los otros discursos. Es la dimensión sincrónica del discurso, entendido como práctica. En el nivel dialógico prevalecen dos tipos de relaciones simultáneas: el entre y el mixto que da como resultado la relación "entre-ambos", que consiste en: "llevar a la mutua presencia a dos pensamientos que se ignoraban, situarse en el entre y en el mixto es habitar un mundo esencialmente no violento pero en permanente confrontación y tensión" (Peñalver: 347).

b) el nivel dianóético es el proceso mismo de su constitución como discurso,

es la dimensión dinámica del discurso entendido como proceso. En el nivel dianóetico se da la relación desde-hacia, que se refiere al movimiento que lleva al pensamiento desde los presupuestos de los que procede hacia el horizonte al cual se orienta.

Los puntos de intersección surgen del conflicto, aunque este autor no plantea las relaciones de poder, nos ayuda a pensar en la dialéctica entre lo común y lo diferente, entre la tradición y la innovación. Nos permite pensar también en espacios donde convive la confrontación que produce el mestizaje y donde finalmente hay también lógicas presentes que pueden no enfrentarse. Siendo el punto donde interactúan diversidades culturales (la acción social, la moral, y lo meramente sacramental) su consideración me permitirá detectar los espacios donde confluyen distintas lógicas a partir de las cuales los distintos católicos valoran, discursivizan, simbolizan y actúan de manera contrastante y desnivelada frente a los objetos comunes que los mantienen en intersección. Otro elemento importante es el señalamiento de lo mixto y el entre ambos. En las propuestas pasadas pesaban más las relaciones oposición y contradicción y no se apreciaban los espacios de confluencia que producen nuevas identidades que comparten elementos comunes a partir de la interacción misma de la diferencia.

Si bien los autores revisados coinciden en que las fronteras no son siempre tan establecidas, y ponen énfasis en la manera en que fluctúan las continuidades y las discontinuidades, opera, además de la oposición de intereses, la implicación y la negociación sea a través de la integración o de la resistencia. En mi caso específico, los campos de intersección tendrán como criterio de selección el cruce entre las iniciativas y formas de percepción y valoración de los laicos católicos, entre sí y en relación con la jerarquía eclesial, el cual está condicionado por la intersección del campo religioso y de la sociedad secular, esto se sustenta en la vocación histórica de la identidad diferencial y desnivelada entre clero y laicos, basada en la división y especialización del trabajo y de las competencias que traza la dicotomía eclesial-secular y sagrado profano no sólo en la demarcación del campo religioso y secular, sino también en las fronteras culturales que se generan al interior de la Iglesia (Véase

³ Tomado de Peñalver 1991.

de la Torre 1994:11-13). Sin embargo, en la práctica, estas formas de clasificación del mundo y de la vocación teórico-práctica del clero y los laicos --aunque basada en dicotomías teóricas-- no tienen demarcaciones fijas, son más bien fronteras culturales, en constante negociación y lucha, pues si bien lo sagrado es monopolio de la Iglesia y su cuerpo especializado, preservado sobre los asuntos específicamente eclesiales, opera también como el instrumento de cristianización a partir del cual los laicos deben extender el reino de lo sagrado sobre las estructuras temporales.

Estos lugares de intersección, son lugares donde se desarrolla la interacción de la pluralidad en la unidad. La intersección puede propiciar encuentros de diálogo y de confrontación (Rosaldo 1995), lugares de contacto cara a cara (Long 1989) o intersecciones por donde pasan y se cruzan distintas lógicas sin enfrentarse de manera frontal (Ricoeur en Peñalver 1992). Son lugares que muestran distinciones entre ("entre ambos") lógicas de acción y marcos de valoración, pero que a la vez producen mestizajes ("el mixto") (Ricoeur en Peñalver 1992). En este sentido, pretendo atender la manera en que se producen convergencias, antagonismos o detectar los lugares en los que los distintos grupos confluyen pero no se tocan.

Para ello se seleccionaron tres estudios de caso, el primero, que lo llamo un discurso paradigmático, se refiere al discurso emitido por una de las máximas autoridades jerárquicas de la Iglesia mexicana: el obispo primado de la Ciudad de México Norberto Rivera, en donde se articulan discursos cuyas tradiciones serían antagónicas en un mismo texto, de por si controvertido. El segundo caso presenta el punto de convergencia de los grupos católicos que contemplan los derechos humanos desde distintas posiciones antagónicas en el reconocimiento de la democracia como camino posible para hacer valer los derechos políticos. El tercer caso es la polisemia existente en un marco de unidad del discurso católico con respecto a los derechos humanos, nos referimos al derecho por la vida.

2. ANÁLISIS DE UN DISCURSO PARADIGMÁTICO: DAD A DIOS LO QUE ES DE DIOS, Y A LA CIUDADANÍA LO QUE ES DEL CÉSAR

Si bien, la concepción liberal de la política propone una división de las esferas de vida distinguiendo fronteras claras entre el poder espiritual y el poder temporal; como nos lo recuerda Emile Poulat, la Iglesia católica tiene también su propia forma de establecer dichos límites, que no siempre coincide con la visión laicicista de la modernidad.

"¿Puede la Iglesia meterse en política?, ¿debe hacerlo?, ¿cómo debe realizar esa misión en la política?". Estas preguntas dieron pie a uno de los pasajes recientes más polémicos que ha vivido la Iglesia y el gobierno mexicano en el marco de su nueva relación.

Norberto Rivera, arzobispo primado de México, dedicó su homilía del día 20 de octubre de 1996, a reflexionar en voz alta, y desde el púlpito, sobre cómo conciliar la iglesia con la política.

El citado sermón provocó la reacción del director general de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, Lic. Angel Andrade Rodríguez, quien acusó al obispo de traspasar los límites laicicistas, que limitan la labor de las iglesias a la asistencia espiritual y que prohíben la intromisión de las iglesias en el terreno de la política (oponerse a las leyes del país o sus instituciones, o realizar proselitismo en favor de algún partido político) desde el púlpito. Otro de los elementos que se le señalaban era el llamado que el arzobispo había hecho a la desobediencia civil, argumentando que "el artículo 1° de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público dispone que nadie podrá evadir las responsabilidades y obligaciones prescritas en las leyes". Para

gobernación era claro que la Iglesia estaba metiéndose en política y exigía que Rivera rectificara su posición.

Por su parte, la reacción de los obispos mexicanos fue la de refrendar el compromiso de la Iglesia mexicana con los problemas del bien común, ante lo cual: podía y tenía que meterse en política. Para el obispo Luis Reynoso, lo que justifica el

papel de la Iglesia en el terreno de la política: "es sólo en el orden moral", con lo cual distinguía que "no podemos meternos en política bajo cualquier circunstancia".

Distintos obispos no sólo no rectificaron, sino que afirmaron que la Iglesia no bajaría el tono de voz, y calificaron a gobernación de haber mal interpretado el mensaje del arzobispo.⁴

La polémica se llevó hasta la Cámara de Diputados. Los dos principales partidos políticos de oposición, tanto el PRD como el PAN, criticaron la intervención de gobernación. Los saldos en la opinión pública fueron también positivos en favor del arzobispo, ya que se argumentaba que no existe ningún artículo de la Ley que fuera violado por el sermón aludido, pues el mensaje del arzobispo era tan general que no estaba instando a la feligresía a desobedecer al gobierno en ningún punto particular.

Veamos con mayor detenimiento las estrategias argumentativas y los contenidos de la homilía del arzobispo Ribera Carrera, a fin de analizar la manera en que distintas corrientes del pensamiento --seculares y religiosas-- confluyen, y dotan de sentido la incorporación de los derechos humanos como punto de engrane de la relación religión-política.

Sin duda el pasaje bíblico que más ilumina esta relación entre Iglesia y Estado es: "Dad a al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios". Sin embargo, las interpretaciones posibles a este pasaje pueden ser diversas y contrapuestas.

La del arzobispo presentaba una interpretación *sui géneris* de las fronteras que delimitan la libertad del Estado con respecto en primer lugar a los derechos ciudadanos --una versión secular proveniente del liberalismo laico--,⁵ pero regidas ambas en última instancia por los derechos divinos. Nos detendremos a analizar este discurso, por sus características polémicas y porque define claramente la posición de la Iglesia con

⁴ Entre ellos los preladados de Jalisco, Colima, San Luis Potosí, Coahuila, Jalapa y los dos obispos de San Cristóbal de la Casas, Chiapas ((*La Jornada*, 24 de octubre de 1996: p.11 y *Siglo 21*, 25 de octubre de 1996: p.28). Asimismo decenas de universidades católicas publicaron un desplegado en apoyo al arzobispo Norberto Rivera.

⁵ No podemos olvidar que aún en los años 60 distintos sacerdotes católicos, reconocidos como parte del movimiento conservador, criticaron fuertemente la manera en que el Concilio Vaticano II retomaba el humanismo laico, defraudando los principios fundamentales del catolicismo. Así lo expresa uno de los líderes de dicho movimiento: "la religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la

respecto a tres temas de suma importancia: autoridad civil, derechos y deberes ciudadanos y derechos divinos.

El prelado inicia señalando el deber que los ciudadanos-cristianos tienen frente a la autoridad civil: "La primera afirmación de Jesús es una rotunda defensa del respeto y la obediencia que debemos a la autoridad civil..", pero acto seguido sentenciaba que ésta debía estar condicionada a que la autoridad civil fuera: "...legítimamente constituida o aceptada por el pueblo". Es decir que una autoridad que no estuviera garantizada por una elección democrática no tenía porque ser reconocida ni obedecida. En este renglón se hacía alusión implícita a los derechos políticos de la sociedad civil que devienen de la tradición liberal laica y no de la tradición bíblica o católica. A continuación constreñía aún más la obediencia civil "al gobierno, sus leyes y normas", a condición de que tengan "como meta los derechos humanos y deberes correspondientes". Es decir, que el arzobispo invertía la concepción tradicional de las relaciones políticas, dándole prioridad al punto de vista del gobernado y no del gobernante, y poniendo los deberes de los gobernantes en función de los derechos humanos de los ciudadanos, como se ve en un extracto del discurso:

En contrapartida, la autoridad civil tiene como límites, todo aquello que va en contra de los ciudadanos, porque el poder del gobernante no tiene más función que el servicio efectivo al pueblo que lo eligió y lo aceptó. Cuando la autoridad se sale del marco legal desde donde puede y debe gobernar, no hay obligación de tributarle obediencia y si se opone abiertamente a los derechos humanos fundamentales entonces hay que negarle obediencia...

Hasta aquí el discurso del arzobispo puede ser leído en términos de la lógica de los derechos humanos que se ciñe a los principios de una sociedad secularizada, pero que, cómo hemos visto, es fundamento de una concepción política liberal de la modernidad que invierte la relación tradicional del sentido del poder, al valorar el derecho por sobre el deber. Unido a esta primera inversión, se introduce otro factor referido a los límites entre gobernantes y ciudadanos, que plantea que el poder de los gobernantes debe estar sujeto a los derechos de quienes los eligieron. La función del gobierno, o mejor dicho los límites del ejercicio del poder, quedan referidos a sus deberes para con la sociedad y al propio marco legal, es decir que la autoridad civil

religión del hombre que se hace Dios" (ABBE Jorge de Nantes 1973: 24).

debe actuar en función de la búsqueda del bien común y despojada de sus derechos, o de sus razones de Estado; mientras que para los ciudadanos su deber ante la autoridad civil, queda supeditado a su capacidad de hacer valer sus derechos (aunque no dice a cuales derechos se refiere). Lo cual da como resultado el énfasis en los límites que confiere la relación planteada desde la perspectiva de los derechos de los ciudadanos y de los deberes de los gobernantes.

Pero acto seguido el discurso introducía una nueva problemática: los derechos divinos que se rigen por la ley de Dios:

Y ¿si se opone (el gobierno) a los derechos divinos? ahí está la segunda limitación del poder civil, sancionada por la sentencia de Jesús "Dad a Dios lo que es de Dios.

Si bien la relación entre el Estado y la sociedad civil quedaba circunscrita en primera instancia al pensamiento político moderno (liberal), al señalar los límites del poder civil en los derechos divinos, contradecía la concepción moderna antes aludida al poner en entre dicho la autonomía del estado con respecto a "los derechos divinos", por no decir que a la Iglesia (que es la institución social especializada en su administración). Sin embargo, la estrategia argumentativa empleada era mucho más complicada, pues los derechos divinos aparecían otra vez ligados a derechos individuales respaldados por las Cartas Internacionales de los Derechos Humanos, es decir al derecho individual de la libertad de la creencia, veamos con detenimiento el siguiente párrafo:

Aunque tiene como causa de su autonomía la autoridad civil, el bienestar social, este mismo bien exige que respete la ley natural, el proyecto de Dios sobre el hombre y no se oponga a él con leyes inhumanas e injustas. Pero también respetando positivamente a Dios...que se respete su presencia en la conciencia de los creyentes, para lo cual los gobernantes deben legalizar y proteger en la práctica la libertad de conciencias y de culto... Este deber de Dar a Dios lo que es de Dios no sólo le compete al Estado, sino que urge también a cada uno de los hombres y sociedades intermedias que debemos poner la obediencia a Dios por encima del respeto del César.

Es importante hacer notar que hábilmente el obispo no menciona en ningún momento los derechos de la Iglesia, sino que más bien alude a los derechos de la presencia de Dios en el bienestar social, en la ley natural y en la conciencia de los creyentes. Esta

estrategia discursiva, mantiene la línea del discurso conciliar *aggiornamentista* de la Iglesia, que no interfiere con la cultura liberal moderna, ya que al no explicitar los derechos divinos en el discurso, hace prevalecer que la verdad no tiene derechos, pero sí los individuos como portadores de creencias específicas. Aunque hay que señalar que este postulado es de por sí riesgoso, ya que se da por sentado que la conciencia religiosa de los ciudadanos coincide con los preceptos divinos administrados por la Iglesia, por el mero hecho de una mayoritaria adscripción religiosa de la población mexicana al catolicismo. Asimismo se busca darle al discurso una fuerza de neutralidad basada sobre la estrategia la retórica del *iusnaturalismo*, la cual es comúnmente utilizada en las cruzadas morales contra las campañas poblacionales que difunden la planificación familiar mediante el consumo de los métodos anticonceptivos, las campañas contra el SIDA que proponen el condón para garantizar el sexo seguro, y frente a las iniciativas de despenalización del aborto. En esta misma línea, la estrategia retórica del *iusnaturalismo*, homologa el respeto a la ley natural con el plan divino (o proyecto de Dios). Podemos aducir que la ley natural puede estar ligada a los derechos por la vida, es decir que cualquier ciudadano tendrá la obligación (o el deber) de desobedecer cualquier política pública que vaya en contra de la reproducción natural, del matrimonio y la familia (considerado por la institución católica como una institución natural que precede a cualquier otra institución social), que han sido proclamados por el magisterio de la iglesia encabezado por Juan Pablo II.

En su sermón, tampoco se hace ninguna alusión a los derechos sociales de los ciudadanos, aún cuando se refiere de manera general al bienestar social, nunca se enuncia en que consiste éste. Cuando se apela a las leyes inhumanas e injustas, éstas se presentan en el discurso en relación directa con la ley natural y la obediencia a Dios. Así mismo, el prelado omitió en su discurso de derechos humanos tres cuestiones referidas con él: ¿cuáles son los límites de la iglesia con respecto al Estado?, ¿cuáles son los deberes de la Iglesia con respecto a los derechos de los ciudadanos? y por último ¿cuáles son las obligaciones de los fieles cuando los jerarcas de la Iglesia violan los derechos ciudadanos? Aspectos que situarían a la Iglesia católica en el terreno de los derechos humanos. Sin embargo, al parecer la inversión de las relaciones de poder que caracteriza a los derechos humanos parecen no tener acceso al interior de la

institución. Es decir que los derechos humanos no tienen lugar más que de la boca para afuera y no encuentran acceso autorizado para ser promulgados en el seno la Iglesia católica. Incluso a lo largo del discurso aquí analizado llama la atención que el enunciador aparece fuera del texto. Hay una estrategia evidente que descontextualiza su posición de jerarca de la Iglesia católica, a la vez que vacía la posición histórica en que se inscribe su sermón. Su voz se emite desde el “no lugar”, que le exime de una toma de posición estructural (yo-aquí-ahora), pero que a la vez le imprime fuerza y autoridad a su discurso pues genera un nuevo enunciador ficticio que adquiere características de absoluto.

3. LA DEMOCRACIA CON ADJETIVOS

Un elemento importante en la evolución de los católicos en el frente de la defensa de los derechos humanos, ha sido la consideración de los derechos políticos como parte fundamental de la defensa de los derechos humanos.⁶

A partir de la segunda mitad de los años ochenta, la Iglesia católica mexicana ha emprendido un importante papel en la evangelización de la actividad política, sobre todo en el terreno de la lucha democrática por hacer valer el derecho ciudadano de la elección de sus gobernantes.

En este terreno no podemos pasar por alto la experiencia de Chihuahua en las contiendas electorales de 1986. Los obispos de Chihuahua fueron pioneros en el desarrollo de una teología electoral,⁷ basada en la concientización de los católicos como ciudadanos con derechos y responsabilidades para participar en la elección genuina de sus gobernantes. El papel de la Iglesia en la evangelización de la

⁶ Miguel Concha nos ofrece una definición para distinguir los derechos civiles de los derechos políticos: "Mientras los derechos civiles se dirigen a todos los individuos para permitirles realizar con integridad su destino personal en el marco de una sociedad libre, los derechos políticos se dirigen a todos los individuos para posibilitarles participar en la expresión de la soberanía nacional. Los primeros se dirigen a los individuos; los segundos a los ciudadanos. (Concha Malo 1994: 20).

⁷ Este término es acuñado por Alberto Aziz para referirse al discurso legitimador e inspirador -- instrumentado por el arzobispo Almeida-- de la participación de la Iglesia en la concientización y defensa de los derechos políticos de la ciudadanía de Chihuahua (Aziz 1994).

responsabilidad cívica de los cuadros eclesiales fue muy extensa: desde la concientización del valor del voto, la preparación de observadores electorales y la defensa por el voto.⁸

Quizá su expresión más contundente fue la solidaridad mostrada por los obispos de Chihuahua a la ciudadanía para denunciar enérgicamente el fraude electoral, anunciando el cierre de los templos al culto.⁹ Aunque esta medida drástica -- que hacía recordar el antecedente que diera inicio a la Guerra Cristera-- fue prohibida por el Vaticano, aludiendo a su ilegitimidad según el derecho canónico, la posición del Arzobispo de Chihuahua por defender los derechos políticos como derechos fundamentales de los ciudadanos y de los creyentes, abrió un nuevo frente de presencia profética de los obispos mexicanos y una alternativa de pastoral cívica a nivel nacional. Si bien según la visión del Vaticano no era legítimo cerrar los templos, sí lo era el pronunciamiento del obispo en favor del derecho humano de respeto al voto.¹⁰ Esta postura se reafirmó en el documento que meses después publicara el Consejo Permanente de la Comisión Episcopal Mexicana (CEM) en el cual se sostenía que:

Todo hombre, sin discriminación alguna, tiene el derecho y el deber de pronunciarse por la defensa de los derechos humanos (...). Cuando los obispos, en fidelidad a su misión, se pronuncian por los derechos humanos, no rebasan el campo de su competencia (...). El Episcopado se solidariza con sus hermanos obispos y con todas las personas que de distintas maneras defienden el derecho de elegir libremente la educación: a elegir a sus propios gobernantes; la

⁸ El papel de la Diócesis de Chihuahua en la evangelización ciudadana no se limitó a las cartas pastorales, orientaciones y sermones emitidos por los obispos locales, sino que se realizó mediante una amplia red inter-parroquial de evangelización pastoral a través del Sistema Integral de Evangelización (SINE). Para mayor información sobre el papel de la Arquidiócesis de Chihuahua en la década de los ochenta en la formación de cuadros eclesiales con orientación ciudadana de defensa del voto puede consultarse Muro 1994:175-178.

⁹ "El 13 de julio (1986), el Arzobispo Almeida, de acuerdo con los otros obispos chihuahuenses, hizo leer en todos los templos una homilía común en donde se hablaba de vejaciones, maltrato, burlas y desprecio al pueblo de Chihuahua, y denunciaba enérgicamente los hechos vergonzosos, la mentira, el fraude, el tortuguismo, la prepotencia de la fuerza pública, la suplantación de personas, el chantaje, las amenazas y toda suerte de arbitrariedades en el proceso electoral. Al mismo tiempo, anunciaba el cierre de los templos al culto, para el domingo siguiente" (Muro 1994:176).

¹⁰ En una entrevista a monseñor Sergio Obeso, presidente de la CEM, se le interrogó sobre su opinión de la actuación política del arzobispo de Chihuahua en la protesta del fraude electoral en 1986, ante lo cual manifestó que: "si está dentro de la competencia de un obispo, porque se está pronunciando en favor de un derecho humano, en este caso del respeto al voto (...). es imposible que se defienda un derecho en abstracto sin incidencia concretas" (*Excélsior*, 19 de julio de 1986, citado en González 1996:42).

información veraz, etc.¹¹

La posición del Episcopado Mexicano de pronunciarse proféticamente para denunciar los fraudes en materia electoral fue el germen de una pastoral que concibe la defensa de los derechos políticos como parte de la construcción del Reino de Dios.

En términos generales, en el capítulo anterior sobre trayectorias de los católicos en el campo de los derechos humanos hemos podido apreciar que las diferentes corrientes de pensamiento que orientan la distinción entre los derechos individuales y los derechos sociales encuentran un punto de articulación en la valorización de los derechos políticos, cuyo punto de convergencia es la democracia (sin adjetivos). Sin embargo, los puntos de articulación no anulan las diferencias. Dichas diferencias, al converger en los puntos de articulación pueden: a) provocar mestizajes a través de los intercambios que promueve la intersección (los espacios dialógicos aparecen más referidos en la coincidencia en los instrumentos y en las formas); b) acentuar las contradicciones o la oposición de los distintos valores normativos, intereses sociales y los recursos o estrategias estrechamente relacionadas con los contenidos o valoraciones diferenciadas de un mismo objeto, o con la distinción de los fines a perseguir.

En este mismo renglón podemos señalar que los mestizajes no necesariamente anulan las contradicciones, así como las contradicciones no niegan las posibilidades de los mestizajes, éstas se expresan como umbrales críticos a nivel de las prácticas, es decir en el estado práctico, como lugar de lo contingente, de la dinámica de los límites estructurales entre los campos.

En el Congreso "México a un Siglo de *Rerum Novarum*", realizado en la ciudad de México en 1991, asistieron representantes de las organizaciones laicas que se inspiran en el Catolicismo Social. En las conclusiones de los talleres del congreso, se reflexionó sobre la manera en que se debía vincular la fe y la política, el consenso privilegió la estrategia de impulsar una cultura democrática como instrumento eficaz para lograr el bien común. Lo interesante es lo que está detrás del concepto "cultura

¹¹ "Declaración de Guadalajara" Consejo Permanente de la CEM, agosto de 1986, citado en González 1996:44).

democrática", del cual se subrayó que no se basaba en el consenso popular, por concebir que: "Este puede degenerar en dictadura de la mayoría". Propusieron entonces que se fundamentara en "la verdad y el bien objetivos", sin negar que debía favorecer principalmente a los más pobres de manera subsidiaria".¹²

Por otra parte, si bien en los últimos años Las CEBs han adoptado la bandera de la democracia, el contenido de ésta no coincide con los de los grupos conservadores católicos, sino que se basa en un proyecto de participación popular, el cual concibe necesariamente un cambio de estructuras sociales que permita un proceso de liberación nacional de las estructuras vigentes de desigualdad e injusticia en que viven los sectores populares, mediante un sistema socialista.

En un análisis realizado por el Movimiento Cristianos Comprometidos Con Las Luchas Populares se presentan las distintas formas de concebir la lucha por la democracia al interior de este movimiento:

La cuestión de la democracia para algunos es una mera formalidad. Para otros, por el contrario, es tanto un método como un objetivo a conseguir. Para los menos, el planteamiento democrático es prescindible, frente a la necesidad del partido único. Otros más la articularían estrechamente con la lucha por el socialismo como condición de posibilidad de que pueda darse.¹³

En el caso de la democracia, dicho valor se presenta como el emblema universal de los derechos políticos, donde pueden confluir tanto las corrientes liberales, socialistas y del catolicismo social. Es a primera vista un nivel dialógico. Si bien el catolicismo social, en su preocupación por la cuestión social, nace como un mestizaje de las corrientes ideológicas seculares: liberales y socialistas, con las corrientes teológicas al interior del catolicismo, ha sido un elemento indispensable para mantener una unidad doctrinal al interior del catolicismo, pero a la vez se presenta en la práctica como frontera cultural, atravesada por distintas ideologías sociales.¹⁴ Es en dicha interacción de actores y proyectos que devienen de estrategias diferenciales en donde se pueden observar, al menos, tres distintas versiones donde confluyen los católicos:

¹² Citado en Pastor 1994:171.

¹³ Tomado de "Algunas notas sobre la identidad del MCCLP", 16 de noviembre de 1991, citado en Pastor 1994:165-166).

¹⁴ Por ideologías al interior de la doctrina católica nos referimos al espectro de concepciones sociales

a) democracia social cristiana: integral-intransigente, se inspira en el catolicismo social inscrito en la Rerum Novarum. Su acción política tiene como límite la participación en partidos políticos. El clero es un agente visible e importante en dicha corriente. Su incidencia social no es tanto en la acción ciudadana sino en la concientización de los católicos a través de la territorialización parroquial. Su meta es el humanismo cristiano como modelo de sociedad posible, basada en los valores de la subsidiaridad y la justicia distributiva.

b) La democracia liberal-integral: se inspira, por un lado, en el modelo económico capitalista, en la valoración de algunas libertades individuales, sobre todo aquellas que aseguren la libertad del mercado; y en la preservación y fortalecimiento de las instituciones tradicionales como son: la Iglesia, la familia y el matrimonio. Es aquí donde encuentra sus límites con el neoliberalismo, pues este se percibe como amenazante de dichas instituciones. Mantiene convergencia con la jerarquía católica, pues incorporan elementos de la doctrina social cristiana, así como con los sectores más conservadores de la sociedad secular: empresarios, moralistas y partidos políticos de derecha. La democracia se considera como el instrumento para ampliar el radio de acción de las iniciativas privadas y disminuir el control gubernamental sobre la economía, las decisiones políticas, y las públicas con repercusión en la moral tradicional. Se basa en una democracia representativa, cuyo agente de cambio es la burguesía profesional, y cuya participación se vislumbra tanto como liderazgo representativo, como en términos de participación ciudadana. Aunque en esta corriente confluyen movimientos formados por católicos, representan una eclesialidad al margen de la iglesia, pero al mismo tiempo gozan de la simpatía de la jerarquía católica. A pesar de la contradicción entre el individualismo propio del liberalismo y el integralismo propio del catolicismo que defiende las instituciones tradicionales como espacios de socialización, logra establecer alianzas y convergencias estables.

c) democracia de participación popular, es producto del mestizaje entre el

seculares que se manifiestan al interior de la Iglesia (Blancarte 1996:16).

catolicismo social y el marxismo, síntesis que da lugar a la teología de la liberación. Los cristianos ven en la democracia el instrumento privilegiado de la lucha popular, su finalidad es propiciar el cambio de las estructuras sociales hacia relaciones de justicia e igualdad. Los derechos políticos e individuales son reinterpretados en términos de derechos sociales. Es una democracia cuyo agente central es la participación popular, cuya expresión son los católicos pobres. Su fusión con las Organizaciones no Gubernamentales de izquierda difuminan los límites entre la sociedad civil y la sociedad religiosa, tiñendo de religiosa a la civil laica, y de civil a la religiosa. No cuenta con el apoyo de la jerarquía, aunque sí de algunos obispos específicos, como ha sido el caso de Samuel Ruiz.

4. LA DEFENSA DEL DERECHO HUMANO POR LA VIDA

Otro lugar de intersección de los derechos humanos entre el campo secular y el religioso es el del derecho por la vida. Este, en contraste con el de la democracia, aparece en primera instancia como una diferenciación entre los organismos internacionales seculares y la institución católica.

Norberto Bobbio nos presenta una interesante comparación entre las cartas de derechos humanos que devienen de tradiciones diferentes con respecto al derecho a la vida. Si bien, la Iglesia católica privilegia el derecho a la vida por sobre los demás derechos humanos, en las Cartas de la Revolución Francesa no se hace alusión a este problema, por su parte en las Cartas americanas adquiere un significado distinto al proclamado por la Iglesia católica, refiriéndose al derecho "a disfrutar y defender la vida".¹⁵ En últimas fechas los organismos internacionales han retomado la defensa por

¹⁵ La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 destina su artículo tercero al derecho a la vida: "Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de la persona; por su parte en el pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, de 1966, se sostiene en el artículo 6 que: "El derecho a la vida es inherente a la persona humana. Este derecho estará protegido por la ley. Nadie podrá ser privado de la vida arbitrariamente".

el derecho a la vida, abogando por la libertad del individuo, la seguridad de la persona y cada vez más por la calidad de vida (Bobbio 1996:198-199). El mismo autor señala que el tema sobre el derecho a la vida va adquiriendo cada vez más relevancia tanto para la Iglesia como para los organismos internacionales, que apunta a un acercamiento de diversas tradiciones a coincidir en la defensa contra el poder, pero con énfasis y contenidos diferenciados.

En este apartado veremos que aun al interior de la Iglesia católica encontramos pronunciamientos que muestran la polisemia al interior del concepto derecho por la vida.

El derecho humano pro defensa de la vida es un terreno conflictivo entre quienes abogan desde una concepción naturalista de la cultura por la vida, y de quienes abogan por una cultura de la no muerte. Entre vida y no muerte hay mucho más que un recorrido semántico. Se enfrentan dos concepciones: una ética cristiana, cuyo criterio de evaluación se fundamenta en principios absolutos; y una ética política o jurídica que se argumenta con base en el criterio de la responsabilidad, más orientada a evaluar las consecuencias de las acciones.¹⁶ Este conflicto entre criterios éticos que nutren la noción de los derechos por la vida se manifiesta abiertamente en el nivel de las relaciones entre la ONU y la jerarquía católica, especialmente en el marco coyuntural del Congreso Mundial sobre Población y Desarrollo celebrada en El Cairo, Egipto. El cual utilizaremos como lugar y tiempo que nos permita analizar la diversidad de posiciones frente a un mismo objeto.

Frente a los programas de control de la natalidad y salud reproductiva y sexual propuestos por la ONU para discutirse en el congreso mundial sobre población y desarrollo mundial celebrada en El Cairo, Egipto, en septiembre de 1994, la Iglesia católica reaccionó enérgicamente por sentir amenazada la integridad de la institución familiar, del matrimonio, del valor de la virginidad, y del derecho a la vida.¹⁷ Ambas

¹⁶ Max Weber distingue entre una ética religiosa basada en las convicciones en valores universales y una ética jurídica que se orienta por la racionalidad con arreglo a fines (Weber 1992:29). La primera correspondería a los criterios que alientan la moral privada, y la segunda a la moral pública.

¹⁷ En 1994 El Papa Juan Pablo II encabezó una cruzada universal en contra de la ONU, denunciando a esta última de amenazar con destruir la familia y la vida. En varios comunicados emitidos por el Vaticano se denunciaba que el programa de acción de la ONU sobre población y desarrollo para

organizaciones apelaban a los derechos humanos: la ONU hablaba de los derechos reproductivos de la mujeres, en la libre elección individual de métodos de planificación familiar, y en salvaguardar la salud de la gente. En el caso del aborto se pronunciaban para que dicha práctica fuera segura y legal. Su concepción de los derechos humanos era una concepción basada en un enfoque centrado en el individuo; en sus libertades y necesidades. Por su parte, la Iglesia apelaba al derecho por la vida, de la dignidad de la mujer y de la familia incorporados en un discurso en contra del aborto y las medidas anticonceptivas. Para el Papa Juan Pablo II la cultura individualista y materialista propia de los países altamente industrializados (siendo la sociedad norteamericana su modelo dominante) ha sido el germen de la cultura de la muerte que se opone abiertamente a las leyes morales, espirituales y naturales. El mismo Papa señaló que en materia de planificación familiar "no puede haber derechos y necesidades individuales. Sólo puede haber derechos y necesidades de la pareja".¹⁸

En Guadalajara, la Arquidiócesis se dio a la tarea de difundir la posición del Vaticano a los grupos parroquiales y a los movimientos laicos más conservadores. Los grupos y asociaciones laicas, encabezadas por el *Opus Dei*, los Legionarios de Cristo, Pro Vida, Asociación Nacional Cívica Femenina, Unión Nacional de Padres de Familia, AFOP (entre otras), reaccionaron al llamado del Vaticano organizando ciclos de conferencias, marchas masivas que llevaban por nombre cruzada por la vida y campañas dirigidas por el grupo Provida en contra de la educación sexual en las escuelas. 1994 fue además el año mundial de la familia. Los distintos movimientos seculares y parroquiales se avocaron a tomar postura frente a los derechos de la familia con dos vertientes: la primera vinculada a los derechos morales y la segunda al bienestar social de la familia que la ligaba con los derechos sociales por salarios justos, servicios médicos, educación, etc.

Aunque la defensa de los derechos humanos requiere posturas que los asuman

realizarse en septiembre de ese año en El Cairo podría acarrear el deterioro moral y la destrucción de la humanidad, al fomentar un individualismo exacerbado, ya que a los ojos del Papa el documento autorizaba el aborto, las relaciones homosexuales y el amor libre (Véase Bernstein y Politi 1996: 554-567).

¹⁸ Declaración del Papa Juan Pablo II en la entrevista con Nafis Sadik (subsecretaria de la Conferencia de las Naciones Unidas de Población y Desarrollo), en marzo de 1994, citada en Bernstein y Politi

de manera integral: "no puede pensarse en la vigencia de unos y el desconocimiento de los otros".¹⁹ Sin embargo, en la práctica, la moral católica conservadora limita una visión integral. Por ejemplo, en Jalisco se reportan 25,000 abortos anuales practicados en la clandestinidad, en las más 4precarias condiciones de higiene y salubridad, un hecho que produce un alto índice de mortalidad materna. El otro caso conflictivo es el del SIDA. Guadalajara ocupa el segundo lugar de casos de SIDA a nivel nacional (882 casos de SIDA por millón de habitantes en Guadalajara *Siglo 21* 10-XI-94). Frente a estos problemas la Iglesia local, no se limita con concientizar a sus creyentes o con pronunciar su postura, sino que además muchos grupos laicos han presionado públicamente para obstruir las campañas preventivas del SIDA que promueven el uso del condón, y todos aquellos intentos de educación sexual preventiva para los jóvenes. Los grupos católicos conservadores se han mostrado intransigentes frente a todo intento gubernamental, de Coesida, Mexfam, o de las diversas ONGs que actúan para prevenir la mortalidad ocasionada por estos males contemporáneos y en muchos casos han logrado frenar las campañas de salud pública, sobre todo aquellas basadas en la promoción de condón y en la educación sexual a adolescentes.

Esta misma contradicción de visiones por los derechos humanos en favor de la vida empieza a tener eco al interior de algunos grupos católicos. Recientemente se ha venido desarrollando, a nivel internacional, una teología cristiana de la liberación feminista, basada en reivindicar los derechos de la mujer en la sociedad y al interior de la Iglesia. Específicamente se avocan a la defensa de los derechos reproductivos y sexuales de las mujeres. Esta teología empieza a tener presencia en México, a través del movimiento Católicas por el derecho a decidir. Este organismo, participa en una red de carácter latinoamericano, que fue fundada en 1987. A su vez, esta red continental mantiene vínculos con los países de América de Norte. Si bien su presencia en México es incipiente, también es creciente. Cabe señalar que dicha corriente ha sido en varias ocasiones desautorizada por miembros de la jerarquía eclesiástica, pero que, sin embargo, los laicos (mayoritariamente del sexo femenino) que militan en ella están

1996: 557.

¹⁹ Tomado de Jalisco 1994: declive y vulnerabilidad de los derechos humanos. Informe anual de la Academia Jalisciense de Derechos Humanos A.C.

conscientes del derecho que tienen por mantener su identidad pública como católicos. Argumentan que en la práctica la mayoría de las mujeres de confesionalidad católica hacen uso de medios anticonceptivos, viviendo cotidianamente una contradicción entre sus necesidades y el sentimiento de pecado que su confesionalidad les imprime.

Por su parte también encontramos otras concepciones diferenciales sobre el derecho por la vida al interior de los sectores católicos. Ejemplo de ello es la interpretación que la Orden de la Compañía de Jesús (los jesuitas), hacen del concepto de derecho por la vida que --como se vio líneas atrás-- para la jerarquía católica significa un pronunciamiento en contra del aborto y de la eutanasia, y que siendo originalmente un derecho orientado a la defensa de la libertad individual, le imprimen un sentido social. Veamos la siguiente cita:

El derecho a la vida que se concreta en una distribución de los bienes que garantice el acceso de todos a vivienda, educación, empleo, servicios de salud y alimentación.²⁰

Esta concepción social del derecho por la vida la encontramos también en el pronunciamiento de la Academia Jalisciense de los Derechos Humanos expresada en su informe anual de 1994. Esta asociación civil aunque dice inspirarse en la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (1948) y en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos (Argel, 1976)²¹, no hace suyas las propuestas que en ese mismo año la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Población y Desarrollo promoviera en la reunión de El Cairo sobre dos temas centrales: los derechos reproductivos tanto de parejas como de individuos, y las garantías en materia de salud reproductiva. En el punto 3.1 referido a "los derechos innatos" se abre un apartado sobre derechos a la vida. El énfasis está dado en una concepción social de los derechos a la vida, dejando de lado los derechos a la libertad individual. Por ejemplo, en el tema sobre las garantías para que el aborto sea legal y seguro, la Academia sólo menciona algunos datos sobre los altos costos y la clandestinidad del

²⁰ Esta cita fue tomada de la carta "Los jesuitas mexicanos ante la situación del país a la opinión pública, al pueblo de dios", firmada por Mario López Barrio, S.J. Provincial de la Compañía de Jesús en México, publicada en *Siglo 21*, 15 de diciembre de 1995: p.16.

²¹ Tomado del Informe anual de la Academia Jalisciense de Derechos Humanos 1994, "Jalisco 1994: declive y vulnerabilidad de los derechos humanos" (mimeo).

aborto pero no hacen ninguna recomendación al problema. Por otra parte, se denuncia la concentración urbana de los servicios de salud en el estado de Jalisco, y la desigualdad económica de los sectores campesino e indígena para acceder a los servicios, la masacre del Telcruz y la condena a la pena capital de dos jaliscenses en territorio Norte Americano, y mencionan que dicha cultura es también compartida por el gobernador interino Rivera Acevez quien públicamente se pronunció a favor de la pena de muerte como medida de justicia para quienes asesinaron al cardenal Posadas en mayo de 1994. Si revisamos estos pronunciamientos el derecho a la vida esta fuertemente ligado con una denuncia a las desigualdades económicas, sociales y étnicas.

Hemos visto cómo el derecho por la vida es un punto crítico de los distintos horizontes con que los organismos se promulgan a favor de los derechos humanos. Si bien todo los organismos coinciden en la defensa de los derechos del individuo, sosteniendo que nadie tiene derecho sobre la vida del otro (en contra de la violencia, la pena de muerte, la tortura, etc.), existen umbrales críticos que muestran las contradicciones mismas de los criterios que inspiran tales posiciones. En este lugar de intersección podemos observar umbrales trazados por las contradicciones entre una moral sexual cristiana basada en valores absolutos, y una moral secular, basada en primera instancia en el derecho que todo individuo tiene de conservar su vida. Dicha contradicción se manifiesta abiertamente en las últimas reuniones internacionales sobre el tema de control de la natalidad y salud reproductiva. Aquí el problema traspasa la diferenciación de las tres corrientes del pensamiento que inspiran los derechos humanos (individuales, sociales y políticos), e incluye un nuevo ingrediente: los derechos de "la verdad", legitimados sobre el discurso del *iusnaturalismo* y la "voluntad divina". Es decir, es un umbral, que permite apreciar los límites propios de la naturaleza de la institución religiosa frente a su posibilidad de abrirse al mundo, a sus problemas, a sus propias formas de dar respuesta a los problemas acuciantes. Es el umbral de la contradicción misma del papel de la Iglesia en el mundo, donde las libertades del individuo se ven como amenazantes para un punto medular de la

doctrina cristiana de la Iglesia: el control artificial de la natalidad.²²

Por otro lado, como hemos podido constatar en el seguimiento de las trayectorias grupales de los movimientos seculares al interior de la Iglesia, este espacio de unidad interna de los católicos, reproduce las diferencias ideológicas del campo secular, que se manifiestan en la producción de sentidos polivalentes sobre el derecho a la vida. Encontramos, al menos tres posiciones:

a) El derecho divino de la vida, fundamentado en una ética sexual, le otorga el derecho al estatuto de "verdad inmutable" por sobre los derechos individuales, contradiciendo de entrada la naturaleza laica de los derechos humanos individuales;

b) El derecho individual para decidir sobre el cuerpo, la sexualidad y la reproducción, y

c) El derecho social de la vida, basado en el criterio que toda vida humana tiene de bienestar y seguridad social.

Cabe señalar, por último, que el derecho social no necesariamente se contradice con el derecho divino, e incluso puede ser complementario; sin embargo, entre el derecho divino y el derecho individual existe una oposición tajante e irreconciliable.

5. CONCLUSIONES

Los Derechos humanos representan un lugar social donde interactúan distintos agentes sociales que ponen en intersección las lógicas especializadas de acción entre la sociedad secular, política y la sociedad religiosa que rige sus prácticas con referencia a marcos doctrinales de creencias religiosas. Es un punto de contacto crítico entre el Estado y la Iglesia, pero también entre la sociedad civil y la sociedad católica.

²² Si hubo un momento en la historia de la Iglesia católica en que se perfilaba un cambio de postura frente al tema del control de natalidad fue justo en 1996, en el marco de la redacción de la Encíclica *Humanae Vitae* (De la Vida Humana). Pero desde aquel tiempo Wojtyla jugó un papel decisivo para conquistar la posición conservadora frente a dicho tema, que consistía en prohibir enérgicamente el uso de métodos artificiales de control de la natalidad. Gran parte de la Encíclica, publicada en 1968, traduce la doctrina del Papa Juan Pablo II. (Bernstein y Politi (1996: 127-131).

Los derechos humanos surgen del conflicto entre dos modelos acción política y de uso del poder que articula el sentido entre derechos y deberes entre la sociedad política y la sociedad civil. El pronunciamiento a favor de los derechos humanos instaaura los límites de la libertad de acción del poder en correspondencia con los derechos y las garantías individuales de los ciudadanos. Este sería el común denominador entre las distintas versiones que permiten accesos diferenciados a la acción pro defensa de los derechos humanos.

En los tres casos aquí presentados, hemos visto como los discursos y las prácticas en pro de los derechos humanos están atravesados por la interacción entre distintos actores que ponen en intersección el campo secular y el religioso, la creencia y la acción política, la Iglesia y el Estado. Es un lugar entre ambas esferas especializadas. El laico como gestor de la cultura de los derechos humanos mantiene una autonomía relativa con la jerarquía eclesial pero su acción desliza la presencia del compromiso cristiano al terreno secular. Por un lado, en los discursos y las prácticas de actores católicos que inspiran su actuar político, mediante su pronunciamiento en pro de los derechos humanos, en referencia a fundamentaciones cristianas se ponen en juego las contradicciones mismas de la sociedad en que se inscriben, es decir, que se reproducen las tensiones ideológicas de la sociedad secular. Pero por otro lado, reproduce también los límites que constriñen a la institución católica a acceder a un discurso secular universalmente válido.

En los tres casos aquí planteados podemos advertir tres zonas de contacto de la diversidad cultural que articula la diversidad al interior del catolicismo como su interacción con la multiculturalidad secular, éstas son: el discurso de los derechos humanos en términos de la relación entre autoridad civil y sociedad civil que tiene implicaciones en una reinterpretación de la expresión cristiana "Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios"; en la vocación a la democratización electoral y la participación ciudadana electoral, y por último en el derecho a la vida.

El primero, el discurso del cardenal Ribera Carrera representa un punto de contacto entre distintas corrientes históricas del pensamiento: liberal, conciliar y antiliberal, pero que aunque pretende construir el simulacro de un discurso consistente

internamente, no logra escapar de la disonancia cognoscitiva que pone en juego las contradicciones de esta amalgama de sentidos y cuyo efecto es provocar un marco de tensión entre las relaciones Iglesia-Estado y pone en cuestión el planteamiento de la inversión del poder al interior de la Iglesia.

El segundo, el de los derechos políticos mediante la democracia, por un lado, representa un espacio de convergencia entre la sociedad civil y la religiosa que se organiza para defender el derecho de la elección de sus gobernantes, pero a la vez acentúa el conflicto en la relación de los diversos modelos de catolicismo social que abanderan posiciones ideológicas seculares que acentúan la tensión de los distintos agentes de pastoral al interior de la Iglesia católica.

El tercero, el pronunciamiento eclesial por el derecho a la vida, si bien representa en primera instancia la especificidad del discurso católico de derechos humanos en contraste con las cartas universales, se convierte en un punto de tensión entre el discurso liberal que aboga por los derechos individuales ligados con la reproducción y la sexualidad de las mujeres, una concepción social del derecho a la vida que aboga por la igualdad en el acceso a servicios de salud pública, y la fundamentación dogmática de la moral católica a través de los derechos *ius naturales* y divinos de la vida, pero también aparece como una arena conflictiva la encrucijada de la tolerancia entre quienes abogan por los derechos culturales a la diversidad y los derechos a la preservación de la tradición.

Sin embargo, aunque se aprecian posiciones diferentes y encontradas sobre la manera de conceptualizar los derechos humanos, que nos llevan a detectar contradicciones de forma y fondo entre los distintos agentes católicos, también se hace evidente la ausencia de un espacio de debate y de puntos de conflicto. Al parecer esta confrontación frontal es evitada por los distintos actores. Una explicación posible es que el campo de los derechos humanos es tan extenso que permite esquivar los roces y enfrentamientos entre las diversas posturas. Las contradicciones se evidencian en el discurso y el uso táctico diferencial de una matriz discursiva compartida. Mas no se evidencian todavía en prácticas de confrontación entre los agentes religiosos.

CAPÍTULO XI.

DERECHOS HUMANOS EN EL UMBRAL DE LA RELACIÓN FE Y POLÍTICA: ARENAS DE CONFLICTO Y FRONTERAS MÓVILES

La religión es un espacio en donde la sociedad se expresa a sí misma. Si dicha sociedad está surcada por intereses opuestos, la conflictividad no puede menos que formar parte de la dinámica religiosa.

(Marroquín 1997:599)

1. INTRODUCCIÓN

A diferencia del enfoque anterior que dio prioridad a la distinción de posiciones y trayectorias diferenciadas de los laicos católicos conforme a su manera de abanderar la defensa de los derechos humanos, en este capítulo se presentarán los espacios donde interactúa la diversidad entre distintas formas de valorar, concebir y abanderar la defensa de los derechos humanos, pero también como lugares de contacto entre la acción meramente evangelizadora y el campo político, es el lugar donde el encuentro genera fronteras móviles entre los linderos especializados de la acción meramente religiosa y la secular.

El concepto de espacios de intersección se nutre de las aportaciones de distintos teóricos sociales. En primer lugar surge de la propia crítica al concepto de campo especializado de Pierre Bourdieu, pues este concepto no permite entender la interacción entre distintos campos que se enfrentan y en donde los actores tienen a negitar sus saberes y competencias especializadas fuera o en la intersección con otro campo. En nuestro caso nos interesa atender la interacción donde lo religioso y lo político.

Se parte del supuesto de que cada campo tiene reglas propias de funcionamiento y que tiende a reproducir de manera homóloga la dinámica de las posiciones de clases que se dan en el seno de las estructuras de dominación (Bourdieu 1995), pero ¿qué pasa cuando se ponen en intersección dos campos especializados que compiten y luchan por la valoración de su capital simbólico? Considerando que los actores sociales forman parte y construyen su identidad a partir de su posición en múltiples campos especializados, y que su identidad se construye en esta interacción, uno se pregunta: ¿cómo operan las identidades en estos espacios de cruce? Podemos imaginar el siguiente escenario: un actor social puede estar en desventaja frente al campo especializado A, pero puede tener un papel hegemónico en el campo especializado B, ¿qué consecuencias tiene este cruce de posiciones de poder y de competencia entre dos principios legítimos de división del mundo en la lucha que se da en los espacios de intersección?. En esta concepción se atienden los espacios donde se cruzan lógicas institucionales y donde se cruzan marcos de especialización y legitimación de valores y normas con sustentación distinta. Lugares de intersección que marcan las zonas de diferenciación, conflicto o intercambio entre culturas disímiles.

Si bien, la noción del campo religioso desarrollada por Pierre Bourdieu ha tenido gran impacto en la sociología contemporánea y ha contribuido a la comprensión de las dinámicas institucionales de la religión. Incluso, el mismo Pierre Bourdieu, en una revisión sobre la lógica de los campos reflexionó sobre la necesidad de pensar las relaciones entre los campos especializados, aceptando de entrada que "las relaciones entre los campos (...) nunca se definen de una vez por todas, ni siquiera en las tendencias generales de su evolución. Y la mayor virtud de la noción es la de obligar a preguntarse, con respecto a cada campo, cuáles son sus límites, cómo se articula con otros campos". Para ello propone pensar en los espacios de interacción como : "el lugar en que se actualiza la intersección entre diferentes campos" (Bourdieu 1995: 194). Sin embargo, más allá de esta reflexión provocada por los cuestionamientos a su teoría, no nos ofrece mayores herramientas de análisis.

Como la socióloga Hervieu Léger señala: "La cuestión de los límites de la esfera religiosa de las sociedades modernas ha sido remplazada por la de las dinámicas

explícita e implícitamente religiosas que actúan en todo el espacio de lo social" (Hervieu-Léger 1995:33). El problema es que aunque estamos de acuerdo con que lo religioso no está limitado a las iglesias y que en su afán de recuperar presencia en la sociedad secular, actúa en distintos espacios seculares, el problema de esta afirmación es llegar a pensar que las fronteras entre lo religioso y lo secular se han desdibujado. Sin embargo, no se puede no atender las dinámicas de la acción que transgrede, traspasa y articula las fronteras especializadas entre los campos. Uno de los objetivos del presente capítulo es atender las dinámicas de las fronteras entre el espacio religioso y el secular, que genera la presencia de lo religioso en el espacio de lo político, pero que a la retoma los espacios propiamente religiosos para hacer política.

Para trascender esta discusión, es necesario remitirnos a otros autores. Por ejemplo, Renato Rosaldo (1995) llevado por el interés de conocer la "otredad", propone el concepto de fronteras culturales, entendidas como zonas de contacto de la diversidad cultural. Para este autor las fronteras culturales más que ser demarcaciones fijas que dividen campos, son las zonas móviles de intersecciones entre mundos de vida que producen narrativas en torno a un mismo evento.¹ Son espacios atravesados por el ritmo constante de las acciones, las definiciones y las representaciones.² Las fronteras culturales son los espacios en donde la interacción produce diferencias (alteridades) y semejanzas (identidades), pero son también las arenas de lucha por la simbolización de las prácticas sociales. Su concepto, al igual que la reflexión de Bourdieu nos habla de lugares de intersección entre los saberes institucionalizados y las representaciones sociales de la diversidad. Puntos de contacto y divergencia en donde se realiza la dinámica de la interacción social.

Otro concepto importante es el de *interface* social desarrollado por Norman Long, quien lo define como: "un punto crítico de intersección o vinculación entre diferentes sistemas sociales, campos o niveles de orden social donde las

¹ Entrevista con Renato Rosaldo, 11 de julio de 1995.

² Las representaciones sociales pueden ser abordadas tanto como producto o como proceso de una actividad de apropiación de la realidad exterior al pensamiento, así como el proceso de construcción de conocimiento común que incide sobre la construcción de la realidad social (Mons 1994:19).

discontinuidades estructurales, basadas sobre diferencias de valores normativos e intereses sociales, pueden ser más visibles de encontrar" (Long 1989:2). El concepto implica un tipo de encuentros cara a cara entre individuos o unidades que representan diferentes intereses y recursos desiguales en términos de poder. En la *interface* se realiza la puesta en acción de distintas construcciones culturales, estrategias y negociaciones (representadas por los actores sociales que intervienen); y pone atención en los cruces, encuentros, diferenciaciones y convergencias que tienen lugar en la *interface*. Los estudios de las interfaces sociales pueden ayudar a descubrir la dinámica y el carácter emergente de las interacciones y busca demostrar cómo los objetivos, percepciones, intereses y relaciones de las distintas partes que actúan en la *interface* pueden modificarse como resultado de la interacción.

Las dos propuestas teóricas reconocen la importancia de entender la pluralidad en espacios de intersección. En síntesis, de acuerdo a los autores revisados, podemos entender por espacio de intersección el espacio referido a los lugares de contacto entre lógicas de valoración distintas. Por tanto, es a la vez el punto de unidad simbólica y como de polisemia cultural. Esto significa que los actores sociales provenientes de distintos campos especializados confluyen en espacios comunes de capital simbólico, pero que a la vez mantienen diferencias sustanciales en las formas de apropiación, percepción y valoración de dichos elementos en común: significados, discursos y prácticas estratégicas. Sin embargo, como hemos podido constatar, su reflexión apunta más a concebir modos de interacción social, con un énfasis marcado en relaciones de poder sean de dominación o hegemónicas, que a dar cuenta de los procesos mismos que se desprenden de la intersección; que no necesariamente son excluyentes entre sí, sino que conforman la complejidad de los procesos de copresencia, para ello consideré importante revisar la propuesta hermenéutica de intersección de Paul Ricoeur.

Para este autor la intersección es útil para atender a la vez dos procesos simultáneos: la discontinuidad de la diferencia y la unidad de la diferencia.³ La intersección se caracteriza por las características propias de las configuraciones

³ Tomado de Peñalver 1991.

discursivas estructuradoras del pensar, que no se limitan al encuentro de lo común, sino que revela y mantiene la diferencia y el contraste entre posiciones en copresencia. Sin embargo, se incluye el término de campo, ya que la intersección procede del conflicto entre esferas especializadas en la producción de los saberes legítimos, es el punto donde los discursos más diversos y plurales se cruzan sin anularse o disolverse. Estas configuraciones discursivas, explica Ricoeur, se dan en dos niveles simultáneos:

a) el nivel dialógico referido a la relación de posición del discurso respecto a los otros discursos. Es la dimensión sincrónica del discurso, entendido como práctica. En el nivel dialógico prevalecen dos tipos de relaciones simultáneas: el entre y el mixto que da como resultado la relación "entre-ambos", que consiste en: "llevar a la mutua presencia a dos pensamientos que se ignoraban, situarse en el entre y en el mixto es habitar un mundo esencialmente no violento pero en permanente confrontación y tensión" (Peñalver: 347).

b) el nivel dianóético es el proceso mismo de su constitución como discurso, es la dimensión dinámica del discurso entendido como proceso. En el nivel dianóético se da la relación desde-hacia, que se refiere al movimiento que lleva al pensamiento desde los presupuestos de los que procede hacia el horizonte al cual se orienta.

Los puntos de intersección surgen del conflicto, aunque este autor no plantea las relaciones de poder, nos ayuda a pensar en la dialéctica entre lo común y lo diferente, entre la tradición y la innovación. Nos permite pensar también en espacios donde convive la confrontación que produce el mestizaje y donde finalmente hay también lógicas presentes que pueden no enfrentarse. Siendo el punto donde interactúan diversidades culturales (la acción social, la moral, y lo meramente sacramental) su consideración me permitirá detectar los espacios donde confluyen distintas lógicas a partir de las cuales los distintos católicos valoran, discursivisan, simbolizan y actúan de manera contrastante y desnivelada frente a los objetos comunes que los mantienen en intersección. Otro elemento importante es el señalamiento de que la intersección produce mestizajes (lo mixto) y fronteras (entre ambos). En las propuestas pasadas pesaban más las relaciones de oposición y contradicción y no se apreciaban los espacios de confluencia que producen nuevas

identidades que comparten elementos comunes a partir de la interacción misma de la diferencia.

Si bien los autores revisados coinciden en el dinamismo de las fronteras y ponen énfasis en la manera en que fluctúan las continuidades y las discontinuidades, opera, además de la oposición de intereses, la implicación y la negociación sea a través de la integración o de la resistencia.

Para el presente análisis, los campos de intersección tendrán como criterio de selección el cruce entre las iniciativas y formas de percepción y valoración de los laicos católicos, entre sí y en relación con la jerarquía eclesial, el cual está condicionado por la intersección del campo religioso y de la sociedad secular, esto se sustenta en la vocación histórica de la identidad diferencial y desnivelada entre clero y laicos, basada en la división y especialización del trabajo y de las competencias que traza la dicotomía eclesial-secular y sagrado profano no sólo en la demarcación del campo religioso y secular, sino también en las fronteras culturales que se generan al interior de la Iglesia (Véase de la Torre 1994:11-13). Sin embargo, en la práctica, estas formas de clasificación del mundo y de la vocación teórico-práctica del clero y los laicos --aunque basada en dicotomías teóricas-- no tienen demarcaciones fijas, son más bien fronteras culturales, en constante negociación y lucha, pues si bien lo sagrado es monopolio de la Iglesia y su cuerpo especializado, preservado sobre los asuntos específicamente eclesiales, opera también como el instrumento de cristianización a partir del cual los laicos deben extender el reino de lo sagrado sobre las estructuras temporales.

En síntesis, entenderemos por espacios de intersección aquellos lugares donde se desarrolla la interacción de la pluralidad en la unidad. La intersección puede propiciar encuentros de diálogo y de confrontación (Rosaldo 1995), lugares de contacto cara a cara (Long 1989) o intersecciones por donde pasan y se cruzan distintas lógicas sin enfrentarse de manera frontal (Ricoeur en Peñalver 1992). Son lugares que producen fronteras donde se recrudecen e incluso se tensan las distintas lógicas de acción y marcos de valoración, pero que a la vez producen mestizajes producto de la negociación entre los diversos actores y los proyectos donde convergen lógicas de acción diferenciales. En este sentido, pretendo atender la manera en que se

producen convergencias, antagonismos o detectar los lugares en los que los distintos grupos católicos confluyen en el abanderamiento de los derechos y cuya acción dinamiza las fronteras especializadas entre lo propiamente religioso y lo político.

Para el análisis, se eligieron tres coyunturas locales por ser consideradas como umbrales críticos de la relación entre religión y política, como lugares de reacomodo de las relaciones interinstitucionales (Iglesia-Estado), así como por ser momentos de convergencia de distintos actores sociales religiosos y seculares, como punto de contacto entre la diversidad intrainstitucional (al interior de la iglesia). Estos son: 1) Las explosiones del 22 de abril de 1992; 2) el asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, arzobispo de Guadalajara, en mayo de 1993.; y 3) el levantamiento de las fuerzas armadas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, a partir de enero de 1994.

La finalidad de este enfoque es detectar la diversidad de formas de conciliar fe y política en la expresión de la defensa de los derechos humanos, al tiempo que atender los conflictos que suscitan dichas intersecciones. A partir de la elección de tres situaciones locales y coyunturales, se analizarán los conflictos a distintos niveles: entre el Estado y la Iglesia, al interior de la jerarquía, y por último en el nivel de la interacción de los grupos laicos en el espacio público.

2. LAS EXPLOSIONES DEL 22 DE ABRIL: EL DESPERTAR CRISTIANO A LOS DERECHOS HUMANOS

Una coyuntura importante que marca el despertar ciudadano de algunos sectores de la población de Guadalajara fue la que se vivió en el marco de la tragedia causada por las explosiones del 22 de abril de 1992. En este trágico suceso, murieron más de doscientas personas y más de mil familias se quedaron sin techo, otras tantas sin trabajo, o sin familia. Si bien, siempre fue evidente que la tragedia no fue producto de una catástrofe natural, sino de la irresponsabilidad criminal de instituciones y autoridades gubernamentales tanto federales (como fue el caso de la paraestatal PEMEX responsable de la presencia de hidrocarburos explosivos en las entrañas de

los colectores de la ciudad; así como de las autoridades locales que teniendo conocimiento del peligro no tomaron medidas preventivas), desde el inicio las autoridades se esmeraron en ocultar sistemáticamente a los responsables de la tragedia. Las explosiones sacaron a la luz no sólo la podredumbre que había en el sistema de alcantarillado, sino también la del sistema político local, cuyos saldos pendientes en la actualidad han sido: explicaciones verídicas sobre lo sucedido, respuestas adecuadas para sufragar los daños materiales y sociales, y compromiso con los reclamos de justicia de la ciudadanía. En este sentido las explosiones no sólo fueron un detonador de las tensiones existentes en el orden social establecido, sino también dio paso a la emergencia de nuevos actores colectivos que ensayaron formas alternativas de participación en el espacio público (Reguillo 1996).

Frente a este trágico suceso, la Iglesia Católica tuvo distintas respuestas, provenientes de distintos actores eclesiales, algunas no sólo contradictorias entre sí, sino conflictivas.⁴ Nos enfrentamos a un panorama cuya característica fue la complejidad de su campo de acción litúrgica, espiritual, moral, social, discursiva, política, simbólica y administrativa de bienes materiales.

A manera de síntesis, podemos detectar tres posturas por parte de miembros de la Iglesia Católica, que expresan distintas maneras de conciliar el mensaje de salvación con la justicia social. Dichas posturas se pueden descifrar a través de distintos modos de interpretar la catástrofe acorde con un mensaje de salvación a los damnificados; distintos modos de comprometerse cristianamente con los agraviados, y diferentes estrategias pastorales.

2.1. La jerarquía y el pacto cupular: El dios crucificado

Esta primera postura estuvo representada por el Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, Arzobispo de Guadalajara. Su reacción ante el suceso estuvo marcada desde las primeras horas de las explosiones y fue claramente expuesta en las siguientes

⁴ Un desarrollo más a profundidad de la participación de los católicos en la coyuntura de las explosiones del sector reforma se pueden encontrar en De la Torre y González 1993 y De la Torre 1993.

declaraciones:

Es un recordatorio de que Dios permite el mal y de él saca bienes. Esta pena y tristeza colectiva de los más afectados nos hace partícipes de la cruz de Cristo. Para quienes no tienen fe, este hecho lamentable puede ser simplemente un descuido, una aberración, mala suerte o irresponsabilidad, y seguramente se buscará castigar a quienes lo ameriten. (..) Pero quienes tenemos fe, vemos a la mano de Dios en todos los acontecimientos (...) no es un castigo de Dios, pero tal vez sí una advertencia que debemos recoger con corazón limpio hacia una conversión" (*El Informador*, 24/IV/1992).

Posadas Ocampo marca desde el inicio un discurso que tajantemente establece una frontera divisoria entre los valores del reino de Dios y los valores del mundo. Para él, la catástrofe es un signo inequívoco del mensaje de Dios como un llamado hacia la conversión espiritual de los damnificados. La salvación se entiende en el esquema teológico de la soteriología del dios crucificado, en el cual el valor del ser cristiano será evaluado por su capacidad de imitar el sufrimiento del Jesús; en contraste, aspirar a la justicia humana —según sus palabras— se opone tajantemente a la fe cristiana, y no se contempla como parte del plan de Dios, sino más bien como un obstáculo para acceder a la fe.

La posición del arzobispo de Guadalajara (quien fuera uno de los obispos más allegados al Nuncio Prigione), buscó desde el principio mantener a la Iglesia católica al margen de las confrontaciones con el Estado, lo cual significaba evitar a toda costa la presencia de los sacerdotes en las demandas organizadas de los damnificados. Hay que ubicar que la explosiones ocurren en el contexto histórico de las negociaciones cupulares para la reanudación de relaciones Iglesia-Estado, el pacto cupular con las autoridades gubernamentales se buscó establecer localmente a través de la colaboración con el Patronato de Reconstrucción. La Iglesia institucional promovió fundamentalmente dos tipos de pastoral: la pastoral social de corte asistencialista, a través de Cáritas y los párrocos, que tenía la consigna de colaborar con el Patronato de reconstrucción; y la pastoral espiritual delegada a los sacerdotes y a los seglares del Movimiento de Renovación Cristiana, con marcada orientación hacia la conversión espiritual.⁵

⁵ La Diócesis de Guadalajara ha venido trabajando en el proyecto de Nueva Evangelización el cual

2.2. La iglesia diocesana como pueblo de dios: el dios de la vida y los derechos humanos

La segunda postura está representada por un grupo de sacerdotes diocesanos que tuvieron una relevante presencia en el acompañamiento de las organizaciones civiles de damnificados. La manera en que este grupo interpreta el acontecimiento es opuesta a la expresada por el cardenal:

Es de todos conocido que el desastre fue causado por descuido, negligencia, intento de cuidar las espaldas a alguien o de no alarmar a la población de parte de gente e instituciones concretas(...) Cuando esto sucede nosotros decimos que se actúa no en la dimensión (sic) de la vida que dios quiere para el hombre, sino en la dirección del pecado (*El Samaritano* No. V., 14 de junio de 1992).

Este discurso a diferencia del emitido por el cardenal, marca una nueva línea de interpretación teológica en el cual la evaluación del suceso no es causa ni de la naturaleza, ni de la voluntad de Dios, sino del pecado social: negligencia, descuido, encubrimiento y corrupción. Dios no está presente en el mal, sino en la dimensión de la vida. Asimismo, el plan de salvación de Cristo no se opone al de la justicia humana.

Desde los primeros días este grupo de sacerdotes de la zona periférica norte de la ciudad se reunió a evaluar la problemática y los retos que atravesaban las parroquias afectadas.⁶ En una carta dirigida al Arzobispado de Guadalajara presentaron un diagnóstico —poco alentador— de la capacidad de respuesta de la pastoral social. El primer punto se refiere a la insuficiencia de recursos humanos y organizativos para responder a las necesidades de los damnificados; el segundo señala la necesidad de una pastoral coordinada "en equipo, en proceso, evangelizadora, y esperanzadora de la reconstrucción integral de las personas y las comunidades"; y el tercero da cuenta de la urgencia de un programa de promoción de trabajo de base en las parroquias para apoyar la autogestión de los damnificados. En

contempla tres mediaciones fundamentales de la acción pastoral: la pastoral profética (proclamación del evangelio, catequesis e interpretación teológica); la pastoral litúrgica (celebración del culto religiosos); y la pastoral social (servicios de caridad y justicia). Aunque en el documento sinodal se mencionan tres tareas fundamentales de la pastoral social: asistencial, promocional y liberadora, en la práctica referida al 22 de abril y sus secuelas sólo se privilegia la pastoral asistencial (Véase el Temario Sinodal No. 3, Diócesis de Guadalajara 1991: pp. 11-13 y 58).

⁶ Este grupo corresponde a la demarcación de zonas pastorales contempladas por la arquidiócesis de

el mismo documento se demanda "la presencia de la Iglesia Diocesana como Pueblo de Dios" que unifique a los diferentes agentes católicos y que permita la construcción de un proyecto común con base en un proceso de diálogo que vaya incorporando las necesidades que se vayan presentando.⁷ Es decir que proponen un modelo de Iglesia dialógica e inclusiva en donde todos forman parte del pueblo de Dios, y no solamente está representada por la jerarquía eclesiástica. Desde este momento se empieza a fraguar un nuevo grupo formado por sacerdotes diocesanos que ofrecen sus servicios para impulsar los procesos de reconstrucción y evangelización en las parroquias afectadas. El equipo de sacerdotes diocesanos emprende su trabajo en apoyo a las parroquias de la zona afectada. A ellos se les une una monja mercedaria y un religioso del Espíritu Santo.⁸ Juntos buscan ofrecer respuestas a través de comisiones, como son: asesoría jurídica, comunicación y boletín (*Samaritano*),⁹ fichas de oración con la palabra de Dios, etcétera. Otros puntos, como la atención espiritual a albergues y la organización de eucaristías, continúan a cargo del Movimiento de Renovación Cristiana.¹⁰

El grupo de diocesanos se empezó a configurar como una plataforma desde la cual se tejieron encuentros y convergencias con diversos grupos de religiosos y laicos que han buscado incidir sobre la estrategia pastoral. Por ejemplo, el padre Eduardo Mendoza, encargado de la pastoral social, tuvo a su cargo la comisión jurídica. Desde este espacio de acción pastoral se establecieron contactos y proyectos comunes con

⁷ Guadalajara (Cfr. Boletín de la Vicaría de pastoral de la diócesis de Guadalajara, No. 92: pp.22). Tomado de un documento firmado por el grupo de sacerdotes de la zona periférica norte, con fecha del 19 de mayo de 1992, dirigida a arzobispado de Guadalajara.

⁸ El obispo Martín Rábago asistió a una reunión del grupo y expresó su desacuerdo por la presencia de la religiosa. Al parecer el motivo era únicamente que fuera del sexo femenino. A partir de ese día no la volvieron a invitar.

⁹ *Samaritano*, respondía a la inquietud previa de que la iglesia tuviera una hoja parroquial con mayor contenido. Frente a la coyuntura de las explosiones, surge este boletín, el 17 de mayo, como publicación oficial de la Arquidiócesis de Guadalajara "para reflexionar sobre el sentido cristiano del acontecimiento" (*El Informador*, 30-IV-92). El mérito de este boletín es que ofrece un espacio de expresión a las distintas corrientes al interior de la diócesis. *Samaritano* se distribuye como órgano dominical en las parroquias de la diócesis.

¹⁰ El Obispo Martín Rábago estaba muy preocupado en un inicio por la presencia de "los protestantes" en la zona de desastre y sus frecuentes visitas a los albergues, así que dispuso que se diera atención espiritual al albergue oficial de manera permanente (cada domingo se se ha venido realizando una eucaristía) y además la presencia del Movimiento de Renovación Cristiana cubriría la zona, organizando oraciones y rezos. (*Samaritano* No. 9, 12-VII-92).

asociaciones de la sociedad civil, como fueron el Taller de Arquitectura Popular (TAP) y con la Academia Jalisciense de Derechos Humanos. Asimismo su presencia en el equipo diocesano ha trazado un puente con religiosos, escolares jesuitas y un amplio sector de la pastoral social de distintas parroquias de la diócesis con inquietudes de comprometerse con la problemática de los damnificados. Sin embargo, pese a algunos intentos, no hubo un proyecto que contemplara los distintos actores de la Iglesia Católica en una pastoral social integral.

2.3. Los religiosos y los damnificados: acompañar al pueblo sin etiqueta de Iglesia

Paralelamente se dio otra presencia de la Iglesia Católica en las calles, en los campamentos de damnificados, en las celebraciones litúrgicas, en el acompañamiento de la lucha diaria, al margen de los centros parroquiales. Este "sector" de la iglesia estuvo formado por religiosos (de diferentes órdenes) a través de las Comunidades Religiosas Insertas en Medios Pobres de Occidente (CRIMPO) y laicos que formaban parte de los movimientos independientes de damnificados que no encontraron apoyo en su parroquias. Ellos describen su participación en términos de "hacer presencia", acompañar los procesos de los damnificados y darles apoyo moral, en particular se acercaron a los movimientos independientes, mismos que no fueron cobijados por las parroquias para evitar enfrentamientos con el gobierno.

Otra participación "no formal" de los católicos fue la asesoría brindada por un sacerdote jesuita, a través de Servicios Educativos de Occidente (SEDOC) y de cinco escolares que se solidarizaron con el Movimiento 22 de abril. Hubo también grupos de laicos solidarios que estuvieron colaborando de manera independiente, como son varios miembros de Pastoral Juvenil, de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y de grupos de Pastoral Social provenientes de distintas parroquias de la ciudad. El apoyo a la lucha organizativa de este amplio sector informal de la iglesia consistió en:

Acompañar al pueblo sin la etiqueta de Iglesia. Nuestra presencia, aunque no busca imponer proyectos, ayuda a disipar la duda que los laicos tienen sobre su proceso de pastoral social: ¿existe la presencia de Dios en lo político?" (Entrevista con una de la líderes religiosas, 17 de julio de 1992).

Un grupo de religiosos, que estaba en contacto directo con el Movimiento 22 de abril, se dio a la tarea de redactar una carta que manifestaba un postura opuesta a la del arzobispo con respecto a la manera de interpretar y vivir el compromiso evangélico en la acción social:

Estamos organizados independientemente (...) somos miembros de un pueblo creyente, no confundimos política partidista con la búsqueda urgente que todo cristiano ha de hacer del bien común. No creemos que cuando nuestros pastores defienden y trabajan por el respeto de los derechos humanos se estén inmiscuyendo en campos que no les corresponden.¹¹

La presencia de distintos actores católicos que fungieron como portavoces de las demandas de los grupos independientes de damnificados tuvo impacto en la línea pastoral de los sacerdotes de la zona que abrieron un nuevo campo de presencia social para la Arquidiócesis de Guadalajara: la asesoría y defensa de los derechos humanos. Esto implicó un trabajo de promoción directa con las bases para acompañar y apoyar los procesos cotidianos de búsqueda de la justicia. Sin embargo, este discurso más "popular", no fue retomado por la jerarquía eclesial.

Este sector de la Iglesia tuvo una importante presencia pública en la defensa de los derechos de los damnificados, y logró convocar en sus demandas a 27 congregaciones y más de treinta grupos parroquiales que denunciaban a través de un desplegado publicado en los diarios locales el patrimonialismo, tortuguismo y la falta de conciencia social con que el Patronato y las autoridades locales manejaban el problema de los damnificados (*Siglo 21*, 15-VII-92:14). En otro desplegado denunciaron las múltiples irregularidades en el proceso de restitución de daños a los damnificados, pero ahora con la representatividad de 4 mil firmas de "laicos católicos en pro de los derechos humanos"¹² (*El Informador* 10/VIII/92 y *Siglo 21*, 10/VIII/92:6).

El asunto revestía cierta importancia porque el comunicado incidía en una de las zonas más sensibles con respecto a los efectos del 22 de abril: la del Patronato. Zona

¹¹ El documento se discutió en una reunión de las Comunidades Religiosas Insertas en Medios Pobres de Occidente (CRIMPO), en la cual se decidió que, dada la coyuntura, no era momento para entregarla.

¹² Este desplegado fue organizado por el grupo de coordinadores de pastoral social de la diócesis de Guadalajara, que representa a 40 distintas parroquias, y se reúnen quincenalmente para orientar sus acciones de manera coordinada.

en la que por cierto la jerarquía católica se cuidó de no inmiscuirse públicamente, pues existía un pacto oficioso de colaboración.

2.4 El desalojo violento y sus representaciones

Otro suceso importante que genera una guerra discursiva entre los católicos y la jerarquía eclesial fue la actuación de miembros del Departamento de Seguridad Pública, el 31 de mayo, en el desalojo violento de un grupo de damnificados (reconocidos como el movimiento 22 de abril), que después de la "Marcha nacional de protesta y dolor" decidieron habilitar como vivienda provisional la Plaza de la Liberación (frente a palacio de gobierno).

El desalojo violento y la falta de explicaciones creíbles y sensibles por parte de las autoridades locales provocaron la indignación de asociaciones cívicas y ciudadanos en general. Sin embargo la iglesia oficial guardó silencio. También se desató una ola de mítines y plantones, en los que era visible la presencia —no formal— de sacerdotes y religiosas que se sumaban al reclamo de justicia de los damnificados.

El Arzobispo visitaba al gobernador interino, Carlos Rivera Aceves, y, aprovechó el viaje para pedir paciencia y tiempo de la ciudadanía para con la actuación del gobierno interino. El discurso que emitió el Arzobispo habrá que ubicarlo en el contexto discursivo del propio gobierno, en el que se había señalado a los propios damnificados como los ejecutantes del desalojo. He aquí sus declaraciones:

Con palos y con conductas ocultas y misteriosas no se va a resolver nada y menos en estos momentos cuando necesitamos de la unión de todos los tapatíos. Hay que recordar, sin embargo, que no se tiene una varita mágica para cambiar de un día para otro las cosas. Que más quisiéramos para la realidad es otra (...) También es necesario recordar que en las negociaciones no siempre se obtendrá lo óptimo pero hay que agotar el diálogo" (*Siglo 21*, 10/VI/92).

El grupo de diocesanos, que venían trabajando de manera cercana con la organización de damnificados 22 de abril, tomó la palabra para hacer público y notorio las discrepancias ideológicas al interior del campo católico tapatío. Este discurso abre una nueva veta, porque surge como un contradiscurso en donde se polemiza y contra-

argumenta explícitamente la posición del Arzobispo Posadas:

¿Cómo es posible hablar de la presencia de Cristo resucitado en el desastre?
¿Cómo es posible hablar de la presencia de Cristo resucitado en el desalojo del primero de junio? Obviamente Jesús resucitado no está ni en la negligencia ni en la orden de ir a golpear a hombres y mujeres que no tienen casa, ni en las afirmaciones de que son los mismos desalojados los que se golpean (El Samaritano, No 5).

Posteriormente se publicó un desplegado en el que la Congregación de Institutos Religiosos de México (CIRM) y las Comunidades Religiosas Insertas en Medios Pobres de Occidente (CRIMPO) denunciaban y expresaban total repudio a "este tipo de acciones prepotentes y altamente vergonzosas que desdicen la finalidad de instituciones que afirman velar por la seguridad de los derechos humanos" (*Siglo 21*, 3/VI/92 y *Samaritano* 7/VI/92).

A los pocos días, el movimiento de Cristianos Comprometidos con las Luchas Populares, en la Celebración del IV Encuentro Internacional, proclamaron que el reino de Dios está presente en los actos solidarios de los damnificados de Guadalajara que "recientemente fue afectado por la criminal negligencia y la inverosímil represión" (*Siglo 21*, 5/VI/92). En este desplegado, al final no sólo se denunció a las autoridades civiles y se exigió una investigación de los hechos y el deslinde de responsabilidades, sino que también denunciaron la posición de la jerarquía católica:

Vemos con preocupación que amplios sectores de la jerarquía de la iglesia parecen más preocupados por reconstruir las buenas relaciones con el poder, que tan nefastas consecuencias han tenido en el pasado, que por tomar partido decididamente por los oprimidos, víctimas de ese poder (IBID).

También se pronunciaron públicamente, en la misma línea que los anteriores, las asociaciones de jesuitas de Guadalajara (*Siglo 21* 5/VI/92).

Dos fueron las conquistas más significativas de los sectores informales de la Iglesia. La primera, consistió en lograr un espacio estratégico de la lucha organizada: la presencia de la Iglesia Católica en la asesoría y defensa de los derechos humanos. El Movimiento Independiente de Damnificados 22 de Abril vino ejerciendo una fuerte presión para que las parroquias se sumen al esfuerzo de brindar apoyo en asesoría jurídica a los damnificados. Desde el inicio, la Academia Jalisciense de Derechos Humanos (AJDH) y la Coordinadora de Ciudadanos y Organismos Civiles 22 de Abril

estuvieron presentes en la zona brindando asesoría al Movimiento. Esta demanda fue retomada por un grupo de diocesanos que participa en el Comité de la Iglesia pro-damnificados¹³. Aun cuando en un inicio los discursos y acciones de la Iglesia parecían apuntar a una pastoral asistencialista que evitara roces con las acciones gubernamentales¹⁴, la demanda popular y la débil capacidad organizativa de la Iglesia Católica, opacada por la espontaneidad de la sociedad civil, contribuyeron a que, en vías de lograr una mayor legitimidad, se aceptara apoyar un proyecto conjunto con la Academia Jalisciense de Derechos Humanos y la Coordinadora de Ciudadanos y Organismos Civiles 22 de Abril y Cáritas. Primero se implementó el apoyo puntual de abogados y hasta a mediados de junio se instalaron centros permanentes de asesoría jurídica en tres parroquias de la zona afectada (sin embargo, aunque el obispo Martín Rábago aceptó financiar el proyecto y darle cabida en las parroquias, lo hizo con la condición de que no aparecieran los nombres de dichas instituciones).

La segunda conquista fue la expresión de denuncia a través de la religiosidad popular. A los pocos meses de los estallidos, la lucha organizada fue decayendo, dejando como saldo la conciencia común de haber sido defraudados por las autoridades. Sin embargo, los damnificados recuperaron un canal para expresar su sentir y su voz en la apropiación semántica de símbolos religiosos y en un canal de expresión pública: la misa en las calles. Los valores de justicia y derechos humanos impregnaron los discursos y los símbolos del catolicismo. El símbolo de la cruz de Cristo fue el icono para expresar sus sufrimientos personales pero también fue el vehículo para demandar sus derechos humanos: "derecho a la libre asociación", "derecho a vestido, vivienda y alimentación", "inviolabilidad de domicilios", "derecho a la salud". Las peregrinaciones y las misas callejeras se convirtieron en el último bastión de la resistencia popular de los damnificados. Por su parte, la religión institucional, vía

¹³ En la publicación oficial de la arquidiócesis de Guadalajara se da información sobre los derechos de los damnificados. Al final dice "El gobierno está obligado a restablecer la situación anterior. Ello no es graciosa actitud, generosa o de lástima. No debes renunciar a tus derechos porque así perjudicas a los demás afectados". (*Samaritano*, No. 2, 24-V-1992; p.5).

¹⁴ Las declaraciones públicas del Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo reiteraron su apoyo a las acciones del Patronato, cuyo presidente era Gabriel Covarrubias, quien había sido Presidente Municipal de Guadalajara por el PRI, y que paralelamente fungía como asesor financiero del arzobispado (Siglo 21, 26-VII-92: suplemento). Cuando se le preguntó al Obispo su opinión sobre la

el arzobispado, intentó cancelar las misas en las calles, pero los damnificados defendieron su derecho a la expresión profunda y ganaron la batalla, reconociendo y legitimando a aquellos sacerdotes y religiosos que se comprometieron con su lucha como portavoces representativos de su sentir colectivo, en mientras que la Iglesia institucional perdió capacidad de convocatoria y se quedó adentro de su parroquias.¹⁵

3. UNA SOLA VOZ: LA DIFÍCIL Y NUNCA ACABADA PRECISIÓN DE LOS LÍMITES ENTRE LO RELIGIOSO-LO CIVIL-LO POLÍTICO

El 24 de mayo de 1993, en el estacionamiento del aeropuerto de la ciudad de Guadalajara, fue asesinado el Cardenal Juan Jesús Posadas, arzobispo de la diócesis de Guadalajara. Las versiones oficiales emitidas por la Procuraduría General de la República (PGR) presentaban la muerte del cardenal como un hecho accidental, con dos hipótesis posibles, la primera que se debía al fuego cruzado de dos bandas de narcotraficantes (la cual fue insostenible ya que pocas horas después el doctor Mario Rivas, forense de Jalisco, declaraba que los 14 impactos de bala recibidos eran "directísimos"); la segunda —que quedara como la oficial y definitiva— se basaba en la confusión, argumentando que los de la banda de los Arellano Félix lo habían confundido con el Chapo Guzmán, líder de la banda enemiga (sin poder explicar el porque de dicho encuentro tan casual).

El asesinato del Cardenal, no sólo lastimó la sensibilidad de los fieles por la pérdida de su pastor, sino que también ponía de manifiesto los altos índices de violencia, inseguridad pública e impunidad que ya se vivía desde antes en esta ciudad.¹⁶ ¿Si eso le llegó a ocurrir al Cardenal, a qué no estarían expuestos los

labor del Patronato, éste lo elogió por su integración y representividad (Siglo 21, 10-VI-92).

¹⁵ La descripción y análisis más detallado sobre este tema se encuentra en De la Torre 1993.

¹⁶ Ante el problema de violencia pública vivido en las calles y en los hogares de la ciudad de Guadalajara, en marzo de 1992, las madres de familia de los sectores medios y altos de la ciudad, indignadas porque un policía asesinó a una jovencita de clase alta, decidieron salir a la calle para exigir seguridad pública al entonces gobernador Guillermo Cosío Vidaurri. Esta marcha fue bautizada como las "damas de negro", porque 3,000 mujeres marcharon vestidas de luto. Esta marcha evidenció los altos niveles

ciudadanos comunes?. El asesinato del cardenal no era un hecho aislado de violencia criminal, sino una manifestación más de una cadena de hechos que se vivían en la ciudad de Guadalajara, entre los cuales se pueden priorizar los siguientes: 1) la violencia cotidiana ocasionada por bandas de narcotraficantes, criminales y por los organismos policíacos que gozaban de complicidad e impunidad por parte del estado; 2) la tragedia de las explosiones del 22 de abril de 1992 y la falta de esclarecimiento de su causas; y 3) la corrupción a distintos niveles al interior de las agencias gubernamentales del estado de Jalisco. La cadena de sucesos trajo consigo una crisis de gobernabilidad y credibilidad, que ocasionó que por primera vez en la ciudad, la pluralidad de voces de la ciudadanía (religiosa, civil y política) coincidiera en el movimiento ciudadano *Una sola Voz*.¹⁷

Una Sola Voz fue la expresión ciudadana más importante que se ha vivido en los últimos años de la historia de la ciudad, no sólo por el poder de convocatoria numérica, sino porque por primera vez se logró una convergencia de 44 organizaciones, donde confluía un espectro de opciones religiosas, cívicas y políticas, que a su vez representaban una amplia gama de matrices ideológicas y de clases sociales: la derecha y la izquierda política (El Partido Acción Nacional (PAN), el Partido Demócrata Mexicano (PDM) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD)); los grupos católicos más conservadores, los moderados y los progresistas (entre los cuales se distinguían asociaciones parroquiales, movimientos diocesanos seculares, y órdenes religiosas con características contrastantes: piadosas, representantes de la pastoral familiar, carismáticos, simpatizantes de la teología de la liberación, etc.; ONGs y asociaciones defensoras de los derechos humanos representantes de distintos sectores ideológicos y de clase de la ciudad: organizaciones urbano-populares, movimientos cívicos-católicos de clase media, asociaciones universitarias y de profesionistas, y asociaciones empresariales que representaban a los sectores de

de corrupción del aparato estatal y judicial del estado de Jalisco, y fue un parteaguas para la pasada administración estatal pues fue un punto de quiebre en la relación entre empresarios y gobierno estatal.

¹⁷ Para el análisis que aquí presento, me basé en tres fuentes de información e interpretación imprescindibles sobre la muerte del cardenal: González (1996b) y Ramos (1993), además de los artículos periodísticos publicados a partir del 24 de mayo de 1993.

clase media-alta y alta de la sociedad tapatía.¹⁸

Sin embargo, como lo apreció Fernando González (1996:49), el denominador común de dicha heterogeneidad formada por agrupaciones cívicas, políticas y religiosas era la referencia católica, objetivada en el símbolo del cardenal, por lo que el autor concluye que: "si el cardenal no hubiera sido asesinado, la convergencia o bien no hubiera existido o no con esa mayoritaria representatividad de organismos de signo católico" (Ibíd: 49).

En dicha heterogeneidad se podían apreciar, desde su inicio, tres distintos proyectos que planteaban el carácter sustantivo (acorde con su definición identitaria de origen) y estratégico (acorde a los medios encaminados para el logro de fines) que pugnaba por la definición de la práctica y el sentido de la convergencia:

1) Como expresión de duelo por la muerte del pastor, formado por las asociaciones laicales diocesanas y parroquiales de distinta índole, tenían como objetivo principal hacer presente y público el sentimiento colectivo de duelo por la pérdida del Cardenal.¹⁹ Este contingente estuvo liderado por el Movimiento Familiar Cristiano, quien fue el que tuvo la iniciativa de convocar al resto de los grupos.

2) Como reclamo de justicia y verdad relacionada con el hecho particular: veían en la convergencia la necesidad de exigir justicia y verdad a las autoridades correspondientes sobre el asesinato del Cardenal, ligando este hecho al repudio a la violencia y la inseguridad pública que privaba en el estado de Jalisco. Dicho proyecto estaba encabezado por las líderes de Alianza Fuerza de Opinión Pública,²⁰ que representa a las agrupaciones cívicas de derecha,

¹⁸ Sobre un análisis detallado del movimiento Una Sola Voz, consúltese a González 1996.

¹⁹ Fueron 16 movimientos diocesanos: Movimiento Familiar Cristiano, Adoración nocturna, 4 ramas de la Acción Católica (de Adolescentes y Niños, de Juventud Femenina y Masculina y de Enfermeras), Comunidades de Cristo Sacerdote, Esposas Cristianas, Fraternidad de Enfermos y Limitados Físicos, Instituto Mexicano de Doctrina Social de la Iglesia, Movimiento de Conversión San Juan Bautista, Parroquia San Jerónimo, Renovación Cristiana en el Espíritu Santo, Unión de Católicos Mexicanos y Pastoral Diocesana de Derechos Humanos.

²⁰ En este grupo podemos encontrar 14 movimientos, como son: Amiga Moral, Asociación Cívica femenina, Centro de Información Billings, Comisión Mexicana de Derechos Humanos, Desarrollo Humano Integral y Acción Ciudadana, Dí Basta, Fúndice, Mesa Opinión Pública, Pro-Vida, Promoción

con marcada inspiración católica y con estrechos vínculos y coincidencias ideológicas con dos organismos políticos de derecha como son el DHIAC y el PAN. Para este sector la convergencia debía ser de acuerdo a objetivos puntuales, por un lado en el desarrollo de la marcha y en la propuesta de un fiscal especial que llevará el caso del asesinato.

3) Como reclamo estructural de la justicia y la verdad: Esta tendencia buscaba hacer un reclamo social más amplio. Si bien coincidían con los grupos de derecha en el repudio a la violencia a la inseguridad pública y a la corrupción de las autoridades, para ellos la muerte del Cardenal era un suceso más de una cadena de injusticias y corrupción reciente, como fueron las explosiones del 22 de abril de 1992 y el desalojo violento de los damnificados del 1 de junio de 1992. Dicho sector estuvo representado por los movimientos civiles de izquierda: la Academia Jalisciense de Derechos Humanos y los damnificados del 22 de abril.²¹ En ellos participaron los católicos simpatizantes con el modelo liberacionista del catolicismo y algunos militantes del PRD. Dicha tendencia fue rechazada desde el inicio por los líderes de AFOP.²² Esta tendencia no sólo veía la convergencia como un medio encaminado al logro de un fin específico, sino que le dotaba de valor en sí mismo, procurando la permanencia de un movimiento ciudadano capaz de mantener una interlocución continua entre la población y el gobierno.

Aunque pudiéramos catalogar al primer grupo como expresión de los derechos

Femenina, Unión Nacional de Padres de Familia, Unión Social de Empresarios y la Unión Nacional Sinarquista.

²¹ Fueron 9 los movimientos cívicos de izquierda que participaron: la Academia Jalisciense de Derechos Humanos, Asociación de Colonos del Alamo Industrial, la Comunidades Escolares Jesuitas, Corriente Estudiantil Independiente, Damnificados por el 22 de abril, Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario, Movimiento Ciudadano Jalisciense, Organización de Vivienda Demetrio Vallejo y la Unión de Colonos Independientes.

²² A pocos días de la marcha, las líderes de AFOP, anuncian su salida del movimiento Una Sola Voz, argumentando que su interés se limitaba a la realización de la marcha y al apoyo de las propuestas en ella expresadas. Según su propia versión tenían dos intereses fundamentales: la marcha y la institucionalización de un fiscal especial (inspirado en el caso de Manuel Buendía). En comunicación personal, Maribel de Col (una de las dirigentes de AFOP), explicó que la salida se debió a que: 1) se sentían manipuladas "de parte del grupo de la izquierda", 2) a que el punto de la convergencia ya había pasado y 3) era muy difícil mantener una coincidencia entre ideologías tan diferentes, como fue el encuentro entre la derecha y la izquierda (entrevista personal con Maribel Alfeirán de Coll, 13 de

individuales (el derecho a la vida y a la expresión de la creencia); los contingentes de derecha e izquierda comparten una concepción más de carácter político de los derechos humanos, pero con énfasis que los diferencian sobre todo en lo social. Dichos énfasis están marcados, por un lado, por el valor de la igualdad que distingue las posiciones de derecha e izquierda. Es decir, los grupos cívicos-católicos de derecha buscaron reivindicar los valores de justicia y verdad pero sólo en torno a la muerte de un hombre sobresaliente (este es el caso del cardenal Posadas), y se negaron a extender sus demandas a los casos de ciudadanos comunes que han sido víctimas de iguales atropellos (como fueron los damnificados de las explosiones de 1992 —sin nombre, ni apellido).

La posibilidad de lograr un consenso entre los tres proyectos no fue tarea fácil, fue producto de difíciles negociaciones entre identidades diferenciales, pero tendientes a construir una identidad grupal amplia, aunque coyuntural. Estas posiciones diferenciadas y encontradas se concretizaban en modelos para imprimirle sentidos a los contenidos de las demandas, a las formas rituales y por último a la construcción simbólica de una identidad grupal que caracterizara a la marcha del 6 de junio.

La primera iniciativa para convocar a una marcha multitudinaria fue de los movimientos católicos diocesanos, convocados por el Movimiento Familiar Cristiano. Originalmente planteaban imprimirle a la marcha un sentido eclesial-sacramental: se proponía que la encabezara el obispo auxiliar de la Diócesis, que la gente vistiera de luto y que durante el trayecto se rezara el Padre Nuestro o el Rosario, y que finalmente la marcha desembocara en una misa en la Catedral.

Esta propuesta de entrada excluía la posible participación de los grupos cívicos (aún de lo de inspiración católica que no gozan del reconocimiento de una pertenencia eclesial), tanto de derecha como de izquierda. Pues como lo manifestó Maribel Coll, dirigente de Alianza Fuerza de Opinión Pública (AFOP):

Para lograr la unidad, teníamos que buscar los puntos de unidad y no los de desunión. Los de desunión son puntos muy difíciles de ponernos de acuerdo, porque son puntos esenciales de nuestras maneras de pensar y esos los

respetamos. O sea no te impongo mi manera de pensar y por eso no vamos a rezar el Rosario, ni vamos a hacer misa, Si yo voy rezando el Rosario sería un movimiento clerical, clericalmente a más de uno no nos funcionaba porque no somos un movimiento clerical (Entrevista personal con Maribel Coll, 13 de noviembre de 1966).

Por otra parte, la posición de los tres obispos de la arquidiócesis de Guadalajara fue la de permanecer al margen del movimiento —lo cual no significa que no lo aprobaran—, siendo que, como lo señala Fernando González (1996:64-65), el asunto del asesinato del arzobispo de Guadalajara implicaba directamente a la diócesis, sin embargo, los obispos decidieron no tener liderazgo ni una presencia visible en el movimiento, lo cual facilitaba aún más el carácter ciudadano del movimiento. Esto se debe a que la situación de los obispos de la diócesis era más que delicada, por un lado la CEM, bajo el liderazgo ejercido por el nuncio Prigione, a fin de evitar a toda costa el posible distanciamiento con las recién estrenadas relaciones con el Estado en caso de que los obispos impugnaran la versión oficial, había aceptado casi automáticamente la explicación de "la confusión" dada por la PGR. Ello a pesar de que el asesinato de un Cardenal era un crimen de Estado, donde se apreciaba la presencia de narcotraficantes y militares implicados. Pero el asunto provocó también desgarramientos y confrontaciones entre obispos, y en la relación con el Nuncio. (Loaeza 1996:117). Los obispos de la diócesis de Guadalajara por su parte, insistían en no descartar otras hipótesis (Ramos 1994:96). Adoptar abiertamente la posición de los obispos de la arquidiócesis de Guadalajara era un asunto delicado pues al sostener un enfoque opuesto al emitido oficialmente por la CEM y a la línea vaticana los colocaba en una posición de contradicción y confrontación al interior de la Iglesia mexicana.

Descartada inicialmente la identidad clerical del movimiento para dar cabida a una identidad cívica, esta nueva situación presentaba un segundo problema para mantenerse en los límites de lo cívico y no traspasar los umbrales que ligaran al movimiento con lo político (entendido como la vinculación con intereses ligados a la toma del poder partidista, cuyas acciones pudieran ser ligadas a campañas políticas en favor de partidos o candidatos específicos). Esto se explica, por un lado, por la multipertenencia de los individuos que militan, participan o simpatizan a la vez en

asociaciones de inspiración religiosa (sean cívicas o diocesanas), en agrupaciones civiles o ciudadanas y en estrecha relación e incluso militancia formal con los partidos políticos: cómo deslindar, por un lado, la triada Alianza Fuerza Opinión Pública/DHIAC/PAN y por otro lado, la compleja red de relaciones CEBs/jesuitas/ONGs/Academia Jalisciense de Derechos Humanos/PRD, cuando existen muchos vasos comunicantes —que pudimos apreciar en la descripción de las trayectorias de los grupos que se expuso páginas arriba—, que aunque no visibles, sí latentes, que conectan los campos especializados de lo religioso-lo cívico-lo político.²³

Desde la primera convocatoria se optó por incluir a los partidos políticos, definiendo el movimiento como:

Un movimiento de pluralidad ciudadana y política. No se quiere dar la imagen de un movimiento de católicos dolidos por la muerte de su pastor, sino de ciudadanos en movimiento sin discriminación de credo, religión o ideas políticas.

Con dicha presentación se planteaba una participación plural, que permitía la inclusión de actores políticos, religiosos y ciudadanos, a la vez que se excluían dos de los rasgos identitarios sustantivos de dichos actores de la convergencia, a saber el religioso y el político, dando prioridad a la identidad ciudadana del movimiento.

Los tres partidos políticos de oposición (PAN, PRD, y PDM) participantes en el movimiento se comprometieron a que por esta ocasión dejaban "a un lado sus pretensiones partidistas" (*Siglo 21*, 2 de junio de 1993). Es decir que renunciaban a la visibilidad de su identidad como partidos políticos y se presentarían como ciudadanía. En síntesis, tanto la arquidiócesis como los partidos políticos estaban dispuestos a renunciar a sus identidades particulares, para dar vida a un movimiento plural y ciudadano.

Una primera solución para dirimir las diferencias ideológicas fue proponer una marcha silenciosa. Otro de los acuerdos para la convivencia fue acordar que ningún liderazgo debía sobresalir sobre los otros, cuestión que no fue nada fácil de lograr, y

²³ Joan Struch sostiene la hipótesis de que la secularización, en el caso de España, trajo cambios profundos en la relación fe-política e Iglesia-Estado, pero que si bien hoy en día se puede afirmar: "que el resultado más claro de la transición religiosa es que el cristianismo español se ha despolitizado. Lo que no significa que no esté presente en la sociedad, de otra honda, discreta, casi secreta manera" (Gomis, Lorenzo "La transición religiosa", editorial de la revista *El Ciervo*, noviembre

que produjo roces y constantes conflictos entre las partes participantes. Por último se acordó, que para incluir a los partidos políticos como ciudadanía, era condición no hacer visibles los emblemas de sus propias afiliaciones.

Como hemos visto, el reto de una convergencia tan heterogénea no era fácil, oscilaba entre la necesidad de incluir a las distintas ideologías ahí presentes, con lo cual se corría el riesgo de que se desvanecieran las identidades particulares en una masa amorfa.

Sin embargo, El último elemento era poder hacer visible la identidad de los tres sectores convocantes, de esa manera se diseñó que cada una de las tendencias saliera de distintos puntos y desembocara en un mismo lugar.²⁴ Asimismo se acordó que fuera un representante de cada uno de los tres sectores los que tuvieran derecho a emitir un discurso, es decir a tener voz, en el cierre de la marcha.

Acordadas las reglas de copresencia que permitieran la inclusión de la pluralidad en una identidad de mayores alcances, la identidad requería también de su referente de diferenciación, el cual inicialmente parecía claro según la formulación de los propios objetivos del movimiento, expuestos en la invitación a la marcha titulada: Por la vida, por la verdad. Una Sola Voz, en la cual se daban a conocer cuatro puntos: 1) el profundo pesar que sienten por el asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo; 2) el repudio a la violencia y a la inseguridad que vive el estado de Jalisco; 3) la incapacidad y la corrupción de las autoridades para acabar con la delincuencia y controlar a sus propias corporaciones policíacas y 4) la exigencia de la verdad acerca de todos los asuntos de interés de la población que no han sido esclarecidos; y 5) exhortar a la población a que pasen del dolor a la acción, de la queja a la participación activa, de la denuncia a la proposición de alternativas (*Siglo 21*, 2 de junio de 1993: p.8).

En dichos puntos se puede observar nítidamente la inclusión ciudadana de las distintas identidades, pero también expresa la construcción del otro, del interlocutor del

de 1995: 3). Considero que dicha hipótesis es también aplicable al caso mexicano.
²⁴ El contingente formado por los grupos diocesanos (encabezado por el Movimiento Familiar Cristiano) partió del Agua Azul, el de los grupos cívicos de derecha de Chapultepec, y el de las asociaciones de

movimiento: las autoridades gubernamentales, las corporaciones policíacas, y la PGR (como instancia encargada de esclarecer los acontecimientos).

Mientras que la inclusión de los partidos políticos fueron de oposición al partido oficial o de estado, ésta no amenazaban con diluir la identidad emergente (no obstante, hubo acciones por parte del grupo de derechas de dejar fuera de la convocatoria al PRD y a la Academia de Derechos Humanos). Un día antes de la marcha el gobernador Carlos Rivera Acevez había hecho un llamado a los participantes del movimiento a que no se "politizara" la recién convergencia (*Siglo 21*, 3 de junio de 1993: 6). Para él, el término politizar no se limitaba a la concepción partidista, sino a dirigir el movimiento en contraposición con las autoridades gubernamentales. Para el gobernador, el problema de la violencia en la entidad no era un problema interno, ni debía cuestionar al sistema político, policiaco y judicial a su cargo. Para despolitizar el suceso proponía una interpretación de tipo exógeno: "fíjense bien ustedes que ninguno es de Jalisco" (Ibíd.), —declaró el mandatario en rueda de prensa, refiriéndose a los supuestos asesinos del cardenal Posadas—. Su estrategia para despolitizar la potencialidad de la convergencia de Una Sola Voz, no fue sólo discursiva, sino también de facto, al solicitar, un día antes de la marcha, la participación del PRI (incluidos los gobernantes) en el movimiento. Si bien la ciudadanía no tenía carnet para politizarse, el gobierno sí lo tenía para ciudadanizarse. El gobernador tuvo la habilidad de solicitar la intermediación del obispo Martín Rábago (que ante la ausencia del Pastor, había quedado como encargado interino de la arquidiócesis), quien le pidió al líder del Movimiento Familiar Cristiano que asistiera a una sesión privada con el gobernador, en la cual el líder laico se comprometió con el mandatario a incluir al PRI en la participación de la marcha. La iniciativa del dirigente del MFC fue fuertemente cuestionada por el resto de la convergencia, pues por un lado, uno de los compromisos asumidos por los participantes había sido que nadie haría ni declaraciones ni gestión alguna ante autoridades sin la autorización del conjunto de los participantes (Ramos 1994:1289).

El PRI, como partido estrechamente vinculado al poder gubernamental, abría el

izquierda (encabezado por el IMDEC) partió de la Plaza de La Bandera (González 1996b: 61).

ingreso a las autoridades vigentes a participar como un ciudadano más dentro del movimiento ¿Cómo mantener la identidad ciudadana sin el referente de un opositor?... cuando la identidad entra en crisis de alteridad que, como señala Fernando González, "amenaza con diluir toda especificidad". La incitativa personal (bajo presión del jefe local de la iglesia) del líder del MFC, fue muy cuestionada y de hecho ocasionó la ruptura con el sector de las derechas. El MFC es un movimiento secolar que mantiene una relación subordinada al interior de la estructura diocesana, mientras que las dos corrientes restantes mantienen cierta autonomía de acción con respecto a la institución eclesiástica y a su jerarquía interna. Esta diferencia nos muestra los efectos prácticos de las diferentes posiciones que los grupos ocupaban con respecto al campo especializado de la Iglesia católica, y que traspasan las coincidencias ideológicas que pudiera haber entre estos dos sectores conservadores, para ocasionar un nuevo eje de conflicto interno.

Las diferencias no quedaron ahí, sino que se manifestaron también en los énfasis en que los dos líderes dieron a los discursos emitidos en el cierre de mitin. Mientras que Maribel Coll (representante simultánea de Amiga Moral, AFOP y el DHIAC) dirigió su discurso a señalar la responsabilidad de las autoridades sobre el asunto y a exigir justicia y verdad, los otros dos conferencistas se limitaron a hablar, uno de la relevancia social de reforzar la unidad básica de la familia para evitar la delincuencia e inseguridad pública (Francisco Lozano del MFC) y otro de la importancia de la participación de la sociedad civil (Jorge Narro de la AJDH) (*Siglo 21*, 7 de junio de 1993, p.5).

A lo largo de este caso, hemos podido observar que las diferencias que marcaban los límites entre las identidades particulares de los grupos y movimientos participantes y la pretendida identidad grupal pasaban, por distintos ejes de distinción, como son: a) la definición del carácter mismo de la marcha, que se debatía entre las distintas concepciones de la identidad social: sacramentales, cívicas-religiosas, cívico-políticas de la religiosidad, y cívicas políticas seculares; b) entre las tendencias ideológicas de derecha e izquierda; c) entre los modos particulares de relacionarse con las instituciones establecidas (en especial con la Iglesia y el Estado), y d) entre los distintos actores sociales (religiosos, ciudadanos y políticos) que se disputaban la

imposición de formas legítimas y autorizadas de ser y actuar con respecto a dos competencias: ciudadanizar y politizar.

A pesar de que Una Sola Voz es un movimiento ciudadano plural que logra conjuntar voluntades e identidades diversas en un mismo proyecto, podemos identificar distintos proyectos particulares que entran en interacción por la definición y destino de la práctica. Dichos proyectos se hacen manifiestos tanto en los objetivos perseguidos, como en la selección de los medios y las expresiones simbólicas que doten de sentido específico a las acciones estratégicas que se articulan alrededor de una identidad compartida, como son:

Ciudadanizar lo religioso. Encontramos a los sectores que veían en la marcha un medio para ciudadanizar lo religioso, como fue el caso de los obispos de la diócesis de Guadalajara, que al decidir no encabezarla ni estar presentes le daban al movimiento la capacidad de una identidad ciudadana. Los movimientos seculares formalmente adscritos a la estructura diocesana, convocaron a otros actores civiles no eclesiales a unírseles a la marcha y finalmente renunciaron a las expresiones simbólicas religiosas para darle un carácter ciudadano a la marcha. Su objetivo primordial expreso era la manifestación ciudadana de duelo por la muerte del obispo.

Desinstitucionalizar lo ciudadano: los grupos de cívicos de derecha e izquierda buscaban darle un carácter ciudadano y amplio a la marcha, con autonomía de la iglesia y del Estado. Sus propuestas eran silenciar las expresiones y emblemas simbólicos que ligaran al movimiento tanto con expresiones de culto como de partidos políticos;

Politizar lo ciudadano. Los partidos políticos de oposición, y los grupos cívicos de izquierda y de derecha compartían la visión de la muerte del cardenal no podía verse como un hecho accidental. Los grupos de derecha responsabilizaban a las autoridades gubernamentales sobre el asesinato y su falta de voluntad política para esclarecer y aplicar justicia sobre los hechos ocurridos en el aeropuerto. Mientras que los grupos de izquierda buscaban trascender el hecho, haciendo énfasis en las causas políticas y sociales, que

cuestionaban el modelo neoliberal de desarrollo económico impulsado por el Presidente Carlos Salinas. También había diferencias en el sentido mismo de la convergencia, pues mientras que para los grupos de derecha ésta era coyuntural, y culminaba con la petición de una fiscalía especial que se hiciera cargo del caso Posadas, la izquierda contemplaba en la convergencia la posibilidad de crear un espacio de convergencia ciudadana de mayor duración.

Despolitizar lo ciudadano. Para lograr este objetivo se establece una alianza puntual entre el gobernador de Jalisco, el partido oficial (PRI), el obispo encargado de la diócesis de Guadalajara y el dirigente del Movimiento Familiar Cristiano, para inscribir al PRI en el movimiento Una Sola Voz. Estos actores compartían el temor de una politización del movimiento ciudadano, lo cual podría traer como consecuencia una confrontación entre sociedad civil, católicos y el gobierno. Este arreglo cupular a nivel local, debe entenderse dentro del contexto nacional de las nuevas relaciones Iglesia-Estado, en donde al interior de la Iglesia católica existe —por parte de la línea vaticana— una fuerte presión para evitar el conflicto, con el fin de mantener los privilegios institucionales de dicha relación. Por su parte el gobierno local y el PRI, buscan monopolizar las competencias especializadas del quehacer político, al desautorizar el derecho que otros actores sociales —incluidos los partidos políticos— tienen de politizar la marcha.²⁵

Ciudadanizar lo político-institucional. El gobernador y el partido político oficial participan en la marcha ciudadana, con la intención de eludir su responsabilidad, e intentando desvanecer el referente de alteridad de la reciente convergencia ciudadana. Finalmente esta táctica no tuvo los efectos deseados ya que durante la marcha la expresión vía mantas y discursos señalaron la responsabilidad del gobierno y exigieron verdad y justicia.

²⁵ Esta idea es desarrollada por Jorge Alonso, "La marcha de la convergencia ciudadana", en *Diario Siglo 21*, 9 de junio de 1993, página 2.

4. DERECHOS HUMANOS ¿PUERTAS ADENTRO O AFUERA DE LOS TEMPLOS?

En el contexto de un nuevo *modus vivendi*, marcado por el restablecimiento de las relaciones Iglesia Estado, el levantamiento del Ejército Zapatista en Chiapas en enero de 1994, fue un acontecimiento que dejaba ver la fragilidad de la nueva relación, pero que además evidenciaba la porosidad de los límites entre lo religioso y lo político.

El desempeño del obispo Samuel Ruiz como obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en Chiapas desde 1960, se destacó por impulsar una pastoral progresista de corte liberacionista en México. El obispo ha sido uno de los impulsores de la defensa de los derechos humanos en México, con la creación, a finales de la década de los años ochenta, del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, mediante el cual se denunciaban permanentemente las acciones de represión y marginación sufridas por las poblaciones indígenas de Chiapas (*Proceso* 956, 27 de febrero de 1995:13). Ante el conflicto armado de Chiapas, fue elegido por las poblaciones indígenas y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como mediador idóneo de los diálogos de paz entre el Ejército Zapatista y el gobierno de la República. Dicho rol rebasaba la concepción laicicista de la separación de los campos especializados. De hecho, la "Catedral de la Paz" (la catedral de San Cristóbal de las Casas) se convirtió, en febrero de 1994, en el escenario nacional donde se tomaban los acuerdos políticos con repercusión nacional, y la política —ya no sólo comunitaria, sino incluso de Estado— era el espacio estratégico de la evangelización.

La labor evangelizadora de Samuel Ruiz en la promoción de las comunidades indígenas y su destacada pastoral en defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas, marcaba una vía cívico-política a favor de los pobres que rebasaba los linderos territoriales de su propia diócesis, con repercusiones sobre el destino político de la nación.

No menos importante, fue que dicha coyuntura puso de manifiesto las contradicciones y conflictos intra-eclesiales: Entre la línea vaticana y la CEM (e incluso la CELAM); al interior de la jerarquía nacional; así como las complicadas relaciones

extra-eclesiales entre la Iglesia y el Estado.

El obispo Samuel Ruiz ha sido uno de los actores nacionales y eclesiásticos más polemizados por la opinión pública e incluso al interior de la Iglesia católica. Por un lado, se vivía una descalificación a su manera de actuar tanto proveniente de los grupos conservadores y de ultraderecha locales y nacionales que, apoyados por diversos medios masivos de comunicación nacional, lo señalaban como responsable directo de la guerrilla armada. En 1993, el obispo Samuel Ruiz cuestionó fuertemente los impactos sociales en la pobreza y la desigualdad social, del modelo económico neoliberal impulsado por el entonces presidente de la República Carlos Salinas de Gortari, mediante una carta entregada al Papa Juan Pablo II, en su visita a Yucatán, México. Desde ese momento, se especulaba que el gobierno mexicano había emprendido una negociación con la Santa Sede para la remoción del obispo. Por su parte, el sector conservador del Vaticano, mediante una carta de la Santa Sede que fue entregada al Nuncio Apostólico Jerónimo Prigione —quien fue el gestor más importante para restablecer las relaciones con el Estado mexicano— en agosto de 1994, cuestionaba su misión pastoral indicando que el prelado había desvirtuado la teología al introducir elementos del marxismo; haber cometido errores de gobierno en la diócesis de San Cristóbal, y realizar un pastoral "excluyente" (*Siglo 21*, 8 de noviembre de 1993: p.8), misma en la que se le solicitaba renunciara al cargo de obispo. De hecho, en distintos medios de opinión pública corría el rumor de que había sido gobernación quien había solicitado la remoción del obispo Ruiz, mientras que el Nuncio reafirmaba que "el gobierno mexicano no interfiere en la vida interna de las iglesias" (Ibíd). Por otro lado, sectores progresistas a nivel local, nacional e internacional, apoyaban las acciones del obispo, entre los cuales se pueden distinguir a los católicos simpatizantes con la teología de la liberación,²⁶ a la CELAM,²⁷ a la Compañía de Jesús,

²⁶ Al tiempo que la Santa Sede manifestaba su posición de desautorización al desempeño evangélico del Samuel Ruiz, el obispo recibió por parte de sectores progresistas de la Iglesia católica el premio Oscar Arnulfo Romero, en julio de 1994, y en diciembre del mismo año fue galardonado por la fundación Paolo Borsellino, ambos otorgados por su labor de pacificación. En dichos actos, realizados en Roma, se manifestó la desaprobación del Vaticano. Asimismo fue promovido para el premio novel de la Paz mundial (Véase Proceso 956/ 27 de febrero de 1995: p.15).

²⁷ La CELAM se pronunció por apoyar al obispo en su labor pastoral en San Cristóbal de las Casas, por considerar que "juega un papel fundamental como mediador del conflicto de Chiapas" (*Siglo 21*, 4 de

a intelectuales y artistas, a ciudadanos de tendencias socialistas.

Al interior de la CEM, también se vivió la controversia alrededor del citado obispo, hubo quienes se manifestaban abiertamente en contra de la labor pastoral (como fue el caso del obispo de Guadalajara, Juan Sandoval Iñiguez), pero también hubo quienes lo defendieron y apoyaron en sus gestiones públicas. La CEM dividida internamente, pero con Corripio Ahumada a la cabeza, enfrentaba el dilema entre fe y política, entre los imperativos de una ética de convicción que defendiera los principios de la ortodoxa cristiana y una ética de la responsabilidad, ligada al destino político y social de una nación. Por otro lado, apoyar a Samuel Ruiz implicaba un desencuentro con la nunciatura apostólica; empero de no hacerlo se ponía en riesgo la estabilidad nacional y las posibilidades de un diálogo de paz, cuyo virtual facilitador era el polémico obispo. Finalmente la CEM, se decidió por brindar su apoyo "unánime" al obispo Samuel Ruiz, no tanto por estar de acuerdo con su forma particular de ejercer el magisterio, sino por razones de Estado, entendidas como el mantenimiento de la paz y el orden social.²⁸ Su relación con el gobierno mexicano no eran menos tensas, por un lado, su presencia en las negociaciones por la paz eran imprescindibles, por otro lado, se desencadenó una ola hostigamiento y violencia contra su persona, y en contra de jesuitas y sacerdotes que trabajaban para la diócesis que él dirigía.

En Guadalajara, el entonces recién estrenado arzobispo de la arquidiócesis, Juan Sandoval Iñiguez, representante de la corriente más conservadora del catolicismo en México y quien estaba muy vinculado a la línea vaticana por su cercanía con el nuncio apostólico Jerónimo Prigione, declararía en varias ocasiones sus opiniones en contra del papel desempeñado por Samuel Ruiz, e incluso solicitaría públicamente su renuncia (*Siglo 21* 16/II/95), lo cual fue interpretado por algunos católicos locales y sectores de la sociedad civil como una violación al derecho a la libertad de creencia.

El diálogo por la paz entre el Ejército Zapatista y el gobierno había sido

septiembre de 1994:19).

²⁸ El obispo Abelardo Alvarado Alcántara, Vocero de la CEM, manifestó que la CEM había otorgado un voto unánime de confianza y solidaridad hacia el obispo Samuel Ruiz, sin embargo precisó que: "no vamos a intervenir en lo que el ha recibido como encomienda porque eso a nosotros no nos corresponde, lo estamos respaldando porque estamos conscientes de que está desempeñando un

interrumpido de la agenda nacional. Pocos meses faltaban para el cambio de poderes presidenciales. Estos factores que desalentaban a las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas para encontrar las vías pacíficas para la solución de sus problemas, hacían que la amenaza de guerra fuera inminente. El obispo Samuel Ruiz, decide emprender, el 19 de noviembre de 1993, una ayuno profético que, mediante la penitencia y la oración, sirviera para pedir a Dios por un acuerdo entre las partes del conflicto armado. En su propias palabras, su determinación significaba lo siguiente:

En su significado racial, como penitencia y purificación, como protesta por el hambre obligada de nuestros hermanos, como oración a Dios para que purifique nuestros corazones, como instrumento de lucha contra el mal. Como reclamo de justicia y encaminamiento hacia una sociedad fraterna y como llamamiento para desencadenar, al más amplio nivel, una serie de acciones que apremien

principalmente a los actores responsables de generar justicia" (Citado en *Siglo 21*, 20 de diciembre de 1994: p.5).

La acción del obispo Samuel Ruiz no sólo era personal, sino que hacía una invitación extensiva a obispos, sus iglesias y creyentes a sumarse al ayuno profético. Su iniciativa de ayuno fue respaldada por la CEM (Cfr. *Siglo 21*, 22 de diciembre de 1994); aunque con reservas. Si bien todos los obispos estaban de acuerdo en el valor de la paz como un valor evangélico, lo que no quedaba claro era si el desempeño del obispo como representante de la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) rebasaba los límites de su misión pastoral de evangelización hacia un desempeño político. Aunque en varias ocasiones la Iglesia se había pronunciado en favor de la gestión de los derechos humanos, había quienes consideraban que dicho rol le correspondería más bien a la Organización de las Naciones Unidas (ONU), —como fue el caso de la posición de la Comisión Episcopal de Pastoral Social—; también se cuestionaba si dicha gestión no rebasaba, además de los límites especializados, los linderos territoriales y jurisdiccionales del obispo, por lo que, el obispo Ramón Godínez, entonces Secretario General de la CEM, indicaba que el obispo debía dedicarse a lo concerniente a su diócesis y que no se incorporara a la Comisión Nacional de Intermediación para lograr la paz en Chiapas (citado en *Siglo 21*, 19 de diciembre de 1994: p. 22).

Los simpatizantes de Samuel Ruiz en Guadalajara, en su mayoría católicos de CEBs, militantes de partidos de izquierda y de diversas Organizaciones no Gubernamentales, miembros de la Academia Jalisciense de Derechos Humanos y miembros de la Comisión de Derechos Humanos Anacleto González Flores, se sumaron el 19 de diciembre de 1994 al ayuno nacional por la paz encabezado por Samuel Ruiz. Los católicos e incluso la Academia Jalisciense de Derechos Humanos decidieron llevarlo a cabo al interior de la Catedral de Guadalajara, porque consideraron que:

Uno de los derechos humanos esenciales del hombre es el respeto a la libertad de creencia (...) y los de la Academia pensamos que hay una violación grave de derechos humanos dentro de la iglesia, todos estos ataques que sistemáticamente ha hecho el Cardenal de Guadalajara, deslegitimando la actividad de don Samuel Ruiz, motivaron a que miembros de la Academia, del Consejo Directivo de la Academia, tomáramos la Catedral de Guadalajara" (Entrevista personal con Oscar González Gari, vocal de la Academia Jalisciense

de Derechos Humanos, 15 de julio de 1995).

Al mismo tiempo, y de manera coordinada, dirigentes de diversas ONGs que se identificaban ideológicamente con el obispo Samuel Ruiz y con las demandas de los zapatistas en Chiapas, realizaban una manifestación política, en la acera de enfrente, a la salida de la puerta principal de la catedral, en la cual se había colocado, a manera de altar, un cirio encendido, una hilera de veladoras, y una fotografía del obispo Samuel Ruiz en el centro, flanqueada por la bandera nacional. Con el fin de concientizar a los paseantes sobre la misión reivindicativa a favor de los oprimidos — especialmente de los pueblos indígenas de Chiapas— que llevaba a cabo el Ejército Zapatista, en una tienda de campaña se transmitía un video sobre el Ejército Zapatista, en el cual el subcomandante Marcos era el principal protagonista.

El Cardenal pidió que desalojaran el templo, ya que no era el lugar para hacer política. Sin embargo, los católicos defendieron su derecho de hacer uso del lugar sagrado, argumentando que no era un acto político sino una ayuno profético, y que por ser católicos tenían derecho de estar en la casa de Dios, además de que este acto se realizaba simultáneamente en distintas diócesis del país. Sin embargo, para el cardenal Sandoval lo que aquellos otros obispos hacían era política y amenazó con mandarles a los Caballeros de Colón (grupo de católicos que tienen bajo su responsabilidad la defensa de los símbolos sagrados) para que desalojaran el recinto. Los ayunantes no desalojaron la Catedral y los Caballeros de Colón tampoco se presentaron en Catedral.

5. CONCLUSIONES

Los tres casos aquí descritos nos muestran algunos de los efectos de la compleja intersección —más no separación— entre fe y política. En el marco de una sociedad laicizada cuya pretensión es diferenciar las competencias especializadas entre la Iglesia y el Estado, el catolicismo, o más bien dicho las versiones o doctrinas sociales derivadas de las distintas reflexiones teológicas y de las prácticas pastorales de la Iglesia católica, nos muestran que entre fe y política, más que una distinción clara y

tajante, existe una intersección permanente donde las fronteras se tocan, dada por la interacción de hombres que rigen su práctica política (enunciada como bien común) desde y a partir de un posicionamiento específico al interior del campo religioso. Las asociaciones religiosas cumplen un papel intermediario entre el individuo (lo privado) y el Estado (lo público), su interacción en el espacio de la sociedad civil organizada pone en contacto y en intersección dos campos aparentemente especializados: el del poder político y el de las creencias religiosas ¿Cuáles son los impactos que dicha intersección tiene sobre el modelo institucional de la Iglesia?.

a) Los efectos del campo de interacción al interior de una misma unidad creyente. Hemos visto como la pluralidad doctrinal e ideológica de las agencias y actores eclesiales también se manifiesta en los distintos niveles de pertenencia y posicionamiento objetivo en la institución eclesial (podemos apreciar las diferentes posturas manifiestas por el Vaticano y la Iglesia católica mexicana, así como entre los diferentes obispos que conforman la CEM). La pertenencia a grupos y movimientos católicos diferentes entre sí, que representan una diversidad de modelos de religiosidad católica, proveen esquemas de representación y acción que manifiestan distintas formas de participar en la política.

Pero también destaca el hecho de que la pluralidad al interior de la Iglesia pasa por redes informales, de tipo intra y extra eclesial, como se muestra en la extensa red de relaciones solidarias de distintos agentes de pastoral con la sociedad civil y política local y nacional. Dicha red informal atraviesa la misma estructura eclesial tanto funcional como regional, articulando nichos territoriales distantes en una amplia red de convergencia teológica e ideológica y en acciones solidarias frente a problemas, valores y proyectos de sociedad compartidos. Esta red informal no está contenida en un espacio delimitado ni territorialmente, ni tampoco se ubica en una posición estructural del poder es decir en la jerarquía, ni exclusivamente al interior de un campo especializado, sino en un campo de interacción en el cual conviven y se confrontan distintas lógicas de valoración del capital simbólico, de las prácticas y de los fines perseguidos de los actores sociales. Podemos destacar la misma organización de Comunidades Eclesiales de Base, que si bien no ocupa un lugar privilegiado con respecto a la jerarquía de la arquidiócesis local, goza de la legitimación de una red

cuya extensión llega a ser nacional e incluso latinoamericana, y que está comprendida tanto por redes nacionales de organizaciones no gubernamentales de corte secular y organismos creados para la defensa de los derechos humanos que reciben a su vez apoyo de una red de fundaciones internacionales, que asimismo goza de la solidaridad de organizaciones religiosas nacionales e internacionales (como es el caso particular de los jesuitas que tienen su organización territorial paralela a la de la estructura eclesial romana), así como fundaciones internacionales de corte religioso, conformadas alrededor de sentidos compartidos, cuya sede reside también en Roma. Esta yuxtaposición e interacción de competencias especializadas y de poderes atraviesan a la diócesis local, donde por un lado se puede detectar un poder conferido por la estructura jerárquica vertical de la Iglesia católica y un poder horizontal de las redes de convergencia y solidaridad, que ponen de manifiesto la complejidad de las relaciones de poder que se activan en el seno de las contradicciones propias de la interacción de la diversidad en la unidad.

b) En la trans-centralización de los conflictos extra e intra eclesiales. La tres coyunturas se sitúan en la intersección entre campo religioso y campo de poder político y nos muestran que el campo religioso no es totalmente autónomo, ya que la toma de posición frente a un problema particular no sólo estará definida por las identidades jerárquicas, doctrinales y pastorales de los actores eclesiales ajustados al campo religioso, sino también por la imperiosa necesidad de mantener un marco de legitimación social que contribuya a la reproducción de la institución.

Por ejemplo, en el caso del 22 de abril, a pesar de que la jerarquía intentó mantenerse en la línea del pacto cupular nacional a través del pacto con el patronato, las demandas organizadas de los damnificados y la presencia de actores religiosos que sin gozar de la anuencia del obispo y de los párrocos de la zona intervinieron como interlocutores religiosos de los damnificados, extendieron la presencia eclesial y sus símbolos a las misas callejeras, a los desplegados, a los mítines políticos, al acompañamiento solidario de la sociedad civil organizada.

En el caso del asesinato del cardenal, la jerarquía local difería de la CEM en

cuanto a la manera de aceptar de manera acrítica la versión oficial de que el asesinato era un hecho accidental sustentada por la PGR. La Arquidiócesis se negó a sí misma el derecho a ser protagonista en un asunto que los implicaba directamente, más que a cualquier otro actor social: el asesinato de su pastor. Pero las razones, esta vez fueron políticas, pues contradecir abiertamente a la CEM era también confrontar al Estado, lo cual complicaba las nuevas relaciones entre la Iglesia y el Estado. La Arquidiócesis de Guadalajara decidió evitar el conflicto con la CEM y mantener y extender su posición impulsando a los católicos a la manifestación cívica y neutralizando la presencia eclesial en el espacio público. Su presencia si bien no fue manifiesta, sí fue constante de dos maneras: 1) a través de los grupos y movimientos católicos, y 2) como intermediario entre el gobierno, los partidos políticos y las asociaciones católicas. Sin embargo, aunque el renunciar a la identidad religiosa-clerical fue parte de las negociaciones con los partidos políticos que tuvieron también que renunciar a su identidades políticas para participar en una convergencia plural, que aunque tenía como común denominador la referencia católica, las posibilidades de mantener la heterogeneidad de identidades religiosas, civiles y políticas unidas estaba dada por la capacidad de negociación de los distintos actores por construir un movimiento de carácter plural ciudadano. Esta misma relativización de las identidades puso en riesgo al movimiento Una Sola Voz, cuya ambigüedad los llevó a perder el rasgo identitario de cualquier organización ciudadana: su oposición con los gobernantes (Bobbio 1996). Finalmente, la acción ciudadana del Movimiento Una Sola Voz le permitió a la arquidiócesis permanecer en silencio mientras se manifestaba su posición en el terreno público.

Por último, en el caso de los impactos de la pastoral de Samuel Ruiz en la diócesis de Guadalajara se puede identificar que el conflicto no sólo pasa por un mismo eje, sino que se deslinda desde distintos puntos y posicionamientos que confluyen en un espacio de intersección entre el campo político y el campo religioso. En primer lugar, hace evidente la tensión entre la línea vaticana y la Iglesia nacional (manifiesta en la CEM).²⁹ Si bien, la perspectiva liberacionista en favor de los desposeídos y el desempeño pastoral del obispo Samuel Ruiz ocupa una posición minoritaria al interior de la CEM, ésta finalmente resolvió brindar su apoyo al Obispo — no sin ciertos cuestionamientos— a pesar de que la línea vaticana, representada localmente por el nuncio apostólico se había pronunciado no sólo cuestionando la labor del obispo, sino incluso exigiendo su renuncia. Esto se debe a que la Iglesia católica se sitúa en un marco de tensión entre su estructura global, de una institución mundial, transnacional, y por otro lado en el contexto socio-político particular en que se desenvuelve la Iglesia a nivel nacional, dentro del cual requiere de las condiciones para su reproducción y legitimación. En la coyuntura específica de las negociaciones por la paz en Chiapas, dar de baja al obispo Samuel Ruiz, representaba la posibilidad de ocasionar más conflictos sociales de los ya existentes. El obispo Ruiz era una pieza clave para posibilitar el diálogo entre el Estado, las comunidades indígenas y el ejército zapatista. Por eso la desautorización doctrinal sobre su modelo teológico-pastoral emitida por la alta jerarquía, no logró imponerse sobre los imperativos de orden moral, social y político que exigían el desempeño secular del obispo como mediador de la paz nacional.

En segundo lugar, y en esta misma línea, podemos observar en los tres casos que el campo de fuerzas no necesariamente está referido al nivel que los actores ocupan en la jerarquía del campo especializado, sino que cuando lo local adquiere la competencia de ser decisivo sobre el mantenimiento del orden político y pone en tela

²⁹ Esta tensión entre las iglesias nacionales y el Vaticano fue denominado como conflicto de fidelidad, debido a que la línea proveniente del Vaticano está condicionada por la formación social concreta en que se inscribe (en específico la italiana y la europea, además por la preocupación del Papa Juan Pablo II por los países de Europa oriental) la cual no siempre coincide con las problemáticas específicas de los contextos socio-políticos particulares de las Iglesias nacionales y locales (Arias, Castillo y López 1981:103).

de juicio las relaciones establecidas entre el Estado y la Iglesia, el peso de las decisiones estarán dadas no nada más por los arreglos cupulares, sino por la interacción de diversos actores emergentes sociales que entran en escena.

c) En la dinamización de los significados y usos de los templos Emile Poulat (1994) plantea que la Iglesia católica ha buscado resistir y conquistar el mundo secular, a partir de una racionalización interna. Lo que en este caso se muestra además, es que la extensión de lo religioso sobre el ámbito secular, se revierte a la vez en la conquista de lo secular sobre lo meramente religioso o sacramental. Como ejemplo de ello, tenemos la tensión entre las competencias especializadas que marcan el uso de la calle y los templos. Ambos representan territorios tanto simbólicos como físicos de una división del trabajo entre religión y política; entre ámbito privado y ámbito público, entre lo sagrado y lo profano.

Sin embargo —y considero que de manera relevante— esta intersección nos muestra que la voluntad de la Iglesia por mantener su presencia social mediante la reconquista de los ámbitos seculares de la sociedad, produce a la vez una porosidad que hace de algunos ámbitos sagrados, que se encuentran específicamente reservados para los agentes religiosos en la división del trabajo interna de la Iglesia, convirtiéndolos en un espacio a ser conquistado por la secularización. Por ejemplo, en el caso del 22 de abril vimos como la organización independiente de damnificados, con el apoyo de sacerdotes y religiosos que solidariamente los apoyaron al margen de la estructura eclesial, por un lado, conquistaron los espacios sagrados del catolicismo (peregrinaciones, misas y símbolos) como vehículos de expresión legítima de sus denuncias políticas; pero por otro lado le imprimieron un sentido religioso y sagrado a sus luchas políticas, en las propias palabras de uno de los damnificados "aprendimos a resucitar en Cristo con un nuevo modo de relacionarse en la justicia". Trasladaron la eucaristía de las parroquias a las calles y a los campamentos de los damnificados, improvisaron pequeños altares en las zonas de desastre, instrumentaron las peregrinaciones silenciosas como resistencia política, llevaron las demandas de derechos humanos a la cruz. De igual manera, el que las asociaciones locales pro derechos humanos tomaran la catedral como lugar de manifestación y expresión solidaria con los hermanos de Chiapas y con obispo Samuel Ruiz da cuenta de que no

sólo la Iglesia tiene acceso a los espacios políticos, sino que también las necesidades políticas se abren espacios al interior de los recintos sagrados y especializados del catolicismo.

La iniciativa del obispo Samuel Ruiz a un ayuno profético, le da a la práctica de la piedad un contenido profundamente político, transformando el contenido de una práctica tradicional religiosa en un instrumento de protesta política. Este mestizaje entre formas tradicionales y contenidos revolucionarios, nos presentan fronteras móviles que actualizan rupturas dentro de las continuidades. Los templos, como espacios especializados de las prácticas sagradas, son territorios altamente resguardados por las autoridades eclesiales de no ser profanizados, sin embargo, los mismos templos no pueden mantenerse ajenos a las transformaciones mismas que la secularización ejerce sobre la forma de vivir la religiosidad. En el caso de Guadalajara, católicos y ciudadanos comunes pertenecientes a diversa ONGs, simultáneamente decidieron tomar el templo (la catedral) para realizar un ayuno profético, y tomar la plaza para manifestar su apoyo a las figuras revolucionarias del ejército zapatista en Chiapas. Mismos actores se turnaban para hacer guardia adentro y afuera del templo. Si bien los videos del ejército zapatista y del subcomandante Marcos no ingresaron al templo, la imagen del obispo Samuel Ruiz fue un símbolo utilizado tanto al interior del templo como en la calle. El estado práctico de una manifestación simultánea permitía diluir y al mismo tiempo mantener la frontera divisoria representada entre el templo y la plaza, produciendo un nuevo espacio de intersección, en «el entre», que permite articular la manifestación ritual tradicional con las aspiraciones políticas revolucionarias.

La calle como el templo nos escenifican la dualidad entre lo sagrado y lo profano, entre la política y la creencia. Son dramatizaciones espaciales tanto de los límites especializados, como de la simultaneidad de la copresencia de los católicos en la política.

d) En la reorganización territorial, de la identidad simbólica e ideológica de las diócesis. Si bien hemos sostenido que la diócesis de Guadalajara se caracteriza por su conservadurismo ideológico, la pluralidad de identidades pastorales no sólo está

dada en referencia a las líneas locales diocesanas, sino que se sitúa en referencia a redes más amplias que imprimen sentidos y colectividades electivas al interior del territorio diocesano. Estas redes de adscripción a subidentidades católicas pueden diferir de las preferencias particulares de la jerarquía eclesiástica local diocesana y en momentos entrar en contradicción con la misma. Sin embargo, aunque a nivel local estas subidentidades pueden no tener aval o autorización por parte de la jerarquía local, su mantenimiento y reproducción se debe a que existe un marco de legitimidad externo a la diócesis. Este es el caso de los católicos que optaron por sumarse al llamado del obispo Samuel Ruiz de San Cristóbal de las Casas para realizar un ayuno profético, y que enfrentaron las disposiciones y los lineamientos del cardenal Juan Sandoval quien desautorizó dicha práctica. La acción de "tomar" la catedral de Guadalajara sin el consentimiento del arzobispo es una acción política, que se inscribe en una lucha al interior del catolicismo, en donde dos posturas teológicas-pastorales enfrentadas pugnan por dotar de significado específico al templo y al contenido de las prácticas de culto. Por otro lado, representa la conquista simbólica de una región definida como progresista (como es el caso de la región Pacífico Sur) en la misma sede de una región conservadora (como es la región occidente). Pero esto es posible, en el marco de una coyuntura nacional, en la cual la CEM y la CELAM, como instancias eclesiásticas supra-locales se han pronunciado a favor de la iniciativa del ayuno emprendido por Samuel Ruiz, marco frente al cual la jerarquía local ve debilitada su capacidad de autogestión y administración sobre la misma diócesis que dirige.

CONCLUSIONES GENERALES

1. INTRODUCCIÓN

Estudiar la arquidiócesis de Guadalajara desde la perspectiva de la diversidad ha sido el objeto de esta investigación. A lo largo del estudio nos hemos referido a la Iglesia como una comunidad que comprende tanto un aparato eclesiástico como una diversidad de identidades creyentes que conforman en su conjunto una comunidad orgánica heterogénea. El abordaje de esta realidad compleja se realizó mediante el modelo de la *praxis* que nos permitió analizar la interacción de estructuras de funcionamiento y de agentes actuantes con diversas posiciones al interior de la estructura institucional de la Iglesia.

La diversidad además de ser un reflejo de la realidad contemporánea es también una opción metodológica cuya apuesta es atender una realidad institucionalizada desde el dinamismo de la interacción de las identidades religiosas que ponen en circulación modelos de representación, discursos y acciones encaminados a la conquista de fines específicos.

Los laicos durante la historia de la Iglesia católica han pasado por una evolución del lugar y el papel que ocupan dentro de la Iglesia católica. Si bien durante siglos fueron designados a ejercer un rol puramente secular destinado a la administración de los bienes terrenales y a mantenerse privados de los asuntos meramente religiosos, es decir, de la administración de los secretos de salvación, en años recientes los laicos han experimentado una revaloración de su lugar eclesiológico marcado por tres etapas históricas: 1) el llamado a los laicos a participar de manera subordinada a la jerarquía a través de la Acción Católica que les confería un papel relevante como brazo secular (cívico) de la jerarquía; 2) La

valoración de la autonomía de los movimientos laicos en el orden temporal: social y político; 3) El reconocimiento de los carismas de los laicos para ejercer ministerios al interior de la Iglesia, sea en la participación de los laicos en las obras de evangelización o en la administración de sacramentos. Esta evolución del puesto eclesiológico de los laicos ha contribuido a: a) incrementar la participación y el compromiso de los laicos en la Iglesia católica; b) abrir espacios alternativos de participación de la diversidad laical; c) que los laicos cobren más autonomía con respecto a la jerarquía católica, y d) que la relación jerarquía-laicos sea cada vez más tensa.

Ante este panorama hay que buscar respuestas sobre los efectos que la diversidad de la participación laical tiene tanto en las transformaciones en las relaciones funcionales y estructurales de la institución católica, como en las transformaciones que la acción de la diversidad laical tiene sobre la delimitación de las fronteras especializadas entre los ejes sagrado-profano y religioso-secular.

2. LA DIVERSIDAD EN LA UNIDAD RELIGIOSA.

La diversidad se construye en distintas escalas de la realidad, que marcan los ejes de la diferencia y de la identidad. El eje de la producción de la diversidad de formas de asumirse como católicos se gesta en los espacios de intersección entre la adscripción al catolicismo y las matrices culturales seculares ajenas que están fuera del control de la institución católica. Por ejemplo, hemos visto que existe diversidad en la forma de representarse como parte de la Iglesia, en los modelos de participación, en las formas de relacionarse con la institución y con la jerarquía, en los contenidos teológicos e ideológicos de las agrupaciones y en las modalidades y modulaciones de la acción de los laicos encaminada a transformar la sociedad. La diversidad no sólo produce diferencias sino también desigualdades; éstas se expresan en relación con los procesos de autorización institucional que marcan los procesos de legitimación de la inclusión-exclusión de la institución católica.

La religión católica para muchos sigue representando una alternativa social para generar sentidos compartidos, para construir comunidad, para establecer solidaridades, para vivir en sociedad, para dotar de sentidos últimos a la existencia diaria, para encontrar respuestas que expliquen el mundo en que se vive, e incluso para transformar la posición de los individuos en sistemas autoritarios de poder, para humanizar la sociedad y hacerla menos mecánica.

¿Se puede hablar de comunidad de católicos? ¿Se puede seguir hablando de Iglesia? ¿Es la Iglesia un concepto útil para entender la diversidad de los católicos? ¿Qué permite que la diversidad de catolicismos produzca grupalidad o comunidad? Si bien no existe unanimidad en el discurso, ni en las creencias, ni en la valoración y jerarquización de los principios morales, la unanimidad aparece en ciertos momentos y alrededor de ciertos conceptos y prácticas:

- a) El Ritual sobrevive más allá de la creencia, lo que podríamos denominar como “rutinización del ritual”: se comparten significantes más no significados. A la vez el ritual construye el significado de la comunidad como drama de la diversidad. Permite la solidaridad a la vez que mantiene vivo el conflicto (ver Una Sola Voz y la dramatización del silencio). El ritual sigue ocupando un papel de integración e identidad social.
- b) La ilusión de pertenecer a una comunidad imaginada de diversas maneras como motor de la grupalidad. La ilusión se construye desde la pertenencia o referencia a grupos o movimientos católicos, y desde ahí se construye la identidad del católico en referencia a la comunidad imaginaria.
- c) El mito que trasciende al carisma y a la autoridad produce en sí unanimidad en formas icónicas: Dios, la vida más allá de la muerte, la virgen de Guadalupe, etc. Empero encontramos diversidad en sus imaginarios.
- d) La referencia legitimadora a una tradición creyente incorporada a un imaginario de continuidad histórica.

3. EL PESO DE LAS IDENTIDADES EN LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

La óptica de la diversidad nos permite atender la emergencia de nuevos movimientos religiosos, que buscan respuestas concretas a sus necesidades cotidianas mediante los recursos simbólicos de los sistemas religiosos ya establecidos, como es en este caso el de la Iglesia católica. La gestación y el desarrollo de los nuevos movimientos religiosos demandan a la religión católica nuevas respuestas para enfrentar las necesidades de los creyentes en un mundo cambiante, inseguro, plural y anónimo.

Sin embargo, así como los problemas a que se enfrentan los individuos son diversos, las formas de buscar respuestas también expresan dicha diversidad. La conformación de identidades católicas no sólo pasa por el lugar que los individuos ocupan en el sistema de clases, aunque éste no deja de ser importante para algunos grupos cuyas marcas de diferenciación están dadas por su posición de clase. Este es el caso de las Comunidades Eclesiales de Base que construyen una conciencia popular del católico a partir la construcción identitaria de la pobreza. En contraste, los movimientos cívicos conservadores de derecha gestionan una burguesía con capacidad de dirección política y moral de la sociedad. Los nuevos movimientos católicos responden también a otras marcas de identidad social, que tienen más que ver con demandas simbólicas de reconocimiento social, como son las del género femenino representadas por el movimiento de Mujeres por el Derecho a Decidir, y el caso de las identidades barriales juveniles como es el caso del Movimiento Barrios Unidos en Cristo, cuyo objetivo es conquistar la dignidad y el respeto social a una identidad estigmatizada por sus modos de vida: lenguaje, vestimenta y actitudes. Asimismo, encontramos la creciente búsqueda de alternativas espirituales, cada vez más subjetivas que institucionales, de experiencias místicas más espontáneas, del misterio y de lo extraordinario que ni la modernidad ni las formas tradicionales de la religiosidad ofrecen. Dichas búsquedas por un lado, rastrean lo sagrado en diversos lugares sociales: en la ciencia, en el espectáculo, en la astrología, en los saberes de las

antiguas culturas, en la nebulosa esotérica, pero a la vez revitalizan los modos de experimentar lo sagrado en las instituciones religiosas, tales son los casos del Movimiento de Renovación Carismática Católica que pone en intersección el magisterio de la Iglesia con el espiritualismo propio de los movimientos pentecostales de origen norteamericano, o de las nuevas formas de consumir la religión a la carta, es decir desde un consumo subjetivo, en el que se seleccionan y se combinan elementos que provienen de ofertas de diversas tradiciones religiosas y seculares.

Así como las circunstancias sociales, económicas, políticas y culturales en que los creyentes se desenvuelven son cambiantes, así mismo los laicos buscan transformar los modelos estandarizados de acceso, distribución y autorización de los bienes de salvación. Su capacidad transformadora al interior del catolicismo no está en las rupturas con el catolicismo, sino como lo apunta De Certau (1996) en la multiplicidad no controlable de procedimientos de consumo. Es decir en la capacidad de subvertir el orden institucional mediante la utilización de los recursos simbólicos con fines y en función de referencias ajenas a la propia institución católica.

Los Nuevos Movimientos Religiosos reordenan sus creencias para enfrentarse a demandas de la sociedad moderna de distintas maneras. Cada una y de distinto modo representa un estatus como alternativa de acceso al poder. Aunque muchos Nuevos Movimientos Religiosos manifiestan no interesarse por propiciar cambios políticos en la sociedad; no obstante, no sólo en la arena de la política formal se realizan las transformaciones del poder. También el poder se redefine en contextos privados o grupales. Los Nuevos Movimientos Religiosos están influidos por el contacto con diversos movimientos que no responden a la ortodoxia de la doctrina católica. Por ejemplo, Renovación Carismática está influido por el protestantismo pentecostal desarrollado en Norteamérica; Comunidades Eclesiales de Base está influido por la Teología de la Liberación en donde se incorpora la concepción marxista de la lucha de clases como crisol de la reflexión teológica a favor de los pobres; el New Age está influenciado por distintas matrices de tradiciones del pensamiento: la ciencia, cosmovisiones orientales y

prehispánicas, esoterismo, tradición del catolicismo popular, ecología, astronomía, etc.; Barrios Unidos en Cristo está influenciado por la cultura secular del rock.

Los Nuevos Movimientos Religiosos no son únicamente el resultado de la secularización de la religión, sino también, y de manera fundamental, representan una vía alternativa de resacralización de la sociedad moderna.

No obstante, estos rasgos generales de los nuevos movimientos religiosos, pueden ser diferenciados entre sí de acuerdo a cuatro tendencias básicas, que nos ayudarán a clasificar tipos de nuevos movimientos religiosos al interior del catolicismo:

Integrismo. Existe un fortalecimiento de grupos y movimientos católicos integristas que tienen como finalidad extender el dominio de un orden religioso tradicional y autoritario en la sociedad secular. Dichos movimientos se inspiran en el mito de un pasado ideal, que alimenta el objetivo de restaurar un orden cristiano en la sociedad. Sus frentes de acción son múltiples, van desde las campañas públicas de moralización, la defensa de los derechos humanos (especialmente los derechos de la libertad de creencia, culto y asociación religiosa y el derecho a la vida); hasta su incorporación militante en las dirigencias de partidos políticos de derecha. Esta corriente está conformada por una diversidad de grupos tanto confesionales, cívicos como políticos, que funcionan a través de una red social de organismos intermedios que operan como vasos comunicantes de las distintas agrupaciones: colegios, cámaras empresariales, organizaciones civiles y partidos políticos. Entre ellos podemos encontrar brotes de integrismo católico en movimientos religiosos como son Lefevristas, El Opus Dei, Legionarios de Cristo, Gente Nueva, Movimiento Familiar Cristiano; organismos cívicos de inspiración católica: Provida, Fúndice, Unión Nacional de Padres de Familia, Asociación Nacional Cívica Femenina, y el frente de convergencia Fuerza Alianza Opinión Pública; organismos políticos de derecha, como fue el caso del DHIAC y la incorporación de sus líderes en el Partido Acción Nacional (PAN).

Revitalización: se refiere a los nuevos movimientos religiosos que introducen nuevos conceptos para regenerar lo viejo. Aunque en estos movimientos el énfasis está dado en la revitalización espiritual del sentido de la religión y no en propiciar cambios políticos o estructurales en la sociedad, son movimientos que modifican las formas de concebir y situarse con respecto a las relaciones de poder. Una de las características principales de estos nuevos movimientos religiosos es que se organizan a través de relaciones de autoridad carismática que cuestionan y compiten con las relaciones burocráticas propias de la estructura social de la Iglesia. Otro elemento importante es el fortalecimiento de lazos comunitarios que en caso extremos llegan a remplazar los lazos verticales de su relación con la institución jerárquica. Otro elemento importante es que ofrecen una alternativa de movilidad espiritual como sustituto de la movilidad social o institucional a la cual tienen acceso denegado. Cuestionan el monopolio de la administración de los bienes de salvación y la distribución burocrática de la autoridad eclesiástica, pero, como contraparte, hacen que la gracia y la experiencia religiosa estén al alcance de todos de una manera más horizontal. De esta manera opera una redefinición del poder que genera nuevas alternativas en las formas de situarse frente al orden establecido. Dos son los casos que fueron estudiados que pueden ser representativos de esta corriente: el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo (y sus variantes internas) y el Movimiento Barrios Unidos en Cristo.

Milenarismo. Crea el mito del futuro ideal que pretende construir una nueva definición de lo sagrado y un nuevo orden social. Por ejemplo la teología de la liberación y sus expresiones grupales a través de las Comunidades Eclesiales de Base no son únicamente el resultado de la secularización de lo religioso, sino también, y de manera fundamental son una vía para resacralizar la sociedad moderna visualizando la transformación de las estructuras sociales de dominación como el cumplimiento cotidiano del Plan de Dios (Jules-Rosete 1985). En el terreno de la ética la oposición entre el bien y el mal es relativizada en favor de lo

justo y lo injusto (Champion 1995:712). La Biblia se usa como un libro que documenta históricamente y alienta utópicamente los procesos de liberación religiosa y social de la humanidad. Por su parte la acción cotidiana que marca una preferencia por los pobres y un programa comunitario de acción que busca instaurar relaciones más justas, igualitarias y solidarias se inscribe en un modelo de salvación religioso que propone un nuevo orden social como concreción del reino de Dios en la Tierra. Esto se evidencia claramente en la sacralización de la identidad comunitaria que conceptualiza a esta nueva iglesia doméstica como el Pueblo de Dios.

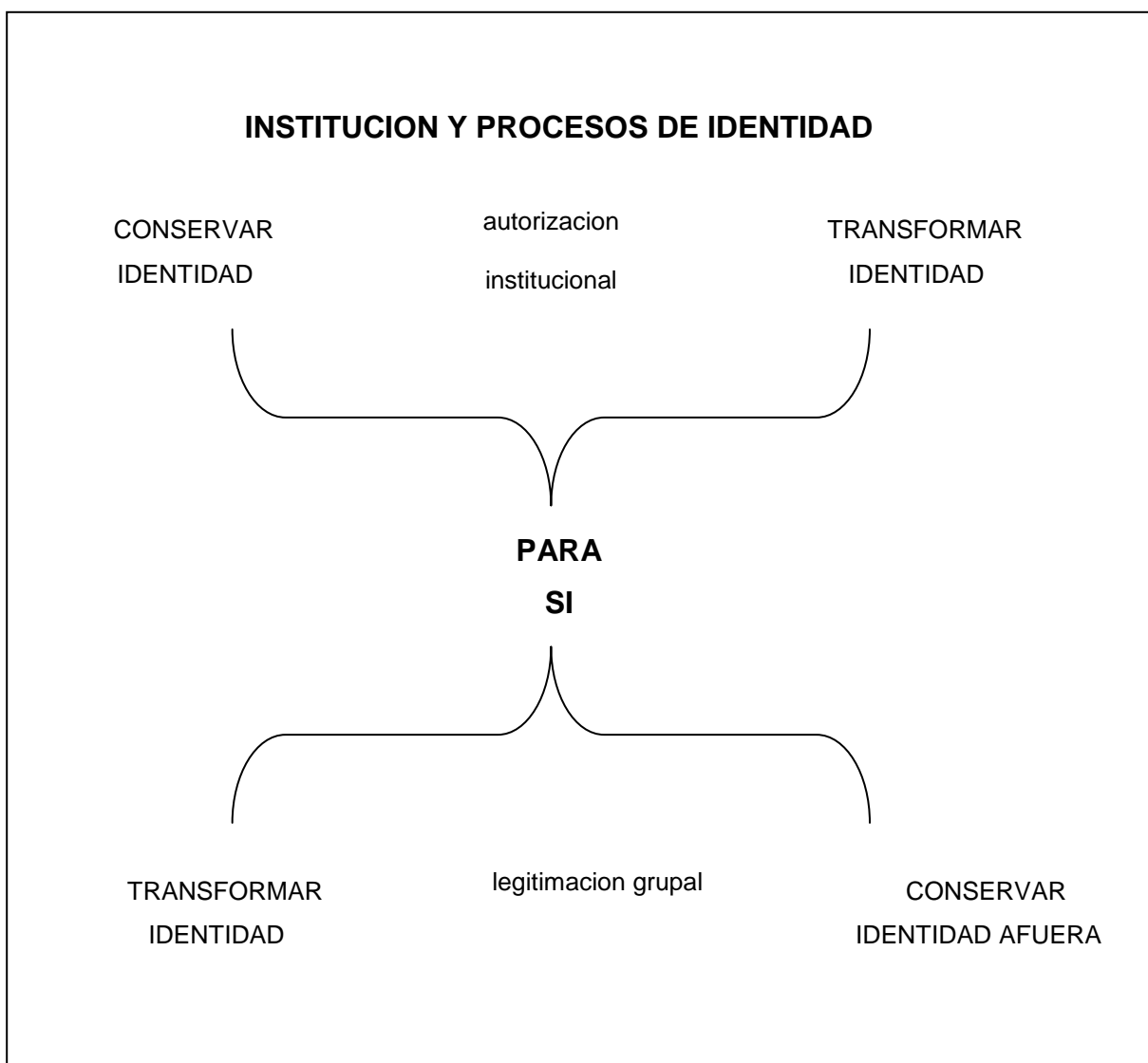
Religiosidades transversales: Se caracterizan por una red diversa y dinámica de adherentes a creencias difusas. Son creyentes que por un lado reinventan una referencia a la tradición del catolicismo que les permite la autoadscripción a una comunidad imaginada, pero que a su vez incorporan creencias que provienen de marcos referenciales heterodoxos. Se relacionan con la iglesia católica mediante adhesiones selectivas, pero por otro lado, rechazan la institución como reguladora de las prácticas y las creencias, sobrevalorando la experiencia mística personal como el referente legitimador de la creencia. Le imprimen a las prácticas y a las creencias un carácter polisémico, y en algunos casos logran constituir nuevos sincretismos identitarios. La creencia pierde coherencia institucional al ser subjetivizada, pero adquiere sentido utilitario y provisional mediante los diversos modos de leer y usar las creencias, los cultos, los ritos de pasaje y los símbolos. Promueven una conciencia espiritual universal que impacta en la difuminación de los límites institucionales del cristianismo.

4. LA INSTITUCIÓN TRANSVERSALIZADA

El concepto de transversalidad institucional fue útil para estudiar el catolicismo a partir de las pertenencias móviles, no territoriales, ni estructurales. El producto de

investigación es una descripción dinámica de la interacción que se da en las intersecciones entre la esfera religiosa y la secular, entre una institución imaginada y una estructura formal institucional, en la posición relacional entre laicos y jerarquía, en los procesos de legitimación grupal y de autorización institucional. En estas intersecciones se evidencian los equilibrios de fuerza en situaciones concretas de interacción.

Cuadro 1



La Iglesia católica, si bien no es una institución democrática, sino una institución altamente jerarquizada y con funciones detalladamente burocratizadas, también está atravesado por la acción de la diversidad. La Iglesia católica es una institución compleja que no puede solamente ser definida por la verticalidad de su aparato jerárquico, pues en ella se desenvuelven también relaciones de tipo horizontal que son la base de la interacción cotidiana de la diversidad de las identidades laicales entre sí y en relación con actores seculares, así como relaciones que desde puntos exteriores pero presentes atraviesan y conforman nuevos sentidos colectivizados en la institución. Para acceder a estas tres formas de relaciones presentes que constituyen y generan la complejidad y riqueza institucional fue necesario atender lugares de tensión y de encuentro por donde pasa e interactúa la diversidad con la estructura formal de la institución. El riesgo de atender la diversidad es caer en el relativismo y cegar nuestras posibilidades de acceder a las relaciones de poder, ya que a pesar de la diversidad existen relaciones desniveladas y desautorizadas.

5. LA SALIDA Y LA VOZ: EL CRUCE ENTRE AUTORIZACION INSTITUCIONAL Y LEGITIMIDAD GRUPAL.

Para adentrarnos en este tema incorporaré al análisis dos conceptos que nos ayudarán a entender la dinámica institucional de acuerdo a dos vertientes: *la Salida y la Voz* (Hirschmann 1977). Dos mecanismos que le brindan a los laicos la capacidad de generar poder desde una posición subalterna al interior de la Iglesia.

La salida es la opción que los miembros de una organismo social tienen para manifestar su desacuerdo mediante el abandono de la organización. La salida también se efectúa mediante el cese de la demanda o consumo de bienes materiales o culturales, y puede repercutir en transformaciones del organismo, pues los dirigentes se ven presionados a corregir las fallas que hayan provocado

la salida. Es un arma desestabilizadora de la institución ya que amenaza con la desintegración.

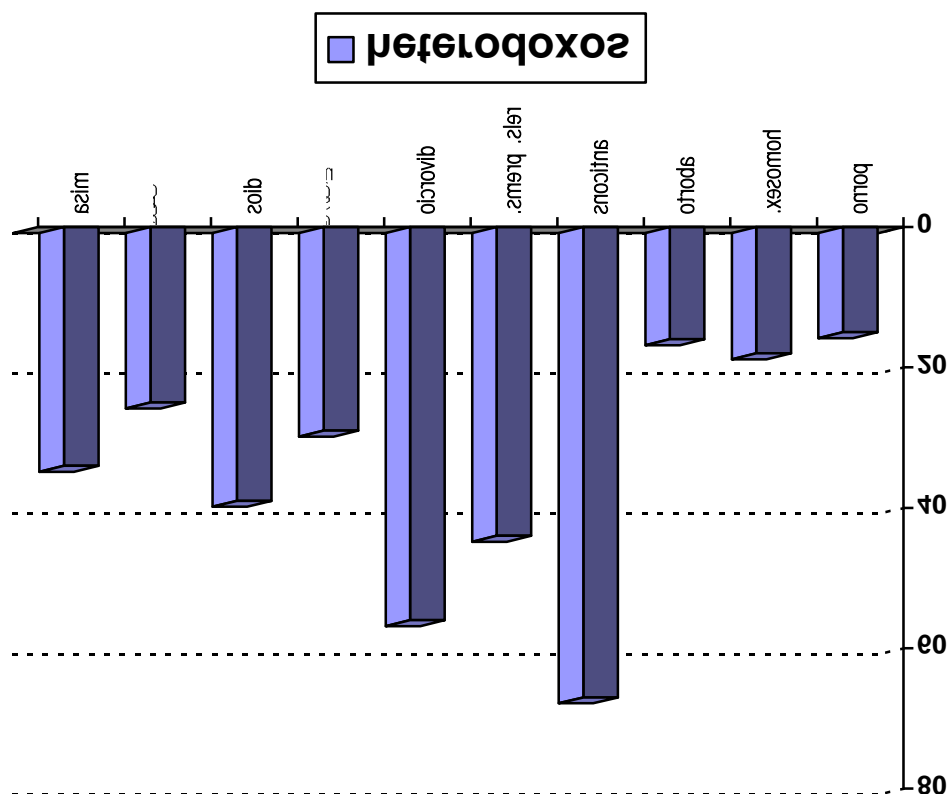
La voz es la opción de los miembros de un organismo a manifestar su descontento a las autoridades, es la opción política de protestar, opinar o criticar el funcionamiento de la organización con el fin de propiciar cambios en el funcionamiento del organismo. Su capacidad política estriba en su competencia de negociación, que implica tanto la representación de la opinión pública, la generación del consenso (articulación de opiniones, intereses y tácticas), como la transacción con las autoridades encargadas.

5.1 La salida

La Iglesia católica, en el caso estudiado de la arquidiócesis de Guadalajara, en términos generales es menos proclive a la salida de sus adherentes con la opción de ruptura, porque existe un peso de dominio cultural brindado por la capacidad de establecer la tradición como un vínculo cultural profundo de la sociedad. La monopolización histórica del catolicismo sobre la región disminuye la oferta religiosa plural, lo cual limita las opciones de salida de los creyentes. Esto no quiere decir que no existan mecanismos graduales de salidas anónimas y silenciosas: por ejemplo, aunque más del 90% de los pobladores de Guadalajara manifiestan ser católicos, importantes porcentajes de católicos heterodoxos que no comulgan con la ortodoxia de la institución que se muestran en el Cuadro 2, han emprendido salidas mediante el abandono de las prácticas rituales, o la adopción de nuevos imaginarios en las creencias sobre la trascendencia u el alejamiento o relativización de los imperativos morales relativos a la sexualidad. Los procesos de subjetivización del catolicismo nos muestran la opción de la salida sin voz. Estas salidas nos plantean el problema de la relación entre las creencias y la pertenencia, como una relación que muestra el alejamiento de las creencias de las coherencias dogmáticas propias de las instituciones religiosas y la incorporación de creencias emanadas de tradiciones religiosas o seculares diferentes, cuyo valor no estriba en la universalidad o la coherencia totalizante del

postulado de la creencia sino en su adaptabilidad a las diversas circunstancias, y muchas veces contradictorias, a las que se enfrenta el individuo.

CUADRO 2
Porcentajes de salidas de los católicos heterodoxos



Sin embargo, estos mecanismos que optan por la salida sin ruptura con la adscripción religiosa en su mayoría suelen ser inadvertidos por la institución católica, que se preocupa más por enfrentar las salidas de los católicos hacia nuevas adscripciones religiosas, que por frenar o controlar la multiplicidad de salidas silenciosas y cotidianas de un alto porcentaje de la población católica.

5.2 La voz

La capacidad de la voz de las identidades laicales está mediada por una doble tensión que se inscribe en la interacción entre la autorización institucional requerida para ser reconocida como identidad adscrita al catolicismo y la permanencia dentro del campo religioso. Ello significa poder ejercer la voz crítica sin ser desautorizados o expulsados del catolicismo. Pero por otro lado, sus capacidades de negociación y sus competencias para conquistar el reconocimiento de la jerarquía católica requieren de la legitimación y el consenso de una comunidad de creyentes que se adscriben al catolicismo mediante la referencia a la autoridad legitimadora de una tradición creyente (Hervieu Léger 1996). Este proceso se basa en la reinvención identitaria de un linaje creyente particular que permite inscribir las innovaciones mediante la recuperación imaginaria de un pasado fundante inscrito en la evolución histórica de la tradición católica.

Un referente obligado en la invención del linaje creyente y en su legitimación como tradición católica se encuentra referido a dos momentos históricos: 1) la referencia al modelo de vida de las primeras comunidades cristianas registradas en las Sagradas Escrituras. Este aparece como un eje de legitimación al cual se remiten movimientos laicales de diversa índole (por ejemplo renovación carismática católica reincorpora el pasaje de pentecostés como una tradición fundante de su identidad particular, que le permite inscribirse en el catolicismo desde sus orígenes y no a partir de la influencia con movimientos pentecostales. Las CEBs mantienen vivo el registro de la historia del éxodo y la liberación del pueblo judío y legitiman su movimiento como un modelo de vida de las primeras comunidades cristianas basadas en la solidaridad y el comunitarismo). 2) La apelación al Concilio Vaticano II como referente de autenticidad de la identidad religiosa en relación con la tradición del catolicismo. Distintos movimientos laicos se legitiman como los precursores de los cambios anunciados por la Iglesia para adaptarse al mundo contemporáneo.

La voz se encuentra siempre en un movimiento pendular que oscila entre los límites de la tradición y la modernización, de la permanencia y el cambio, de lo estrictamente religioso y lo secular. La acción de los movimientos laicos permite que lo tradicional prevalezca unido a un proceso continuo de secularización. Balandier nos explica que lo tradicional no es la sucesión lineal de la conformidad, de la continuidad o de la reproducción socio-cultural. Antes bien, actúa en la medida en que es portadora de un dinamismo que le permite adaptarse y renovarse para dar respuesta a los ritmos y los cambios constantes de la sociedad en su conjunto. El tradicionalismo se mantiene a lo largo del tiempo gracias a su dinamismo, sea para mantener los valores, prácticas y normas más arraigadas de una cultura (*tradicionalismo fundamental*); o en la medida en que es capaz de proponer nuevos contenidos a través de formas tradicionales y ejercer la continuidad de las apariencias (*tradicionalismo formal*); o mediante la estrategia de *la tradición reformada* que consiste en dotar de sentido tradicional a las nuevas formas y movimientos sociales, a partir de los cuales logra domesticarlos al servicio de su permanencia (Balandier 1994:37).

Estas distintas formas de contribuir al cambio de la permanencia y a la permanencia del cambio se encuentran presentes en la diversidad de movimientos laicales, y producen también efectos contrastantes tanto en relación con la manera de conceptualizar y relacionarse con la jerarquía como en el impacto que tiene su búsqueda de cambio en la delimitación de las fronteras especializadas del catolicismo y la sociedad secular. Ilustraré algunos de ellos.

Por ejemplo, como *tradicionalismo fundamental* podríamos mencionar a los movimientos integristas católicos que buscan imponer un orden tradicional basado en los valores emanados del catolicismo a la sociedad en su conjunto. Sus ámbitos de conquista son las cruzadas morales en los terrenos de la educación sexual, de la planificación familiar, de problemas de salud pública (como son el SIDA, la población en riesgo por el aborto clandestino, etc,) y en últimas fechas la conquista de los contenidos de la programación de los medios masivos de comunicación. Este tipo de voces tiene efectos en la conquista del catolicismo sobre los territorios seculares, permiten que el tradicionalismo de la

cultura católica se imponga en otros territorios seculares, sin alterar ni sus formas ni sus contenidos.

Las CEBs son un buen ejemplo del *tradicionalismo formal*, esta opción es más clara a partir de los cambios aceptados por el Concilio Vaticano II, que busca introducir nuevos contenidos a través de la manipulación de formas o significantes tradicionales, como por ejemplo los contenidos liberadores en el ritual, como fue el caso del ayuno profético emprendido por Samuel Ruiz, o de incorporar los contenidos de denuncia a las peregrinaciones religiosas; la incorporación de contenidos sociales al Padre nuestro, o las escenificaciones de los problemas de las organizaciones populares en el viacrucis, etc.

La *Tradición reformada*, es la estrategia predominante en la mayoría de los movimientos laicos impulsados por la jerarquía, para incorporar nuevas problemáticas seculares al catolicismo. Esta es la estrategia que Juan Pablo II ha privilegiado para llevar a cabo el proyecto de la Nueva Evangelización. En ella podemos encontrar a la mayoría de los movimientos juveniles, que incorporan símbolos y rituales de la cultura juvenil para su recristianización, como las tocaditas de Rock, los conciertos masivos, la incorporación de símbolos católicos en las modas juveniles, etc. También algunas prácticas emanadas de los movimientos pentecostales y protestantes que son resignificadas por el catolicismo para transmitir su propia tradición magisterial, como pudimos ver en algunas de las tácticas de institucionalización en el Movimiento de Renovación Carismática Católico. Este tipo de voces dicotomizan las fronteras entre el catolicismo y las esferas seculares generando nuevas fronteras y distinciones y su relación con los guardianes de la tradición (la jerarquía) es más conflictiva.

Existe un cuarto tipo de voces basadas en sincretismos religiosos, que podríamos denominar como *difuminación de la tradición*. En esta categoría encontramos las múltiples formas de “religiosidad a la carta” cuyo efecto es diluir y desdibujar las fronteras entre la ortodoxia y la heterodoxia, entre los depósitos que permiten identificar una tradición de otra, en los procesos de situarse frente a la tradición de la creencia sin una mediación institucional para promover una

conciencia espiritual universal basada en las experiencias personales con la divinidad. Sus efectos sobre la tradición son que la fragmenta en múltiples relatos personalizados, que al mismo tiempo impregnan a la sociedad de huellas cristianas diseminadas y en retazos.

5.3 La voz y la salida: conflictos y relaciones de poder

No obstante, el que la Iglesia católica sea más proclive a la voz trae consigo el reto de mantener la diversidad en la unidad. Esto se explica en gran parte en el alto grado de lealtad que manifiestan los creyentes para con la Iglesia católica, debido a los altos costos de integración socio cultural de sus miembros, en caso de optar por la salida.

La unidad en la diversidad no se garantiza en la comunión en principios fundamentales, ni en sentidos compartidos, ni en una moral única, ni en el consenso sobre los contenidos y las formas de propiciar “el bien común”, más bien se fundamenta en un poder generativo de la acción, sobre acciones posibles. Mantener la unidad de la diversidad tiene como soporte la vigencia de las contradicciones y no su anulación. Sin embargo, las contradicciones son en sí el tapete de los conflictos ¿Cómo se organiza o negocia la oposición de intereses y de sentidos encontrados?. ¿El conflicto apunta a la ruptura o a la reintegración de la comunidad? ¿El conflicto fortalece o debilita a la institución?.

Hirschmann (1996) distingue dos variedades de conflicto los que dejan un residuo positivo de integración y lo que desgarran a la sociedad. Entre los que proporcionan la integración son conflictos de categoría divisible del tipo “más o menos” que permiten un regateo entre las partes; entre los que desgarran la unidad se encuentran los conflictos de categoría indivisible de tipo “esto o...”, es decir aquellos que requieren que la otra parte ceda por completo o se mantenga fuera. En la revisión de diversos casos de negociación entre los movimientos religiosos y la jerarquía eclesiástica encontramos conflictos factibles de ser negociados.

- 1) *Conflictos de tipo “ni tu ni yo”*. Este tipo de negociación la pudimos encontrar en el caso del movimiento ciudadano Una Sola Voz, en donde el arreglo entre los diversos participantes fue encontrar una posición intermedia a los intereses presentes de organizaciones religiosas y políticas, de derecha y de izquierda. El resultado de la negociación fue: ni movilización política, ni peregrinación religiosa. El acuerdo fue un movimiento ciudadano, y por si fuera poco, las posibilidades de unificar la diversidad de voces en una unidad fue el acuerdo del silencio como manifestación ciudadana, es decir el silencio como voz unívoca.
- 2) *Conflictos de tipo “el como si”*. Este tipo de conflictos se resuelve en un pacto tácito de las partes a mantener un simulacro. Hemos podido ver como algunas CEBs optaron por su permanencia al interior de la Diócesis bajo la lógica del “como si”; se camuflaron como organizaciones de lectura bíblica, como táctica de sobrevivencia. Por su parte la diócesis, si bien dejó de promoverlas y de legitimarlas, no instrumentó su desautorización, antes bien bautizó a grupos tradicionales de parroquia con el nombre de Comunidades Eclesiales.
- 3) *Conflictos de tipo “más o menos”*. Las negociaciones de la diócesis con el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo son el ejemplo más contundente de este tipo de negociaciones de conflictos. El proceso del movimiento muestra las adecuaciones de un regateo permanente con la diócesis de mantener su propia identidad laical, en el cual el arreglo ha sido mantener ciertos rasgos identitarios básicos, pero cada vez más cercano a los símbolos y rituales tradicionales del catolicismo y más distante de su origen funcional pentecostal.
- 4) *Conflictos de tipo “esto o...”* Este es el caso del conflicto entre la diócesis y el movimiento Nueva Alianza, que después de un fallido intento de negociar su pertenencia al catolicismo como un grupo más del Movimiento de Renovación Carismática bajo la lógica del más o menos, se le desautorizó públicamente como movimiento católico,

orillando al movimiento a su salida forzosa.

- 5) *Conflictos reciclados*. Otra forma efectiva de solucionar conflictos es generando las condiciones favorables para la generación de nuevas síntesis que neutralicen la radicalidad de las identidades. Tal es el caso presentado sobre la nueva síntesis lograda en la identidad del asesor de Renovación Carismática, el Padre Trino, quien abanderaba la teología de la liberación y cuya posición de intersección genera una nueva identidad pastoral liberadora-carismática, pero a la vez garantiza la gestión institucional del consumo de lo sagrado y neutraliza la potencialidad contestataria de la Teología de la Liberación a través de uno de sus líderes.

La desautorización es una estrategia de poder que la jerarquía utiliza para limitar la voz de ciertos organismos que amenazan con desestabilizar el funcionamiento interno de ciertas áreas de la Iglesia, o como se vio en el capítulo sobre la historia de los movimientos laicos en México, los que ponen en riesgo las negociaciones cupulares entre la Iglesia y el Estado. Por ejemplo, vimos los casos de Renovación Carismática Católica, en la que la jerarquía amenaza permanentemente la posibilidad de la salida de los grupos carismáticos que no se apegan a la normatividad católica. El caso extremo de salida por desautorización fue el del movimiento Nueva Alianza que fue desautorizado pública y explícitamente como movimiento católico. Asimismo, en el caso estudiado de las Comunidades de Base pudimos atender los mecanismos de la Iglesia a desautorizar a dicho movimiento hasta mantenerlos en una especie de exilio forzado.

En la mayoría de los casos trabajados hemos podido apreciar que la diversidad religiosa no debilita a la institución --como muchos lo han vaticinado--, si ella la tolera no es nada más como respuesta adaptativa a los cambios del exterior, sino porque es también una forma de mantener el equilibrio entre los extremos más radicales de dicha diversidad. Los mecanismos de control y poder de la institución tienen eficacia no en el control coercitivo sino en un poder

generativo que se basa en el movimiento que pone en acción la contradicción interna como motor de su dinamismo y legitimidad, en el mantenimiento y organización de la ambigüedad y la contradicción interna como dispositivos del poder hegemónico.

Para que esta estrategia de poder institucional tenga eficacia, se requiere del elemento de la lealtad. La mayoría de los movimientos católicos luchan por mantener su identidad de pertenencia al catolicismo. La jerarquía por su parte tolera la heterodoxia y, salvo en situaciones extremas, no hace uso de la excomunión.

La lucha de las identidades por el poder al interior de la Iglesia católica se da en reivindicar tanto su capacidad de seguir siendo lo que son, como en la capacidad de mantenerse dentro de la gran unidad, es decir, de contar con el reconocimiento institucional. Por su parte el poder de la jerarquía estriba en su capacidad de designar a quienes forman parte de la comunidad católica. Su contraparte es la estrategia de exclusión: un arma potente para desvirtuar la imagen positiva de una identidad católica, que puede correr la suerte de ser desautorizada y aún excomulgada de la institución, lo cual no únicamente representa un marco de pertenencia, sino una fuente de sentido, que puede llevar a la pérdida de sentido y representación de sí mismos.

6. EL CATOLICISMO Y LA SOCIEDAD SECULAR

Así como existe diversidad en las formas de adscribirse al catolicismo, de la misma manera los laicos realizan, desde distintos esquemas, y con alcances diversos, formas de sacralizar parcelas especializadas del mundo social. Estas parcelas, han sido definidas por Poulat como *eclesiosferas*. Por ejemplo, las CEBs contribuyen a transformar las estructuras de poder dominante mediante la sacralización de modelos de vida comunitaria y mediante las demandas populares por un mundo más justo e igualitario; Renovación Carismática contribuye a cuestionar el campo de la ciencia médica, sacralizando nuevas formas de

sanación corporal mediante intervenciones carismáticas que llevan a la conversión espiritual; Fuerza Alianza Opinión Pública se plantea la conquista de un orden moral católico puritano en las esferas laicizadas de la sociedad en una cruzada que busca purificar los medios masivos de comunicación, la educación privada y pública, los espacios de diversión, los programas de salud pública referidos al control de la natalidad, al SIDA, etc. Las religiosidades transversales vinculadas con el movimiento Nueva Era cuestionan el modelo de progreso tecnificado que pone en peligro el equilibrio ecológico del planeta y buscan sacralizar su ser vinculado a la naturaleza mediante una conciencia cósmica y universal; Barrios Unidos en Cristo sacraliza los ambientes juveniles de barrio mediante la incorporación del mensaje de salvación de Cristo en las formas de expresión de los chavos banda.

La presencia del catolicismo en la sociedad secular se manifiesta, no sólo en las intervenciones cupulares del clero sobre los asuntos políticos del Estado, sino a partir de hombres y mujeres comunes y corrientes que rigen su acción social a partir de motivaciones religiosas. Sin embargo, éstas en su conjunto se dan de manera fragmentaria y no en bloque, permitiendo una presencia del cristianismo diseminada a lo largo y ancho de la sociedad. Esta presencia del catolicismo no necesariamente coincide con la posición de la jerarquía, pero irremediablemente la coloca en el papel de intermediaria en la resolución de los conflictos seculares.

Con todo, existen espacios donde la presencia del catolicismo es más evidente, uno de ellos, ha sido el de la defensa de los derechos humanos, esto se debe a que es un espacio de intersección entre la acción ciudadana y la política gubernamental, que sin embargo permite que la acción de los católicos se legitime, con cierta neutralidad, frente a los asuntos de índole político. Sin embargo, la presencia de los católicos en este frente manifiesta la pluralidad de sentidos, tácticas y objetivos que no siempre coinciden entre sí ni para con la jerarquía local. Otro espacio importante, ha sido la presencia de frentes ultra conservadores de católicos fundamentalistas en el espacio público, que aunque minoritarios logran actuar en bloque a través de una red social intermedia que les

permite frenar ciertas políticas gubernamentales de salud pública íntimamente relacionadas con la moral sexual católica. Si bien esta posición coincide con la de la jerarquía local, no goza del consenso de la mayoría de los católicos, que cada vez más se alejan de cánones morales sobre ciertas áreas de las prácticas sexuales, a saber, el uso de anticonceptivos, el divorcio, las relaciones sexuales prematrimoniales.

Otra manifestación importante del catolicismo sobre las esferas seculares es la manera en que la población incorpora las formas rituales del catolicismo como medio de expresión de las demandas civiles y políticas. En Guadalajara sigue siendo más fuerte la tradición religiosa de las peregrinaciones y los rituales que una cultura de la acción política basada en mítines, huelgas y marchas populares.

Las fronteras entre lo secular y lo religioso son dinámicas, y se encuentran atravesadas por la acción de la diversidad. La diversidad de los laicos católicos actúa en los intersticios entre lo secular y lo religioso, es decir en los lugares de implicación mutua.

El paso de las acciones no borra ni desdibuja las fronteras, sino que más bien las pone en intersección conformando nuevos umbrales críticos y conflictivos de dichas distinciones previamente establecidas. Nuevos lugares en el “entre” donde las fronteras se tocan y donde se debate y se lucha por definir los límites especializados. Pero también las prácticas ejercen una transformación del movimiento que va del desde-hacia, y que al poner en interacción la diversidad de posiciones tanto entre el campo secular y el religioso, como al interior de ellos, produce nuevos mestizajes, nuevas composiciones de lo sagrado y lo profano que ponen en rejuego las divisiones entre lo religioso y lo secular.

La Iglesia católica si bien está atravesada por el dinamismo de la diversidad secular, mantiene un doble proceso que le permite la permanencia de la tradición en sociedades cambiantes, una elasticidad que le brinda la capacidad de negociar la incorporación de nuevos modelos de realización cristiana que garantizan su universalidad, pero a la vez depósitos de tradición rígidos que sostienen las

columnas de su larga duración. Si bien existen múltiples usos heterodoxos del dogma y formas diversas de relacionarse con la jerarquía, el dogma no sufre alteraciones y la jerarquía se sostiene fuertemente edificada. Con todo, considero que este estudio de caso basado en el examen de los microprocesos de poder al interior de la arquidiócesis de Guadalajara puede dar luces para entender las concreciones y los procesos adaptativos y de conquista de la *Ecclesia Nostra* en las sociedades contemporáneas.

Bibliografía

- Abruzzese, Salvatore "Catholicismo et territoire: pour une entrée en matière" en *Archives de Sciences Sociales de Religions*, Paris: Centre National de la recherche scientifique, 44 année, no. 107: 5-20.
- Academia Jalisciense de Derechos Humanos A.C. (1994) *Jalisco 1994: declive y vulnerabilidad de los derechos humanos*. Informe Anual de la Academia Jalisciense de Derechos Humanos A.C., mimeo.
- Acosta, Mariclaire (1994) "Elecciones en México: la sociedad civil y la defensa de los derechos humanos", en Miguel Concha Malo (coord.) *Los derechos políticos como derechos humanos*, México: La Jornada/ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de la UNAM (pp.119-136).
- Ai Camp, Roderic (1998) *Cruce de espadas. Política y religión en México*, México: Siglo XXI editores.
- Alba Vega, Carlos y Dirk Kruijt (1988) *Los empresarios y la industria de Guadalajara*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- Alba Vega, Carlos y Fernando M. González (1989) *Cúpulas empresariales y poderes regionales en Jalisco*, Guadalajara: Cuadernos de difusión científica No.14 de la Universidad de Guadalajara.
- Alberoni, Francesco (1992) *Las razones del bien y del mal ¿cómo concebir nuevos valores morales para la modernidad?*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- Albores, Ruth (1990) "El resurgimiento del esoterismo" en *Umbral XXI*, No. 3, (pp.22-26), México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Alvarez, Rogelio (1993) "Iglesia católica", en Martínez-Réding, Héctor (coord.) *Enciclopedia Temática de Jalisco*. Tomo IV. Religiones, Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco.
- Amatulli Valente, Flaviano (1983) *La Iglesia católica y las sectas protestantes*, ediciones paulinas, S.A., México.
- Anthony, Dick y Thomas Robbins (1982) "Contemporary religious ferment and moral ambiguity" en Eileen Barker (ed.) *New Religious Movements: A perspective for understanding society*, New York and Toronto: The Edwin Mellen Press, pp. 243-263.
- Aranguren, José Luis (1994) "La religión hoy" en Díaz Slazar, Giner y Velasco (eds.) *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza Universidad.
- Arias, Patricia, Alfonso Castillo y Cecilia López (1981) *Radiografía de la iglesia en México*, México, D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México.
- Arquidiócesis de Guadalajara (1995) *II Sínodo diocesano para la nueva evangelización*, Guadalajara.
- Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in christianity and islam*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Augé, Marc (1995) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona: Gedisa editorial.
- Avila Palafox, Ricardo (1993) "Elites, región e identidad en el Occidente de México", en Avila y Calvo (comp.) *Identidades, nacionalismo y regiones*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara/ Universidad Complutense de Madrid.
- Aziz, Alberto (1994) *Chihuahua: Historia de una alternativa*, México: La Jornada/Ciesas.

Balandier, Georges (1994) *El desorden, La teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona: Gedisa.

- Barker, Eileen (1985) "New Religious Movements: Yet Another Great Awakening?", in Phillip Hammond, *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- (1989) "New Religious Movements, a practical introduction", en Barker Eileen (ed.) *New Religious Movements: a perspective for understanding society*, Londres: Edwin Mellen Press.
- Barranco, Bernardo (1990) "La utopía social del papa Wojtyla" en Bernardo Barranco (coordinador) *Más allá del carisma. Análisis de la visita de Juan Pablo II*, Editorial Jus, México, D.F. (pp.127-148).
- Bartra, Roger (1983) "Viaje al centro de la derecha", en *Nexos*, núm. 64, pp. 15-24.
- Bastían, Jean Pierre (1990) "El impacto regional de las religiones no católicas en el campo mexicano" en *Cristianismo y Sociedad*, No. 105.
- Baudrillard, Jean (1988) "El éxtasis de la comunicación" en Varios *La posmodernidad*, México, D.F.: Kairós/Colofón.
- Bellah, R. Y Hammond (1980) *Varieties of Civil Religion*, San Francisco/New York/London: Harper and Row.
- Beltrán et al. (1996) *Los mexicanos de los noventa*, México: IIS UNAM.
- Bendensky, L. (1994) "Economía regional en la era de la globalización", *Comercio Exterior*, Vol, 44, Núm. 11, (Noviembre)
- Berger, Peter (1981) *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Editorial Kairós, (2a edición). Título original *The sacred canopy* 1967.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1986) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, (Octava reimpresión).
- Bernstein, Carl y Marco Politi (1996) *Su Santidad. Juan Pablo II y la historia oculta de nuestro tiempo*, Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Berryman, Phillip (1987) *Teología de la liberación*, Siglo XXI Editores, México.
- Beaubérot, Jean (1987) "El catolicismo contemporáneo, siglos XIX y XX, permanencia y cambios según la obra de Emile Poulat" en *Cristianismo y Sociedad*, No. 91: pp. 7-18.
- Beuchot Puente, Mauricio (1993) "Posmodernidad y cristianismo" en *Cuestión social*, Año 1, No. 1, Primavera de 1993: 99-106, México, D.F: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Bilbeny, Norbert (1990) *El discurso de la ética. Historicidad y lingüística de la ética*, Pamplona: PPU.
- Blancarte, Roberto (1990) "Las relaciones Estado-Iglesia católica a la luz del segundo viaje de Juan Pablo II a México" en Bernardo Barranco (1990) *Más allá del carisma. Análisis de la visita de Juan Pablo II*, México: editorial JUS (pp. 23-41).
- (1991) *El poder. Salinismo e Iglesia católica ¿Una nueva convivencia?*, México: Grijalbo.
- (1992) *Historia de la Iglesia católica en México*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica/Colegio Mexiquense.
- (comp.)(1994) *Cultura e identidad nacional*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (comp.) (1995) *Religión, iglesias y democracia*, México: La jornada/UNAM.

- (comp.) (1996) *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Norberto (1995) *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Madrid: Taurus.
- (1996) *El filósofo y la política* (Antología) Estudio preliminar y compilación de José Fernández Santillán, México: Fondo de Cultura Económica.
- Boff, Leonardo (1986) *Iglesia: Carisma y Poder*. Santander: editorial Sal Terrae (sexta edición).
- Bosca, Roberto (1996) *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo*, México: Océano.
- Bourdieu, Pierre (1971a) "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives européennes de sociologie*, janvier 1971, París (pp.3-21).
- (1971b) "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de Sociologie*, XII, París (pp.295-334).
- (1980) *Le sens pratique*, París: les éditions Minuit.
- (1983) *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires: Folios Ediciones.
- (1985) *¿Qué significa hablar?*, Madrid: Ediciones Akal.
- (1988) *La distinción*, Madrid: Taurus humanidades.
- (1990) *Sociología y cultura*, México: Grijalbo-Conaculta.
- y Loïc J.D. Wacquant (1995) *Respuestas por una Antropología Reflexiva*, México: Grijalbo.
- Calvo, Thomas (1989) *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Campbell, Robert y James Curtis (1994) "Religious Involvement Across Societies: Analyses for Alternative Measures in National Surveys", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1994 33 (3):215-229.
- Campiche, Roland (1991) "De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día", en *Religiones Latinoamericanas*, No. 1, enero-junio de 1991. México.
- Campiche, R, Bovay, C, et al (1992) *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Age d'homme.
- Campiche, Roland (1993) "Individualisation du croire et recomposition de la religion" en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 38^e année, No. 81, janvier-mars: pp.117-132.
- Canto Chac, Manuel (1991) "Los cristianos y los movimientos sociales en México" en Gabriel Muro y Manuel
- Canto (coord.) *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, México, D.F.: El Colegio de Michoacán/UAM Xochimilco.
- (1992) "Cultura política en torno de las relaciones iglesia estado en México. (mimeo). Ponencia presentada en el *Simposio Iglesias, análisis de creyentes e instituciones*, Guadalajara, julio de 1992.

- Canto, Manuel y Javier Rojas (1988) "Iglesia y derecha en México", en *El cotidiano* 24, julio-agosto, pp. 83-88).
- Carrasco, Pedro (1991) "Por una sociología religiosa del orden social: una tipología de la gestión de creencias en el medio secular", en *Cristianismo y sociedad. Sociología de las sectas y nuevos movimientos religiosos*, XXIX/3, Núm. 109, ASEL, México (pp. 7-32).
- Carrillo, Alday Salvador (1979) *Renovación cristiana en el Espíritu Santo*, México: Instituto de Sagrada Escritura.
- Castro, Cintia (2000) "La identidad entre católicos carismáticos en Guadalajara", tesis de licenciatura en Sociología, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Ceballos, Manuel y Miguel Romero (1992) *Cien años de presencia y ausencia social cristiana 1891-1991*, México, D.F.: El Centenario de la Rerum Novarum.
- Ceballos, Manuel (1991) *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México: El Colegio de México.
- (1995) "Los jesuitas en el desarrollo del catolicismo social mexicano (1900-1925)", ponencia presentada en el *XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales: La Iglesia Católica en México*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 24-27 de octubre.
- CELAM (1992) *Nueva evangelización. Promoción humana. Cultura cristiana, documento de conclusiones de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Santo Domingo, República Dominicana (mimeo).
- Cervantes, Faustino (1952) "La tremenda realidad del medio social mexicano", en *Christus*, Núm. 10, Año 17, octubre de 1952. pp. 799-808).
- Concha Malo, et al. (1986) *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México: Siglo XXI editores/Instituto de Investigaciones Sociales.
- Concha Malo, Miguel (1994) "Los derechos políticos como derechos humanos. Concepción y defensa" en Miguel Concha Malo (coord.) *Los derechos políticos como derechos humanos*, México: La Jornada/ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de la UNAM (pp. 16-38).
- Cortés Ahedo, Francisco Xavier (1993) *Llamado de un Laico al Episcopado Latinoamericano*, Guadalajara.
- Courcy, Raymond (1999) "La paroisse et la modernité. Lieu fondateur et arguments actualisés" en *Archives de Sciences Sociales de Religions*, Paris: Centre National de la recherche scientifique, 44 année, no. 107: 21-40.
- Cumea-Velázquez, Felipe (1995) "Religión y compartimiento político en México: en busca de tendencias regionales", en *Revista Mexicana de Sociología*, No. 3, pp. 107-130.
- Champion, Françoise (1995) "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos" en Jean Delumeau (dir). *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial (pp.705-737).
- Chávez, Alberto Sevilla (2001) "Participación política y educación cívica. El caso de Alianza Cívica Guadalajara" en De la Torre, Renée y Juan Manuel Ramírez Sáiz (coords.) (2001a) *La ciudadanización de la política en Jalisco*, Guadalajara: ITESO. (pp. 117-1489).

- D'Agostino, Federico (1985) "Análisis de los cambios de carácter simbólico-estructural en la autoridad de la Iglesia católica" en *Imaginación simbólica y estructura social*, Salamanca: Editorial Sígueme.
- Danneels, Godfried. *Cristo o Acuario. El católico frente a la New Age*, Chihuahua: editorial Camino, 1993.
- De Certeau, Michel (1993) *La escritura de la historia*, México: universidad Iberoamericana.
- (1996) *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*. México: UIA/ITESO/CEMCA.
- De Certeau, Michel y Jean Marie Domenach (1974) *Le Chistianisme éclaté*, Paris: Le Seuil.
- De la Peña, Guillermo (1986) "Mercados de trabajo y articulación regional: apuntes sobre el caso de Guadalajara y el occidente mexicano", en de la Peña y Escobar (comps.) *Cambio regional, mercado de trabajo y vida obrera en Jalisco*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, (pp. 47-88).
- (1986b) "Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas" en Padua y Vanneph (1986) *Poder local, poder regional* (comps.), México: El Colegio de México/CEMCA (pp27-56).
- De la Peña, Guillermo y Renée de la Torre (1990) "Religión y política en los barrios populares de Guadalajara", en *Estudios sociológicos*, Vol. VIII, núm. 24, septiembre-diciembre (pp.571-602), México: El Colegio de México.
- (1992) "Microhistoria de un barrio tapatío: Santa Teresita (1930-1980), en Carmen Castañeda (coord.) *Vivir en Guadalajara. La ciudad y sus funciones*, Ayuntamiento de Guadalajara, México.
- (1994) "Pastoral social y organización popular en Jalisco" en Jorge Alonso (coord.) *Cultura política y educación cívica*, México, D.F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades/Miguel Angel Porrúa.
- De la Peña García, Rosa María (1996) "La nueva ética global, la Reforma del Estado en México y la Integración regional", en *Quórum*, México D.F: Instituto de Investigaciones Legislativas, 2ª época, Año V, No. 43, (pp.43-70).
- De la Torre, Renée y Fernando González (1993) "Que la sumisión quede bajo los escombros. Discurso y pastoral social de la Iglesia católica" en Cristina Padilla y Rossana Reguillo (comps.) *Quién nos hubiera dicho*. Guadalajara 22 de abril, Iteso (271-332).
- De la Torre, Renée (1993) "La explosión de la religiosidad en el 22 de abril" en *Revista Universidad de Guadalajara. 22 de abril*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara (pp.59-63).
- (1995) *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, Guadalajara: CIESAS/U. de G./ ITESO.
- (1996) "La administración de la heterogeneidad: estudio de caso en la Arquidiócesis de Guadalajara" en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Zamora, El Colegio de Michoacán, No.65/66, invierno-primavera, pp. 25-48.
- De la Torre, Renée y José Manuel Mora (2001) "Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico" en *Imaginario*, Núm. 7, Sao Paulo: LABI, Universidad de Sao Paulo (211-240)
- De la Torre, Renée y Juan Manuel Ramírez Sáiz (coords.) (2001a) *La ciudadanización de la política en Jalisco*, Guadalajara: ITESO.

- (2001b) *Conservadurismo, sociedad civil y gobernabilidad. Nuevas grupalidades en Guadalajara. Cuadernos de la Sociedad Civil 5*, Jalapa: Universidad Veracruzana/Sociedad civil y gobernabilidad en México.
- De la Rosa, Martín y Charles A. Reilly (coords.) *Religión y política en México*, México: Siglo XXI editores/Centro de estudios México Americanos UCLA.
- De Nantes, Abbe Georges (1973) *Yo acuso a Paulo VI de herjía, cisma y encándalo*, México: Editores Asociados S.A.
- Díaz de la Serna, María Cristina (1985) *El Movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*, en Cuadernos Universitarios 22, México: UAM-Iztapalapa.
- Díaz Salazar, Rafael (1991) *El proyecto de Gramsci*, Barcelona: Athropos.
- Díaz Salazar, Rafael (1994) "La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente", en Salazar, Giner, y Velasco (eds.) *Formas modernas de Religión*, Madrid: Aalianza Universidad (71-116).
- Diócesis de Guadalajara, (1990-1991) *II sínodo de la diócesis de Guadalajara*. Temario sinodal (No. 1, 2, 3 y 4).
- (1992) *Información pastoral* No. 92, Guadalajara.
- (1993) *Al servicio del Reino. Con la fuerza del evangelio. Programación pastoral 1993*, Guadalajara: Ediciones del Arzobispado de Guadalajara.
- (1994) *Programación pastoral*, Guadalajara: Ediciones de la Vicaría episcopal de pastoral.
- (1995) *Manual de funciones*, Guadalajara: Arquidiócesis de Guadalajara.
- (1995) *II Sínodo diocesano. para la nueva evangelización*, Guadalajara: Arquidiócesis de Guadalajara.
- Dobbelaere, Karel (1981) *Secularization: a multi-dimensional concept*, London: SAGE publications.
- Dorantes, Alma (1996) "Primeras etapas del protestantismo en Jalisco", en *Revista de Estudios Jaliscienses*, No. 24, mayo, pp. 5-18.
- Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Nueva York: Pantheon Books.
- (1970) *Natural symbols: Explorations in Cosmology*, Nueva York, Pantheon Books.
- Durkheim, Emile (1961) "Los fundamentos sociales de la religión", en Robertson Ronald (1980) *Sociología de la Religión*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1986) *Las reglas del método sociológico*, México: Fondo de Cultura Económica (primera edición en francés 1895).
- (1995) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ediciones Coyoacán (Texto original al francés de 1912).
- Eliade, Mircea (1995) *Lo sagrado y lo profano*, Colombia: Grupo Editor Quinto Centenario (Traducción de la obra original de 1957).

- Encyclopaedia Universalis* (1985), Corpus 4, Editeur a Paris.
- Enciclopedia Temática de Jalisco*, Tomo IV, Religión, Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco.
- Equipo Promotor MCCLP (1988) "El Movimiento de Cristianos Comprometidos con las Luchas Populares", en *Patria Nueva*, enero de 1988, No. 8, (pp.2-6).
- Escalante, Fernando (1992) *Ciudadanos imaginarios*, México: El Colegio de México.
- Estrada Díaz, Juan Antonio (1994) *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, México: Ediciones Paulinas.
- Estruch, Joan (1972) *La innovación religiosa*, Ediciones Ariel, Barcelona, España.
- (1994) *Santos y Pillos, el Opus Dei y sus paradojas*, Barcelona: Herder.
- Fabregas, Andrés (1992) *El concepto de región en la literatura antropológica*, San Cristobal: Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Ferry, Jean-Marc (1992) "Las transformaciones de la publicidad política" en Jean-Marc Ferry, Dominique Wolton y otros *El nuevo espacio público*, España, Gedisa Editorial (pp.13-28).
- Fetscher, Iring (1994) *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona: Gedisa editores.
- Flores, Julia Isabel (1995) "Continuidades y discontinuidades en el entramado cultural. Una visión de la cultura y los valores en el México de los noventa", ponencia presentada en la *Reunión Anual del LASA*, Washington, septiembre de 1995 (mimeo).
- Forum, Deusto (comp.)(1994) *La religión en los albores del siglo XXI*, Bilbao: Universidad de Deusto
- Fortuny Patricia (coord..) (1999) *Creyentes y creencias en Guadalajara*, CIESAS//INAH, México.
- (1998) "Los Testigos de Jehová: una alternativa religiosa para enfrentar el fin del milenio" en *Religiones y Sociedad*, No. 4, México, D.F.: Subdirección de Asuntos Religiosos, S.G. (pp. 79-94).
- Fossaert, Robert (1983) "Las identidades", en Gilberto Giménez (coompilador) (1987) *La teoría y el análisis de la cultura*, Sep/U. de G./COMECOS, Guadalajara.
- Foucault, Michel (1977) *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*, México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Foucault Michel (1985) "Cómo se ejerce el poder" en *La cultura en México*, marzo, núm. 1204, México: Suplemento de Siempre! (pp. 39-47).
- Gadammer, Hans Georg (1977) *Verdad y Método*, Salamanca: Editorial Sígueme.
- García Canclini, Nestor (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García, Jesús (1993) "La Iglesia en México desde la creación del CELAM hasta Puebla", en Alicia Puente *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, D.F.: JUS/Cehila. (pp.181-206).
- Geertz, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- Geffré, Claude (1991) *Michel de Certeau. Ou la différence chrétienne*, Paris: Les éditions du cerf.
- Giddens, Anthony (1984) *The constitution of society. Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press, Cambridge, Great Britain.
- (1987) *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva las sociologías interpretativas*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- (1991) "El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura", en Giddens y Turner (comps.) *La teoría social, hoy*, Conaculta/Alianza Editoria, México (254-289).
- (1993) *Consecuencias de la modernidad*, Barcelona: Alianza Universidad.
- (1995) *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona: Península/ideas.
- Giddens, Anthony y Jonathan Turner (comps.) (1991) *La teoría social, hoy*, Conaculta/Alianza Editora, México.
- Giménez, Gilberto (1975) "Ensayo de análisis ideológico y socio-lingüístico de un documento de la Conferencia Episcopal Chilena", Contacto, núm. 12, *Cuadernos del Secretariado Social Mexicano*, México (pp. 47-115).
- (1981) *Poder, Estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*, UNAM, México.
- (1987) *La teoría y el análisis de la cultura*, Guadalajara. SEP-UdeG-COMECOSO.
- (1992a) "La teoría y análisis de la cultura", mimeo.
- (1992b) "Comunidades primordiales y modernización en México" (mimeo)
- (1993a) "La religión como referente de identidad" (mimeo).
- (1993b) "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa" en Bonfil Batalla (coord.) *Nuevas identidades culturales en México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- (1995) "Modernización, cultura e identidad social", en *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. I, Núm.2, Enero/ Abril (pp.35-58), Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- (1996) "El debate actual sobre modernidad y religión", en Gilberto Giménez (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*, México: IFAL/IIS de la UNAM (pp.23-46).
- Giménez, Gilberto, Marinella Miano y Luis Guzmán (1989) *Religión y sociedad en el Sureste de México*, Vol. VII, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Goffman, Erving (1967) *Interaction ritual*, Anchor, New York.
- Goodman, Felicitas (1974) *Speaking in tongues. A cross-cultural Study of Glossolalia*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Gomis, Lorenzo (1995) "La transición religiosa", editorial de la revista *El Ciervo*. Barcelona, Año XLIV, núm. 536, noviembre, p.3.
- González Escoto, Armando (1998) *Historia Breve de la Iglesia de Guadalajara*, Guadalajara:UNIVA/Arquidiócesis de Guadalajara.

- González, José Trinidad (1996) *La New Age: un grave reto para el cristianismo*, Guadalajara: Parroquia de la Madre de Dios.
- González, Luis (1968) *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México: El Colegio de México.
- (1983) "Peculiaridades históricas del Oeste Mexicano", en *Revista Encuentro*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco, I, 1, pp 5-26.
- González, Fernando (1994) "Guadalajara en los tiempos de la amenaza comunista", (mimeo).
- (1994) "Una sola voz o la voz que clama en el desierto" en *Renglones*, No. 28, año 10, abril julio de 1994, Guadalajara: Iteso (21-30).
- (1996a) "La inacabada construcción y travesía de la laicidad en el México moderno (1917-1995), (mimeo).
- (1996b) *Una historia sencilla: la muerte accidental de un cardenal*, México Plaza y Valdés/UNAM.
- (2001) *Matar y morir por Cristo rey. Aspectos de la cristiada*, México: IIS UNAM/Plaza y Valdés.
- González, Jorge (1986) "Exvotos u retablos: religión popular y comunicación social en México. "en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol.1, Núm. 1, septiembre (pp.7-52), Colima: Universidad de Colima.
- González Ramírez, Manuel (1963) *La Iglesia Mexicana en cifras*, México: Centro de Investigación y Acción Social.
- González Ruiz, Edgar (1994) *Conservadurismo & sexualidad. Cómo propagar el SIDA*, México: Rayuela editores.
- Granados Roldán, Otto (1981) *La Iglesia católica mexicana como grupo de presión*, Cuadernos de Humanidades, Núm. 17, México: Departamento de Humanidades, UNAM.
- Grignon, Claude (1977) "Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique" en *Actes de la recherche en sciences sociales*, No. 16, septembre, Paris: Editions de Minuit (pp. 3-34).
- Guatari, Félix (1976) *Psiconálisis y transversalidad*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Gutiérrez Casillas, José (1981) *Jesuitas en México durante el Siglo XX*, México: Editorial Porrúa.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina (1993) "Empezando a vivir la nueva era: perspectivas del New Age como movimiento religioso", proyecto de investigación presentado en el Programa Interdisciplinario de Estudios sobre Religión, Guadalajara, Jal., junio de 1993 (mimeo).
- (1996a) "Nuevos Movimientos Religiosos: El New Age en Guadalajara", en *Relaciones*, Verano de 1996. Zamora: El Colegio de Michoacán.....
- (1996b) *Nuevos movimientos religiosos*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- (1996c) "Procesos de globalización cultural: el New Age en Guadalajara", en *Este País*, No. 61, abril: pp.76-84.
- Guzmán García, Luis (1990) *Tendencias eclesológicas y crisis en los años ochenta*, México:

CIESAS: Cuadernos de la Casa Chata 170.

Guzmán Pérez Pelaéz, Fernando (2001) "Desarrollo humano integral y acción ciudadana: el DHIA", en De la Torre, Renée y Juan Manuel Ramírez Sáiz (coords.) *La ciudadanización de la política en Jalisco*, Guadalajara: ITESO (pp149-192).

Habermas, Jürgen (1984) *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Editorial Taurus.

----(1987) *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, España: Editorial Taurus.

----(1989) *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra.

Hannerz, Ulf (1992) *Cultural complexity*, New York: Columbia University Press.

Havers, Guillermo (1993) *El cristiano y la televisión. La Iglesia y los medios de comunicación social*, Guadalajara.

Heelas, Paul (1982) "Californian Self-Religions and Socializing the Subjective", en Eileen Barker (ed.) (1982)

Heritage, John (1991) "Etnometodología", en Giddens y Turner (comps.) *La teoría social, hoy*, Conaculta/Alianza Editoria, México (pp.290-350).

Hermet, Guy (199) *Les catholiques dans l'Espagne Franquiste. Les acteurs du jeu politique*, Paris: presses de la fondation nationale.

Hervieu-Léger, Danièle (1991) "Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés" en Enrique Luengo (comp.) *Secularización, modernidad y cambio religioso*, México, D.F.: Universidad Iberoamericana. Cuadernos de cultura y religión 1 (pp. 83-102).

---- (1993) *La religion pour mémoire*, Paris: les éditions du cerf.

---- (1996) "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas" en Gilberto Giménez (comp.) *Identidades religiosas y sociales en México*, México: IFAL/IIS/UNAM (pp. 23-46).

----- (1999) *Le Pèlerin et les convertis. La religion e mouvement*, Paris: Flammarion

Hiernaux, D. (1991) "Nuevas tendencias en la organización espacial de América Latina", en Panadero et al. (comps.) *Nuevas tendencias del Análisis regional*, México: UAM-Xochimilco.

Hinojosa, Oscar (1986)"La misión evangélica ordena dejar la sacristía. Afirma Sergio Obeso", en *Proceso*, No. 514, septiembre: pp:10-13.

Hirschman, Albert O., (1977) *Salida, voz y lealtad*, México: Fondo de Cultura Económica.

----- (1997) *Tendencias autosubversivas. Ensayos*, México: Fondo de Cultura Económica.

Ibáñez, Jesús (1994) *El regreso al sujeto. La investigación social de segundo orden*, Madrid, Siglo XXI editores.

Juan Pablo II (1990) *Juan Pablo II habla a México en 1990*, librería parroquial de clavería, México.

Juárez Cerdi, Elizabeth (1997) "Mi reino sí es de este mundo: el Movimiento de Renovación Carismática en Zamora", Zamora: El Colegio de Michoacán.

Jules-Rosette, Bennetta (1985) "The sacred and Third World Society" in Phillip Hammond, *The*

- Sacred in a Secular Age*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Landowsky, Erick (1993) *La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lehmann, David (1996) *Struggle for the Spirit. Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Philadelphia: Temple University Press.
- Lemieux, Montminy, Bouchard y Meunier (1993) "De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux" en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 38^e année, No. 81, Janvier-mars, pp. 91--16.
- Leñero, Luis (1993) "La modernización religiosa en México" en Aquiles Chihu Amparan (coord.) *Modernización, sentido y contrasentido*, México: UAM-Iztapalapa (pp.15-72).
- Levine, Daniel H. (1986) "Religion, the poor, and politics in Latin America today", en D. H. Levine (ed.) *Religion and political conflict in Latin America*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Lindholm, Charles (1992) *Carisma. análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona: Gedisa editorial.
- Lipovetsky, Gilles (1986) *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos.
- Loaeza, Soledad (1985) "Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo" en De la Rosa y Reilly (coords.) *Religión y política en México*, México, D.F.: Siglo XXI editores/Universidad de California (pp.42-58).
- (1988) *Las clases medias en México*, México, D.F.: El Colegio de México.
- (1993) "La iglesia católica y el fraccionamiento político. Tercera visita, tercera" en *Cuadernos de nexos*, Número 64, octubre de 1993 (p. I,II y V).
- (1996) "Las relaciones estado-iglesia católica en México, 1988-1994. Los costos de la institucionalización", en *Foro Internacional*, Vol. XXXVI, enero-junio, Núm.1-2, México: El Colegio de México (pp.107-132).
- Lofland, John y Norman Sknovd (1981) "Conversion motifs". en *Journal of the Scientific Study of Religion*, 20: 473-85.
- Lomnitz, Claudio (1992) "Concepts for the Study of Regional Culture", en Van Young (comp.) *Mexico's Regions*, La Jolla: Center for U.S./Mexican Studies.
- Lomnitz, Claudio (1995) *Las salidas del laberinto*, México: Joaquín Mortiz-Planeta.
- Long, Norman (Editor) (1989) *Encounter at the interface. A perspective on social discontinuities in rural development*, Wageningen: Landbouwniversiteit.
- Luckmann, Thomas (1967) *The invisible religion: the problem of religion in modern society*, New York: The Macmillan Company.
- (1989) "Religión y condición social de la conciencia moderna", en Palacio y Jarauta (Eds.) *Razón, Ética y Política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona: Anthropos (pp. 87-108).
- Luengo, Enrique (1991) (comp.) *Secularización, modernidad y cambio social*, México: Universidad Iberoamericana: Cuadernos de Cultura y Religión 1.

- (1993) *La religión y los jóvenes de México: ¿el desgaste de una relación?*, México: Universidad Iberoamericana, Cuadernos de Cultura y Religión 3.
- Luengo, Enrique y Eduardo Sota (1994) *Entre la Conciencia y la Obediencia: la Opinión del Clero Sobre la Política en México*, México: Universidad Iberoamericana, Cuadernos de Cultura y Religión 4.
- Maduro, Otto (1992) "Algunas implicaciones teóricas de la teología de la liberación en América Latina para la sociología de las religiones" en Martínez Assad, Carlos (1992) (Coord.) *Religiosidad y política en México*, Cuadernos de Cultura y Religión 2, México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Marc, Edmond y Dominique Picard (1992) *La interacción social. Cultura, instituciones y comunicación*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México.
- Mardones, José María (1991) *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Madrid: Presencia social.
- (1994) *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Navarra: Editorial Verbo Divino.
- (1996) *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y Postesecularización*, México: Ibero/Iteso, Cuadernos de Fe y Cultura No. 1.
- Marshall, T.H. and Tom Bottomore (1992) *Citizenship and Social Class*, London: Pluto Press.
- Martin, David (1978) *A General Theory of secularization*, Oxford: Basil Blackwell.
- (1985) "Religion and public values: a catholic-protestant contrast" en *Review of Religion Research*, Vol. 26, (pp.313-331).
- Martínez Moya, Armando y Manuel Moreno Castañeda (1988) *Jalisco desde la Revolución. La escuela de la Revolución*. Cap. VII, Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco/Universidad de Guadalajara.
- Martín Barbero, Jesús (1994) "Mediaciones urbanas y nuevos escenarios de comunicación" en *Revista Sociedad*, No. 5, Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (pp. 35-48).
- (1996) "Heredando el futuro. Pensar la educación desde la comunicación", en *Revista Nómadas*, No. 5, Septiembre, Santafé Bogotá (pp. 10-22).
- (2001) "De la experiencia urbana: trayectos y desconciertos", en Rossana Reguillo (ed.) *El laberinto, el conjuro y la ventan. Itinerarios para mirar la ciudad*, Guadalajara: ITESO (pp.49-73).
- Martínez Assad, Carlos (1992) (Coord.) *Religiosidad y política en México*, Cuadernos de Cultura y Religión 2, México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Mate, Reyes (1986) *Modernidad, religión, razón. Escritos desde la democracia*, Barcelona: Anthropos.
- Mc Guire, Meredith (1987) *Religion: the Social Context*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Mc Neill, William H. (1994) "El fundamentalismo y el mundo de los 90, en *Revista Vuelta*, marzo de 1994, Núm. 208: p.33.
- Mate, Reyes (1986) *Modernidad, religión, razón. Escritos desde la democracia*, Barcelona: Anthropos.

Editorial del hombre.

Mejía Madrid, Fabrizio (1993) "El nuevo retorno de los brujos" en *Nexos*, Año 16. Vol XVI, Núm. 190. Octubre de 1993: 53-64.

Melucci, Alberto (1982) *L'invenzione del presente: movimienti, identità, bisogni individuali*, Il Mulino, Bologna.

Melton, Gordon et al. (1990) *New Age Encyclopedia*, Gale Research Inc Detroit.

Meyer, Jean (1973) *La Cristiada*, vol. I : La guerra de los cristeros, Siglo XXI editores, México.

-----(1989) *Historia de los cristianos en América Latina*. Siglos XIX y XX, Editorial Vuelta, México.

Meyer, Jean y Nicolás Valdés (eds.) (1981) "Apuntes para la historia de Colotlán", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora: El Colegio de Michoacán, II, 7, pp. 85-106).

Mons, Alain (1994) *La metáfora social. Imagen, territorio, comunicación*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Monsiváis, Carlos (1979) "La ofensiva ideológica de la derecha" en Pablo González Casanova y Enrique Florescano (coord.) *México hoy*, México: Siglo XXI.

-----(1993) "Cristina, entre el derecho a la privacidad y el rompimiento de Tabúes", en *Proceso*, 17 de mayo de 1993: p.46.

Morales, Sonia y Rodrigo vera (1995) "Samuel Ruiz ha resistido, desde 1960, hostigamientos, acusaciones, condenas, agresiones, injurias", en *Proceso* No. 956, 27 de febrero, pp.12-15.

Morris, Brian (1995) *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona: Paidós Básica.

Muñoz Pini, Laura María (2000) "El reto de una Iglesia cristiana local. Relato histórico del Centro Cristiano Juan 14:6" en *Estudios Sociales* 20, Revista del Departamento de Estudios de la Cultrua Regional, Guadalajara: Universidad de Guadalajara (pp.3-21).

Muro, Victor Gabriel (1991) "Iglesia y sociedad en México. 1970-1990", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. No. 46, primavera de 1991, Zamora: El Colegio de Michoacan (pp.83-98).

------(1991) "La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica", en V. G. Muro y M. Canto Chac (comps.), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, Zamora: El Colegio de Michoacán/UAM Xochimilco.

Muro, Gabriel (1994) *Iglesia y movimientos sociales*, México: RNIU-El Colegio de Michoacán.

Müller, Beat (1996) *Opus Dei. Datos Informativos*, Madrid: Oficina de Información de la Prelatura del opus Dei en España.

Navarro, Alfonso (s/f) *El anuncio Kerigmático. La laguna más grande en la evangelización de la Iglesia Católica*, México: Librería Parroquial Clavería.

------(1994) *Permanecer y preservar*, México: ediciones Dabar.

Negrete, Martaelena (1988) *Relaciones entre Iglesia y el Estado en México 1930-1940*, México: El Colegio de México/Universidad Iberoamericana.

Núñez, Carlos (1993) "Las voces de la sociedad civil", en Cristina Padilla y Rossana Reguillo (comps.) *Quién nos hubiera dicho. Guadalajara 22 de abril*, Guadalajara: ITESO.

- Nuñez, Juan Carlos (1997) "Se llama Nueva Alianza y está en la lista negra del arzobispado", en *Periódico Siglo 21*, 19 de mayo de 1997: pp.4-5.
- Opazo, Andrés (1985) "El movimiento religioso en Centroamérica: 1970-1983", en Daniel Camacho y Rafael Menjivar (comps.) *movimientos populares en centroamérica*, San José: Editorial Universitaria Centroamericana.
- Olimón, Bonin y Ruiz Vera (1993) *Los derechos humanos*, México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Olivé, León (comp.) (1993) *Ética y diversidad cultural*, México: Fondo de Cultura Económica/UNAM.
- Ortoll, Servando (1990) "Las Legiones, la Base y el Sinarquismo. ¿Tres organizaciones distintas y un solo fin verdadero? (1929-1948)", en Rodolfo Morán (comp.) *La política y el cielo. Movimientos religiosos en el México contemporáneo*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, (pp. 73-118).
- (1992) "Acción Católica y sinarquismo, ¿Dos alternativas para controlar a los disidentes?" en Carlos Martínez Assad (coord.) *Religiosidad y política en México*, México, D.F.: Universidad Iberoamericana, Cuadernos de Cultura y Religión 2 (pp.133-159).
- Otto, Rodolfo (1968) *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Selecta de Revista de Occidente (Segunda edición).
- Pacheco, María Martha (1994) "Iglesia, familia y sociedad; una aproximación al Movimiento Familiar Cristiano en México (1958-1971)", *Tesis de maestría en Historia*, México: Universidad Iberoamericana.
- Padilla, Yolanda (1991) *Con la Iglesia Hemos Topado. Catolicismo y Sociedad en Aguascalientes. Un Conflicto de los Años 70's*. Aguascalientes: Instituto Cultural de Aguascalientes.
- Pakulski, Jan (1997) "Cultural Citizenship" in *Citizenship Studies*, Vol.1, No. 1, Oxford (pp.73-86).
- Palacios, Juan José (1983) "El concepto de región: la dimensión espacial de los procesos sociales", en *Revista Interamericana de Planificación*, Vol. XXII, Núm 66, (junio).
- Palacios, Juan José y Jesús Arroyo (1984) *Las formaciones sociales de la región Centro Occidente*, Guadalajara: Cuadernos de Divulgación, Universidad de Guadalajara.
- Palard, Jacques "Les recompositions territoriales de l'Église catholique entre singularité et universalité", en *Archives de Sciences Sociales de Religions*, Paris: Centre National de la recherche scientifique, 44 année, no. 107: 55-76.
- Palomera, Esteban (1986) *La obra educativa de los jesuitas en Guadalajara*, México: Universidad Iberoamericana.
- Panier, Louis (1991) "Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau", en Claude Geffré (ed.) *Michel de Certeau Ou la différence chrétienne*, Les éditions du cerf, París, Francia.
- Parás, Mario (1994) "Estado, élites y clerecía", en *Revista Este País*, Número 3, junio, pp. 3-12.
- Pastor, Raquel (1995) "Laicos católicos y democracia en México" en Roberto Blancarte (coord.) *Religión, iglesias y democracia*, México: La Jornada ediciones/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en y Humanidades UNAM (pp.159-180).
- Peñalver, Mariano (1991) "Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo" en Calvo, Tomás y Remedios

- Avila (Eds.) *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona: Anthropos.
- Pérez, José Luis y Alejandro Pausic (1988) "La vanguardia de la derecha", en *El cotidiano* 24, julio-agosto, (pp.10-22).
- Pérez Rayón, Nora y Mario Alejandro Carrillo (1996) "De la derecha radical a la ultraderecha en el pensamiento social católico" en Roberto Blancarte (comp.) *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México: FCE (pp.112-141).
- Piette, Albert (1993a) *Les religiosités séculières*, Paris: PUF.
- (1993b) "Implication paradoxale, mode mineur et religiosités séculières" en *Archives de Sciences Sociales de Religions*, 38 année, Núm. 81, Janvier-mars 1993 (pp.63-78).
- Piñuel, José Luis (1996) "La moda o el aprendizaje de la integración por el cambio", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época II, Vol. II, Núm. 3, Junio de 1996: pp.41-64, Colima: Universidad de Colima.
- Pizano, Eva (1991) "Institución religiosa vs. presión social, ¿Renovarse o morir? El Espíritu Santo en Yucatán", Mérida: *Tesis de licenciatura en Antropología de la Universidad Autónoma de Yucatán*.
- (1998) "La identidad de los carismáticos vista a través de sus prácticas comunes", en Elio Masferrer (comp) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México: ALER/Plaza y Valdes, editores.
- Portales Mariana y Vania Salles (1998) "La tradición oral y la construcción de una figura moderna del mundo en Tlalpan y Xochimilco" en *Alteridades. Formas plurales de habitar y construir la ciudad*, México: UAM Iztapalapa, año 8, núm. 15 (pp.57-65).
- Poulantzas, Nicos (1976) *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México: Siglo XXI editoriales (13a edición):
- (1979) *Estado, poder y socialismo*, México: Siglo 21 Editores.
- Poulat, Emile (1977) *Église contre bourgeoisie*, Paris: Casterman (Col. Religion et Sociétés).
- (1983) *Le catholicisme sous observation. Du modernisme à aujourd'hui (entretiens avec Guy Lafon)*, Paris: Le centurion.
- (1994) *L'ère postchrétienne*, Paris: Flammarion.
- (1997) "The Path of Latin American Catholicism" en Dermot Keogh (ed.) *Church and Politics in Latin America*. New York: St. Martin's Press.
- Prud'Hommme, Jean Francois (1988) "Identidad social y representación política en la Obra de Pierre Bourdieu" en *Sociológica. La otra cara del poder*, Año 3, núm. 6, México: UAM-Azcapotzalco, primavera (pp. 73-84).
- Puente, María Alicia (1993) *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, D.F.: JUS/Cehila.
- (1996) "Interpelaciones católicas hoy: la constatación de una pluralidad. Un acercamiento a identidades laicales cristianas en oposición: génesis, componentes y tensiones", en *Revista Relaciones*, Zamora: El Colegio de Michoacán (en prensa).

- Ramírez Saiz, Juan Manuel (1993) *La vivienda popular y sus actores*, México: RNIU/CISMOS.
- (1995a) *Los movimientos sociales y la política. El Comité Popular del Sur en Guadalajara*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- (1995b) *¿Movimientos ciudadanos o ciudadanos en movimiento? La difícil y esperanzada construcción de la ciudadanía*, en Cuadernos del departamento de comunicación del ITESO, p. 2, septiembre, pp.55-72.
- Ramos et al. (1963) *La Iglesia en México, Madrid: Estudios sociorreligiosos latinoamericanos, Núm 7.*
- Ramos, Víctor (1992) *Poder, representación y pluralidad en la Iglesia*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- (1993) *Muerte de un Príncipe*, Guadalajara: Conexión Gráfica,
- (2001) "Educación política de los cristianos. Los talleres por la democracia en Guadalajara", en De la Torre, Renée y Juan Manuel Ramírez Sáiz (coords.) *La ciudadanización de la política en Jalisco*, Guadalajara: ITESO (251-270).
- Rémond, René (comp.) (1990) *Nouveaux enjeux de la laïcité*. Paris: Centurion.
- Reguillo, Rossana (1996) *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*. Guadalajara: ITESO/Universidad Iberoamericana.
- Reynoso, Víctor Manuel (1996) "Presencia del pensamiento católico en los partidos políticos del México contemporáneo", en Roberto Blancarte (comp.) *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México: FCE (142-168).
- Rivera Carrera, Norberto (Arzobispo Primado de México) (1996) *Instrucción Pastoral sobre el New Age*. Monterrey: Siempre Fiel.
- Riviere D'Arc, Helene (1973) *Guadalajara y su región*, México, D.F.: SepSetentas 106.
- Roberts, Bryan (1980) "Estado y región en América Latina", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora: El Colegio de Michoacán, I, 4, pp. 9-40.
- Robertson, Roland (1969) *Sociología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Rodríguez Brandao, Carlos (1989) "Creencia e identidad, campo religioso y campo cultural", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol. II, No. 7, Universidad de Colima, Colima.
- Romero, Laura (1986) "El movimiento fascista en Guadalajara" en Jaime Tamayo (coord.) *Perspectivas de los movimientos sociales en la región centro-occidente*, México: Editorial Línea (pp.31-102).
- Romero Solís, José Miguel (1994) *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*, México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Rosaldo, Renato (1992) *Cultura y verdad*, México: CONACULTA.
- (1995) "Ciudadanía cultural en San José, California" en García Canclini, Nestor et al. (1995) *De lo local a lo global*, México UAM (pp.66-87).
- Rosaldo, Renato y varios (s/f) "Concept paper on cultural citizenship", mimeo, IUP Cultural Studies Work Group.

- Ross, Waldo 1992 *Nuestro imaginario cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*, Barcelona: Anthropos. Editorial del hombre.
- Samandú, Siebers y Sierra (1990) "El trabajo de pastoral y la institucionalización de la Iglesia católica en la actualidad", en Varios Guatemala, *Retos de la Iglesia católica en una sociedad de crisis*, San José Costa Rica, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (111-190).
- Sánchez, José (1992) "Aportes a la eclesiología desde las CEBs", en *CENCOS Iglesias*, México, D.F.: Centro Nacional de Comunicación Social, A.C.: Año VIII, Núm. 100: pp.36-40.
- Savater, Fernando (1991) *Ética como amor propio*, México: Conaculta/Amondadori.
- Schütz Alfred (1979) *El problema de la realidad social*, Editorial Amorrortu, Argentina.
- Sciolla, Loredana (1983) "Teorías de la identidad", tomado de *Identità*, Rosenberg & Sellier, Turín (traducción de Gilberto Giménez) mimeo.
- Séguy, Jean (1989) *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de E. Troeltsch*, Paris: Cerf.
- Sotelos, Ignacio (1994) "La persistencia de la religión en el mundo moderno", en Salazar, Giner, y Velasco (eds.) *Formas modernas de Religión*, Madrid: Alianza Universidad (71-116).
- Sztompka, Piotr (1995) *Sociología del cambio social*, Madrid: Alianza Universidad.
- Tapia Santamaría, Jesús (1986) *Campo religioso y evolución política en el Bajío Zamorano*, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Thompson, John B. (1988) "La teoría de la estructuración; una valoración de las contribuciones de A. Giddens", en *Sociológica. Crisis de paradigmas sobre modernidad y posmodernidad*, año 3, números 7-8, UAM-Azcapotzalco, México (pp.157-186).
- (1993) *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México: UAM-Xochimilco.

- Tincq, Henri (1995) "El auge de los extremismos religiosos en el mundo", en Jean Delumeau (dir). *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial (pp. 683-708).
- Todorov, Tzvetan (1993) *Las morales de la historia*, Barcelona: Paidós Básica.
- Torres, Bricio (1983) *Conocer para dialogar*, México: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- Touraine, Alain (1993) *Crítica de la modernidad*, Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- Turner, Victor (1980) *La selva de los símbolos*, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A., Madrid.
- (1988) *El proceso ritual*, taurus, Madrid.
- Valdés- Villalva, Guillermina (1996) "Movimiento Carismático. El caso de Ciudad Juárez, Chihuahua, 1971-1986. Apuntes para el estudio de los movimientos religiosos en la frontera norte de México", en Revista *Frontera Norte*, Vol. 8, núm., 15, Enero- junio de 1996 (pp. 173-198).
- Van Young, Eric (1992) "Introduction: are regions good to think?", en Van Young (ed.) *Mexico's Regions*, Center for U.S.-Mexican Studies, UCSD.
- Varios, (1988) *La posmodernidad*, Barcelona: Kairós
- Vogt, Wolfgang y Celia del Palacio (1987) *Jalisco desde la revolución. Literatura y prensa 1910-1940*, VIII, Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco/Universidad de Guadalajara.
- Weber, Max (1987) *Ensayos de sociología de la Religión*, Tomo I; Madrid: Taurus.
- Weber, Max (1992) *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica (Primera edición al alemán 1892).
- Weber, Max (1995) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: península (14ª edición, primera edición 1969).
- Wilber, Ken (1987) *Un Dios sociable. Introducción a la sociología trascendental*, Barcelona: Editorial Kairós.
- Wilson, Bryan R. (1966) "La religión en la sociedad secular", en Roland Robertson (1969) *Sociología de la Religión*, México: Fondo de Cultura Económica, pp 127-137).
- (1982) "The New religions: preliminary considerations" in Eileen Barker (ed.) *New Religious Movements: a perspective for understanding society. Studies in Religion and Society*, Volume 3, New York and Toronto: The Edwin Mellen Press.
- Worsley, Peter (1980) *Al son de la trompeta final*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Wuthnow et al. (1988) *Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina.
- Zaid, Gabriel (1989) "La muerte de la resurrección de la cultura católica" en *Revista Vuelta*, No. 156.)
- Zermeno, Guillermo y Rubén Aguilar (1988) *Hacia una interpretación del sinarquismo actual*, México, D.F.: Universidad Iberoamericana.

Publicaciones periódicas consultadas:

Publicaciones periódicas de la Arquidiócesis de Guadalajara

Boletín de la Arquidiócesis de Guadalajara, (1930-1997)
Información Pastoral. Boletín de la Vicaría de Pastoral (1987-1994)
Plano urbano de Decanatos y Parroquias 1993-1994
Con la fuerza del evangelio. II Sínodo de la diócesis de Guadalajara. Temario SINODAL No. 1, 2, 3 y 4 (1990-1992).
Curso Taller sobre fe y Política, (1994)
El Samaritano (1992)
Boletín de la sección Pastoral de los Derechos Humanos. Comisión diocesana de Pastoral social (1991-1996)
Iglesia y Sectas, Boletín de la asociación Apóstoles de la Palabra (1993)

Revistas

Revista Christus (1935-1994)
Este País (1991-1996)
Etcétera (1991-1996)
Patria Nueva (1988)
Nexos (1989-1996)
Vuelta (1989-1996)
Proceso (1990-1998)
CENCOS-Iglesia (1992)
Cuadernos de Análisis Político, DHIAC (1983-1992)

Periódicos

SIGLO 21 (1991-1997)
PUBLICO (1997-1998)
El Occidental (1990-1998)
El Informador (1990-1998)
Excelsior (1986)
La Jornada (1991-1997)

Archivos

Archivo de la Arquidiócesis de Guadalajara
CEBs región occidente
Comisión Diocesana de Laicos
Acción Católica Mexicana
CURSO Taller sobre Fe y Política
Dossier de AFOP
Biblioteca del Instituto de Filosofía de la Compañía de Jesús
Renovación Carismática Católica