



El Cotidiano

ISSN: 0186-1840

cotid@correo.azc.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad

Azcapotzalco

México

Soriano Núñez, Rodolfo
Estampas del catolicismo en México
El Cotidiano, núm. 185, mayo-junio, 2014, pp. 15-32
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530725003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Estampas del catolicismo en México

Rodolfo Soriano Núñez*

El catolicismo mexicano hoy enfrenta un momento de definiciones. Es claro que la agenda del papa Francisco refleja diferencias importantes respecto de las que promovían Juan Pablo II y Benedicto XVI, la pregunta es si los obispos mexicanos se reconocerán o no como parte de esa agenda y de qué manera buscarán adaptarla y aplicarla a las realidades concretas de México. Y si lo hacen, ¿los obispos seguirán rutas distintas a las de la búsqueda de la protección del poder público? Y, más allá del ámbito de la política, ¿cómo resolverán los laicos las diferencias entre sí y con la jerarquía?

Hay estampas o episodios de la historia del catolicismo mexicano que condensan algunas de las tensiones y contradicciones que marcan el ser católico en el México de hoy. La primera ocurrió hace 150 años. Da cuenta de la doble derrota de los obispos mexicanos como resultado de la ratificación, por parte del gobierno de Maximiliano de Habsburgo, de las leyes de Reforma que Benito Juárez había promulgado originalmente en 1859.

En una carta fechada el 28 de septiembre de 1864, los arzobispos Pelagio Labastida (México)¹, Clemente

Munguía (Michoacán)² y el prelado de Oaxaca José María Covarrubias³ decían al cardenal Giacomo Antonelli⁴, secretario de Estado de Pío IX:

Hace tiempo que corre muy válida la especie de que va a salir una ley ratificando la nacionalización de los bienes eclesiásticos, revisando los contratos en favor del erario público y dotando al culto y clero con lo que haya escapado del robo, es decir; con las espigas que quedan en el campo después de la cosecha.

Con esto, se dice a la Iglesia, yo te declararé bien robada y te pago lo robado con lo que no se te haya podido robar; aplicándolo a tu manutención. Dícese que la ley está hecha, debió publicarse el 15 del corriente (septiembre de 1864), y todo esto es cierto; pero que no se publicó por ciertas observaciones del ministro de Relaciones con el objeto de dilatarla. Acaso sea, como también se sabe, porque todavía le está haciendo algunas modificaciones la Emperatriz, o más bien el secretario particular, que es un belga protestante, el primer favorito de la Corte y la persona más hostil a la Iglesia.

Las leyes de Reforma de Juárez serían ratificadas, a pesar de los esfuerzos de último minuto, en enero y febrero de 1865, de los obispos. Los

* Doctor en Sociología por Fordham University de Nueva York. Se desempeña como consultor privado.

¹ Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, arzobispo de México (1863-1891) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/blabdav.html>>).

² Clemente de Jesús Munguía y Núñez, arzobispo de Michoacán, hoy Morelia (1850-1868) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bmunguia.html>>).

³ José María Covarrubias y Mejía, obispo de Oaxaca (1861-1867) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bcovar.html>>).

⁴ Cardenal y funcionario de la curia vaticana (1847-1876) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bantog.html>>).

obispos mexicanos se encontraban así en el peor de los mundos posibles. Si el conflicto era ganado por Maximiliano, cosa que no era clara en 1864, cuando el emperador contaba con los apoyos de Francia, Bélgica y el imperio Austro-Húngaro, además de que Estados Unidos estaba sumido en la Guerra de Secesión, las condiciones para la Iglesia serían iguales a las que Juárez había tratado de establecer cinco años antes. Si Juárez ganaba, como finalmente ocurrió, no sólo deberían enfrentar las mismas condiciones legales, sino también –como ocurrió– la doble derrota simbólica y política que implicaría el haberse aliado con la intervención extranjera.

El hecho es más revelador en la medida que evidencia la soledad de los obispos. Se sentían no sólo derrotados y traicionados por Juárez y el Partido Liberal, sino también traicionados por Maximiliano, los franceses y los belgas y por los católicos mexicanos, tanto del bando conservador como del liberal. En los documentos de la época, los obispos dejaban ver no sólo la amargura por su incapacidad para frenar los proyectos de la república y el imperio, sino también la profunda tensión que causaba el pretender ser líderes de un “pueblo exclusivamente católico”⁵, pero que, como ellos mismos reconocían, distaba mucho de atender lo que los obispos querían en materia de relaciones Estado-Iglesia. Frente a la distancia que mediaba entre la condición católica y el rechazo a las directivas y preferencias de los obispos, los prelados optaron primero, cuando se trató de Juárez, de buscar aliados en el Partido Conservador. Los conservadores lograron sus objetivos en el corto plazo, pero ya antes de la instalación formal de Maximiliano en la ciudad de México, a mediados de 1864, estaba suficientemente dividido y era suficientemente ineficaz como para que Maximiliano tuviera que recurrir a políticos liberales para integrar su primer círculo de colaboradores⁶.

Cincuenta años después, en 1914, conviene considerar la historia que narró Eduardo J. Correa en *El Partido Católico Nacional. Explicación de su fracaso y deslinde de sus responsabilidades*. Un texto clave que da cuenta, uno podría decir que de manera dolorosa, de los dislates, errores y contradicciones que cometió el Partido Católico Nacional

antes y durante la brevísima transición a la democracia, que fue el gobierno de Francisco I. Madero. A diferencia de Juárez y los liberales radicales como Melchor Ocampo, que buscaban excluir tanto como fuera posible lo católico de la esfera pública, Madero buscó integrar a los católicos, tanto en la vida pública como en la coalición que lo llevó a Palacio Nacional.

Los católicos tenían incluso la ventaja de que las cosas eran distintas en el ocaso de la dictadura de Porfirio Díaz; no sólo se habían atemperado los ánimos de los jacobinos come-curas de la generación de Díaz, como Ocampo o Lerdo de Tejada. Aunque formalmente excluida de la cosa pública, la jerarquía de la Iglesia había logrado recuperar algo de la visibilidad previa a los cambios que trajeron la Constitución de 1857, la reforma de 1859 y la debacle del segundo Imperio. La creación de nuevas diócesis, necesidad inaplazable si es que el asunto de la construcción de la Iglesia como una comunidad de creyentes se toma en serio, le había permitido a la Iglesia tomar el paso de los cambios sociodemográficos a finales del siglo XIX (véase Tabla 1).

Tabla 1
Diócesis y población en México 1790-1910

Año	Núm. de diócesis (A)	Población total (B)	Razón (B/A)
1790	8	4 636 074	579 509.2
1850	10	7 500 000	750 000.0
1860	17	8 174 400	480 847.0
1870	18	8 782 198	487 899.8
1880	19	9 169 700	482 615.7
1890	20	13 074 149	653 707.4
1900	30	13 607 272	453 575.7
1910	31	15 160 369	489 044.1
1950	36	25 791 017	716 417.1
1970	70	60 153 387	859 334.1
1990	78	85 784 224	1 099 797.7
1996	80	91 158 290	1 139 478.6
2013	91	112 336 538	1 234 467.5

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Gutiérrez Casillas (1984), Florescano (1988), INEGI y CEM. La cifra de 2013 corresponde al Censo de Población y Vivienda de 2010, aunque se reporta el total de diócesis existentes hasta diciembre de 2013, por lo que en realidad la razón B/A es mayor que la que se reporta en esta tabla.

Este “tomar el paso” de la Iglesia no sólo favorecía la reconstitución de la misma, sino que también era políticamente rentable para Díaz, pues en el núcleo más íntimo de las narrativas de la construcción de lo nacional mexicano está, ya desde 1531, la imagen de María de Guadalupe. En ese sentido, el que en 1895 la imagen haya sido coronada por el papa León XIII, en el contexto de la reconstrucción

⁵ “Carta de los obispos mexicanos al emperador Maximiliano” del 29 de diciembre de 1864 (Alcalá y Olimón, 1989: 155 y ss.).

⁶ Uno de los casos más evidentes es el de Fernando Ramírez, ministro de Relaciones del gobierno de Maximiliano (algunas fuentes identifican el cargo como ministro de Negocios Extranjeros), pero también de su ministro de Justicia, Pedro Escudero y Echánove, quien incluso fue diputado liberal en el Congreso Constituyente de 1857 (Alcalá y Olimón, 1989; Sáenz, 2011).

de la entonces colegiata, al grito de *Non fecit talliter omni nationi*⁷, fortalecía la narrativa del resurgimiento de México bajo la égida de Porfirio Díaz. El autor del plan de Tuxtepec trascendía así la condición del militar, caudillo y jefe de una facción y asumía, en cambio, la naturaleza del patriarca y el reconciliador. Uno podría pensar incluso que la elevación de la colegiata a basílica, en 1904, y su designación como templo “insigne y nacional” marcaron el verdadero inicio de las fiestas del centenario de la Independencia de México⁸.

Y es que el nuevo clima de relaciones entre el Estado y la Iglesia que había hecho posible esa recuperación de las tareas básicas de la Iglesia no era sólo resultado de la astucia de Díaz quien, ayuno de las posiciones ideológicas de Juárez o Lerdo de Tejada, había logrado construir una mejor relación con los obispos, sino también era que las cosas habían cambiado en Roma.

A la intransigencia e integrismo de Pío IX⁹, le había sucedido la mayor perspicacia e interés de reconciliar a la Iglesia con su entorno de León XIII. El papa Pecci entendía que más que anatemas, al estilo del primer Concilio Vaticano¹⁰, que

sumían a la Iglesia en la pesadilla del integrismo a ultranza y la aislaban cada vez más, se requería de un catolicismo capaz de comprender las nuevas realidades generadas por la consolidación de los Estados nacionales europeos y americanos. El relevo en Roma no fue menor pues implicó algo similar al *aggiornamento* que la Iglesia se propuso como tarea en los sesenta del siglo XX. El cambio más notable tuvo que ver con el replanteamiento de la filosofía y la teología católicas, que dejaron el plano de las prohibiciones de lo moderno y/o lo liberal y lo reemplazaron con una teología que, aunque inspirada en el tomismo, se mostraba abierta a reconsiderar el mundo y su papel en él. El programa del pontificado de León XIII, resumido en la encíclica *Æterni Patris*¹¹, publicada apenas dos años después de su elección, logra una de sus expresiones más acabadas en la encíclica *Rerum Novarum*¹².

Juntas, *Æterni Patris*, *Rerum Novarum* y otras encíclicas de León XIII generaron un renovado interés de la Iglesia a escala global por la llamada *Cuestión Social* y dieron vida a lo que alternativamente se ha llamado el Catolicismo Social o la Democracia Cristiana¹³, un conjunto más o menos

⁷ La expresión fue originalmente acuñada por Benedicto XIV (papa de 1740 a 1754) en 1751, pero se le ha utilizado en distintos contextos y épocas, especialmente cuando se celebran actividades vinculadas con el culto mariano. Significa “no hizo cosa alguna por alguna otra nación”; es una paráfrasis del versículo 20 del Salmo 147.

⁸ Véase Ceballos (1998).

⁹ La intransigencia de Pío IX se expresó de manera particular contra los gobiernos de Italia y México. Con otros países, como Estados Unidos, Chile y particularmente con el Reino Unido, la política de Pío IX fue una manera de acomodarse e incluso ceder a las exigencias de los gobiernos (caso del Reino Unido), a las realidades sociodemográficas (Estados Unidos) o a la expectativa de construir una relación sólida con la clase política local, como en el caso de Chile, país que visitó como funcionario del Vaticano y al que tanto Pío IX como su sucesor, León XIII, favorecieron; por ejemplo, en la Guerra del Pacífico (1879-1883), que implicó la pérdida de territorio de Perú y Bolivia a favor de Chile, pero que no impidió que Chile promulgara en 1883-1884 las llamadas *Leyes Laicas*, versión chilena de las leyes de Reforma de Juárez (se pueden consultar en <<http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-96618.html>>). Esa política más flexible le ganó algunos éxitos, pero no evitó reveses. En el caso del Reino Unido, Pío IX logró el restablecimiento de la Iglesia en Inglaterra y Gales, así como gestionar más fácilmente la operación de la Iglesia en los territorios del Imperio británico (especialmente en el caso de Canadá, India, Australia y Nueva Zelanda). En Estados Unidos, aceptó la pluralidad religiosa, y lejos de condenar la tolerancia (como hacían los obispos mexicanos de la época) la aprovechó para facilitar la atención de las crecientes comunidades de católicos irlandeses, polacos, italianos y alemanes que emigraron a Estados Unidos en el siglo XIX. A pesar de las diferencias de énfasis y estilo entre Pío IX y León XIII, en el caso del Reino Unido, por ejemplo, es posible encontrar comunes denominadores: León XIII logró restablecer la Iglesia en Escocia al tiempo que desautorizaba el involucramiento de los sacerdotes y obispos irlandeses en los movimientos de boicot e independencia.

¹⁰ En los documentos del Concilio Vaticano I, celebrado entre 1869 y 1870, se estiló que cada canon sobre los temas abordados concluyera con la

fórmula “sea anatema”, es decir, que sea causa de excomunión. Este modelo de tipo judicial fue inspirado, a su vez, por la encíclica *Quanta Cura* y su suplemento, el llamado *Syllabus de errores* de Pío IX. Por ejemplo, el primer canon de la constitución dogmática, *Filius Dei. Sobre la fe católica*, disponible en <<http://es.catholic.net/sacerdotes/222/2456/articulo.php?id=23281>>, dice: “1. Si alguno negare al único Dios verdadero, creador y señor de las cosas visibles e invisibles: sea anatema”. El modelo se repite en otros 17 cánones de ese documento, así como en los cuatro cánones de la constitución dogmática *Pastor Æternus. Sobre la Iglesia de Cristo*, disponible en <<http://es.catholic.net/sacerdotes/222/2456/articulo.php?id=23282>>. El texto de la encíclica *Quanta Cura* y su suplemento, el llamado *Syllabus*, fueron publicados el 8 de diciembre de 1864, los cuales pueden consultarse en español en <<http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm>>.

¹¹ La encíclica *Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, del 4 de agosto de 1879, está disponible en <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_sp.html>.

¹² La encíclica *Sobre la situación de los obreros*, del 15 de mayo de 1891, está disponible en <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html>.

¹³ Meyer (1989:97) estima que es “un catolicismo de oposición, de movimiento [...]. Es el catolicismo del *Syllabus*: ‘reducido a un papel subalterno, impugnado, expulsado, marginado, repudia la posición que se le asigna. Para reconquistar su autonomía histórica, se adentra en la resistencia social apoyándose en su base popular’”. La cita que presenta Meyer es de E. Poulat, *Eglise contre bourgeoisie*, Casterman, París, 1967, p. 254. En la nota de pie de página del texto de Meyer se agrega: “En la misma página cita a Goyau: El catolicismo social es una reacción decisiva contra el concepto de laicización de la sociedad”. Esta acción se desarrollaba a partir de muy complejas y dilatadas redes, siguiendo en ello también el modelo que sirvió de base a la configuración de algunos de los partidos católicos europeos, de formación de liderazgos sociales que pueden rastrearse, en lo que hace a los primeros años del presente siglo, en la muy compleja red de obras creadas a instancias de los trabajos de los congresos católicos

organizado de intuiciones acerca de lo social que buscaban ofrecer soluciones a las contradicciones que generaban el capitalismo, el imperialismo y sus contrapartes ideológicas y filosóficas: el utilitarismo, el positivismo, así como sus antítesis: el socialismo, el comunismo y el anarquismo. El impulso fue de tal magnitud que a pesar de las condiciones que la Iglesia enfrentaba en México, *Rerum Novarum* generó suficientes cambios en el seno de la Iglesia como para engendrar una serie de organizaciones sociales de distinta escala tanto en los nacientes centros industriales como, sobre todo, en el campo, que fueron los espacios en los que las contradicciones del porfiriato se dejaban sentir con mayor intensidad.

El relajamiento de las tensiones con la Iglesia, uno de los puntales de la paz del porfiriato, permitió que los católicos mexicanos contaran por primera vez con un partido político que, a diferencia de lo que ocurría en países de minoría católica, como Alemania, no reflejaba la unidad de lo católico mexicano. Era más bien el reflejo de la indisposición de sectores del laicado mexicano a preservar un estado de cosas ambiguo en relación con el régimen de Díaz y –de manera más general– con el estado de la cosa pública en México.

Era una situación incómoda que, en la lógica de los militantes de las organizaciones de la llamada democracia cristiana mexicana, hacía imposible cumplir con lo que León XIII y posteriormente Pío X les exigían cuando hacían llamados a “restaurar todo en Cristo”¹⁴.

No sorprende que dos testigos de aquella época, el obispo de Querétaro Francisco Banegas¹⁵ y el ya citado Correa estuvieran tan interesados en deslindar a la Iglesia y, de manera más general, al universo de lo católico mexicano del régimen de Díaz. Banegas (1960: 42) decía:

Si hubiera habido en México un régimen de libertad [durante el porfiriato] los católicos hubiéramos podido

entrar sin traba alguna a la participación de la cosa pública y al servicio del Estado sin necesidad de la transacción ni de la ocultación; las clases altas no hubieran temido de parte de los gobernantes; éstos no hubieran pagado con dinero público prensa que descatozara, no hubieran hostilizado a nadie por su fe, ni se hubiera erigido el Estado en maestro de irreligión e impiedad. En una palabra, para vivir y desarrollarnos no hubiéramos tenido que luchar contra el Estado, que fue el principal y más péfido de nuestros enemigos, precisamente porque debería no serlo [...] nuestra necesidad era política, no social; debía, pues, resolverse en el campo de la política y no en otro alguno.

Correa (1991: 60), a su vez, señalaba:

Moneda falsa, con apariencia de cuño legítimo, es la que circula en los mercados de la opinión pública, referente a que el clero y los católicos nos encontramos como el pez en el agua durante el gobierno del general Díaz y que constituimos uno de los puntales más poderosos de su Dictadura.

La opinión del obispo de Querétaro y la de Correa, que llegó a ser director del órgano periodístico del PCN, *La Nación*, no es compartida por distintos historiadores y analistas del porfiriato que llegan a hablar de una suerte de renacimiento y/o auge de la Iglesia. Guerra (1991: 220 y ss.) considera que en el trato de Porfirio Díaz a la Iglesia hubo una “política de conciliación” que se expresó –como el propio Banegas reconoce– en una serie de obras y en la creación de nuevas diócesis.

En resumen, se trata de una situación particular, única, una suerte de *modus vivendi* que prefiguró el que se instalaría a partir de 1929 y hasta 1992, que si bien permitió la recuperación anímica y material de la Iglesia, está condicionado en buena medida por la percepción que las élites religiosas tienen del momento que está lejos de ser una restauración o un auge de la fe, opera a partir de una lógica cuasi bélica en la que la Iglesia inaugura un campo de acción (la “acción social”) novedoso y que, dicho sea de paso, era el flanco débil, el “bajo vientre” del porfiriato, pues era donde se acumulaba el mayor número de críticas, incluso de los liberales que, por afinidad electiva, hubieran podido ser (de hecho lo eran) enemigos acérrimos de la Iglesia y aliados de Díaz, pero que terminaban por validar –como Andrés Molina Enríquez (1983: 172-173)– muchas de las críticas formuladas desde el frente católico.

nacionales que con el paso del tiempo derivaría en la creación, entre otras muchas instituciones del catolicismo social, del PCN y que años después servirían como soporte, primero para las organizaciones vinculadas a la Liga Nacional para la Defensa de las Libertades Religiosas y más adelante, muy disminuidas luego de la guerra cristera, para la Acción Católica Mexicana. Es así que a pesar de que la acción de la Iglesia se circunscribió durante el porfiriato tanto como le fue posible a las redes de la llamada “acción social”, preparó también el terreno para los desarrollos posteriores en la construcción de las redes de apoyo del PCN.

¹⁴ Esta expresión fue el lema del papado de Pío X (1903-1914). La lógica de “restaurar todo en Cristo” (*instaurare omnia in Christo*) que implicó, a contrapelo de la renovación promovida por León XIII, asumir una posición de confrontación y rechazo absoluto al así llamado “modernismo”.

¹⁵ Francisco Banegas y Galván, obispo de Querétaro (1919-1932) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bbanegas.html>>).

A pesar de las divisiones en el campo católico mexicano, que provocan la desazón y enojo que destilan los textos de Banegas y Correa, el empuje de la democracia cristiana mexicana (según la expresión de Jean Meyer) o del catolicismo social mexicano (según Manuel Ceballos y Jorge Adame Goddard, entre otros autores) de finales del siglo XIX y principios del XX fue suficiente para que, años después, Hanrraty reinterpretara los términos del conflicto Iglesia-Estado luego de la Revolución de 1910. Para Hanrraty, la Iglesia no era la fuerza reaccionaria que 15 años después denunciaban Plutarco Elías Calles o Emilio Portes Gil. Era, más bien, “el principal competidor de los revolucionarios por el liderazgo del movimiento para el cambio social en México”.

Según el cálculo de Meyer, el PCN habría nacido con una base mínima de cerca de 93 mil militantes¹⁶, insuficiente para ganar la elección extraordinaria de 1911, pero suficiente para despertar la simpatía y el interés de Francisco I. Madero, quien incluso insinuó la posible reconsideración de los términos de las leyes de Reforma. Como sea, la simpatía de Madero por el PCN no era plenamente correspondida. Al deseo de Madero de contender como compañero de fórmula por la vicepresidencia con José María Pino Suárez, vinculado a la última generación de administradores porfiristas, le opusieron la candidatura de Francisco León de la Barra, cuyos méritos no eran los de ser un fervoroso católico. Simplemente representaba la versión del porfiriato con la que los dirigentes del PCN se sentían más cómodos dado que era inevitable que Francisco I. Madero fuera presidente.

A la torpe decisión de fortalecer a De la Barra, que eventualmente sería instrumental para dar un barniz de legitimidad al golpe de Estado perpetrado por Victoriano Huerta, los dirigentes y legisladores del PCN agregaron la cortedad de miras, la irresponsabilidad, la mezquindad y el poco oficio político que Correa describe con doloroso detalle.

El resto de la historia es relativamente conocido. Al golpe de Huerta y la creación de un gobierno en el que participan algunos dirigentes del PCN, le sigue el Plan de

¹⁶ Los Círculos Obreros que hacia 1913 “totalizan 30,000 miembros en todo el país”, pero también están “las ‘asociaciones profesionales de obreros cristianos’ [que] trabajan en ‘moralizarlos según los principios de la religión’ y en ‘salvarlos de la rapacidad de los explotadores’” (Meyer, 1989: 18). Están también la Unión Obrera Católica, fundada en 1908, que para 1911 cuenta con 47 grupos y 12,230 miembros según cifras de Meyer, así como el Sindicato de Construcción del Distrito Federal que para 1913 cuenta con 50 mil trabajadores militantes.

Guadalupe que, encabezado por el gobernador de Coahuila, Venustiano Carranza, terminaría por expulsar a Huerta al exilio y por sumir a México en poco más de cuatro años de violenta guerra civil. El verdadero armisticio de la Revolución, la Constitución de 1917, incluía un Artículo 130 que lejos de consagrar la separación de lo político y lo religioso del Estado respecto de la Iglesia, sometían a ésta a uno de los regímenes más severos, al menos en el papel, en la historia del derecho público latinoamericano.

Cincuenta años después, en 1964, el país vivía su segundo periodo más extenso de paz luego del porfiriato y aunque no había en el horizonte del México de mediados de los sesenta nada que se pareciera al tipo de agitación que conoció el país en los últimos años del régimen de Porfirio Díaz, era claro que las cosas no podrían continuar sin cambios por mucho tiempo. En 1964, los arquitectos del Milagro Mexicano se preparaban para organizar los dos torneos deportivos más importantes del mundo, la Olimpiada en 1968 y la Copa Mundial de Fútbol en 1970, en un contexto de optimismo de las élites de la política y la industria. A pesar de ello, era claro que no todos estaban de acuerdo con el consenso del nacionalismo revolucionario.

Diez años antes, el movimiento de ferrocarrileros de Demetrio Vallejo había evidenciado algunas de las más agudas contradicciones que la Revolución mexicana acumulaba y, a pesar de la prosperidad que los años de calma había traído, los sesenta atestiguaron una sucesión de movilizaciones que daban cuenta del carácter concentrador del ingreso discriminador y autoritario del régimen.

En el plano eclesiástico era un momento de acomodos y cambios, expresados en la convocatoria de Juan XXIII a celebrar el Concilio Vaticano II en 1961¹⁷. El papa Roncalli sólo logró asistir a la primera (1962) de las cuatro sesiones del Concilio. Las otras tres, celebradas sucesivamente en 1963, 1964 y 1965, continuaron bajo la dirección de su sucesor, Pablo VI quien, además de continuar con el Concilio, impulsó una agenda de cambios más amplia. En un sentido alentó la discusión sobre el futuro de la liturgia, de modo que, además de la renovación teológica y pastoral que generó el Concilio, la misa y todos los otros rituales de la Iglesia estaban sometidos, a mediados de los sesenta, a discusiones y cambios¹⁸.

¹⁷ Constitución apostólica *Humanæ Salutis* de Juan XXIII, del 25 de diciembre de 1961 (disponible en <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis_sp.html>).

¹⁸ La preocupación sobre la manera de celebrar los rituales de la Iglesia era un asunto recurrente desde finales del siglo XIX. En algunos lugares,

En otro frente, hizo suyas muchas de las preocupaciones de la época con el problema del desarrollo y sus vínculos con la paz y la estabilidad en un mundo que, como resultado del uso de la energía nuclear para fines bélicos, se había convertido en un lugar mucho más peligroso para vivir. Estas preocupaciones están reflejadas en el texto de *Populorum Progressio*, encíclica publicada el 26 de marzo de 1967 que, con su breve aforismo “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz”, cimbró todavía más las estructuras de la Iglesia, ya para entonces espabiladas luego de las sacudidas provocadas por el Concilio¹⁹.

En algunos círculos del catolicismo más reaccionario y conservador la agenda de cambios de Pablo VI fue vista como un ataque a la esencia misma de la Iglesia, aunque a quien la observe desde fuera de los ambientes eclesíásticos podría parecer moderada e incluso necesaria para garantizar la viabilidad de la Iglesia. Pablo VI se convirtió por ello en el blanco de críticas que incluso lo presentaban como antipapa y, en el extremo más radical, como anticristo. Estos ataques, además, se caracterizan hasta ahora por seguir la lógica de distintas formas de teorías de conspiración cuya máxima expresión se encuentra en los grupos que consideran que las elecciones de Juan XXIII o Pablo VI estuvieron afectadas por algún problema de legitimidad, de modo que hablan de la existencia de una sede vacante resultado de acuerdos secretos entre grupos que casi siempre incluyen alguna combinación de masones, jesuitas, judíos, modernistas y/o comunistas.

ya desde principios del siglo XX, se admitió la celebración de porciones cada vez más extensas de los distintos rituales en las lenguas vernáculas, pues era casi imposible esperar que hubiera alguna participación con los rituales celebrados en latín. Esto ocurrió en el contexto de movimientos más o menos vigorosos para renovar tanto la liturgia como tal, las prácticas rituales, como la filosofía y la teología católicas. La primera sesión del CVII elaboró el documento *Sacrosanctum Concilium* (disponible en <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html>, proclamada el 4 de diciembre de 1963), específicamente dedicada a ese tema, pero la presión para profundizar los cambios en materia litúrgica rebasó las expectativas de esa primera sesión del Concilio. Esto llevó a Pablo VI a publicar el documento *Sacram Liturgiam*, del 25 de enero de 1964 (disponible en <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19640125_sacram-liturgiam_en.html>), al que se agregó, dos meses después, el 25 de marzo de 1964, la creación de un consejo para la reforma de la liturgia.

¹⁹ Está disponible en <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html>.

El más notable de los grupos que encabezaron el ataque contra Pablo VI a escala global es el lefebvriano,²⁰ cuya paradoja más notable es la de identificarse como un movimiento que defiende la tradición, de la que la obediencia al papa es un elemento fundamental y, a pesar de ello, desobedece e incluso desconoce la autoridad del papa²¹.

Los efectos de estas variedades de integrista católico, sin embargo, no se limitan a estos grupos radicales que desconocen la autoridad de Pablo VI y sus sucesores. Involucra también a grupos conservadores que no han roto con la Santa Sede, como el Opus Dei, los Legionarios de Cristo y la Sociedad Sacerdotal de San Pedro²², por señalar sólo a los más notables. En el extremo de este espectro, la SSSPX y la Legión de Cristo se mueven en un espacio de indeterminación que busca acomodar una disciplina tan engañosa como el proceder de Marcial Maciel con los intereses y preferencias de los grupos de católicos más conservadores, quienes encuentran en la misa y otros rituales en latín un plus que no hallan en los rituales aprobados por Pablo VI y el CVII.

Además de los retos y cambios de alcance global, para la Iglesia católica en México los sesenta estuvieron marcados por otras preocupaciones. Entre las más importantes estaban, en un sentido, la de su propia adaptación a las nuevas realidades de la política y la economía mexicana. En otro sentido, la manera en que adaptaría los cambios promovidos por el Concilio y el pontificado de Pablo VI. Finalmente, el tema de su propia organización interna de cara a esas preocupaciones en el contexto del *modus vi-*

²⁰ Por el obispo francés Marcel Lefebvre (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/blefebvre.html>>), quien al término del CVII creó la Sociedad Sacerdotal de San Pío X (SSSPX), con el propósito de preservar la celebración de los sacramentos y otros rituales de la Iglesia según las normas previas a la realización del CVII. El peso del movimiento de Lefebvre se explica más que por sus números, por los recursos económicos que sus seguidores han logrado movilizar en sus 43 años de existencia. Este grupo constituye el único cisma relativamente exitoso en la historia reciente de la Iglesia, pues Lefebvre ordenó (junto con el obispo brasileño Antonio de Castro Mayer) a cuatro de los presbíteros de su movimiento como obispos. Uno de los obispos ordenados en 1988 por Lefebvre y De Castro Mayer (<<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bcasmay.html>>) es Richard Williamson, quien ha ganado notoriedad en fechas recientes por defender tesis que niegan el holocausto de millones de judíos, gitanos, polacos y homosexuales en el contexto de la Segunda Guerra Mundial.

²¹ Sin embargo, hay grupos todavía más radicales, como la Sociedad Sacerdotal de San Pío V, entre otros.

²² Este grupo insiste en rechazar el uso de los rituales aprobados por el CVII y Pablo VI, pero no discute la autoridad del papa. Es una escisión de la SSSPX que no estuvo de acuerdo con la ordenación de obispos por Lefebvre y De Castro Mayer sin la autorización de Roma.

vendi, los acuerdos frágiles que se lograron para dar fin al conflicto de 1926-1929.

En 1964, el obispo Octaviano Márquez Tóriz²³ fue electo por última ocasión al frente de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM). Juntos, Octaviano y su hermano José Ignacio²⁴, controlaron los destinos de la arquidiócesis de Puebla durante más de 40 años²⁵, desde 1934 hasta 1975. Octaviano logró algo parecido con el arzobispo de Guadalajara, José Garibi: controlar con relativa facilidad al entonces Comité Episcopal y su sucesora, la actual CEM.

Entrevistado en 1998 por el autor de estas líneas, el antiguo obispo de Papantla, Genaro Alamilla Arteaga²⁶, colaborador cercano del cardenal Ernesto Corripio Ahumada²⁷, explicaba así la situación que ellos encontraron en 1967, cuando concluyó el último periodo de Márquez Tóriz como presidente del episcopado mexicano:

Rodolfo Soriano Núñez (RSN): La llegada de monseñor Corripio, ¿considera usted que constituyó un cambio importante, que renovó al Episcopado Mexicano?

Genaro Alamilla Arteaga (GAA): Sí, yo creo que sí...

RSN: ¿Qué encuentran ustedes al llegar a la CEM? Ustedes eran un grupo joven.

GAA: ¿En la CEM? Yo creo no.

RSN: Bueno, monseñor Corripio en ese entonces era un obispo relativamente joven...

GAA: Bueno, Corripio sí.

RSN: Usted también era joven.

GAA: Sí, yo también era joven, sí, pero no tan joven...

RSN: Comparado con...

GAA: Comparado con lo que había... [risas]

²³ Octaviano Márquez Tóriz, arzobispo de Puebla (1950-1975) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bmarquezo.html>>).

²⁴ José Ignacio Márquez Tóriz, arzobispo de Puebla (1945-1950). Fungió primero como auxiliar de Pedro María Vera Zuria (1934) y posteriormente como coadjutor (1934) del mismo Vera, quien había asumido el cargo en 1924 (para Márquez Tóriz véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bmarquezi.html>>, para Vera Zuria véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bverayz.html>>).

²⁵ Más allá del peso demográfico de la arquidiócesis de Puebla, la más antigua del continente, que en aquel entonces integraba todo el territorio de los estados de Puebla y Tlaxcala, su seminario, llamado Palafoxiano, está entre los que tienen la matrícula más numerosa en el mundo.

²⁶ Genaro Alamilla Arteaga, obispo de Papantla (1974-1980) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/balamilla.html>>).

²⁷ Ernesto Corripio Ahumada, arzobispo de México (1977-1994) (entre otras sedes) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bcorripio.html>>).

RSN: Con monseñor Garibi²⁸, con Márquez Tóriz...

GAA: No pues sí, Márquez vivía...

RSN: ¿Con qué espíritu llegan ustedes, monseñor Corripio y usted?

GAA: Yo, yo llegué un poco prevenido... Sabía yo por informaciones que no estaba organizado. Y eso me lo dijo a mí Corripio: "mira, no hay nada organizado. Tú tienes que verte con estas personas. Tenemos que cambiar muchas cosas, pero a ver cómo le haces". Y le dije no, yo no soy sujeto para eso. "No, no; sí eres", y me decía "vamos a ver". Yo llegué con esa idea y con la idea también un poco exagerada de que cada sesión que había se convertía como en un mercado. Todo mundo entraba, salía, se iba; hablaba todo el tiempo que quería...

RSN: No había orden...

GAA: No había orden. Un poco desorganizado y había siempre la autoridad de alguien que decía "yo aquí mando y se acabó".

RSN: Entiéndase monseñor Garibi...

GAA: [Risas] Era en aquellos días Garibi-Márquez, Márquez-Garibi, Garibi-Márquez. Cuando era Comité. Era un poco eso. Que no era algo que fuera malo, en un sentido que sea intencionado. Era el proceder, era el modo de ser. Era la cultura de ese tiempo. Ni modo.

RSN: Y ustedes llegaron a romper el molde...

GAA: Sí, evidentemente. Con ciertas dificultades y ciertos problemas que todavía quizá alguien se acuerda. Ya no quedan muchos de aquel tiempo. Si, queda López Aviña²⁹, el mismo Quintero Arce³⁰. Quedan algunos, pero ya casi no. Yo no llegué en Asamblea. Me entregó a mí el secretario unos cajones de cartón, cartones llenos de papeles. "Híjole", le digo, "¿Es el archivo?"

RSN: Pero usted traía toda la experiencia de los congresos eucarísticos... [que] lo preparó para enfrentar una responsabilidad de dirigir asambleas que, me imagino, habrán sido difíciles, porque cada obispo, y sobre todo los metropolitanos...

GAA: Y todavía con una cierta reverencia que primero me paro yo, después se para usted. Tonterías de esas, pero bueno. Yo hice la cosa. Le dije a Corripio "mira yo voy a

²⁸ José Garibi Rivera, arzobispo de Guadalajara, Jalisco (1934-1969) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bgaribi.html>>).

²⁹ Antonio López Aviña, arzobispo de Durango, Durango (1961-1993) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/blopeza.html>>).

³⁰ Carlos Quintero Arce, arzobispo de Hermosillo, Sonora (1966-1996) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bquintero.html>>).

decir unas tres palabritas antes”. “Sí, me decía, tú tienes que hacerlo todo, yo no sé nada”. ¡Chihuahua!, decía yo, ¡qué manera de ayudar, tan bonita!, ¿verdad? Pero era un buen modo, dejar hacer es un buen modo. Y eso fue muy bueno con Corripio³¹.

La alternancia entre Garibi Rivera, arzobispo y cardenal de Guadalajara, y Márquez Tóriz inició a mediados de los cincuenta y continuó hasta que Ernesto Corripio asumió la presidencia de la CEM en 1967. Era el momento de aplicar los cambios que el Concilio recién concluido implicaba. También era momento de decidir qué se haría de cara a la creciente represión de los movimientos sociales, que era más relevante por los efectos de la publicación de *Populorum Progressio*. Entre los primeros efectos se encuentra la publicación de una extensa pastoral colectiva en la que, a diferencia de otros textos anteriores y posteriores del episcopado, era posible encontrar tanto reflexiones inspiradas por la ciencia social de la época³², como referencias a documentos de la Organización de las Naciones Unidas para sustentar los argumentos de los obispos acerca de la necesidad de dar un golpe de timón a los esfuerzos en materia de promoción del desarrollo en México³³.

Las movilizaciones de mediados y finales de los sesenta y su contraparte, el surgimiento de distintos grupos guerrilleros en México que alcanzaron su apogeo en los setenta,

³¹ Véase Soriano Núñez (1998).

³² Esto es particularmente evidente en el argumento de los obispos acerca de las contradicciones del desarrollo mexicano, que se traducían en una dualidad, similares a las que Pablo González Casanova menciona en *La democracia en México* de 1965, entre otras obras. Resulta más interesante cuando se considera que ese texto incluye un capítulo dedicado a cuestionar lo que él veía como los vínculos entre catolicismo y anticomunismo en México.

³³ Se trata de la pastoral “Sobre el desarrollo y la integración de nuestra patria”, del 26 de marzo de 1968 (Conferencia del Episcopado Mexicano [CEM], 1985: 53-100). Víctor Gabriel Muro González (1992: 91) considera que los primeros descontentos con el contenido de la pastoral fueron los obispos mismos pues, afirma, “no fue elaborada por ellos, sino por miembros de los grupos renovadores”. Esta afirmación es difícil de sustentar. Es cierto que se creó una comisión en la que participaron laicos (Efraín González Morfín o José Álvarez Icaza, entre ellos), pero también participaron presbíteros y obispos que, además, votaron el documento en la plenaria de la CEM, por lo que no puede asumirse que les fuera ajeno del todo. Lo que podría explicar la situación es que el documento implicaba una serie de rupturas para la CEM. En un sentido, era el primer documento elaborado durante la gestión de Ernesto Corripio Ahumada pero –sobre todo– era el primer documento elaborado en casi 10 años de silencio autoimpuesto por el Episcopado en el marco del predominio del binomio Garibi Rivera-Márquez Tóriz (véase Soriano, 2009: 267-269).

se correspondieron con una situación para la que la Iglesia católica en México no estaba preparada en realidad. A pesar de las cortesías inevitables, especialmente entre los gobernadores y los obispos en el ámbito local, el CVII y los otros desarrollos que ocurrían en los sesenta sentaron las bases para un *faith revival*, en el sentido que Max Weber da a ese término. Sería injusto o miope creer que todo se debe al Concilio o a las intervenciones públicas de Pablo VI. En ese sentido, el *faith revival* mexicano tuvo como una de sus condiciones clave el trabajo que instituciones como el Secretariado Social Mexicano (SSM) realizaron ya desde los treinta del siglo XX³⁴.

El SSM, una iniciativa originalmente impulsada por los obispos mexicanos, es más interesante como fenómeno en la medida que logró su mejor desempeño en el contexto de las relaciones ambiguas del *modus vivendi*. El SSM se creó inmediatamente después del conflicto de 1926-1929, y lejos de actuar en un contexto de garantías a la Iglesia para el desarrollo de sus actividades, tuvo que responder de manera creativa e imaginativa a la ausencia de esas condiciones, de modo que pudiera eludir la legislación vigente entre 1917 y 1992. Esa legislación se podía resumir en la fórmula de “Iglesia ilegal y Estado excomulgado” o en la metáfora de las relaciones nicodémicas, en la medida que sólo ocurren de noche, “en lo oscurito” y al margen de lo que disponían las leyes, que eran inaplicables.

Y aunque la unidad era una de las condiciones necesarias para actuar en ese contexto, las iniciativas promovidas desde la Iglesia en este periodo no estuvieron exentas de conflictos. No en balde el periodo que va de los sesenta a los ochenta en la historia de la Iglesia en México tendría que ser visto como una época de profunda renovación, pero también de profundos conflictos y de reacciones a favor y contra la renovación. Basta observar, *mutatis mutanda*, las notas dominantes de la acción pública de los obispos de las distintas regiones del país.

En el norte, la acción pública de los obispos siguió la lógica del rechazo al fraude electoral, un fenómeno que inicia ya desde finales de los sesenta con los conflictos en algunas elecciones en municipios del norte de México y que continuó hasta el amago de huelga de cultos en Chihuahua, luego de las elecciones de 1986, impulsado por Adalberto Almeida³⁵.

³⁴ Para una discusión más amplia del papel del SSM en el *faith revival* del catolicismo mexicano de los sesenta del siglo XX, véase Soriano (1999: 35-113) y Soriano (2009: 200-203).

³⁵ Adalberto Almeida Merino, arzobispo de Chihuahua, Chihuahua (1969-1991) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/balmeida.html>>).

En el sur la acción pública de los obispos siguió la lógica de la denuncia de las condiciones de injusticia, desigualdad y violaciones sistemáticas de los derechos humanos y constituyó, incluso, una de las condiciones fundamentales para explicar el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y la mediación de Samuel Ruiz³⁶ y Raúl Vera³⁷ en el conflicto en Chiapas³⁸.

Algo similar ocurrió con las experiencias más tempranas de “radicalización” de otros actores del campo católico, como la Compañía de Jesús (el cierre del Colegio Patria en el D.F.)³⁹. Es el caso también de las iniciativas de protección de los derechos humanos de los jesuitas (el Centro Pro⁴⁰) y de la Orden de los Predicadores (dominicos, el Centro Vitoria, entre otros), de la ruptura del SSM con el episcopado y su posterior “radicalización”, así como su paradójica contraparte en el despliegue de las obras promovidas por Marcial Maciel.

Quien se tome la molestia de leer las pastorales, los sermones y las declaraciones a los medios de unos y otros encontrará, casi siempre, referencias a *Gaudium et Spes*⁴¹, el documento fundamental para comprender el sentido e intención del CVII, así como a *Populorum Progressio* de Pablo VI y alguna combinación de citas de los documentos de Medellín⁴² y Puebla⁴³ del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

Estos cambios generaron recelo y resentimiento en los sectores más conservadores y reaccionarios del episcopado

³⁶ Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (1959-2000) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bruig.html>>).

³⁷ José Raúl Vera López, obispo coadjutor de Ciudad Altamirano, Guerrero (1987-1995); coadjutor de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1995-1999, y de Saltillo, Coahuila (2000 a la fecha) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bvera.html>>).

³⁸ Grayson (1992) observa en esa lógica las reacciones de las diócesis del norte y el sur de la República durante los setenta y ochenta.

³⁹ Véase el análisis de Torres (1997: 271 y ss) sobre el efecto que tuvo el Concilio en la crisis más amplia que vivieron las iniciativas educativas de la Compañía de Jesús en los sesenta y setenta.

⁴⁰ Véase el portal del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez en <<http://www.centroprodh.org.mx/>>.

⁴¹ El documento está disponible en <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html>.

⁴² El documento del CELAM publicado en Medellín en 1968 se puede descargar desde la URL <<http://www.celam.org/documentacion/medellin.zip>>.

⁴³ El documento del CELAM publicado en Puebla en 1979 se puede descargar desde la URL <<http://www.celam.org/documentacion/puebla.zip>>.

y en la Iglesia católica en México en general⁴⁴, quienes apostaron a soluciones integristas, condicionadas por variaciones de las nociones de unidad y autoridad e inspiradas por alguna de las narrativas de las teologías de la prosperidad⁴⁵. En algunos casos, coqueteaban con la idea de la existencia de una conspiración judeo-masónica-jesuítica-comunista contra la Iglesia⁴⁶. Es el caso, sobre todo, de Marcial Maciel, fundador y dirigente de la Legión de Cristo y del Regnum Christi, entre otras instancias⁴⁷.

Un dato que conviene considerar en el caso de los grupos más conservadores es que, en medio de todos sus excesos y abusos (o quizá por eso), Marcial Maciel entendió bien que el futuro de México está intrínsecamente vinculado al de Estados Unidos y, en ese sentido, apostó muchos de los recursos de la Legión de Cristo a establecer distintas cabezas de playa en ese territorio⁴⁸. El hecho de que el catolicismo estadounidense tenga un componente mucho mayor de participación de sus fieles y de compromiso con causas “liberales” o “progresistas”, como lo atestigua la obra de Andrew Greeley, sociólogo de la religión de la Universidad de Chicago y sacerdote, o en las luchas de laicos, como Dorothy Day, hizo inevitable el conflicto entre esos sec-

⁴⁴ Esa es una de las conclusiones que pueden derivarse del texto, fundamental para comprender lo que ocurrió en México en los sesenta, setenta y ochenta, publicado en 1988, año axial por sí mismo, por Arias, Castillo y López y que justamente reconstruye lo católico en México a partir de una serie de cortes que dan cuenta de qué tan conflictivas eran las relaciones entre los distintos actores del campo de lo católico en México.

⁴⁵ Un brevísimo resumen y crítica de las teologías de la prosperidad se puede encontrar en el texto de Peter Cotterel, “Prosperity Theology”, disponible en <<http://www.theologynetwork.org/world-religions/going-on/prosperity-theology.htm>>.

⁴⁶ Esta idea ha sido más atractiva para algunos sectores del catolicismo mexicano por la militancia en distintas logias masónicas de personajes que, además, eran identificados con el Partido Revolucionario Institucional o alguno de sus antecedentes.

⁴⁷ Véase González (2010).

⁴⁸ No es posible analizar con detalles los vínculos de estos grupos con sus pares fuera de México, pero un análisis más escrupuloso del catolicismo mexicano tendría que incluir el tema de los vínculos con el catolicismo estadounidense, que van más allá de los vínculos que las órdenes religiosas, masculinas o femeninas, pueden establecer. Entre las cabezas de playa que Maciel trató de establecer en Estados Unidos destaca la compra en 1996 y la administración durante 15 años del *National Catholic Register*, el más antiguo periódico católico de ese país, que la Legión de Cristo debió traspasar en 2011 en el contexto de los escándalos por los excesos de Maciel. Para la noticia del traspaso a EWTN, la cadena de TV católica de Estados Unidos (también representativa de los sectores más conservadores del catolicismo de aquel país), véase “National Catholic Register Acquired by EWTN”, del 19 de enero de 2011, disponible en <<http://www.ncregister.com/daily-news/national-catholic-register-acquired-by-ewtn/>>.

tores del catolicismo estadounidense y la visión altamente jerarquizada, clericalizada y conservadora del catolicismo que representa la Legión de Cristo.

Una característica que vincula estos grupos es el apego a la lengua latina, así como diversos grados de nostalgia por el pasado preconiliar, que pueden pasar desde meras ocurrencias acerca de la perfección del pasado cristalizado, gracias a la selectividad de la memoria, hasta programas más estructurados que hablan de la necesidad de restaurar la moral, la autoridad, el orden en el campo de lo religioso como condición para regresar a formas más humanas de convivencia⁴⁹.

Lo que resultó de estos procesos fueron distintos conflictos en el seno de la Iglesia católica con otros actores de la vida pública nacional que no se conocían desde los veinte⁵⁰. La reacción clave vino de parte del Vaticano y siguió la lógica del pontificado de Karol Wojtyła. Ello implicó construir coaliciones amplias con los actores que pudieran garantizar a escala nacional o global las condiciones de libertad religiosa que la Iglesia consideraba necesarias para el desempeño de sus actividades⁵¹. En ese sentido, la Santa Sede impulsó un proceso para embridar a los grupos más activos del episcopado e impuso distintas medidas a los segmentos del clero menos dispuestos a disciplinarse⁵², al

⁴⁹ El problema, desde luego, es que los promotores de este tipo de argumentos muchas veces ponen los caballos atrás de las carretas (véase, por ejemplo, la argumentación que los tradicionalistas adelantan en <<http://www.traditionalmass.org/versus/>>). Entre las ocurrencias, pues a veces aplauden a rabiar y a veces critican por razones difíciles de comprender, se encuentran muchas de las entradas de la bitácora (blog) titulada *Rorate Coeli* (que puede traducirse como *Dejad que los cielos*) (véase <<http://rorate-caeli.blogspot.com/>>).

⁵⁰ Esto no implica que el campo de lo católico en México estuviera exento de conflictos, tensiones y contradicciones antes de la celebración del CVII. El caso más claro de estos conflictos fue el de las tensiones entre los llamados cristeros y sus bases de apoyo en las ciudades, organizaciones como la Liga para la Defensa de las Libertades Religiosas y los obispos (véase Meyer, 1973: 50-94; para el caso de las décadas de los treinta, cuarenta y cincuenta del siglo XX, véase Aspe, 2008).

⁵¹ No es posible extenderse todo lo necesario en el análisis de las notas que distinguieron al pontificado de Juan Pablo II. Un análisis de la manera en que Karol Wojtyła reinterpretó los contenidos del CVII en el contexto de la reconstitución de la doctrina social de la Iglesia se puede consultar en Soriano (2009: 215-235). En lo que hace a la manera en que Juan Pablo II redefinió los términos del desempeño del papado conviene considerar los textos de José Casanova (1994, 1997, 2001a y 2001b).

⁵² El ejemplo más acabado de ese tipo de medidas fue el cierre del Seminario Regional del Sureste, Seresure, que prestaba servicios al clero de varias diócesis del sureste de México. El seminario estaba ubicado en la diócesis de Tehuacán, que en ese momento tenía a Norberto Rivera

tiempo que —como ocurría en otros países— promovía a la condición de obispos a sacerdotes con un perfil de mayor docilidad a los intereses y las preferencias del Vaticano⁵³.

Sin importar qué opinión se tenga de ellas, las reformas de 1991-1992 generaron un nuevo Artículo 130 de la Constitución y permitieron restablecer las relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede y, en este sentido, uno podría estar tentado a suponer que la Iglesia había logrado sus objetivos, lo cual puede ser engañoso, especialmente cuando se consideran sólo los textos de la Constitución, que efectivamente experimentaron cambios importantes.

Esas interpretaciones deben ser consideradas desde una perspectiva de análisis más amplia. Lo primero que debe acreditarse son los límites de cualquier reforma jurídica en México, así como la debilidad de las instituciones públicas mexicanas y el hecho de que la legislación anterior era

Carrera como titular (véase “A veinte años de su cierre, el Seresure está vivo: Arturo Lona”, *La Jornada de Oriente*, 20 de octubre de 2009. Disponible en <<http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2009/10/20/puebla/teh215.php>>; también “Escándalo, negocios y golpes a la teología de la liberación, en el historial del nuevo arzobispo de México”, *Proceso*, 19 de agosto de 1995. Disponible en <http://hemeroteca.proceso.com.mx/?page_id=278958&a51dc26366d99bb5fa29cea4747565fec=169361&rl=wh> [acceso restringido]).

⁵³ Para comprender algunos de los problemas que generó el hecho de que Juan Pablo II promoviera a la condición de obispos a presbíteros de bajo perfil académico e intelectual pero que garantizaban, en cambio, docilidad frente a las posiciones de Roma se puede consultar el texto de Greeley (1995). Es importante considerar también que las críticas adelantadas recientemente por el papa Francisco acerca del *carrerismo* como una de las características que se debe evitar en los futuros obispos. Véanse los discursos que el papa Francisco pronunció en el contexto de su primer encuentro con los nuncios apostólicos de la Santa Sede en todo el mundo. El portal web de la arquidiócesis de Guadalajara, México, lo presentó así: “El papa a nuncios: no cedan a la burguesía y busquen candidatos a obispos que no sean ‘príncipes’”, publicado el 21 de junio de 2013, en <<http://noticias.arquidiocesisgdl.org.mx/2013/06/el-papa-a-nuncios-no-cedan-a-la-burguesia-y-busquen-candidatos-a-obispos-que-no-sean-principes/>>. El *Diario de Yucatán* lo presentó así: “Quiere Papa obispos cercanos y no con mentalidad de ‘príncipes’”, publicado el 21 de junio de 2013, disponible en <<http://yucatan.com.mx/internacional/el-vaticano/quiere-papa-obispos-cercanos-y-no-con-mentalidad-de-principes/>>. En el portal web de la Santa Sede sólo está disponible la traducción al inglés del discurso del papa ante los nuncios: <http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130621_rappresentanti-pontifici_en.html>. Un mes antes, el 8 de mayo, el mismo Francisco ya había abordado el tema: “Pensemos en el daño que causan al pueblo de Dios los hombres y las mujeres de Iglesia con afán de hacer carrera, trepadores, que ‘usan’ al pueblo, a la Iglesia, a los hermanos y hermanas —aquellos a quienes deberían servir—, como trampolín para los propios intereses y ambiciones personales. Éstos hacen un daño grande a la Iglesia”, disponible en <http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130508_uisg_sp.html>.

en sí misma inaplicable y México vivía una ficción jurídica que no había impedido que la Iglesia realizara algunas de sus tareas y que, al hacerlo desde esa condición de “Iglesia ilegal”, le daba mayores márgenes de autonomía respecto de las decisiones y las políticas de gobierno que los que disfrutaban sus pares de países latinoamericanos en los que existían concordatos.

En este sentido, es importante reconocer que los concordatos tampoco garantizan la obediencia plena de la Iglesia o la ausencia de conflictos. Los ejemplos más claros de ello son los procesos de radicalización del clero en Argentina (el movimiento de los Sacerdotes del Tercer Mundo)⁵⁴, así como la participación de sacerdotes en los grupos guerrilleros de Colombia y América Central⁵⁵.

En este contexto, conviene voltear la vista a los números. Elio Masferrer (2011) ha publicado recientemente un texto dedicado a analizar la evolución de la pluralidad religiosa en el país a partir de datos censales. Es claro que, de continuar las tendencias que Masferrer identifica, el campo de lo religioso en México vivirá importantes transformaciones en los años próximos.

Más allá de otros posibles análisis de la información en materia de pluralidad religiosa, los datos reportados en la Tabla 1 dejan ver que, con la excepción de 1850 y 1890, en todos los otros cortes reportados allí hasta 1950, el promedio de personas por diócesis era inferior a 600 mil habitantes. Que la cifra haya variado en 1850 refleja los efectos que tuvo la pérdida de territorio luego de la invasión de Estados Unidos (1846-1848). A su vez, la variación

⁵⁴ Véase Dussel (1994: 566 y ss.) y Di Stéfano y Zanatta (2000: 535-538).

⁵⁵ Los casos más notables son los colombianos Camilo Torres Restrepo (1929-1966) y Manuel Pérez Martínez (1943-1998). Ambos fueron ordenados y luego “reducidos” al Estado laico y excomulgados. En distintos momentos fueron comandantes del Ejército de Liberación Nacional de Colombia creado por Torres (véase “La cuna de los curas guerrilleros”, en el sitio oficial del Ejército de Liberación Nacional de Colombia: <https://www.eln-voces.com/j15/index.php?option=com_content&view=article&id=153:nacioninsu099&catid=44:identidad&Itemid=110>). Además, existen reportes de prensa de los ochenta que hablan de hasta 29 sacerdotes, 19 colombianos y 10 españoles, vinculados de diversas maneras con el ELN, además de otros dos presbíteros colombianos acusados de trabajar con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (véase “Diez curas españoles son guerrilleros según un informe militar”, en *El País* de Madrid, el 25 de octubre de 1989, disponible en <http://elpais.com/diario/1989/10/25/internacional/625273207_850215.html>). La participación de sacerdotes y religiosas en organizaciones guerrilleras no se limita a los casos de Colombia, pero es más interesante cuando se consideran los vínculos que unen en ese país a la Iglesia con el Estado. Además de los casos referidos, está, entre otros, el de Luis Eduardo Pellecer en Guatemala.

observada en 1890 refleja el primer aumento notable de la población gracias a la pacificación lograda por Díaz. México necesitó casi 90 años para duplicar su población entre 1790 y 1880 y casi la duplicó entre 1870 y 1910. En cambio, se cuadruplicó entre 1910 y 1970 y volverá a duplicarse entre 1970 y 2030, cuando México tendrá cerca de 121 millones de habitantes⁵⁶.

Este dato es relevante no sólo en función de la historia de México en los siglos XVIII y XIX. Lo es también porque México se convirtió, ya desde mediados del siglo pasado y hasta la fecha, en una anomalía o excepción estadística cuando se consideran los tamaños, en términos poblacionales, de las diócesis mexicanas y se les compara con las de otros países, incluidos los de América Latina.

La Tabla 2 presenta la información relativa al tamaño promedio de las diócesis de un conjunto seleccionado de países que tienen por lo menos un millón de habitantes y un millón de personas católicas. Lo que se puede apreciar es que incluso países que pasaron por los excesos de los regímenes comunistas del siglo XX, como Polonia o Lituania, o los que todavía enfrentan ese tipo de regímenes, como Cuba, tienen valores muy por debajo de los que se observan en México en los indicadores de católicos por diócesis y por obispo.

Incluso cuando se nos compara con países con índices muy bajos de desarrollo humano en América Latina (para controlar la inevitable variable “cultura”), México presenta un patrón de desarrollo de su catolicismo que sólo encuentra paralelos remotos en los casos de Filipinas (un fenómeno muy reciente) y Alemania, Austria o Bélgica⁵⁷. Y aunque existe una correlación moderada ($r = 0.5361$) entre las tasas de católicos por obispo y de católicos por presbítero, México es uno de los casos que rompen con ese patrón. Baste considerar, para usar el ejemplo más extremo de América Latina, que Cuba sólo cuenta con 299 presbíteros, por lo que la tasa de católicos por sacerdote es de más de 21 mil católicos, y a pesar de ello existe un obispo cubano por menos de cada medio millón de católicos en ese país, cifras que contrastan a los poco más de seis mil católicos por sacerdote y los cerca de 728 mil católicos por obispo que se registran en México.

⁵⁶ Véanse las estimaciones del Consejo Nacional de Población en Partida (2006: 21).

⁵⁷ En los países europeos con altas tasas de católicos por diócesis esa realidad se contrapesa gracias al número relativamente elevado de obispos en funciones, cosa que no ocurre en México.

Tabla 2
Países con más de un millón de habitantes y más de un millón de católicos, circa 2005
(ordenados según el tamaño de su población de católicos)

País	Total	Católicos	Católicos %	Diócesis	Obispos*	Personas/diócesis	Católicos/diócesis	Personas/obispo	Católicos/obispo	Presbiteros**	Católicos/presbitero
Brasil	184,227,000	145,446,000	78.9	268	315	687,414.2	542,709.0	594,847.6	461,733.3	16,853	8,630.3
México (INEGI)	103,263,388	89,498,379	86.6	90	123	1,147,371.0	994,426.4	839,539.7	727,629.1	14,618	6,122.5
México (CEM)	142,364,000	123,393,000	86.6	90	123	1,581,822.2	1,371,033.3	1,157,430.9	1,003,195.1	14,618	8,441.2
Filipinas	85,930,000	69,630,000	81	86	97	999,186.0	809,651.2	885,876.3	717,835.1	7,335	9,492.8
EUA	285,538,000	64,621,000	22.6	194	273	1,471,845.4	333,097.9	1,045,926.7	236,707.0	44,906	1,439.0
Italia	59,725,000	57,665,000	96.5	225	248	265,444.4	256,288.9	240,826.6	232,520.2	50,148	1,149.9
Francia	58,905,000	44,499,000	75.5	98	115	601,071.4	454,071.4	512,217.4	386,947.8	21,930	2,029.1
Colombia	44,508,000	38,406,000	86.2	75	84	593,440.0	512,080.0	529,857.1	457,214.3	7,920	4,849.2
España	42,335,000	37,165,000	87.7	70	80	604,785.7	530,928.6	529,187.5	464,562.5	25,281	1,470.1
Polonia	37,109,000	35,010,000	94.3	44	94	843,386.4	795,681.8	394,776.6	372,446.8	28,457	1,230.3
Argentina	38,631,000	34,480,000	89.2	69	85	559,869.6	499,710.1	454,482.4	405,647.1	5,648	6,104.8
Perú	32,079,000	28,160,000	87.7	45	50	712,866.7	625,777.8	641,580.0	563,200.0	2,769	10,169.7
Alemania	82,727,000	26,297,000	31.7	29	67	2,852,655.2	906,793.1	1,234,731.3	392,492.5	18,365	1,431.9
Venezuela	28,256,000	24,815,000	87.8	38	46	743,578.9	653,026.3	614,260.9	539,456.5	2,557	9,704.7
Canadá	29,503,000	13,070,000	44.3	71	83	415,535.2	184,084.5	355,457.8	157,469.9	8,441	1,548.4
Ecuador	13,112,000	11,749,000	89.6	24	33	546,333.3	489,541.7	397,333.3	356,030.3	1,797	6,538.1
Chile	15,488,000	11,021,000	71.1	27	33	573,629.6	408,185.2	469,333.3	333,969.7	2,332	4,726.0
Guatemala	13,453,000	10,304,000	76.5	14	16	960,928.6	736,000.0	840,812.5	644,000.0	1,071	9,620.9
Angola	20,589,000	10,302,000	50.	16	21	1,286,812.5	643,875.0	980,428.6	490,571.4	629	16,378.4
Portugal	10,460,000	9,457,000	90.4	21	28	498,095.2	450,333.3	373,571.4	337,750.0	3,936	2,402.7
Bolivia	9,737,000	8,253,000	84.7	18	28	540,944.4	458,500.0	347,750.0	294,750.0	1,113	7,415.1
Rep. Dom.	9,344,000	8,039,000	86	12	16	778,666.7	669,916.7	584,000.0	502,437.5	878	9,156.0
Bélgica	10,292,000	7,775,000	75.5	9	13	1,143,555.6	863,888.9	791,692.3	598,076.9	7,279	1,068.1
Haití	10,316,000	6,743,000	65.3	9	13	1,146,222.2	749,222.2	793,538.5	518,692.3	691	9,758.3
Cuba	12,544,000	6,330,000	50.4	11	13	1,140,363.6	575,454.5	964,923.1	486,923.1	299	21,170.6
Hungría	10,402,000	6,056,000	58.2	16	21	650,125.0	378,500.0	495,333.3	288,381.0	2,175	2,784.4
Honduras	7,288,000	5,790,000	79.4	8	11	911,000.0	723,750.0	662,545.5	526,363.6	417	13,884.9
Austria	7,982,000	5,755,000	72.1	12	17	665,166.7	479,583.3	469,529.4	338,529.4	4,360	1,320.0
El Salvador	7,144,000	5,436,000	76	9	11	793,777.8	604,000.0	649,454.5	494,181.8	707	7,688.8

Continúa...

País	Total	Católicos	Católicos %	Diócesis	Obispos*	Personas/diócesis	Católicos/diócesis	Personas/obispo	Católicos/obispo	Presbiteros**	Católicos/presbitero
Australia	18,841,000	5,239,000	27.8	32	44	588,781.3	163,718.8	428,204.5	119,068.2	3,115	1,681.9
Paraguay	5,722,000	5,239,000	91.5	15	17	381,466.7	349,266.7	336,588.2	308,176.5	1,099	4,767.1
Nicaragua	6,385,000	5,212,000	81.6	8	10	798,125.0	651,500.0	638,500.0	521,200.0	419	12,439.1
Burundi	6,999,000	4,567,000	65.2	7	8	999,857.1	652,428.6	874,875.0	570,875.0	435	10,498.9
Irlanda	5,467,000	4,161,000	76.1	26	31	210,269.2	160,038.5	176,354.8	134,225.8	4,690	887.2
Eslovaquia	5,395,000	3,942,000	73	9	16	599,444.4	438,000.0	337,187.5	246,375.0	2,628	1,500.0
Croacia	5,259,000	3,867,000	73.5	15	21	350,600.0	257,800.0	250,428.6	184,142.9	2,329	1,660.4
Costa Rica	4,513,000	3,763,000	83.3	8	8	564,125.0	470,375.0	564,125.0	470,375.0	761	4,944.8
Suiza	6,914,000	3,186,000	46	8	12	864,250.0	398,250.0	576,166.7	265,500.0	3,000	1,062.0
Puerto Rico	3,823,000	2,799,000	73.2	5	6	764,600.0	559,800.0	637,166.7	466,500.0	734	3,813.4
Lituania	3,457,000	2,766,000	80	7	11	493,857.1	395,142.9	314,272.7	251,454.5	779	3,550.7
Uruguay	3,176,000	2,315,000	72.8	10	13	317,600.0	231,500.0	244,307.7	178,076.9	459	5,043.6
Congo	4,114,000	2,077,000	50.4	7	8	587,714.3	296,714.3	514,250.0	259,625.0	238	8,726.9
Panamá	2,107,000	1,799,000	85.3	8	9	263,375.0	224,875.0	234,111.1	199,888.9	396	4,542.9
Eslovenia	1,997,000	1,623,000	81.2	3	10	665,666.7	541,000.0	199,700.0	162,300.0	1,150	1,411.3
Lesotho	1,811,000	971,000	53.6	4	4	452,750.0	242,750.0	452,750.0	242,750.0	147	6,605.4
Promedio(Méx-INEGI)	NA	NA	74.5	NA	NA	688,330.0	470,334.7	513,858.2	364,247.8	NA	5,672.0
D.E.(Méx- INEGI)	NA	NA	18.5	NA	NA	436,299.6	221,472.5	258,721.5	168,147.7	NA	4,542.4
Promedio (Méx-CEM)	NA	NA	74.54	NA	NA	688,330.0	477,577.1	520,007.3	369,575.4	NA	5,716.6
D.E.(Méx-CEM)	NA	NA	18.55	NA	NA	449,388.8	243,962.8	270,083.4	183,483.5	NA	4,558.3

Fuente: Elaboración propia a partir del *Anuario Pontificio* (ca. 2005) tomado del portal web <<http://www.catholic-hierarchy.org/>> y del INEGI.

* Los obispos incluyen a todos aquellos menores de 75 años o, en el caso de los que son cardenales, los menores de 80 años.

** Para el número de presbiteros no se considera la edad.

NA: No aplicable.

Se excluye la República Popular China por no haber suficiente información como resultado del conflicto entre los católicos nacionalistas y las comunidades de católicos leales a Roma. Tampoco se incluye la India por los traslapes territoriales entre las diócesis de rito latino (129), las siro-malabares (29) y las siro-malankares (8), que hacen difícil un cálculo más preciso del número de fieles que atiende cada una de esas circunscripciones. De cualquier modo, India tiene una de las menores tasas de católicos por obispo (cerca de 120 mil), por lo que si se incluyera, reduciría el promedio y aumentaría la desviación estándar observada. Algo similar ocurre con las cuatro regiones del Reino Unido que no están incluidas aquí, Irlanda del Norte reporta números similares a los de la República de Irlanda, con la que se observan vínculos muy profundos que permiten pensar en la existencia de una sola Iglesia en toda la isla. Los números de la República de Irlanda si se reportaran en la tabla. En el caso de Inglaterra y Gales el número de católicos por diócesis es de cerca de 210 mil. En Escocia es todavía menor, con menos de 100 mil católicos por diócesis, por lo que, de nueva cuenta, si se incluyeran harían que el promedio se redujera y aumentara la desviación estándar, lo que simplemente fortalecería la hipótesis que se adelanta aquí acerca de la naturaleza atípica del modelo de organización de la Iglesia en México.

Esto es más importante cuando se consideran las narrativas de algunos obispos mexicanos que explican la fuga de católicos a otras creencias o a la descreencia como resultado de la secularización⁵⁸ o, lo que es peor, del “ataque de las sectas”. Estas narrativas frecuentemente van de la mano de las que buscan justificar formas más cercanas de colaboración entre la Iglesia y el Estado. La hipótesis para buscar alguna protección de parte del Estado frente a estos supuestos “ataques” es que esa colaboración ayuda a preservar la unidad o la identidad nacional católica de México y que ello es valioso porque facilita la cohesión social⁵⁹.

Esta tendencia a mantener diócesis sobrepobladas, muy por encima de los índices internacionales y de lo que existió en México en los siglos XVIII y XIX, que inicia apenas en los cuarenta del siglo XX, se complementa con una tendencia igualmente preocupante a concentrar a los presbíteros (sacerdotes, curas, padres), los principales actores de la prestación de los servicios religiosos, según criterios de mercado. Diócesis del Bajío mexicano como Ciudad Guzmán, Jalisco o Zamora, Michoacán, por ejemplo, tienen entre tres y hasta cuatro mil católicos por cada presbítero, cifras cercanas a las que se observan en algunos países europeos en la actualidad. Al mismo tiempo, diócesis del sureste del país, como Acapulco, Guerrero, reportan más de 12 mil católicos por cada sacerdote.

En este sentido, el catolicismo mexicano acusa problemas de organización y aprovechamiento de los recursos humanos a su alcance, pues mientras concentra excesivamente su personal en el Bajío, abandona a muchos de sus fieles en el norte y sureste de la República. Y lo que es peor, en los segmentos más conservadores de la Iglesia en México, obispos y laicos, existe la expectativa de que el Estado cree condiciones que protejan al catolicismo al evitar la presencia de otras iglesias.

Lo que es más, cuando se consideran los datos de INEGI, las tasas de católicos por presbítero de México y Argentina son prácticamente iguales. No es de sorprender dados los valores del Índice de Desarrollo Humano de ambos países,

⁵⁸ No es posible explayarse aquí en la crítica de la teoría de la secularización. Los lectores interesados en conocer la argumentación que se ha adelantado acerca de ese fenómeno pueden consultar el capítulo 2 de Soriano (2009).

⁵⁹ Sobre la interpretación que los obispos católicos hacen de la presencia y las actividades de las llamadas sectas en México, véase el documento de la Comisión Doctrinal de la CEM titulado *El compromiso pastoral de la Iglesia frente a las sectas y los nuevos movimientos religiosos*, publicado en septiembre de 2005, disponible en <<http://www.apostolesdelapalabra.org/?p=257>>.

pero sí deja ver que Argentina⁶⁰, a pesar de financiar la formación de sacerdotes con recursos del erario nacional de aquel país, no logra ninguna mejora respecto de México, donde no existe esa práctica⁶¹. Y lo que es todavía peor para Argentina y para quienes insisten en México en la supuesta necesidad de un concordato que garantice financiamiento y subvenciones de las actividades de la Iglesia, tanto Chile como Uruguay, los países más laicos de América del Sur, dados los términos de las relaciones Iglesia-Estado, tienen una menor tasa de católicos por presbítero que Argentina o México. La situación es peor en Venezuela, donde también existen subvenciones públicas en el marco del concordato de 1964⁶², y peor aún en el caso peruano, a pesar del concordato de 1980⁶³. En ambas naciones, las tasas de católicos por presbítero son de más de nueve mil y diez mil católicos por cada sacerdote, respectivamente, lo que las coloca en niveles similares a los de las repúblicas mucho más pobres de Centroamérica (con la excepción de Costa Rica⁶⁴) y apenas por encima de países africanos como Congo.

Así, a la luz de la evidencia disponible, la vitalidad de la práctica religiosa, cuya tasa de católicos por presbítero puede ser vista como una variable proxy, pues refleja tanto la capacidad de organización de la propia institución como el interés que pueden tener sus jóvenes en convertirse en sacerdotes, no depende de la existencia de un concordato que garantice subvenciones públicas⁶⁵.

⁶⁰ El concordato vigente entre la Santa Sede y la República de Argentina está disponible en <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19661010_santa-sede-rep-argent_sp.html>.

⁶¹ En la Tabla 2 se puede observar que la proporción de católicos en Argentina es apenas tres puntos porcentuales mayor a la de México.

⁶² A diferencia de Argentina, donde los obispos y algunos sacerdotes reciben un sueldo mensual, en Venezuela sólo se asignan recursos para el sostenimiento de escuelas y programas de desarrollo social.

⁶³ Se firmó el 19 de julio de 1980. Está disponible en <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19800726_santa-sede-peru_sp.html>.

⁶⁴ Existe un concordato vigente entre Costa Rica y la Santa Sede desde 1852, que se espera sea renovado, aunque no ha sido posible alcanzar acuerdos que definan los términos del nuevo instrumento (véase “Negociaciones entre Estado y Vaticano por nuevo concordato están suspendidas”, en *Costa Rica Hoy*, 23 de septiembre de 2013, disponible en <<http://www.crhoy.com/negociaciones-entre-estado-y-vaticano-por-nuevo-concordato-estan-suspendidas/>>).

⁶⁵ Un ejemplo de un concordato relativamente reciente (2008) que no obliga al Estado a realizar transferencias o subvenciones a la Iglesia es el que la Santa Sede signó con Brasil. Se puede consultar una versión en inglés de este documento en <http://www.concordatwatch.eu/showtopic.php?org_id=15311&kb_header_id=37261>.

Y una curiosidad adicional. La Tabla 2 incluye dos conjuntos de datos para México. Esto es así por las diferencias tan marcadas que existen entre la estadística oficial mexicana, la que reporta el INEGI, y la estadística eclesiástica mexicana (la de la CEM). La diferencia entre ambas es de casi 40 millones de personas. Ello deja ver algunas de las contradicciones de la Iglesia católica en México, pues a pesar de contar con importantes recursos a su disposición, como universidades afiliadas o vinculadas con distintas órdenes religiosas, y a pesar de contar también con instituciones que podrían realizar investigación en estos campos, no es capaz de hacerse de un sistema estadístico confiable, pero rechaza o desconoce implícitamente las cifras que reportan las autoridades.

Es importante señalar que las variaciones en la estadística de INEGI o de la CEM no tienen efectos importantes en el hecho fundamental: las diócesis mexicanas son gigantescas y ello tiene prácticas implicaciones clave en términos de la calidad de los servicios que prestan esas diócesis y en términos de la distancia social entre la población, sea que se les vea como ciudadanos o como feligreses, y los obispos, así como en la capacidad de la Iglesia para traducir esa confianza en formas más activas de capital social o asociacionismo inspirado por los valores de la doctrina social cristiana⁶⁶.

De ahí que el gran reto del catolicismo mexicano en la actualidad sea el de redefinir los términos de su participación en la esfera pública. Hay batallas que la jerarquía católica nacional tendría que reconocer como perdidas, pero hay muchas otras que no ha peleado. Muchos de los esfuerzos de los obispos y sus colaboradores laicos se dedican, por ejemplo, al tema de la prohibición de la práctica del aborto. Al mismo tiempo, poco o nada dicen sobre la popularidad y las presiones para reinstaurar la pena de muerte.

O con el tema abrumador de la desigualdad de oportunidades, que explica que casi la mitad de todos los mexicanos sean pobres y que dos de cada tres mexicanos trabajen en el sector informal de la economía. En este tema, la CEM todavía recicla hoy lo que dijeron y publicaron los obispos de otras generaciones, señaladamente Ernesto Corripio Ahumada y sus compañeros de generación como Sergio Méndez Arceo⁶⁷, Samuel Ruiz, Arturo Lona⁶⁸, Sergio Obe-

⁶⁶ De acuerdo con la Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa en México IMDOSOC-2013, menos de 7% de los católicos conoce cuál es su diócesis o el nombre de su obispo.

⁶⁷ Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, Morelos (1952-1982) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bmendoza.html>>).

⁶⁸ Arturo Lona Reyes, obispo de Tehuantepec, Oaxaca (1971-2000) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/blona.html>>).

so⁶⁹, Carlos Talavera⁷⁰, José Melgoza⁷¹ o Genaro Alamilla; pero en años recientes, en los que se ha reconcentrado el ingreso y han ocurrido los intentos para que el Estado proteja a la Iglesia católica (las reformas de los artículos 24 y 40 de la Constitución), el tema de la desigualdad ha sido uno de los grandes ausentes del discurso de los obispos mexicanos.

El principal problema de la negociación de esas reformas es que, una vez más, la jerarquía católica mostró severas limitaciones en su capacidad para actuar como representante de los intereses de su base de fieles y prefirió privilegiar —en cambio— las estrategias elitarias de negociación. Una hipótesis que se adelanta aquí es que esta preferencia por las estrategias elitarias es una función, una variable dependiente del tamaño gigantesco de las diócesis mexicanas; ese tamaño aísla a los obispos y limita sus posibles contactos a círculos muy reducidos de fieles, casi siempre los más ricos de cada diócesis, lo que reduce su capacidad para representar a sectores más amplios de la sociedad con los que no tienen contacto; en otras palabras, sólo conviven y sólo le predicán al coro⁷².

Así, lejos de que la reforma del 24 y 40 fuera vista como una propuesta que representaba los deseos de la mayoría católica, se le presentó en el debate público como representante más bien de los intereses de una élite religiosa hambrienta de poder y privilegios⁷³. Esto hubiera podido evitarse si existieran organizaciones sociales en México que representaran con algún grado de eficacia a los laicos católicos mexicanos. Tristemente, las que existen son tan incapaces de diferenciarse de la jerarquía, que pasan por ser apéndices laicos —monaguillos, pues— de las estructuras de la jerarquía y, en consecuencia, cuando aparecen en la esfera pública carecen de voz y personalidad propias.

⁶⁹ Sergio Obeso Rivera, arzobispo de Xalapa, Veracruz (1974-2007) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bobeso.html>>).

⁷⁰ Carlos Talavera Ramírez, obispo de Coatzacoalcos, Veracruz (1984-2002) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/btalavera.html>>).

⁷¹ José Melgoza Osorio, obispo de Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México (1970-1989) (véase <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bmelgoza.html>>).

⁷² Conviene considerar esta hipótesis a la luz de los llamados del papa Francisco a “salir a las periferias” (véase Spadaro, 2014).

⁷³ El caso de las reformas de los artículos 24 y 40 es paradójico pues, a pesar de que formalmente se logró la reforma, se introdujeron tantos cambios en el trabajo en comisiones de las cámaras del Congreso de la Unión, que el resultado dejó insatisfechos a sus principales promotores, la nunciatura apostólica y el núcleo más duro de abogados cercanos al Opus Dei, quienes desde la Universidad Panamericana y el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM impulsaron ese proyecto de reforma constitucional.

El episcopado mexicano que, a querer o no, ocupa aún una posición privilegiada en el campo de lo religioso, le ha apostado en años recientes a soluciones que buscan darle una ventaja burocrática en la negociación de los términos de su relación con el Estado e indirectamente con otras instituciones u organizaciones religiosas. Una de las consecuencias, uno podría decir irresistibles, de esta obsesión con modelos de negociación elitaria interesados en el control más que con modelos de representación eficaz de los intereses institucionales de la Iglesia hará que, en el mediano y largo plazo, la jerarquía católica enfrente crecientes problemas para relacionarse con sus propios fieles y, sobre todo, para procesar la creciente complejidad de la realidad religiosa mexicana. Son problemas, además, que no podrán resolverse con modelos como los concordatos, que no logran sus objetivos ni siquiera en los países donde llevan varios siglos de aplicarse⁷⁴.

Lejos de apostarle a esas soluciones, la evidencia disponible indica que la Iglesia, especialmente los obispos, tendría que traducir la confianza de la que objetivamente disfruta, de acuerdo con la mayoría de los estudios de opinión disponibles, en iniciativas concretas, prácticas para resolver los problemas que enfrentamos —como la desigualdad de oportunidades— y que, paradójicamente, se derivan de las bajas tasas de confianza interpersonal y asociacionismo que distinguen a México⁷⁵.

Las iglesias, no sólo la católica, tienen ventajas cuando se trata de favorecer la restauración de relaciones de confianza, siempre y cuando ellas mismas sean capaces de generar relaciones de confianza entre sus miembros. Para lograrlo, sin embargo, la Iglesia católica en México tendría que resolver algunos problemas prácticos. Uno de ellos, me parece que el más importante, es el de sus propias estructuras. De ahí el interés de que la Iglesia reconsidere las razones que

la llevan a mantener mega-diócesis como las de México, Puebla, Guadalajara, Monterrey, entre otras, y replantee los términos de su relación con sus fieles a partir de una mayor cercanía con ellos.

La desconfianza ya también afecta a la Iglesia católica, que pasó de ser la institución más confiada en los ochenta y noventa a ocupar, ahora, la tercera posición en la mayoría de los estudios de opinión pública disponibles en México. El riesgo planteado por esta crisis de confianza crece en la medida que los responsables de la conducción de los asuntos que competen a la propia Iglesia no reconocen la necesidad de transparentar el uso y aprovechamiento de los recursos que pertenecen o son entregados a dicha institución⁷⁶.

Otro elemento clave es que la CEM tendría que reconocer que el catolicismo ya no es el único actor del campo de lo religioso en México y, sobre todo, el hecho de que el principal fenómeno que marca a México hoy en materia religiosa no es la descreencia o la secularización. Si así fuera, lo que veríamos en ciudades como la de México, Guadalajara, Monterrey o Puebla serían caídas marcadas de los contingentes de católicos o aumentos de quienes se declaran carentes de identidad religiosa. No es así. Algunas de las transformaciones más importantes en el campo religioso en México ocurren en estados como Chiapas, Oaxaca, Guerrero o Quintana Roo.

Dejando de lado el caso de Quintana Roo, en los años recientes todos los estados mencionados en el párrafo anterior han vivido fugas, uno podría decir que masivas, de católicos a otras formas de religiosidad, no a la descreencia⁷⁷. Esos son los estados donde la Iglesia católica no logra atender las necesidades de sus fieles, entre otras razones porque concentra mucho de su personal en entidades como las del Bajío, donde tiene ventajas importantes frente a otras denominaciones religiosas y porque son también algunas de las entidades con mayores contingentes de personas marginadas, pobres... jodidas, que no sólo son excluidas por el mercado y en buena medida por el Estado, sino también por la Iglesia.

⁷⁴ Las experiencias de Argentina, Colombia, Perú y Costa Rica son aleccionadoras. Lamentablemente, en el ánimo de los sectores más conservadores y dóciles al *dictum* de la Nunciatura Apostólica en México hay un talante de soberbia al suponer que en este país, por la razón que sea, la colaboración Estado-Iglesia que el concordato expresa sí funcionará y no se presentarán problemas como los que han ocurrido en aquellos otros países o en España.

⁷⁵ Es importante destacar, además, que una de las características que distinguen a los países de mayoría católica es que acusamos bajos o muy bajos índices de confianza interpersonal y confianza en las instituciones (véanse los datos de la Encuesta Mundial de Valores en <<http://www.jdsurvey.net/jds/jdsurveyMaps.jsp?Idioma=I&SeccionTexto=0404&NOID=104>>).

⁷⁶ El amargo debate a propósito del manejo y destino de las limosnas en la Basílica de Guadalupe es sólo un ejemplo del tipo de problemas que pueden generarse si la Iglesia no introduce mecanismos que refuercen la confianza en su capacidad para administrar recursos que le son entregados.

⁷⁷ La descreencia es más acusada, en cambio, en Tabasco y Campeche que, con la excepción de la industria petrolera y las zonas metropolitanas de sus capitales, son estados agrarios y rurales.

El caso de Quintana Roo, uno de los que acusan las mayores fugas del catolicismo, es más interesante porque ha sido, desde inicios de los setenta del siglo pasado, una prelatura (diócesis) a cargo de la Legión de Cristo. Los legionarios de Marcial Maciel han hecho en Quintana Roo lo que han querido y los efectos de ello son devastadores. La población católica ahí pasó de ser 88% del total en 1970 a ser, en 2010, 63.3%. Cerca de 25 puntos porcentuales de pérdida en las filas del catolicismo, que contrastan con lo ocurrido a escala nacional, donde las cifras pasaron de 96.17 en 1970 a 82.72 en 2010, es decir, una pérdida de poco más de 13 puntos porcentuales. Lo que sea que hayan hecho los legionarios de Cristo en ese espacio que les fue confiado de manera casi exclusiva hace 43 años, lo hacen de manera tal que lleva a que la fuga de católicos a otras confesiones sea dos veces mayor a la que ocurre en México.

El catolicismo mexicano hoy enfrenta un momento de definiciones. Es claro que la agenda del papa Francisco refleja diferencias importantes respecto de las que promovían Juan Pablo II y Benedicto XVI, la pregunta es si los obispos mexicanos se reconocerán o no como parte de esa agenda y de qué manera buscarán adaptarla y aplicarla a las realidades concretas de México. Y si lo hacen, ¿los obispos seguirán rutas distintas a las de la búsqueda de la protección del poder público? Esto es relevante porque ese fue justamente el nudo del problema que Pelagio de Labastida y la generación de obispos de los sesenta del siglo XIX no pudieron resolver cabalmente y que los llevó a sumarse a los corrillos y comités que extendieron a Maximiliano la invitación para restaurar el Imperio y promover la Intervención Francesa, con las consecuencias ya conocidas.

¿Y los laicos? ¿Mostrarán mayor astucia e inteligencia que la que mostraron los dirigentes del PCN? Los resultados de los dos gobiernos nacionales encabezados por el Partido Acción Nacional entre 2000 y 2012 indican que más que asimilar la experiencia del PCN, se copiaron muchas de las características de la gobernación priista. Y, más allá del ámbito de la política, ¿cómo resolverán los laicos las diferencias entre sí y con la jerarquía? ¿Prevalecerán los patrones de sumisión al *dictum* de los obispos en público y el desinterés o desdén en privado, lo que sólo refuerza la desconfianza? ¿Y las diócesis? ¿Continuará la lógica de la concentración en mega-diócesis en las que prácticamente no existe contacto real, directo, entre el obispo y los fieles? Y respecto del discurso, ¿los obispos

insistirán en abstraerse de las realidades que los rodean u optarán, como lo hicieron en los sesenta y setenta, por confrontar los males de la época y salir a las periferias como se los ha exigido el papa Bergoglio? ¿Qué ruta seguirán las órdenes y las diócesis? ¿Seguirán la ruta de las teologías de la prosperidad que ayudaron a Marcial Maciel y a quienes lo protegieron y encubrieron desde la nunciatura mientras construía la red de intereses y lealtades personales de sus obras o la ruta que practica y predica el papa Francisco? Estas y otras preguntas quedan ahí como indicadores de algunos de los retos que la Iglesia deberá enfrentar en México en el corto plazo.

Un último apunte. Insistir, como se hizo en los últimos años del pontificado de Karol Wojtyła y durante el de Benedicto XVI, que el problema de fondo para el catolicismo es la secularización, como si fuera una fuerza reificada que actúa por sí misma y no, como lo demostró Andrew Greeley a lo largo de muchos años de acuciosa investigación, que más que una variable independiente, es una variable dependiente, es uno de los errores más frecuentes en el diseño de los planes y programas de pastoral en México.

La crítica de Greeley (1972) a la teoría de la secularización subrayaba errores como su excesivo determinismo y el desdén por los datos observables, además de llevar implícita una crítica a la manera en que las jerarquías religiosas realizan sus tareas. El mensaje de Greeley es claro: la secularización no es la causa, sino la consecuencia, el resultado de varios factores, entre ellos la desidia, la irresponsabilidad o incluso la flojera de los líderes y las comunidades religiosas, que se expresa aun en la manera mecánica, robotizada en que se celebra la mayoría de las misas que, lejos de recuperar, por ejemplo, la riqueza simbólica de la primera, la tercera o la cuarta oraciones eucarísticas, simplemente repite la segunda, la más breve, la que sigue la lógica del menor esfuerzo. La secularización, lejos de ser un proceso inevitable, es resultado de la renuncia de las élites de la religión a la posibilidad de imaginar, crear y mejorar su actuación.

Esa crítica de Greeley implica poner de cabeza los modelos de análisis de la religión y los diseños de pastoral dominantes en México, y que los responsables del diseño de los planes y programas de pastoral se reconozcan como algo más que víctimas de procesos sobre los que no tienen control. La victimización es, lamentablemente, una de las especialidades de nuestras élites y en ese tema los obispos no se distinguen de otras élites mexicanas.

Referencias

- Alcalá, A. y Olimón, M. (Eds.) (1989). *Episcopado y gobierno en México. Cartas pastorales del Episcopado Mexicano 1859-1875*. México: Ediciones Paulinas.
- Aspe, M. (2008). *La formación social y política de los católicos mexicanos*. México: IMDOSOC/Universidad Iberoamericana.
- Banegas, F. (1960). *El porqué del Partido Católico Nacional*. México: Jus.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.
- Casanova, J. (1997). "Globalizing Catholicism and the Return to a 'Universal' Church". En Hoerber, S. (Ed.), *Transnational Religion and Fading Status*. Boulder: Westview Press.
- Casanova, J. (2001a). "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam". *Social Research*, 68(4), 1041-1080.
- Casanova, J. (2001b). "Religion, the New Millennium, and Globalization. 2000 Presidential Address". *Sociology of Religion*, 62(4), 415-441.
- Ceballos, M. (1998). "Siglo XIX y guadalupanismo: de la polémica a la coronación y de la devoción a la política". En Ramos Medina, M. (Comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*. México: Colmex/Condumex.
- Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) (1985). *Documentos colectivos del Episcopado Mexicano, 1965-1975. A diez años del Concilio Vaticano II*. México: CEM.
- Di Stéfano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.
- Dussel, E. (1994). "The Catholic Church in Latin America since 1930". En Bethell, L. (Ed.), *The Cambridge History of Latin America. Latin America since 1930. Economy, Politics and Society. Vol. VI, Parte 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Florescano, E. et al. (1988). *Atlas histórico de México*. México: Siglo XXI Editores.
- González, P. (1965). *La democracia en México*. México: Era.
- González, F. (2010). *Marcial Maciel. Los legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*. México: Tusquets.
- Grayson, G. (1992). *The Church in Contemporary Mexico*. Washington: The Center for International and Strategic Studies.
- Greeley, A. (1972). *Unsecular Man. The Persistence of Religion*. Nueva York: Schocken.
- Greeley, A. (2 de septiembre de 1995). "Bishops put their Careers First". *Times Union*. Recuperado de <<http://alb.merlinone.net/mweb/wmsql.wm.request?oneimage&imageid=5739309>>.
- Guerra, F. (1991). *México: del Antiguo Régimen a la Revolución. Tomo I*. México: FCE.
- Masferrer, E. (2011). *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. México/Buenos Aires: Ediciones de la Araucaria.
- Meyer, J. (1973). *La Cristiada. I. La Guerra de los Cristeros*. México: Siglo XXI Editores.
- Meyer, J. (1989). *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*. México: Vuelta.
- Molina, A. (1983 [1909]). *Los grandes problemas nacionales*. México: Era.
- Muro, V. G. (1992). "Estructura y acción renovadora en la Iglesia católica mexicana contemporánea". *Nueva Antropología*, XII(41).
- Partida, V. (2006). *Proyecciones de la población de México, 2005-2050*. México: Consejo Nacional de Población. Recuperado de <<http://www.portal.conapo.gob.mx/00cifras/proy/Proy05-50.pdf>>.
- Sáenz, E. (enero-junio de 2011). "José Fernando Ramírez, su último exilio europeo y la suerte de su última biblioteca". *Signos históricos*, 13(25).
- Soriano, R. (1998). *El episcopado mexicano, 1968-1995. Élités y creación normativa. Testimonios de obispos mexicanos. Entrevista con Genaro Alamilla Arteaga, obispo emérito de Papantla*. Entrevista única realizada en El Mante, Tamaulipas, febrero 4. Inédito.
- Soriano, R. (1999). *En el nombre de Dios. Religión y democracia en México*. México: Instituto Mora/IMDOSOC.
- Soriano, R. (2009). *Religión y democracia en América Latina*. México: IMDOSOC.
- Spadaro, A. (enero de 2014). "¡Despierten al mundo! Diálogo del papa Francisco sobre la vida religiosa". *La Civiltà Cattolica*, I, 3-17. Recuperado de <http://www.laciviltacattolica.it/articoli_download/extra/Despierten_al_mundo.pdf>.
- Torres, V. (1997). *La educación privada en México (1903-1976)*. México: Colmex/Universidad Iberoamericana.