

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

CENTRO DE ESTUDIOS SOBRE AMÉRICA DEL NORTE

CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIA

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLAN

**VATICANO II EN EL LAICADO MEXICANO JOSE ALVAREZ ICAZA Y LA
PUESTA EN PRACTICA DEL CONCILIO ECUMENICO**

TESIS PROFESIONAL

P R E S E N T A :

RAQUEL PASTOR ESCOBAR

PARA OBTENER

EL GRADO

DE DOCTORA EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CON ORIENTACIÓN EN SOCIOLOGÍA

Comité tutorial: *Dr. Roberto Blancarte (Tutor principal)*

Dra. Judit Bokser Misses

Dr. Víctor Gabriel Muro



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Emilio
Quien me permite ver de cerca
la herencia de una vida compartida,
fiel a principios basados en la fe,
la esperanza, el amor y la justicia.*

*A Guadalupe, Luisa, Jesús y demás nietos
Con el anhelo de que la vida del abuelo
también los inspire en sus proyectos personales.*

INDICE

Introducción	1
---------------------	----------

PRIMERA PARTE EL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II ATENTA CONTRA EL PODER RELIGIOSO

CAPITULO I

EL PODER RELIGIOSO EN LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN LATINOAMERICANA	9
---	----------

CAPITULO II

TRASFORMACIONES DE LA CONCEPCIÓN Y ACCION DEL LAICADO EN EL PROCESO DE ESTRUCTURACION DEL PODER RELIGIOSO DE LA IGLESIA CATÓLICA	21
---	-----------

1. Los laicos en los primeros siglos de la Iglesia	22
2. Del siglo V al XI	24
3. Del siglo XII al XIII	27
4. Del siglo XIV al XVIII	31
5. Los laicos en el siglo XIX	37
6. El laicado en la eclesiología del siglo XIX	53
a) La canonística en general	53
b) Los canonistas del ambiente romano	55
c) La escuela alemana	56
7. Los laicos en el siglo XX hasta antes del Concilio Ecuménico Vaticano II	56
8. Eclesiología	63

CAPITULO III

EL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II	67
1.- Los documentos sobre los laicos en el Concilio	68
a) Principales documentos conciliares en los que se maneja una teología del Laico	68
b) Los laicos en el Vaticano II: exposición medular de su identidad y misión según LG, AA y AdG	69
c) Deberes temporales de los laicos. exposición global del contenido doctrinal de Vaticano II sobre el apostolado de los laicos	77
2.- Los laicos y el <i>Inter Mirifica</i>	83
a) Importancia del <i>Inter mirifica</i> (IM)	83
b) Contenido esquemático del Decreto	84
c) Los laicos y el <i>Inter mirifica</i>	86
d) Implicaciones eclesiológico-sociales del <i>Inter mirifica</i>	88
Conclusiones	89

SEGUNDA PARTE JOSE ALVAREZ ICAZA MANERO Y LA APLICACIÓN DEL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II

CAPITULO IV

PROPUESTA METODOLOGICA	99
1.- Para entender la narración	100
2.- La dimensión histórica	101
3.- La defensa de las subjetividades	101
4.- La vida vivida y la historia contada	102
5.- Los límites del análisis descontextualizado de la historia narrada/texto de la entrevista	105
6.- El “modelo del diamante”: cuatro componentes en relación	106

CAPITULO V

ANTECEDENTES	109
1.- Transformaciones en el laicado mexicano a raíz del movimiento cristero	109
a) Contexto: La Guerra Cristera	109
b) La experiencia de José Álvarez Icaza	109
c) Implicaciones de los acuerdos de 1929	112
d) Otras experiencias de la infancia	116
Conclusión	118
2.- Los organismos laicos, factor de identidad	120
a) Contexto: el problema de la educación	120
b) Las organizaciones católicas	121
c) Primeras organizaciones	122
d) La Congregación Mariana	123
e) La batalla anticomunista en la Universidad desde Los Conejos	125
Conclusiones	129
3.- El ascenso económico, un paréntesis en la militancia	132
a) Contexto: periodo de desarrollo industrial de México (1943-1958)	132
b) La introducción a la Doctrina Social de la Iglesia	136
c) La injusticia interpela	138
Conclusiones	139
4.- El regreso a las organizaciones y el acercamiento con el Episcopado Mexicano	142
a) Contexto: la Iglesia Católica en México antes del Concilio Ecuménico Vaticano II	142
b) Nacimiento del MFC	143
c) La presidencia del matrimonio Álvarez Icaza	147
i) <i>La actividad del matrimonio Álvarez Icaza</i>	147
ii) <i>La resolución de las demandas económicas y el acercamiento a las familias pobres</i>	149
iii) <i>El método del MFC</i>	152
iv) <i>La relación con los obispos y la Acción Católica</i>	153
d) El apoyo a la campaña anticomunista de la jerarquía	155
Conclusiones	158

CAPITULO VI

JOSE ALVAREZ ICAZA EN EL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II	163
1.- La participación del matrimonio Álvarez Icaza en el Vaticano II	163
a) Contexto: el Concilio Ecuménico Vaticano II	163
b) La fundación del Centro Nacional de Comunicación Social como primera respuesta al Concilio	165
c) La participación de los Álvarez Icaza en el Concilio Ecuménico <i>Vaticano II</i>	168
i) <i>El nombramiento como auditores laicos</i>	168
ii) <i>Los preparativos</i>	171
iii) <i>La participación en el Concilio</i>	176
iv) <i>Fin del Concilio</i>	182
Conclusiones	184

CAPITULO VII

LA PARTICIPACIÓN DE JOSE ALVAREZ ICAZA EN EL CONSEJO DE LAICOS EN ROMA COMO SEGUNDA RESPUESTA AL CONCILIO (1967-1971)	189
1. La conformación del Consejo de laicos en Roma (1967)	189
2. La lucha por abrir espacios de participación eclesial para los laicos y reformar las estructuras eclesiales como respuesta al Concilio	192
a) III Congreso mundial para el apostolado de los laicos. El ambiente en el laicado inmediatamente después del Concilio Vaticano II	192
b) El II congreso sobre desarrollo integral de México	197
3. La participación de José en la discusión sobre la familia como otra respuesta al Concilio	200
4. El intento por denunciar las violaciones a los derechos humanos desde el Consejo de Laicos como nueva respuesta al Concilio	211
5. La participación en Medellín como consecuencia del Concilio	216
6. La protesta ante la matanza de estudiantes el 2 de octubre en México en fidelidad al Concilio	222
7. La crisis de la Iglesia y el rompimiento de CENCOS con el Episcopado	226
8. La participación de José Álvarez Icaza en el Congreso Nacional de Teología “Fe y desarrollo” como respuesta al Concilio y a Medellín	230
9. La participación de José Álvarez Icaza en el Simposio “El diálogo en el interior de la Iglesia” en 1971, como otra respuesta al Concilio	232
Conclusiones del Postconcilio	243

CAPITULO VIII

EL TRABAJO DESDE CENCOS EN SU SEGUNDA ETAPA	243
1.- El ecumenismo como respuesta al Concilio	243
a) Contexto: el auge de la teología de la liberación	243
b) El trabajo con CECOPE como respuesta al Concilio	245
c) La participación en Cristianos por el socialismo	249
2.- La defensa sistemática de los derechos humanos como respuesta al Concilio	253
a) Contexto: la represión política latinoamericana	254
b) La primera denuncia de tortura en México	254
c) Otras actividades en contra de las violaciones a los derechos humanos	257
d) El impacto internacional	
Conclusiones	264
3.- El trabajo de Cencos en medios de comunicación durante la década de 1970 como respuesta al Concilio	266
a) Contexto: El interés de la Iglesia por los medios de Comunicación y su control político en México en la década de 1970	267
b) El trabajo de Cencos	272
c) Implicaciones de esta labor	285
<i>i) El allanamiento a Cencos</i>	281
<i>ii) El costo económico familiar</i>	297
Conclusiones	299
4.- Nueva participación eclesial acorde con el Concilio	302
a) Contexto: La Iglesia Católica en México polarizada	302
b) El trabajo eclesial posterior al rompimiento con el Episcopado	304
c) ¿El nuevo Papa es un viejo amigo?	305
d) José Álvarez Icaza en la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979)	308
e) La guerra del Vaticano contra los progresistas durante la década de 1980	314
f) Álvarez Icaza en la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano (1992)	316
g) José Álvarez Icaza en el Sínodo de Obispos de América (1997)	321
Conclusiones	323

5.- La militancia partidaria como una respuesta más al Concilio (1978-1988)	324
a) Contexto político durante la década de 1970 y el Partido Mexicano de los Trabajadores	324
b) José se incorpora al Partido Mexicano de los Trabajadores	326
c) En busca del registro	328
<i>i) El segundo allanamiento a Cencos</i>	329
<i>ii) La expulsión de Demetrio Vallejo</i>	333
<i>iii) Al fin, el registro</i>	336
d) El intento de secuestro de Pablo Álvarez Icaza	337
e) Las elecciones de 1985	339
f) Las inevitables fusiones	341
Conclusiones: la coincidencia ética y política de cristianos y socialistas	345
6.- La labor de José Álvarez Icaza a favor de los indígenas como respuesta al Concilio	348
a) Contexto: el acercamiento de la Iglesia al sector indígena	348
b) José Álvarez Icaza ante la situación de los indígenas de la Huasteca Hidalguense	350
c) Las paradojas de la Iglesia ante la cuestión indígena	356
d) José Álvarez Icaza ante el levantamiento armado en Chiapas	358
CONCLUSIONES GENERALES	373
BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA	391

VATICANO II EN EL LAICADO MEXICANO JOSE ALVAREZ
ICAZA Y LA PUESTA EN PRACTICA DEL CONCILIO
ECUMENICO

INTRODUCCION

El Concilio Ecuménico Vaticano II (1963-1965) significó para la Iglesia Católica profundos cambios respecto a la concepción de la Iglesia misma, las relaciones entre sus miembros, su función o “misión” en el mundo, su relación con las diversas culturas, su posición respecto al pluralismo religioso, su lenguaje, sus ritos, el lugar y el papel de todos los católicos, en fin, la pretensión de ponerse al día para adaptarse y ofrecer respuestas ante los desafíos del mundo moderno.

Sin embargo, las evaluaciones que 40 años después de su inicio se han llevado a cabo, señalan diversos asuntos que aun están pendientes o, incluso, han perdido espacios ganados después del Concilio, como la colegialidad episcopal y el nuevo papel del laico en la Iglesia y en el mundo.

En este trabajo abordaré el segundo tema. El Concilio propuso un cambio radical en la concepción de los laicos católicos para la Iglesia en general. Antes de este evento, el Código de Derecho Canónico planteaba que el término lego o laico se oponía al de “clérigo”, ya que se trataba de “la persona bautizada que no pertenece al estado clerical ni a la jerarquía eclesiástica”. El artículo 527 advertía que los legos eran “Inferiores en dignidad a los clérigos” pero que tenían derecho a recibir de éstos los bienes espirituales y los auxilios necesarios para la salvación.

Como se puede ver, los laicos eran sólo objeto de ministerio de los sacerdotes. Si bien aproximadamente 40 cánones estaban consagrados a ellos (can. 682-725), éstos únicamente se referían al tipo de organizaciones a las que podían ingresar, esto es, asociaciones de piedad, terceras órdenes, cofradías, etc. No se hablaba de la Acción Católica, organismo mucho más importante que las asociaciones y en el que los laicos eran esenciales.¹

El Concilio Ecuménico Vaticano II es el primer concilio que se ocupa de los laicos en cuanto tales. El tratamiento de este tema no fue dogmático, esto es, definitivo. Se trató más bien, de una doctrina sobre el laicado que permite diversas interpretaciones. Lo que se buscó fue que la identidad del laico cristiano fuera acorde con las necesidades del mundo. Este tema resulta inexplicable si no se considera el contexto histórico social y eclesial en el que el laico era protagonista

«Como en nuestra época se plantean nuevos problemas y se multiplican errores gravísimos que pretenden destruir... la religión, el orden moral e incluso la sociedad humana, este santo Concilio exhorta de corazón a los seglares a que cada uno, según las cualidades personales y la formación recibida, cumpla... en aclarar los principios cristianos, difundirlos y aplicarlos certeramente a los problemas de hoy» (*Decreto sobre el apostolado de los laicos*, n. 6).

Esta misión presupone un cambio profundo en cuanto a su lugar en la Iglesia. El Concilio establece que todos los creyentes *tienen la misma dignidad*, ya que conforman todos, el Pueblo de Dios, como se concebirá a la misma Iglesia.

¹ Cf. CONGAR Yves, *Jalones para una teología del laicado*, pp. 10-11.

Llama la atención el hecho de que, como veremos más adelante, después del Concilio, organismos laicos de todo el mundo hayan enfrentado fuertes conflictos con sus autoridades religiosas e incluso, muchos hayan roto con ellas para aplicar los lineamientos que resultaron de este magno evento.

¿Por qué el conflicto? ¿Por qué la resistencia de la jerarquía católica a aceptar los cambios para los laicos?

La hipótesis que pretendo demostrar para responder a estas preguntas a lo largo de la presente investigación es que la aplicación del Concilio en este sentido, afectaría los mecanismos y estructuras de poder religioso de la Iglesia Católica y el clero no estuvo ni está dispuesto a ello.

Para corroborar esta afirmación comenzaré por presentar el tema del poder religioso como se ha desarrollado en la sociología de la religión recientemente en América Latina, ya que ello nos permitirá señalar los factores y la dinámica en los que se sostiene dicho poder.

Dado que las estructuras y mecanismos de poder de la Iglesia son resultado de un proceso histórico, en un segundo momento presento la manera en que se construyeron, a partir de revisar, precisamente, el surgimiento y desarrollo de la concepción del laicado católico y su impacto social. En esta revisión parto de los primeros siglos del cristianismo, abordo eventos fundacionales de la estructura jerárquica de la Iglesia y toco procesos sociales de los laicos que resultan fundamentales para reflexionar sobre la dinámica relación de poder religioso hasta antes del Concilio Ecuménico Vaticano II.

En tercer lugar presento el significado del Concilio y su contenido respecto al laicado con la finalidad de confrontar dichos planteamientos con los factores que sustentan el poder religioso del clero.

Para ilustrar la hipótesis de esta investigación con un caso empírico, presento en la segunda parte del trabajo, la trayectoria de José Álvarez Icaza Manero, uno de los líderes laicos más importantes de México durante la segunda mitad del siglo XX. La importancia de Álvarez Icaza radica en que fue testigo presencial del Concilio, a partir del cual transformó su práctica religiosa y social. A través de su biografía analizaremos en qué medida actuó conforme al Concilio y las consecuencias de este actuar en su relación con la jerarquía católica. Para ello expongo, en un primer momento, la metodología aplicada. Posteriormente desarrollo aspectos biográficos que precedieron su participación en el Concilio mismo en los que destaco las particularidades de la relación jerarquía – laicado mexicano; en tercer lugar, describo la fundación del Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos), la experiencia del matrimonio Álvarez Icaza en el Concilio y la importancia que, según algunos moralistas, tuvo su participación; posteriormente retomo los eventos eclesiales más importantes del postconcilio para los laicos a partir de las vivencias de José en el Consejo de Laicos en Roma. Esta parte será, sin duda, la más importante debido a que mostrará la crisis de relación jerarquía-laicado que resultó de la manera en que los laicos decidieron asumir los lineamientos del

Concilio y la resistencia de la jerarquía a ceder poder religioso. Finalmente presento la actividad sociopolítica y eclesial de José en la que, considero, aplica fielmente los lineamientos del Concilio pero al margen de las autoridades eclesiales.

Las investigaciones biográficas en Europa y Medio Oriente, al menos, se han convertido en un creciente atractivo para investigadores sociales que buscan dar cuenta de acciones, tanto individuales como sociales, así como de cambios culturales. Hasta ahora, la historia oral ha dado luces sobre procesos históricos de transformación social que abarcan temas como: la vinculación de lo personal y lo social, cambios generacionales, influencias políticas en la memoria y la identidad, trabajo biográfico en sociedades reflexivas, individuo y narraciones del investigador, biografía y empoderamiento en la práctica profesional, tipologización, teorización y generalización en investigaciones de estudios de caso. Ante los grandes aportes que proporciona este recurso, utilizaré la “historia de vida” de José Álvarez Icaza para analizar los límites y alcances del laicado mexicano respecto a la propuesta del Concilio Vaticano II. Me basaré en la metodología de Tom Wengraf presentada en su artículo “*Uncovering the general from within the particular. From contingencies to typologies in the understanding of cases*”².

Finalmente quiero agradecer el apoyo incondicional y determinante para concluir este trabajo de cada uno de los miembros de mi Comité Tutorial: Judit Bókser, Gabriel Muro y, principalmente, Roberto Blancarte, por todo el tiempo que le dedicaron a este proyecto y sus sabios consejos. Agradezco también el tiempo, los consejos y el apoyo del resto de los lectores: Gilda Waldman, Jorge Traslosheros, Manuel Canto y Daniel Cazés así como a Sebastián Mier y Gonzalo Balderas. De manera especial agradezco los importantes aportes de Tere Núñez, Ignacio Cuevas, José Guadalupe Suárez, Mariana Gómez, Roberto Cuellar, Raúl Macín, Rafael Reygadas, Hugo Morales, María Inés Jurado, Martín Roque, Luz Longoria, Pablo, Emilio, Lourdes, Luis, Pedro y demás hermanos Álvarez Icaza,. Doy las gracias también a mis padres quienes, como en toda mi vida, confiaron, me impulsaron y me ayudaron en todo lo que pudieron.

² En CHAMBERLAYNE, P., BORNAT, J. & WENGRAF, T. (Eds.), *The Turn to Biographical Methods in Social Science. Comparative Issues and Examples*, London and New York: Routledge, 2000, pp. 140-164.

PRIMERA PARTE
EL CONCILIO VATICANO II ATENTA CONTRA EL PODER
RELIGIOSO

CAPITULO I

EL PODER RELIGIOSO EN LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN LATINOAMERICANA.

CAPITULO I

EL PODER RELIGIOSO EN LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN LATINOAMERICANA.

Una vez superada la excesiva influencia marxista en la sociología de la religión, y con ello la tentación de contemplar el fenómeno religioso como un simple reflejo de determinaciones económicas, se comenzó a abordar su estudio considerando que el fenómeno religioso constituye un campo relativamente autónomo, que puede y debe ser estudiado en su dinámica interna. Esta perspectiva dio lugar a estudios comparativos de la estructura interna de diversas religiones. Sin embargo, posteriormente fue posible encontrar investigaciones que relacionaron las variaciones religiosas con el contexto económico-social. Esto permitió dar cuenta de que la Iglesia Católica no debe considerarse como un bloque monolítico sino que es necesario distinguir en los agentes religiosos diversas modalidades de cristianismo o religiosidades. Estas diferencias se han explicado a partir de la vinculación con otros sujetos sociales.

Max Weber estudió las religiones en relación con economías concretas e intentó establecer correlaciones simétricas entre cierto sistema religioso y la realidad económica. Este enfoque permitió estudiar aspectos religiosos como: el problema del mal en el mundo, los medios de salvación, la vida social mundana, la práctica de la sexualidad, etc. Gracias a este tipo de aportes, la sociología de la religión actualmente permite dar cuenta de este fenómeno como una realidad que goza de una autonomía relativa, porque está condicionada y condiciona el entorno social. Según el antropólogo Enrique Marroquín, “como toda ideología, la religión –o mejor, la religiosidad– no sólo expresa a este nivel los intereses históricos de cierta clase social, sino que además configura al sujeto, interpellándolo, dándole cohesión y ocasión de agrupamiento”³.

El estudio de Weber sobre el movimiento dialéctico al interior de una religión, a través de las funciones que desempeñan los agentes religiosos, esto es, los sacerdotes, los profetas y los magos, fue continuado por Pierre Bourdieu, quien acuñó el término “campo religioso” con la intención de combinar los paradigmas sociológicos básicos que definió (a partir de recuperar a Marx, a Weber y a Durkheim) en tres “círculos mágicos”, de tal manera que no sea posible salir de uno de ellos sin entrar necesariamente en otro. Para ello Bourdieu reformuló los aportes de los tres clásicos.

El sociólogo de la religión, Marcos Villamán, recuperando a Bourdieu y a Otto Maduro, ha definido el campo religioso como el “conjunto de actores y de instituciones específicamente encargados de la producción religiosa”. Considera que las instituciones encargadas de la producción religiosa y que agrupan tanto a consumidores como a especialistas productores de bienes religiosos son “sistemas religiosos”, ya que el sistema da cuenta de un conjunto de prácticas, roles y funciones que establecen relaciones diversas entre sí.⁴

Marcos Villamán ha advertido que cada sistema religioso tiene una manera específica de

³ MARROQUÍN, Enrique, *La Iglesia y el Poder. Reflexiones sociológicas sobre la Iglesia*, p. 39.

⁴ VILLAMÁN, Marcos, *El auge pentecostal. Certeza, identidad, salvación*, p. 21.

entender y ordenar los elementos que conforman el universo simbólico de la tradición. A esto Villamán lo denomina “articulación del universo simbólico”, el cual genera prácticas y discursos diferenciados pero referidos al mismo universo simbólico. A los sistemas religiosos que pertenecen a una misma tradición religiosa los denomina “confesión religiosa”: “las confesiones religiosas se diferencian entre sí, desde el punto de vista estrictamente religioso, por una manera particular de articular el universo simbólico propio de la tradición religiosa a la cual pertenecen”. Por ejemplo, las confesiones cristianas comparten el universo simbólico de la tradición religiosa judeo-cristiana pero en cada una hay maneras específicas de entender el universo simbólico.

También bajo la influencia de Bourdieu, el investigador Luis Guzmán, ha definido a la Iglesia Católica como un aparato constituido por un campo de fuerzas en el que coexisten las contradicciones sociales y las que se generan en el interior de la misma institución religiosa. A diferencia de Villamán, el campo religioso no se restringe a quienes monopolizan los bienes religiosos sino que incluye a todos los que participan de la misma religión. Guzmán ha trabajado ampliamente la complejidad de la Iglesia Católica. En este sentido ha señalado que se trata de un conjunto jerarquizado desde su vértice, que conforman los obispos, hasta su base, constituida por los laicos. Como Villamán, este investigador considera que si bien todos participan del mismo universo simbólico, expresan “las contradicciones de la totalidad social a través de sus relaciones, de la elaboración y difusión de sus discursos, de sus representaciones y prácticas religiosas. Por medio de esta diversidad –agrega Guzmán– se manifiestan sus distintas convergencias sociales y las interacciones que, desde su autonomía relativa –como institución eclesiástica pluriforme–, mantienen con la sociedad a lo largo de su historia”⁵.

A partir de estas consideraciones, Guzmán define el poder de la Iglesia como la capacidad o potestad –concentrada con mayor fuerza en la cúspide de la jerarquía– de conservar, interpretar y transmitir fielmente un universo simbólico, constituido por todas las creencias compartidas: referencia continua a las Sagradas Escrituras, las interpretaciones de los Apóstoles y Padres de la Iglesia, la tradición y el magisterio (encíclicas, bulas, documentos de los episcopados colegiados...).

Marroquín, por su parte, analiza el poder religioso desde dos enfoques: uno relacional y otro desde una connotación modal, esto es, por la capacidad de hacer creer.

Por lo que se refiere al aspecto relacional, este autor retoma de Weber la noción de poder como probabilidad que tiene un individuo o grupo de imponer su voluntad en una relación social, aún contra toda resistencia. Para explicar el mecanismo de poder en la Iglesia Católica retoma a Bourdieu y encuentra que, con la división del trabajo y el surgimiento de las ciudades, algunos cristianos legitimaron su poder a través de la producción de complejos sistemas teológicos y un sofisticado aparato cultural. Advierte que, de esta manera, el papado se adjudicó el control de toda la Iglesia. El obispo de Roma fue sacralizado y convertido en Papa infalible. Para ello se organizó una poderosa burocracia denominada Curia Vaticana.

⁵ GUZMÁN, Luis, *Tendencias eclesiásticas y crisis en los años ochenta*, p. 8.

Villamán coincide con Marroquín, ya que concibe los bienes religiosos como los satisfactores de las necesidades religiosas y advierte que la producción religiosa poco especializada propia de sociedades con un nivel bajo de división social del trabajo, permite hablar de una producción colectiva de los bienes religiosos o autoproducción religiosa; pero en sociedades complejas, con un alto grado de división social del trabajo, aparece un cuerpo de especialistas o funcionarios religiosos encargados de la producción de esos bienes. “Estos funcionarios son parte, normalmente, de los diferentes sistemas religiosos –iglesias, o confesiones- y conforman con ellas el campo religioso de una sociedad específica.”⁶

Marroquín encuentra que *el fundamento del poder sacerdotal (relacional) está en su consagración, de la que carecen los laicos*. De ahí que estos últimos se mantengan reducidos a la minoría de edad y solicitados únicamente para actuar como “brazo de la jerarquía” donde ésta no puede llegar, dadas las condiciones de la modernidad. A partir de estas consideraciones, el antropólogo define el poder religioso fuertemente influido por Otto Maduro:

“El poder religioso consiste en la capacidad que tengan algunos grupos para producir y distribuir los bienes religiosos, impidiendo este ejercicio a los demás. Esto se logra – agrega- mediante la institución eclesial. Una iglesia, desde este punto de vista, sería el conjunto estructurado de actores e instituciones que ha alcanzado el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso.”⁷

Para explicar el tipo de legitimidad de la Iglesia Católica, Marroquín aplica la siguiente clasificación weberiana:

- 1.- La autoridad eclesiástica comenzó como autoridad carismática, dada la santidad ejemplar y la posesión de dones divinos de los apóstoles.
- 2.- Posteriormente, con la rutinización del carisma y su institucionalización, la Iglesia asumió una autoridad tradicional que descansó en la creencia de la santidad de las tradiciones. Se obedece a la persona que representa la continuidad de Jesucristo, no a disposiciones estatuidas. El poder del Papa resulta gerontocrático y patriarcal. Él nombra en el Vaticano a los obispos, sin considerar a la comunidad eclesial, y a los cardenales, quienes elegirán posteriormente al nuevo Papa, de manera que éstos no gozan de representatividad sino que se reproduce una dirigencia a través de la decisión de otra.
- 3.- A pesar de todo esto, la Iglesia ha incorporado una autoridad racional-burocrática al elaborar una normatividad en el Derecho Canónico y centralizar la administración en la Curia, que, a su vez, cuenta con comisiones, reglamentos y planificación.

Marroquín afirma que, como casi todos los Papas del siglo XX contaron con un carisma, “la autoridad eclesiástica actual combina los tres tipos weberianos”⁸.

A estas consideraciones Marroquín agrega el factor de la capacidad del poder de la Iglesia, a partir de considerar los recursos con los que cuenta el sector dominante pero también el

⁶ VILLAMÁN, p. 21.

⁷ MARROQUÍN, p. 73.

⁸ *Ibid*, p. 74.

subordinado. Se trata, en primer término, de la información y el saber. “En el medioevo los monopolizaron los monasterios. Ahora la jerarquía se considera la única intérprete del Magisterio, y por tanto, depositaria de la Revelación”⁹. En oposición al clero, los laicos son “por definición”, los profanos, los ignorantes respecto a la teología. En segundo lugar, el clero cuenta y controla los símbolos rituales: atuendos, objetos de culto, el templo, antes del Concilio incluso el lenguaje verbal (latín) y no verbal (esotería litúrgica), etc. En tercer lugar está el recurso más importante: la capacidad para deslegitimar a la disidencia. Como se recordará, cuando el cristianismo u otra religión ha fungido como religión de Estado, se ha llegado a aplicar incluso la coacción física.

A pesar de todos estos recursos monopolizados en el clero, Marroquín advierte que la dominación nunca es total, ya que los subordinados casi siempre conservan capacidades de negociación muy importantes. Para este autor, el ejercicio del poder consiste precisamente en la negociación concreta entre los diversos agentes religiosos o sectores del laicado. En nuestro trabajo empírico son evidentes los múltiples conflictos en el interior de la Iglesia, ya sea por competir por los espacios entre los agentes religiosos (sacerdotes, movimientos laicales, institutos religiosos, mayordomos, etc.), por el debate entre corrientes teológicas, etc. Sin embargo, advierte Marroquín, el ejercicio del poder no se limita a los conflictos sino a la posibilidad de evitarlos. Por eso, al procurar evitar los problemas, la Iglesia denuncia a los disidentes como impugnadores de la unidad eclesial.

Weber dio cuenta de que el monopolio de los bienes de salvación no satisface de la misma manera las necesidades religiosas de los laicos, por lo cual surgen los movimientos proféticos, cuya legitimación descansa en el carisma del profeta y no en la legitimación del sacerdote, como en la institución. El profeta desestabiliza, se rebela ante la corrupción del poder eclesiástico. Las respuestas de los sacerdotes oscilan entre la deslegitimación por la herejía y la canonización. La misión del profeta tiene viabilidad en la medida que logra el reconocimiento de un amplio sector de laicos, con lo cual corre el riesgo de que el carisma se institucionalice.

Hasta aquí se ha hablado del aspecto relacional del poder religioso. Pasemos ahora a abordarlo desde una connotación modal.

Además de la consagración sacerdotal, *el poder religioso radica en la posibilidad de que la población crea determinada visión del mundo y acepte cierta situación*. “El poder es una noción analógica, ya que admite toda una tipología de modalidades: coerción, influencia, autoridad, fuerza, manipulación, dirección, etc. De alguna manera, la Iglesia las ha empleado todas, incluso, la coerción física.”¹⁰ Sin embargo, actualmente ha optado por la autoridad, es decir, por pretender que quien obedezca lo haga por reconocer que la orden es razonable en términos de sus propios valores. Esto no excluye la manipulación que consiste en inculcar el autoconvencimiento sacrificado en los agremiados; modelar sus necesidades religiosas y controlar sus pensamientos e incluso su propio cuerpo. Para esto, la Iglesia Católica se ha valido de algunos mecanismos como: la formación seminarística, los votos monásticos, los sacramentos y el control de la teología.

⁹ Ídem.

¹⁰ Íbid, p. 76.

El primer recurso, la formación de los sacerdotes en los seminarios, se utiliza debido a que la institución religiosa necesita un personal totalmente identificado con ella para mantener una fuerte cohesión corporativa. El seminario, según Marroquín, es una de las mejores ventanas para apreciar la microfísica del poder. Por lo que se refiere a los votos monásticos (pobreza, castidad y obediencia) el antropólogo señala que, si bien pueden contar con un significado humanista y positivo, el ejercicio del poder puede llevar a que, a través de ellos, el individuo quede despojado de su individualidad, de su sexualidad y de su voluntad. De manera que dichos votos pueden ser vistos como una expresión de sometimiento extremo dada su eficacia. “La obediencia ciega que llegaba a extremos absurdos..., tendía a suprimir incluso el juicio crítico ante una autoridad sacralizada. La dependencia económica total impedía el desarrollo de la personalidad, que por contraste, no se oponía a la riqueza de la institución.”¹¹

Los cuadros dirigentes se obtienen del personal mejor modelado y con mayor identidad institucional. Quien concentra el poder en un territorio eclesiástico (diócesis) es el obispo (siempre elegido desde el Vaticano) y lo ejerce casi sin limitaciones. No es extraño, por ello, el autoritarismo, de hecho es posible que un obispo nuevo destruya todo el trabajo que realizó su predecesor.

Por lo que se refiere a los sacramentos (ritos de pasaje), Marroquín señala que cuando fueron declarados como indispensables para la salvación individual y reservados al clero, fue posible que este último interviniera en toda la vida del individuo. “Uno de estos sacramentos, el de la confesión, es un medio por el que la Iglesia controla el cuerpo de su feligresía: la obligación de relatar su vida sexual más secreta, incluyendo sus pensamientos y deseos.”¹²

Además del control del cuerpo, la Iglesia intenta controlar el pensamiento. Bajo el pretexto de vigilar la ortodoxia para garantizar a la comunidad fidelidad al *corpus* sagrado, la cúpula de la jerarquía católica o alta jerarquía, monopoliza las interpretaciones de ese corpus escrito en otro tiempo y en otra cultura y que, por tanto, necesita relecturas para adecuarlo a diversas circunstancias. “Los teólogos cada vez tienen menos libertad de pensamientos y de expresión, para no hablar de los ‘simples fieles’, a quienes sólo toca creer lo que dicen sus máximos dirigentes.”¹³

El sacerdote jesuita Luis Pérez Aguirre considera que el autoritarismo en la Iglesia Católica es producto del miedo y la inseguridad; afirma que se ha exacerbado en el terreno de la teología y ello ha derivado en una crisis de fraternidad: “se experimenta una falta de pluralismo en las tendencias teológicas, espirituales, canónicas, etcétera, de quienes son puestos al frente de las diócesis, elevados al cardenalato.”¹⁴ Posteriormente, el autor plantea:

¹¹ *Íbid*, p. 81.

¹² *Ídem*.

¹³ *Íbid*, p. 82.

¹⁴ PÉREZ AGUIRRE, Luis, *La Iglesia increíble*, p. 41.

“La Iglesia afirma la libertad de la persona frente al poder pero no siempre se da cuenta de que el atentado más profundo a la libertad reside en su propia gestión generalmente autoritaria, casi autocrática de la verdad. Por esto también generalmente la Iglesia se abstiene de introducir los derechos humanos en su funcionamiento interno.”¹⁵

Por otro lado, Luis Guzmán relaciona el poder al interior de la Iglesia con el poder de esta institución en el ámbito político, secular. Advierte que en la propia fuente de poder religioso reside un conflicto de la Iglesia ya que existe una contradicción permanente entre la tradición y las nuevas tendencias, además de que los miembros de la institución tienden a seleccionar elementos del universo simbólico y, con ellos, a justificar sus prácticas religiosas, que en ocasiones pueden ser opuestas. Por ello considera que la Iglesia Católica es, por su relación con el Estado, *un aparato ideológico* que participa en la formulación y circulación de cualquier concepción del mundo.

En este sentido Villamán plantea que la religión tiene una función ideológica al ofrecer un universo simbólico que otorga sentido al conjunto de las prácticas sociales. Sin embargo advierte que no por ello una religión puede desarrollar su función ideológica en una sola dirección con respecto al conjunto de los sectores y proyectos sociales que están presentes en una sociedad. Por el contrario: “Una misma religión puede desarrollarse aportando, al mismo tiempo, sentido a prácticas y proyectos sociales diferentes y contradictorios”. Esto depende de la forma en que se articule el universo simbólico-religioso, esto es, “con la producción y distribución de los bienes religiosos y los tipos de bienes religiosos que se producen y distribuyen”¹⁶.

Guzmán considera que ciertos grupos del “vértice jerárquico” se han caracterizado por estar ligados con núcleos de poder estatales o con oligarquías tradicionales debido a que, a partir de que la Iglesia no cuenta con un autofinanciamiento suficiente, su supervivencia depende de ellos. En la medida en que se siente apoyada, la Iglesia retribuye los servicios con una legitimación simbólica de sus intereses fundamentales.

Enrique Marroquín ha advertido que el cristianismo nació crítico a la teocracia que se impuso en el judaísmo, sobre todo a partir del reinado de David: “Jesús ‘desdiviniza’ el poder, separando lo que toca al César de lo que toca a Dios; y la dominación, convirtiendo el poder en un servicio”¹⁷. Los primeros cristianos se opusieron a la divinización del poder de los césares en plena expansión del Imperio Romano. Inclusive tuvieron que enfrentar el martirio. Sin embargo, cuando Constantino llevó a la Iglesia a compartir el poder, ésta se institucionalizó como religión de Estado, y en lugar de oponerse a la divinización del poder civil, proporcionó una teología imperial. A partir de entonces el Papa comenzó a acumular grandes territorios que defendió con su propio ejército.

A lo largo del tiempo, el poder civil dejó de ser legítimo gracias a la religión y tuvo que ganar esa legitimidad a través del ejercicio mismo del poder y de la legalidad.

¹⁵ *Íbid*, p. 51.

¹⁶ VILLAMÁN, p. 20.

¹⁷ MARROQUÍN, p. 68.

Si bien la reforma protestante y el liberalismo insistieron en la separación de ambos poderes, actualmente el Vaticano es un Estado sumamente fuerte y centralizado, que interactúa con los demás ofreciendo su legitimación a cambio de la oportunidad de influir moralmente en la sociedad. Marroquín subraya que la Iglesia ha dejado de ser monolítica y que una corriente profética, que demanda a las autoridades públicas el servicio al pueblo y denuncia los abusos de poder, se ha opuesto a la dominación política. “En tiempos recientes, importantes sectores eclesiásticos han estado junto a los actores colectivos que pugnan por el cambio, recuperando la dimensión contestataria que originalmente tuvo el cristianismo.”¹⁸ A esta corriente se le ha acusado de invadir un campo que no le pertenece. Sin embargo, la jerarquía católica, al aparecer neutral y no impugnar gobiernos dictatoriales, apoya dichos regímenes y frustra demandas de cambio.

A pesar de que la Iglesia ha desarrollado un ejercicio diplomático eficaz, ha perdido poder ante el proceso de secularización que ha reducido significativamente su influencia en la sociedad. Como respuesta a esta situación, antes y después del Concilio, optó por replegarse sobre sí, fortaleciendo la disciplina interior.

El investigador Gabriel Muro ha puesto en cuestión los enfoques teóricos que para explicar el proceso social de la Iglesia sitúan como elemento determinante de la acción eclesiástica el antagonismo social así como las investigaciones que interpretan la politización de la Iglesia como un problema de poder frente al Estado. Propone otro en el que se parta del hecho de que hay una unión indisoluble de la acción social de la Iglesia y los procesos sociales. Asegura que la acción eclesiástica está supeditada a los procesos sociales conforme a las orientaciones desarrolladas por la sociedad civil. Esto lo explica por el hecho de que la Iglesia es parte de esta sociedad pero también porque tiene relaciones muy estrechas con sectores sociales influyentes y capaces de movilizarla, de tal manera que la potencian políticamente.

“... cuando la Iglesia se vuelve parte de los movimientos sociales tiene tras de sí la presión y la orientación de extensos grupos de la sociedad civil y, a la vez, la Iglesia juega un papel importante en la conformación ideológica y en la organización de los movimientos.”¹⁹

Para Muro es clara la coincidencia entre el cambio, paulatino pero constante de la sociedad civil (expresado en los movimientos sociales) y la reactivación política de la Iglesia. Por eso considera que si sus posturas políticas son dispersas, es porque en la sociedad no hay una corriente política de oposición suficientemente dominante que la impulse en una dirección.

En ese sentido, explica la posición “despolitizada” de la Iglesia en México por la ausencia de una expresión política autónoma en la mayoría de los sectores laicos y por el gran consenso de la jerarquía entre las bases católicas. Muro considera que la ausencia de bienes religiosos liberadores se tradujo en la despolitización que favoreció el control de las masas

¹⁸ *Ibid.*, p. 70

¹⁹ MURO, Gabriel, “La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica”, en MURO, Gabriel y CANTO, Manuel (Coords.), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, p. 169.

tanto por parte de la jerarquía católica como por el Estado hasta antes de la década de los sesenta y los setenta..

En este nuevo periodo el investigador reconoce la presencia de grupos críticos que sí demandaban bienes religiosos liberadores pero advierte que el consenso de los dirigentes eclesiásticos les permitió “con cierta facilidad”, desarticular a estos grupos o relegarlos. Sin embargo, ante la nueva relación de fuerzas políticas en el país, se vio amenazado el *status quo* de la Iglesia.

Esto explicaría su reactivación política en esos años: “La reactivación política de la Iglesia en México comienza a finales de la década de los sesenta con la elaboración de documentos episcopales sobre la realidad social del país, con los pronunciamientos de organizaciones eclesiales a favor del cambio en la institución y en la sociedad, y con las divergencias suscitadas entre los clérigos frente al movimiento estudiantil de 1968”²⁰.

Muro explica este cambio por la presencia de un cúmulo considerable de demandas políticas en sectores eclesiales y desajustes en el consenso de la jerarquía. Ante esta situación, se supone que la Iglesia “tiene que responder convenientemente si quiere conservar su ascendente social.”. Agrega:

“... la Iglesia se convierte en un agente de movilización social porque las circunstancias sociopolíticas que encuentra la obligan a definirse ante los conflictos, pues de tal definición dependerá el sostener su legitimidad y prestigio.”²¹

En procesos de cambio regional donde la Iglesia y los movimientos sociales se han articulado significativamente, es decir, que la jerarquía ha tomado postura ante conflictos sociales de parte de los grupos de protesta, Muro encuentra algunas constantes: si bien se trata de procesos con orientaciones ideológico-políticas distintas, se ha dado un cambio económico-social rápido, han entrado en decadencia los aparatos estatales de control; se ha integrado y ascendido la Iglesia en los sectores sociales con fuerza política y se ha dado una movilización social. De ahí que se encuentre una correlación entre el cambio social y la dinamización política de la Iglesia:

“... existe una alteración de los componentes de la estructura económica; tal alteración repercute sensiblemente en un amplio grupo social... Ligado a esto, se observa la formación de grupos de protesta con nuevas demandas y prácticas sociales que conforman un movimiento social e intervienen en la dinámica de cambio a través de logros reivindicativos y políticos. Por otro lado, la acción de la Iglesia se enmarca en el cambio pastoral y en su reorientación política. El cambio pastoral de la Iglesia en ambos casos se da como una necesidad para recobrar espacios perdidos a causa de una secularización creciente. Dicho cambio ha implicado una reorganización de los cuadros eclesiásticos para ampliar su cobertura entre los diferentes grupos sociales y activarlos en el medio político. Conjuntamente, la reorientación de la Iglesia se da en coincidencia con las posturas de la sociedad civil: el discurso eclesiástico hace suyas las demandas del movimiento social y se

²⁰ *Ibid*, p. 155.

²¹ *Ibid*, p. 158.

proyecta en el ámbito social y en el ámbito religioso. Con esta orientación, la actividad de la Iglesia redonda en dos situaciones favorables: influye en procesos de cambio y se legitima ante la sociedad.”²²

Como se puede ver, Gabriel Muro permite advertir nuevamente la necesidad de legitimación del poder religioso. Ciertamente, politólogos y sociólogos analistas del poder, advierten en la “autoridad” la necesidad de persuadir o convencer a los demás, más allá de la dominación que se consigue a través de la represión o el castigo. Ya Gramsci habló del concepto de hegemonía, que hace referencia a “la capacidad de generar consenso, es decir, la capacidad de hacer sentir a los demás que sus aspiraciones e intereses son tomados en cuenta en la gestión de ese grupo, de esa comunidad, de esa institución. La hegemonía es entonces, la capacidad que tiene un grupo de asumir la dirección intelectual, cultural y moral de la sociedad”²³

Tomando en cuenta esta consideración, Gilberto Giménez distingue tres modalidades de poder: a) El poder por dominación, cuya base está en la fuerza y que da como resultado la sumisión por temor o terror; b) la autoridad, cuya base está en las creencias compartidas y que tiene como resultado el asentimiento por consenso y c) la dirección, cuya base está en el reconocimiento de competencia y que da como resultado la colaboración para la eficacia.

Según Alicia Puente, en el caso de la religión católica, estas tres modalidades han estado presentes a lo largo de la historia con diferente acento según la época y las condiciones, a través de los funcionarios eclesiásticos que ocupan posiciones dominantes en la estructura encargada de difundir y mantener una creencia religiosa.

Para esta autora, la fuerza de las autoridades eclesiásticas y, por tanto, la fuerza o debilidad social de la Iglesia depende, en buena medida, de los rasgos que conforman la identidad del católico. Estos rasgos son:

- 1.- Las formulaciones doctrinales;
- 2.- Las relaciones con las autoridades religiosas y
- 3.- La participación y seguimiento de prácticas culturales como la celebración de los sacramentos y otras prácticas y devociones.
- 4.- Un elemento más que deseo agregar es el de la participación en organizaciones religiosas. Este factor resulta determinante, al menos en el caso del catolicismo, porque de él depende la concepción religiosa de los laicos pero también los factores en los que se pone énfasis tanto en la vida privada como en la social. Si bien un buen número de agrupaciones se restringen a estudios doctrinales, bíblicos y/u oraciones (las organizaciones piadosas); otras organizan las fiestas y determinan dinámicas comunitarias; otras más intentan incidir directamente en la realidad familiar; están también las que privilegian la “acción social” o incluso la “acción política”, existen las que pretenden mantener el orden así como las que luchan por el cambio, etcétera.

²² *Íbid*, 170.

²³ Gramsci, A., “Il problema della direzione e nello sviluppo della nazione e dello Stato moderno in Italia”, en *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, Vol. III, 1975, pp. 2010-2034. Cit. en Puente A., p. 37.

Si asumimos este esquema tendríamos que preguntarnos, a lo largo de la biografía que queremos abarcar, qué factor otorga mayor identidad al laicado en las diferentes etapas de la historia y qué modalidad de poder predomina. Esto permitiría finalmente hacer un balance sobre la legitimidad de las autoridades eclesiásticas en los sectores laicos que pretendieron llevar a la práctica los lineamientos del Concilio Ecuménico Vaticano II.

Para ello habrá que distinguir qué respuestas da la jerarquía a las demandas eclesiales y sociales de estos laicos tomando en consideración las siguientes posibilidades:

- 1.- La apropiación de las demandas de las movilizaciones.
- 2.- El silencio ante las demandas.
- 3.- La condena a las demandas.
- 4.- El desconocimiento de las organizaciones laicas que presentan las demandas y, con ello, su deslegitimación.
- 5.- La represión: que en el caso de los laicos se restringe a la condena o la excomunión.

Ahora bien, todos los mecanismos y estructuras de poder de la Iglesia son resultado de un proceso histórico que a continuación presentamos a partir, precisamente, de la discusión sobre el lugar y el papel de los laicos en la Iglesia y en el mundo.

CAPITULO II

TRASFORMACIONES DE LA CONCEPCIÓN Y ACCION DEL LAICADO EN EL PROCESO DE ESTRUCTURACION DEL PODER RELIGIOSO DE LA IGLESIA CATÓLICA

CAPITULO II

TRASFORMACIONES DE LA CONCEPCIÓN Y ACCION DEL LAICADO EN EL PROCESO DE ESTRUCTURACION DEL PODER RELIGIOSO DE LA IGLESIA CATÓLICA

«Es claro que hay dos órdenes de personas, diversos el uno del otro por su naturaleza: los pastores y la grey, es decir, los rectores y la multitud. Al primero le corresponde el oficio de enseñar, gobernar y regir la disciplina de la vida, dar mandatos; obligación del otro es someterse, obedecer, cumplir los mandatos, prestar honores».
(*Carta de León XIII* dirigida en 1888 al obispo de Tours)

Los sectores eclesiales ajenos a la jerarquía católica generalmente han sido soslayados en el análisis de la presencia social de esta institución a pesar de constituir su mayoría. De ahí que valga preguntarse ¿Dónde están? ¿Qué importancia realmente tienen? Y ¿Porqué y cómo se dio la división jerárquica en la Iglesia? Diversos autores han advertido que el interés por el tema del laico es relativamente reciente. “Ni siquiera se puede decir que tuviese un puesto modesto en la preocupación de teólogos y canonistas; sencillamente no fue nunca cuestión.”²⁴ También existe el consenso respecto al hecho de que la vitalidad de este sector de la Iglesia Católica, su participación y su espiritualidad han llevado el tema a la teología.

Javier Hervada ha advertido que el mismo término laico surgió por la necesidad de nombrar a una categoría de fieles pero que adquirió “carta de naturaleza en la Iglesia” hasta el siglo V.

Laico deriva de un término griego que quiere decir pueblo. El término griego en el Nuevo Testamento (1Pe 2, 10) se refiere a la comunidad cristiana o Pueblo de Dios. Se puede decir, por tanto, que en sentido etimológico, laico significa miembro del Pueblo de Dios. El sentido original de laico es el pueblo cristiano. “Laico en sentido etimológico y nominal equivaldría a fiel, bautizado o cristiano.”²⁵

En realidad el término ha hecho referencia a diversas concepciones:

- 1.- El pueblo cristiano en su conjunto, que se opone a
- 2.- Pueblo como unidad diferenciada del elemento jerárquico (jerarquía y pueblo cristiano o miembro de la Iglesia que no ha recibido las sagradas órdenes).
- 3.- Carácter profano en contraste con la noción de clérigo, quien posee un carácter sagrado.
- 4.- Pueblo de Dios, sagrado, en oposición a pueblo gentil, profano.

Para algunos “laico” expresa un carácter negativo que hace referencia a la “no consagración”, particularmente al ministerio del altar. Para otros se trata de un carácter

²⁴ HERVADA, Javier. *Tres estudios sobre el uso del término laico*, p.18.

²⁵ *Ibid*, p. 21.

positivo, es decir, de una consagración, la bautismal.²⁶

Dado que la finalidad de la tesis doctoral es el análisis de la aplicación de los lineamientos del Concilio Ecuménico Vaticano II en lo que se refiere a la acción social de los laicos y su papel en la Iglesia en México, en este trabajo abordaremos el proceso de los laicos en la Iglesia Católica a partir de 2 aspectos: su concepción (eclesiológica) e implicaciones jurídico eclesiásticas y su participación en la realidad social, mundana. Esta recuperación histórica nos permitirá definir los mecanismos de poder de esta institución religiosa en particular.

1. Los laicos en los primeros siglos de la Iglesia

Por lo que se refiere a la acción social, el libro de los Hechos de los Apóstoles dibuja una comunidad en la que los bienes de todos son distribuidos. El historiador Paul Christophe ha planteado que la puesta en común de los bienes en la comunidad primitiva de Jerusalén en el libro de los Hechos (Hch 2, 44; 4, 32-37) se convirtió en el ideal de los cristianos en los dos primeros siglos. Para ellos se trataba, según Christophe, no tanto de compartirlo todo, sino más bien de mantener una actitud fraternal, “tal como la que ha de reinar entre los que han realizado un nuevo nacimiento en el bautismo. Se han hecho hermanos al ser hijos del mismo Padre.”²⁷

A estas imágenes se suman una serie de textos bíblicos que solicitan a los primeros cristianos que atiendan a quienes enfrentan una situación de pobreza o marginación. A los ricos en el Nuevo Testamento se les considera administradores de los bienes que les ha dado Dios.²⁸ Esta noción explica el llamado urgente que hace Pablo a la colecta en favor de los *pobres* de Jerusalén (Gal 2,10) y es lo que lo lleva a vislumbrar que los hermanos de Jerusalén podrían tener algún día el mismo gesto con los generosos donantes de Corinto (2Cor 8,14).

Además de la Biblia, los textos de los Padres Apostólicos subrayan algunas urgencias, especialmente la actitud cristiana con los huérfanos y los niños expuestos, destinados a la muerte, a la esclavitud o a la prostitución.²⁹ Sin embargo, como no había una distinción clara entre jerarquía y laicado, estas actividades estaban determinadas por los carismas. Se trataría, como advierte Villamán, de una sociedad con un nivel bajo de división social del trabajo en la que se da una producción colectiva de los bienes religiosos o, incluso, la autoproducción religiosa.

Resulta interesante el hecho de que no siempre ha habido una jerarquización como la que conocemos ahora. Del siglo I al IV los cristianos se concibieron como “el nuevo Pueblo de Dios”. A todos los seguidores de Jesús se les llamó cristianos, discípulos, santos, elegidos, etc. Se trataba, pues, de una unidad de fieles con diversas funciones (enseñanza, culto, jurisdicción, etc.). Por eso Pablo definió a la Iglesia como el Cuerpo de Cristo, donde los

²⁶ Cf. Ídem.

²⁷ CHRISTOPHE, Paul, *Para leer la historia de la pobreza*, p. 11.

²⁸ Íbid, p. 14.

²⁹ Íbid. p. 16

miembros tienen diversas funciones pero conforman una unidad. Como se recordará, se trata de una época de persecución, durante la cual cada creyente recibía un “don” gratuitamente, para ponerlo al servicio de los demás. A este don se le denominó “carisma”. De acuerdo a textos del apóstol Pablo, el carisma de gobernar no era considerado superior a otros, como el de curar, el de asistencia, etcétera.

Ciertamente, desde un principio los apóstoles se destacaron por su función de gobierno y predicación. Con ellos aparecieron los diáconos, que jugaban el papel de auxiliares o ministros de los Apóstoles. Posteriormente surgieron los *seniores, episcopi o presbyteri* que cooperaban con los Apóstoles y los sucedían. Cuando aparece la necesidad de referirse al pueblo cristiano para contrastar a quienes desempeñaban ministerios públicos, se utilizaron los términos hermanos o fieles. Estos no eran apóstoles y posteriormente, tampoco serán clérigos. Con el tiempo, los destinados a las funciones de culto y de gobierno se distinguieron de la orden de fieles por la imposición de manos. Así se diferenciaron los obispos-presbíteros y los diáconos, a quienes pronto se les llamó *clerus* y *ordo clericorum*. Cuando se pretendió definir al resto de los creyentes por oposición a este *ordo*, apareció la palabra *laicus*. Este término se encuentra por primera vez a finales del siglo I, con Clemente Romano alrededor del año 95.

Clemente escribió una carta llamando al orden en la que mencionó a los hombres laicos sometidos a ordenaciones laicas. Utilizó la palabra laico para hacer referencia a los que se diferenciaban de los sacerdotes y levitas, o sea, a los que no tenían la función de atender el culto. La trilogía sacerdotes, levitas y laicos en Israel equivale a la trilogía presbíteros, diáconos y laicos en el cristianismo, claramente referida por Clemente de Alejandría a principios del siglo III. Laico es, entonces, el miembro del Pueblo de Dios que no pertenece al clero. Así, el vocablo laico surgió para señalar una categoría dentro del pueblo; se aplicó a una persona o cosa perteneciente o referente a la masa de la población, distinta de sus jefes. Los hombres laicos eran los gobernados, el pueblo, el vulgo. Es importante señalar que, si bien desde sus inicios la Iglesia contó con una estructura orgánica, las distinciones en términos jurídicos aparecerán posteriormente. Pasamos, por tanto, a la aparición de un cuerpo de especialistas encargados de la producción de los bienes religiosos.

Cabe aclarar que el Derecho Romano no contempla el *ordo* como un estado sino como un grupo social con una función y que sólo en ciertas ocasiones implicaba ciertas prerrogativas. Por ello en la Iglesia del tercer siglo no se hicieron distinciones entre estados canónicos sino que se proclamó la igualdad fundamental de todos los cristianos y, en menor medida, se distinguió, sin mucha claridad, la función jerárquica. Así, la distinción jerárquica se hizo sobre la base de un rango u orden caracterizado por una función y no sobre la distinción de estados. Los cristianos no estaban divididos en dos órdenes: clérigos y laicos, sino que sólo existía el orden clerical. Los simples fieles intervinieron en los nombramientos eclesiásticos, no como acto de poder sino en el sentido de participación popular, como lo hacían en las sociedades civiles los ciudadanos libres.

A principios del siglo IV cesaron las persecuciones. El cristianismo fue tolerado y después se convirtió en la religión de Estado con el edicto de Teodosio I promulgado en Tesalónica el 28 de febrero del año 380 d. C. La organización de la Iglesia pudo entonces consolidarse y se empezó a formar el Derecho Canónico, fuertemente influido por el Derecho Romano

en cuanto a leyes, terminología, técnica jurídica e instituciones. Con todo esto la institucionalización avanzó. Es entonces cuando la Iglesia comienza a incorporar una autoridad racional-burocrática a través de una normatividad y a centralizar la administración. Debido a que la organización del Imperio Romano ejerció fuerte influencia en la nueva organización de la Iglesia y los Emperadores, se “aceleró el proceso de distinción entre el pueblo fiel y los que ejercían el servicio de autoridad en la Iglesia”³⁰. Los gobernantes otorgaron grandes privilegios a los clérigos y, según el teólogo Camilo Maccise, esto dio lugar al distanciamiento entre el clero y el laicado. De hecho, en los siglos IV y V se hizo general el uso del término laico en los documentos eclesiales. Vemos aquí la transición del cristianismo como religión opuesta a la divinización del poder y, por tanto, martirial, a su institucionalización como religión de Estado que comparte el poder y proporciona una teología imperial.

Tenemos entonces que la Iglesia Católica es una institución estructurada jerárquicamente desde que fue reconocida por los poderes públicos. El derecho romano influyó en ella de tal manera que durante mucho tiempo predominó una visión absolutista, esto es, el poder soberano domina cierto territorio; impone una regla unitaria y se presenta como modelo de todo el cuerpo. Cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial, la Iglesia fue adoptando la forma y estructura del Estado. Según diversos autores, los laicos pasarían a ser cristianos de segunda por diversos factores entre los que resaltan: la estamentatización de la comunidad cristiana, la tensión entre el poder civil (detenido por laicos) y el poder religioso de los clérigos, una visión peyorativa del mundo secular, abusos e intromisiones de los laicos en la vida eclesiástica, su escasa formación y bajo nivel de moralidad, etcétera. Esta situación posibilitó la transición de la autoridad carismática a su institucionalización y el monopolio de los bienes religiosos. Sin embargo, según el teólogo dominico Yves Congar, también durante este periodo de la historia, en las comunidades cristianas se vivía un principio colegial. “... desde los Padres hasta la Contrarreforma se tuvo una idea extremadamente viva de la Iglesia como comunidad de fieles, hecha por sus miembros.”³¹

Como quiera que sea, a mediados del siglo III se distinguieron en la Iglesia tres estados: laicos, clérigos y monjes. Los laicos eran los cristianos que se santificaban en la vida del siglo, esto es, en el mundo. Los clérigos se definían por el servicio del altar y el cuidado religioso del pueblo cristiano. El monje, en cambio, por su forma de vida que no era según el mundo sino según Dios y para Dios; renunciaba al mundo para vivir la vida del Reino, que no era de este mundo.

2.- Del siglo V al XI

El siglo V termina con la caída del Imperio Romano y el advenimiento de la mentalidad, costumbres y leyes germánicas que tuvieron fuerte influencia en la organización de la Iglesia en Occidente. Al principio se mantuvo el sistema jurídico personalista romano pero

³⁰ MACCISE C., “Perspectiva histórica del laico en la Iglesia” en CHECA, Rafael. *Los laicos en el mundo de hoy*, p. 14.

³¹ CONGAR Y., p. 52.

el elemento germánico penetró lentamente y ya para el siglo VIII había un “Derecho canónico *coloris germanici*”.

Los germanos no sólo llegaron a la jerarquía sino que la masa de cristianos aumentó por su conversión, incluyendo el pueblo llano. En los siglos IV y V elementos culturales como la estabilidad de la condición social y el sentido corporativo de la organización social y jurídica ejercieron fuerte influencia; además, se acentuó la idea de la irrevocabilidad de la dedicación a Dios. La bipartición entre clérigos y laicos no se alteró en este periodo pero sí tuvo resonancia en la distinción Iglesia-Mundo y en la bipartición matizada de Iglesia-Sociedad Civil que dio origen a la llamada Cristiandad. La distinción entre Iglesia-Mundo estuvo marcada en esta época aludiendo a lo propio de la religión o lo eclesiástico y a lo propio del siglo o ámbito secular. Los religiosos y los clérigos se fueron acercando en función de que ambos estaban dedicados enteramente a las cosas de la religión y de la Iglesia. Congar advierte que conforme los monjes asumieron funciones propias del clero, como la liturgia, y el clero formas de vida monásticas, la Iglesia se dividió en dos: los hombres de culto y los hombres del siglo, de la vida secular.³²

Ya que los laicos se dedicaban a los asuntos temporales, frecuentemente se trasladaron los significados laico y secular. Se comenzó a usar la palabra laico “no para señalar una persona o cosa en cuanto perteneciente al Pueblo de Dios sino para indicar una persona o cosa en cuanto mundana o secular.” Sin embargo, esta noción de laico como secular se dio en un contexto sociológico sin penetrar en las constituciones eclesiásticas.

Otro dato importante es que ser clérigo pasó a ser fundamentalmente un estado o profesión en su consideración social, no tanto teológica.

Entre los siglos VI y VII se aceptó el hecho sociológico de que los laicos en general tuvieran la nota peyorativa de aseglamiento y mundanidad, en tanto que la vida de perfección cristiana se refugió en los monjes y la participación activa en la vida de la Iglesia pasó paulatinamente a los clérigos.

En la *Renovatio Imperii* de Carlomagno se configuró la idea de la *civitas* como comunidad medieval de Occidente, con Cristo como rey y dos planos: el religioso y el político. Se hizo la distinción entre sacerdocio ministerial y común como principio fundacional divino y sólo quienes habían recibido la ordenación podían desempeñar ciertos oficios. A partir de entonces se fundamenta el poder sacerdotal en la consagración que señala Marroquín.

La sociedad feudal repercutió en lo eclesiástico por la injerencia de los señores civiles; así se introdujo la distinción de estamentos y el señorío de los príncipes influyó en ella, concretamente en lo económico. En síntesis, la comunidad cristiana de los primeros siglos se fue transformando en la Cristiandad donde clérigos y religiosos formaron el estamento eclesiástico y los laicos el estamento secular de la unidad político-religiosa. De este modo el concepto de laico se cargó con un sentido secular reservando lo eclesial (religioso) a clérigos y religiosos.

³² Cf. CONGAR Y., p. 28.

El fenómeno de la Cristiandad se dio en una confusión e interconexión entre la posición eclesial y la secular que se manifestó en las posiciones sociales privilegiadas de la jerarquía eclesiástica. La tensión que esto provocó se fue resolviendo al asignar las funciones meramente eclesiásticas a los clérigos y los asuntos temporales a los laicos. Si algunos laicos tenían posibilidad de participar en la vida de la Iglesia, éstos eran los de alto rango como los señores y reyes. Cabe aclarar que esto se dio en tanto funcionó la Cristiandad pues se trata de una comunidad de cristianos organizada civil y eclesiásticamente y regida por dos poderes.

En los siglos VIII a XI se fue clarificando la idea de dos categorías de cristianos, fusionándose los religiosos a los clérigos. La distinción anterior entre Iglesia y Mundo se convirtió en la Iglesia Universal como cuerpo de Cristo en cuyo seno hay dos potestades: la sacerdotal y la secular.

Esto se refleja en la obra *De unitate Ecclesiae* de Hugo de San Víctor, donde se afirma que la Iglesia es una unidad de seres diversos en la que los laicos están a la izquierda y son una parte importante pero no la mejor; la clerecía, que se encarga de los asuntos eclesiásticos, sí lo es. Si retomamos la sociología de la religión, en este momento resulta clara la concentración de la información y el saber en el clero, que se distingue de la ignorancia teológica de los profanos, esto es, los laicos; el control de los símbolos rituales por parte del mismo sector eclesiástico (atuendos, objetos de culto, el templo, etc.) y la capacidad para deslegitimar a la disidencia.

Al calificar a los laicos como no la mejor parte de la Iglesia se acepta que este género de vida es menos perfecto. Se trata de un concepto de cristianismo en el que predomina la idea de renuncia y de que el mundo es maligno. Se cree que los laicos, al estar inmersos en la vida secular, tienen una condición menos perfecta y se les hacen concesiones porque les resulta difícil alcanzar la plenitud del único mensaje que es también para ellos. Hay, pues, dos vidas, con dos pueblos y dos potestades: una inferior (secular) y otra superior (eclesiástica) en la que hay diversos órdenes y grados.

El Emperador es considerado la cabeza suprema de los laicos mientras el Papa lo es del orden clerical y de toda la Cristiandad. Los laicos deben obediencia al Emperador y a los reyes en el mundo secular y al Papa y los obispos, no sólo en lo eclesiástico sino también en lo terrenal que tenga que ver con lo espiritual. Al confundirse la relación entre clérigos y laicos con la de Iglesia y Mundo, los laicos se fueron alejando de la intervención activa en la Iglesia y se abocaron a lo mundano, mientras los clérigos se redujeron a los asuntos eclesiásticos.

De hecho, la coexistencia de los dos poderes se dio bajo fuertes tensiones, ya que, si bien el emperador tutelaba a la Iglesia, también la sometía y le reclamaba la legitimación religiosa. Ante esta situación, en el siglo XI, el Papa Gregorio VII se rebeló contra la corona e inauguró el poder absoluto del papado. Según Camilo Maccise, Gregorio VII especificó las prerrogativas y derechos del Pontífice en el *Dictado del Papa*, donde incluso estableció que tenía poder para destituir al emperador. Con esto se comenzó a perfilar un nuevo modelo de Iglesia que se conoce como el de “Sociedad Perfecta”. En él se acentuó la estructura jerárquica de la institución. El pueblo fue concebido como un ente pasivo, ya que tanto el

poder como los ministerios se concentraron en el clero. A los fieles correspondía, por tanto, escuchar y obedecer. La Iglesia se concibió como el conjunto de los clérigos únicamente.

“Los ministerios eclesiales se concentran en el ministerio sacerdotal. El sacerdote se va convirtiendo en ‘la persona orquesta’. Los laicos van quedando al margen en una situación de minoría de edad que impide que la comunidad cristiana se enriquezca con sus carismas.”³³

En síntesis, del siglo IV al XI el término laico se usó para designar a los fieles no clérigos pero también para designar a los fieles que no son ni clérigos ni religiosos. En este período se hizo clara la aplicación del significado de laico como lo secular, lo no religioso.

Ciertamente, a lo largo de la historia, la condición laica se ha definido por la forma de vida, esto es, por oposición al monje, pero también por sus funciones. El problema de esta perspectiva es que personas que no son miembros del clero quedan catalogadas como tales, por ejemplo, monjes no ordenados, conversos y religiosos y religiosas laicas. Sin embargo, esta forma de concebir la condición laica predominó durante el siglo XII, ya que la vida clerical se renovó en sentido monástico. Por eso los cristianos quedaron divididos en laicos por un lado y monjes y clérigos por otro.

De cualquier modo, la situación laical, en cuanto a la intervención en la vida social y apostólica de la Iglesia, sobrepasaba a la que se da en la época actual, inclusive habrá un florecimiento, dentro de la Cristiandad, de la participación laica en cofradías, órdenes terceras y universidades.

Ciertamente muchos hacían menos de lo que les era pedido en la Iglesia, como lo testimonian las quejas en los estatutos sinodales y en las visitas pastorales de la época contra los fieles negligentes e indóciles. Pero otros, por el contrario, reclamaban, por ejemplo, la comunión bajo las dos especies, reservada a los clérigos.

Según André Vauchez, la relación entre el clero y los laicos en la época medieval se caracterizó por su ambivalencia, por un lado encontró en muchos fieles un anticlericalismo frecuentemente violento que estaba en la base de la mayor parte de los movimientos heréticos (que no son tratados en su obra por estar dedicada esencialmente a la ortodoxia, pero donde sí señala que no habría que olvidar su existencia y sus logros al denunciar los vicios y las insuficiencias del clero). Pero, por otra parte, nota entre los laicos de la misma época una voluntad de apropiarse de las riquezas espirituales de los clérigos, en particular de los monjes y religiosos, para asegurarse la salvación que permanece como el objetivo fundamental de la vida religiosa.

3.- Del siglo XII al XIII.

Desde el siglo X, pero sobre todo a partir del siglo XII, la Iglesia se estructuró de acuerdo con un sistema de consejos escalonado y jerarquizado, de manera que cada comunidad vivía su cotidianidad conforme a las costumbres tradicionales. Según Congar, “podemos

³³ MACCISE, C., p.15.

ver o seguir eso desde la parroquia hasta el concilio ecuménico que en la edad de oro del principio corporativo fue concebido en Occidente como una especie de consejo supremo de la ‘República cristiana’, sociedad jerarquizada de fieles”³⁴.

El mismo autor asegura que durante el siglo XIII, inclusive los papas más autoritarios (Inocente III y Bonifacio VIII) recalcaron el consentimiento de toda la comunidad como máxima integrante de la antigua tradición. Es decir, se mantenía un equilibrio entre las dos perspectivas eclesiológicas: la Iglesia como sociedad de fieles y la Iglesia como institución.

“... la noción de *fidelis* ... *Societas fidelium* ... Evoca la fidelidad como base de compromiso social, de unidad y de solidaridad.”³⁵

Se puede decir, entonces, que, de acuerdo a la tradición, la Iglesia es comunidad de fieles y es institución. Sin embargo, a fines del siglo XIII los dos aspectos se desarrollaron por separado. Entre las corrientes que enfatizaron la conformación de la Iglesia por sus miembros tenemos, desde el siglo XII, dos muy importantes: una antijerárquica y espiritual y otra comunal.

Por un lado, diversos grupos apostólicos enfatizaron la salvación de acuerdo al interior de las personas y desconocieron a la institución eclesial como medio para alcanzarla. La Iglesia se vio reducida entonces, a una asamblea de fieles.

Por otro lado, el movimiento comunal hizo énfasis en la Iglesia como comunidad conformada por sus miembros, *Societas fidelium*.³⁶ Este fenómeno, que fue mucho más amplio y patente en el siglo XIII, influyó fuertemente en diversas órdenes religiosas, particularmente en la de Predicadores, en la constitución inglesa y, posteriormente en la americana.

Ambas corrientes, la espiritual y la comunal, fueron influidas por la perspectiva democrática y las ideas político-aristotélicas que resurgieron a partir de la traducción de la *Política*, alrededor de 1260.

Por otro lado, Paul Christophe asegura que en los siglos XII y XIII los laicos multiplicaron las instituciones de caridad y las cofradías dedicadas a poner en práctica los septenarios de la misericordia. Ante la magnitud de la pobreza en Europa, los monasterios resultaron insuficientes para atenderla, por tanto, los clérigos y los laicos se organizaron para responder a las nuevas necesidades de los pobres. Laicos y canónigos fundaron hospitales que correspondían a asilos para pobres, peregrinos y enfermos. Los hospitales se multiplicaron en las ciudades para ofrecer a los pobres, ancianos, prostitutas, niños expósitos, así como a los peregrinos y los enfermos, alimento y cobijo.³⁷

³⁴ CONGAR Y., p. 51.

³⁵ *Ibid*, p. 52.

³⁶ Cf. *Ídem*.

³⁷ CHRISTOPHE, P., p. 62.

En la Evangelización del siglo XIII, marcada por la influencia franciscana, toma lugar una religión dolorista, dominada por el problema de la muerte y de los fines últimos, así como por las tensiones escatológicas. En este contexto, un valor tan importante como la pobreza conoce una derivación espiritualista, el acento era puesto sobre todo en el anonadamiento del alma y la renuncia a toda voluntad propia, y no en el reencuentro del prójimo.

Por otro lado, en lo que se refiere al resto de las funciones, en este periodo se manejó la idea de que los laicos no jugaban papel alguno en el orden de las cosas sagradas, ellos estaban consagrados a las tareas temporales. Desde esta perspectiva se consideraba que la Iglesia y la sociedad formaban un solo cuerpo en el que gobernaban dos poderes: el religioso y el temporal.

Más allá de todas las razones de orden coyuntural que pueden estar colocadas anteriormente, el cruzamiento del rol de los laicos en el seno de la Iglesia parece ante todo unido a una rehabilitación de la vida activa dentro de la espiritualidad cristiana: la guerra santa, obras de beneficencia, la práctica de la pobreza y del ejercicio de la justicia, esto es, la acción concreta en el mundo, que buscaría hacer más conforme el ideal evangélico que se impuso a la perspectiva anterior durante los siglos XII y XIII, esto es, la perspectiva de un cristianismo de encarnación que exalta la humanidad de Dios. Incluso el autor habla de una rehabilitación del estado laical durante estos siglos que se explica a partir de algunos cambios. Por ejemplo, el paso de la condena a la guerra a su posterior santificación en el marco de las cruzadas; la revaloración de los trabajos manuales, artesanales, de los campesinos y comerciantes, por parte de hagiógrafos y teólogos, principalmente de órdenes mendicantes, a principios del siglo XIV, que admiten la existencia de un *laicus religiosus* (laico religioso) que se esfuerza por vivir conforme a las exigencias del Evangelio en su profesión y en su familia, es decir, que puede santificarse en el ejercicio de su profesión.

En el siglo XIII cae también el obstáculo que había a causa de la sexualidad, en especial para las mujeres, las cuales acceden a la santidad por la elaboración de un concepto nuevo de castidad conyugal. Este último permite definir un uso cristiano del matrimonio, justificado por la procreación y el desarrollo espiritual de los esposos llamados a contener la libido por la práctica de la continencia periódica. Así parecen resueltos todos los problemas mayores que habían marginado a los laicos de la perfección cristiana, al menos a nivel de principios, al comienzo del siglo XIV.

Paralelamente se asiste a un engrandecimiento de categorías sociales llamadas a jugar un papel activo en la vida eclesial. En la época feudal eso no concernía sino a los soberanos, -emperadores y reyes-, y a una minoría de grandes señores y nobles damas, benefactores del clero y de las iglesias. Sin embargo, la lista de laicos canonizados al final de la Edad Media muestra que los siglos XIV y XV constituyeron la edad de oro de los laicos. En esta perspectiva hay que situar la promoción de la mujer que sale entonces de la oscuridad para pasar al primer plano en el dominio religioso sensible desde el siglo XIII. La emergencia de las mujeres, sobre todo laicas, en la vida de la Iglesia se acentuó con el Gran Cisma y la crisis conciliar. Aunque eso no signifique que todos los aspectos de la condición femenina hayan sido rehabilitados, se trata de una época donde las autoridades eclesiásticas perdían su prestigio despedazando en querellas su grandeza, al tiempo en que las mujeres, excluidas

por definición del ejercicio del poder en la iglesia, supieron situarse y sacar provecho para llegar a ser las depositarias privilegiadas de una palabra inspirada frente a la ciencia libresca de los clérigos. Ellas afirmaron la prioridad de la experiencia espiritual y la posibilidad de un contacto entre el hombre y Dios en el seno de la relación mística.

Una característica de los laicos de esta época es la tendencia a crear formas autónomas de piedad que, sin entrar en conflicto —como regla general— con la ortodoxia, remodelaban el mensaje religioso transmitido por los clérigos en función de sus sentimientos y de sus necesidades específicas, como por ejemplo, el culto a los “niños mártires” presentados como víctimas de los judíos, o San Roque, en el cual se encarnó la aspiración angustiada de los hombres del siglo XV a una protección contra la peste. El pueblo conservó la iniciativa, el clero se esforzó en canalizar o “recuperar” las devociones que más que aceptar, toleró (de hecho todas estas devociones populares, surgidas en estos años, no se conservan en el santoral).

Encontramos el mismo proceso en otros sectores más importantes como la religión cívica, tan viva en las ciudades-estado italianas, o la religión monárquica que se desarrolló al Norte de los Alpes, en particular en Francia, en el tiempo de la guerra de los Cien Años. No se trata de fenómenos menores o residuales sino de formas fundamentales de religiosidad de laicos cuyas características fueron unir lo religioso a lo político, a lo económico y a lo social y colocar el poder de lo sagrado, fuente de fecundidad y de concordia, al servicio de las colectividades humanas en las cuales se enraizaban.

En la misma época pero en sentido contrario, toda una corriente de inspiración mística, si bien minoritaria, se esforzaba por hacer prevalecer una concepción puramente espiritual de la vida religiosa, centrada en la relación personal e íntima con Dios. Sin embargo, la gran mayoría tenía una concepción más terrenal y buscaba ritos eficaces que les asegurara la prosperidad en las cosechas y la protección contra las calamidades naturales o los ataques de sus enemigos.

Aparece pues, se da una diferenciación que no cesa de profundizarse, entre una minoría de devotos en búsqueda de “consolaciones espirituales” y una masa que permanecía en sus prácticas individuales y colectivas con una finalidad de orden utilitario.

En este periodo podemos ver la relatividad de la dominación del clero ante la perspectiva religiosa predominante del laicado. Resulta claro un ejercicio del poder religioso que opta por la negociación que, como advierte Marroquín, no se limita a los conflictos sino a la posibilidad de evitarlos.

A diferencia del periodo de negociación anterior, durante el siglo XVI, en todos los aspectos se asiste a un regreso con respecto a las tentativas de dotar a los laicos de una espiritualidad autónoma. Siguiendo al franciscano Olivi, algunos teólogos plantearon dudas sobre el carácter plenamente sacramental del matrimonio; la función militar y el poder real se secularizaron y, después de San Luis, una síntesis entre un buen gobernante y la perfección cristiana ya no pareció posible. Sobre todo la jerarquía eclesiástica y el clero secular regresaron al tiempo del Concilio de Viena y de Juan XXII, contra los laicos, hombres y mujeres, que habían tratado de llevar una vida religiosa intensa en el mundo.

Los clérigos impusieron las mediaciones obligadas dentro del dominio religioso, se opusieron a la traducción de las Sagradas Escrituras a la lengua vulgar y propusieron a los laicos, en el mejor de los casos, una mediocre “moralidad” o programas de vida espiritual totalmente inadaptados a sus condiciones concretas de existencia. Regresaron a temas sensibles como, por ejemplo, el de la sexualidad, donde numerosos autores espirituales y predicadores del siglo XIV y XV denunciaron un carácter fundamentalmente perverso, basado en una tradición cristiana muy antigua sobre la virginidad, a la que le atribuyeron virtudes mágicas.

Según Vouchez, el tema de la sexualidad regresó en estos siglos para impedir el desarrollo de la mujer en la vida laical de la Iglesia. Se veía a la mujer como marcada por la sexualidad, de manera que, nuevamente, solo podían acceder a la santidad y al honor las célibes o las viudas (por ejemplo, la violación era considerada como un atentado contra la caridad más que como un sacrilegio). La “invasión mística” del fin de la Edad Media, en el cual las mujeres jugaron un papel esencial, acababa con el esquema monástico tradicional que colocaba a la cabeza a los monjes y a los religiosos, en segundo lugar al clero secular y en último a los simples fieles. Como diría en una de sus revelaciones Santa Brígida de Suecia a propósito de las mujeres: la virginidad merece la corona; el estado de viudez une a Dios; el matrimonio no excluye del cielo, pero es la obediencia la que introduce a todos los hombres a la gloria. La profeta sueca subordinó el acceso al cielo a la realización de la voluntad de Dios y no a la pertenencia a un estado de perfección.

En fin, para Vouchez, la Edad Media termina sin ser capaz de definir un uso cristiano del mundo para quienes lo habitaban quedando entre una Iglesia en vías de clericalización y una sociedad que comenzaba a secularizarse. Habrá que esperar el siglo XVII con San Francisco de Sales y su *Introducción a la vida devota* para que el problema sea expuesto en toda su amplitud.

4.- Del siglo XIV al XVIII

A pesar de todo, a partir del siglo XIV los laicos relevaron de alguna manera las obras tradicionales de asistencia eclesiásticas a través del desarrollo de las limosnerías reales. Pero las instituciones caritativas fueron incapaces de enfrentarse con el progreso de la miseria.

Como sabemos, en este contexto (siglos IV a XVI) la relación entre el poder civil y el religioso fue muy estrecha. Los príncipes reivindicaron una autoridad también cristiana, esto es, se adjudicaron la jefatura de la Iglesia. Como advertimos anteriormente, por ello en varias ocasiones la corona tuvo ingerencia en la Iglesia y esto generó una relación de tensión.

En el siglo XIV ya no se hace referencia a la unidad Iglesia-Sociedad, sino a dos cuerpos. Esto llevará a concebir a la Iglesia como propia del clero, esto es, como una institución formada únicamente por la jerarquía. Desde finales del siglo XIV y durante el XV se discutió fuertemente sobre quién era la autoridad: el Concilio o el Papa, debido a que la estructura jerárquica de la Iglesia generaba controversia.

Durante este periodo no sólo la Reforma, sino ciertas corrientes católicas, hicieron énfasis en la noción de Iglesia constituida por sus miembros. Teólogos opuestos al Papa, como Marsilio de Padua, Juan de Jandun y Guillermo de Occam, desarrollaron una teoría individualista y representativa de la Iglesia en la que se destaca su aspecto como sociedad de fieles y se desconoce su carácter institucional: “la Iglesia no es más que una suma de fieles individuales”³⁸. El Concilio y el Papa fueron considerados como representantes de los fieles, de manera que estos últimos podían juzgarlos. Bajo este presupuesto, Padua y Occam ubicaron al laicado en el mismo plano que el clero.

Como reacción, la eclesiología elaboró una teología de la institución y de los poderes jerárquicos de manera unilateral.

A fines del siglo XV y principios del XVI el absolutismo influyó en la Iglesia de tal manera que la idea del pueblo organizándose a sí mismo cambió por la pretensión de que una autoridad central suprema debe ser quien domine. El pueblo pasó, entonces, a ser una masa obediente del Príncipe. Estas ideas influyeron fuertemente en canonistas y teólogos:

“El principio jerárquico ... fue afirmado sin tener suficientemente en cuenta el principio colegial que se encontraba... en el corazón de la tradición antigua.”³⁹

Ya en el siglo XVI, así como el Edicto de Milán transformó radicalmente a la Iglesia, el protestantismo nuevamente puso a temblar su estructura. Con la Reforma protestante el concepto de Iglesia como asamblea de fieles tuvo un desarrollo galopante y, según Congar, prácticamente unilateral. Los reformadores reaccionaron a las formas exteriores de piedad, a la autoridad de los obispos, los monjes y los sacerdotes mendicantes; a las prácticas que “sofocaban” la fe; al predominio de lo eclesiástico sobre el cristianismo interior. Buscaron favorecer, por tanto, una religión directa, interior y personal. Según el teólogo Congar, a ello se debe su éxito. El término Iglesia quedó así reducido a la asamblea de fieles. Desde el concepto de *Ecclesia* los reformadores recuperaron la Biblia para todos. Su organización se dio a través de asociaciones, no como institución.

“El contenido de la Iglesia como institución de gracia es radicalmente desconocido. Consideran la realidad final de salvación operada en cada fiel por un acto de Dios; pero no el conjunto de medios salvíficos que da origen a la institución eclesiástica, verdadera madre de los fieles.”⁴⁰

En el protestantismo el sacerdocio no es exclusivo de los clérigos sino universal, de todos los creyentes. En los inicios, se establece un sistema eclesiástico sinodal y presbiteral en oposición al jerárquico.

“El protestantismo discutía y negaba toda mediación eclesiástica: magisterio, sacerdocio, sacramentos, autoridad de la tradición y papel de la Iglesia como maestra en materia de fe,

³⁸ *Íbid*, p. 56.

³⁹ *Íbid*, p. 52.

⁴⁰ CONGAR, Y., p. 59.

poder de los preladados, dignidad de los obispos, primacía del Papa... No quedaba nada de la institución. Por el contrario, proponía una noción de Iglesia-santa, como asamblea de fieles, donde la realidad eclesial estallaba en dos cosas cuya unión orgánica era desconocida: por una parte, una comunión de santos (los verdaderos fieles, los predestinados), lo cual era verdadera Iglesia, pero no visible; por otra, una organización visible, completamente humana, que no era en realidad Iglesia.”⁴¹

Como se puede ver, los reformadores del siglo XVI reivindicaron una Iglesia sin clero, la Iglesia es concebida como ciudad laica sometida a la ley de Dios:

“... los protestantes dan gloria a sus Reformadores por haber llevado hasta la vida profana, la de todos los días, una santidad reservada hasta entonces al claustro; por haber denunciado la distinción entre una santidad o una moral ordinaria, suficiente lo justo para salvarse, y una moral superior, patrimonio de las gentes de Iglesia. Y en fin, por haber restituido a las diferentes actividades de la vida temporal, y singularmente a la profesión, su dignidad y su valor cristiano.”⁴²

Ante el protestantismo los católicos reafirmaron la práctica de ministerios y organización a través del Concilio de Trento. Este evento destaca los poderes sagrados del sacerdocio, el cual aparece como superior y dominador de los cristianos. La Iglesia acentúa la estructura jerárquica y se sigue concibiendo como Sociedad Perfecta. Este término hace referencia a una sociedad que tiene fines y medios para conseguirlos.

Se puede decir, por tanto, que ante la tensión que se generó durante los siglos XIV, XV, XVI y XVII, la Iglesia Católica afirmó su estructura jerárquica y su institucionalidad como superior a los fieles y a la comunidad.

Alrededor del año 1300 apareció el primer tratado sobre la Iglesia: *De regimine christiano*, de Santiago de Viterbo (1301-1302). A partir de éste aparecieron otros estudios similares. Se trata de tratados sobre la autoridad y el derecho de la Iglesia. Se desarrolló, entonces, una teología crítica a Occam, Padua y Juan de Jandum.

En la batalla contra la Reforma y el galicanismo durante los siglos XVII y XVIII la eclesiología se orientó a insistir en los poderes de la jerarquía eclesiástica y, particularmente, del Papa. La reacción de los católicos influyó fuertemente en la eclesiología católica, que resultó, por tanto, antigalicana y antiprotestante. En ella se plantea la autoridad de la Iglesia como regla de fe; se hace énfasis en los poderes jerárquicos y, particularmente, del Papa; en la visibilidad de la Iglesia y de sus miembros. Posteriormente, para reaccionar contra el laicismo del Estado y el modernismo, se añadirá el tema del poder temporal, de la iglesia como sociedad perfecta, se argumentará su fundación por Cristo, etcétera. En esta teología la Iglesia es concebida como el conjunto de los medios para obtener la gracia, “mediación jerárquica de los medios de salvación”⁴³

⁴¹ Íbid, p. 61.

⁴² Íbid, p. 35.

⁴³ Íbid, p. 62.

Como se puede ver, la reacción ignoró el carácter de la Iglesia como pueblo. Se soslayó, incluso, el aspecto místico de la Iglesia para hacer énfasis en su institucionalidad. Los únicos miembros de la Iglesia aquí considerados son los sacerdotes y la jerarquía. El laicado es un ente completamente pasivo.

El énfasis en la jerarquía se dio precisamente en un contexto en el que la cultura moderna se imponía. Ambos factores, la clericalización de la Iglesia y la secularización del mundo de los laicos fue creando un abismo entre ambos sectores:

“Mientras en contra del protestantismo que hacía de la Iglesia un pueblo sin sacerdotes, los apologistas católicos establecían el verdadero derecho del sacerdocio y de la institución, la Iglesia se veía limitada más de una vez a un sacerdocio sin pueblo.”⁴⁴

La concepción de Iglesia como institución deja a los laicos como “una materia sobre la que se ejercería la acción de los clérigos, una especie de *homo religiosus*...”⁴⁵.

La perspectiva institucional tuvo fuertes consecuencias en la relación Iglesia-mundo ya que llevó a los clérigos a intentar instaurar una regulación de lo temporal desde el punto de vista de los intereses religiosos. Esto clericalizó a la Iglesia y laicizó el mundo.

Para Congar, esta situación ha provocado que por mucho tiempo los laicos no tengan iniciativa en ciertos terrenos:

“Acostumbrados prácticamente a reducir las virtudes a la obediencia, como los pecados al de la carne, los laicos vivían a menudo, desde el punto de vista de la conciencia, por procuración; se abstendían con frecuencia de lo que sus sacerdotes no determinaban ser su deber; solamente los más fuertes, a quienes los sucesos han dado la razón, no sin conocer ingentes dificultades, mantuvieron viva la iniciativa laica; gracias a ellos, ésta no faltó nunca en la Iglesia.”⁴⁶

Ciertamente, en el siglo XVI el incremento de la pobreza generó en los cristianos diversas posiciones respecto a la problemática social y, por tanto, diversas reacciones.

Según Paul Christophe: “Hacia el año 1530, los vagabundos se convirtieron en una amenaza contra el orden público y causaron serias preocupaciones. Hay una masa de pobres que viven al margen de la sociedad... Todos esos marginados dan miedo... No es extraño que el vagabundeo y la mendicidad se encuentren cada vez más unidos, en la mentalidad de la gente, a la truhanería y al robo, e incluso al bandolerismo. De hecho es lo que ocurría con frecuencia.”⁴⁷

Esta situación llevó a que una serie de reformadores demandaran a los obispos cambios que restauraran en la Iglesia el ideal de la pobreza voluntaria y el servicio a los pobres.

⁴⁴ Íbid, p. 64.

⁴⁵ Íbid, p. 69.

⁴⁶ Íbid, p. 72.

⁴⁷ CHRISTOPHE, P., p. 123.

Inclusive, algunos cristianos, lejos de despreciar a los pobres, se pusieron a su servicio. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de miembros de la burguesía, las limosas resultaron insuficientes, de manera que, en el siglo XVII se llegó a encerrar a los pobres con el apoyo de los poderes públicos. Esta situación generó, al interior de la Iglesia, un debate al respecto:

“Si algunos cristianos inspiran la creación de la policía y la reclusión de los pobres, otras voces, procedentes sobre todo de las órdenes mendicantes, protestan al contrario contra estas prácticas en nombre del carácter absoluto de la caridad y del derecho de los pobres a la libertad.”⁴⁸

Esta situación llevó a que, progresivamente, la gestión material en los hospicios quedara en manos de administradores laicos y la asistencia espiritual a cargo de los capellanes.

A fines de la Edad Media los gobernantes asumieron el control de las limosnas pero el clero no quiso perder la gestión de los hospitales y de las obras de asistencia. El Concilio de Trento, en su 25ª y última sesión, en 1563, afirma su voluntad de realizar reformas, pero bajo el control de la Iglesia.⁴⁹

Sin embargo, el orden público y las preocupaciones sanitarias, el ideal humanista y el espíritu mercantilista, fueron elementos que generaron la idea de que la desgracia viene del pecado y que los pobres y los vagabundos son gente merecedora de represión.⁵⁰

Esta situación, a su vez, provocó que algunos cristianos laicos buscaran la manera de atender el problema. Un ejemplo es la creación de la limosna general en Lyon y en otros lugares, que pudo apoyarse en la obra de un cristiano fervoroso, Juan Luis Vives. Este español nacido en Valencia y casado en Brujas, profesor en Lovaina y amigo de Erasmo de Róterdam, consideraba que el magistrado -o sea, las autoridades de la ciudad- era responsable de la asistencia y estaba obligados a descubrir a los simuladores y echar a los vagabundos. El magistrado, para Vives, debía buscar trabajo a los mendigos, con lo cual los ricos darían más recursos con la seguridad de que sus donativos servirían solamente a los realmente pobres⁵¹. Christophe advierte que:

“La obra de Juan Vives inspira la conducta de los notables de Lyon, que crean la *limosna general*... (se consigue) la adhesión de abogados, mercaderes y empresarios, católicos en su mayoría”.⁵²

Según el mismo autor, a pesar de estos esfuerzos, no fue posible atender a la gran cantidad de pordioseros. Por tanto, se crearon en Francia los hospitales generales para recluir a los pobres. Estos lugares fueron dirigidos por notables, laicos o eclesiásticos y fueron también financiados a través de la caridad privada, legados y rentas.

⁴⁸ Íbid, p. 251.

⁴⁹ Íbid, p. 140.

⁵⁰ Íbid, p. 141.

⁵¹ Ídem.

⁵² Íbid, pp. 141-142.

“Los registros de entradas y salidas prueban que la reclusión tenía abundantes excepciones a no ser en las grandes ciudades... el hospital general constituye un mundo aparte, que tiene la función de purgar a la sociedad de sus elementos insociables. Intenta además sacarlos de la ignorancia, del paganismo y del desorden, para darles educación. Los reglamentos prevén la asistencia a los oficios, la comunión y confesión periódicas y obligatorias, la enseñanza del catecismo a los niños. El hospital general se propone enderezar los desvíos de todos los que viven irregularmente. Ejerce una función de orden moral con todos los que antes rechazaban la ley y el orden: el de Dios, el del rey o el de la familia.”⁵³

Además de estas obras, entre 1627 y 1630 el duque de Ventadour creó la Compañía del Santísimo Sacramento, compuesta por clérigos y laicos. Consistía en un grupo de acción católica que tenía como objetivos el ejercicio de la caridad para con todos los necesitados y la lucha contra los vicios.⁵⁴

Desde comienzos del siglo XVII los hospitales generales se habían extendido. A través de ellos, los responsables de las ciudades y los jefes de Estado, tanto católicos como protestantes, intentaron desaparecer la mendicidad.

Sin embargo, un sacerdote elaboró una propuesta distinta para no marginar a los pobres sino transformar la parroquia en lugar de caridad. Se trata de Vicente de Paúl.

Este personaje resulta importante por la manera en que promovió la acción social de las mujeres de su tiempo. Propuso a sus feligreses la organización de una *Cofradía de la caridad* a través de la cual mujeres casadas, viudas o jóvenes, llamadas las *sirvientas de los pobres*, fueran a llevar la comida a casa de los enfermos. La parroquia, lugar de administración del culto, tenía que convertirse en lugar de caridad (Luigi Mezzadri). Los pobres debían ser considerados *señores y amos*.

Esta propuesta tuvo mucho éxito ya que las cofradías se multiplicaron y diversificaron en el servicio a los mendigos y a los prisioneros. Damas de la nobleza y la burguesía se convirtieron en activas colaboradoras, particularmente Luisa de Marillac, quien se encargó de la formación de las aldeanas que querían hacerse sirvientas de los pobres.

Doce años después de la fundación de la primera caridad de Châtillon-les-Dombes, Vicente de Paúl agrupó en una congregación a las muchachas pobres procedentes del campo y libres de compromiso, para poder dedicarse al servicio de los pobres: *las Hijas de la caridad*.⁵⁵

A partir de esta experiencia surgieron otras congregaciones tanto de clérigos como de laicos y especialmente laicas. De manera que, al margen de la política oficial de la reclusión, los cristianos alimentaron a los pobres con sus limosnas, la creación de fundaciones y la respuesta a las necesidades más urgentes.⁵⁶

⁵³ Íbid, pp. 144-145

⁵⁴ Íbid, p. 146.

⁵⁵ Cf. Íbid, pp. 152-153.

⁵⁶ Íbid, p. 156.

5.- Los laicos en el siglo XIX

La obra de Vicente de Paúl trascendió en el tiempo. Ya en el nuevo siglo, fueron los estudiantes, motivados por Sor Rosalía, quienes ayudaron con sus ahorros a familias necesitadas. Esta iniciativa originó la primera Conferencia de san Vicente de Paúl. La obra se desarrolló ampliamente. Según Christophe, esta iniciativa “lanzada por jóvenes estudiantes, abre el camino al apostolado de los laicos. Al servicio de los pobres, pretende no solo ofrecerles un socorro inmediato.”⁵⁷

Laicos y sacerdotes se asociaron en el apostolado al servicio de los pobres y del mundo obrero. Aunque poco antes de la revolución de 1848 los católicos sociales sólo representaban una débil minoría, la condición obrera se presentó como una realidad nueva que merecía atención y protección. Inclusive se desarrolló toda una corriente humanitaria animada por los católicos y sus obras que contrastaba fuertemente con la inercia del gobierno. Algunos adversarios del individualismo liberal pensaron, por consiguiente, que podían contar con la Iglesia para remediar la crisis social que representaba el nuevo siglo.⁵⁸

Pero el socialismo despertó sospechas ante la burguesía y las clases dirigentes por lo que se puso un freno a la acción de la Iglesia por los obreros. De 1869 a 1870 se llevó a cabo el Concilio Vaticano I en el que se determinó la primacía universal del Papa y la infalibilidad de su magisterio en casos concretos y limitados.⁵⁹

Sin embargo, durante los dos decenios posteriores estuvo presente en el laicado católico mucha discusión en torno a las alternativas para mejorar la condición del proletariado industrial. Inclusive se llegó a plantear la idea de que el Papa apelase a los gobiernos europeos a través de una conferencia en el Vaticano donde el Pontífice defendería la causa de los pobres, no tomando él mismo las decisiones, sino haciéndose el abogado de los obreros. La cuestión romana y el cisma de Inglaterra presentaban para la Santa Sede un serio inconveniente pero las dificultades que encontraban los católicos sociales indujeron al Papa a hablar públicamente. En el Vaticano empezaron a acumularse dossiers, procedentes no sólo de Francia, sino también de Alemania y de otros países en los que se refleja el contacto entre la Iglesia y el mundo obrero. Según Christopher:

“A finales del siglo XIX... mientras el desarrollo industrial llegaba a su apogeo... los cristianos lúcidos saben que existe una miseria insoportable”.⁶⁰

Como se recordará, el régimen de cristiandad implicó la tutela de todos los ámbitos de la vida por parte de la Iglesia. Ante esta situación, el laicismo moderno se levantó contra ella para reconquistar la autonomía de las cosas terrenas.

Según Congar, para algunos cristianos ser laico llevó a la búsqueda de la justicia y la

⁵⁷ *Íbid*, p. 209.

⁵⁸ *Cf. Íbid*, p. 210.

⁵⁹ POUPARD, Paul, *Diccionario de las religiones*, p. 216.

⁶⁰ CHRISTOPHE, p. 219.

verdad como esencia de la existencia humana. A diferencia del laicismo, que niega la existencia de Dios y todo lo sobrenatural, el laicado no lo excluye pero desea que lo terrenal no sea absorbido por el “Absoluto”:

“Esta laicidad ... no rehusa creer en Dios; pide solamente creer también en las cosas. Quiere respetar su naturaleza, sus leyes, sus exigencias. Piensa que si son necesarios hombres entregados por completo al Absoluto, a lo único necesario, la mayoría de los hombres deben caminar hacia Dios sin abreviar y sin renunciar a pasar por las cosas del Mundo y de la Historia.”⁶¹

Ciertamente, el historiador Manuel Ceballos y el teólogo Gerhard Kruip han investigado los movimientos laicos que a partir del siglo XIX intentaron incidir, desde su ser católico, en la realidad social del mundo moderno.

El primero ha advertido que desde 1822 inició el movimiento social católico que transformará la historia del laicado. Ante la convicción por parte de las autoridades eclesiásticas de que la respuesta a la modernidad era la restauración del Antiguo Régimen y no una “nueva cristiandad”, la acción social de los católicos fue vista con suspicacia. Según Ceballos, en este tiempo los católicos se preocuparon más porque la Iglesia conservara cierta posición política que por dar respuesta a los problemas sociales. Esto significaba que los católicos debían alejarse del mundo ante las ideas del progreso. Sin embargo, algunos católicos buscaron la manera de que la Iglesia propusiera un proyecto alternativo al liberalismo y al socialismo:

“Estos católicos intentaban una verdadera transformación de la Iglesia y al mismo tiempo una profunda reforma de la sociedad dominada por el avance del liberalismo.”⁶²

Durante la primera mitad de este siglo algunos católicos fueron fuertemente influidos por las ideas socialistas, a pesar del rechazo a esta propuesta por parte de la jerarquía. Ceballos encuentra el origen del socialismo cristiano en la segunda década del siglo XIX, cuando se expanden por Francia asociaciones de laicos conocidas como *Petits Freres*, que pretendían atender las necesidades de los grupos populares a través de la instrucción. En este contexto ejercerá fuerte influencia el francés Lammenais, cuyos discípulos buscarán atender los problemas de los campesinos que llegaban a París para trabajar en las fábricas a través de “Sociedades” que ofrecían abrigo y sustento. Lammenais también influyó en católicos que participaban en el periódico *L’Avenir*, como el sacerdote Gerbet y Charles de Coux, quienes proponían la renovación de la Iglesia frente a la problemática de los pobres. Este periódico, a su vez, influyó en activistas que buscaban en el cristianismo fundamentos para oponerse al liberalismo, como Joseph Benjamin Buchez. Los discípulos de Buchez fueron los primeros en intentar un movimiento obrero inspirado en el cristianismo a mediados del siglo.

Por otro lado, en 1833, el católico Federico Ozanam promovió, junto con otros jóvenes franceses, las Conferencias de San Vicente de Paúl, a través de las cuales se buscaba la “compenetración personal con los problemas sociales mediante la convivencia frecuente

⁶¹ CONGAR, p.42.

⁶² CEBALLOS, Manuel, *Política, trabajo y religión*, p. 17.

entre los que los padecían”. Los miembros de las conferencias visitaban semanalmente barriadas con la intención de acercarse y participar del problema de la pobreza.⁶³

Como se puede ver, los católicos sociales franceses encabezaron el movimiento católico que estableció contacto con corrientes socialistas (particularmente las de Saint-Simon) y logró participar en el mundo obrero. Durante la Segunda República alcanzaron una presencia social importante. Probablemente el más destacado fue Buchez, quien fue elegido presidente de la Asamblea Constituyente el 5 de mayo de 1848. Sin embargo, el mismo año, los socialistas católicos perdieron legitimidad a partir de que un obrero asesinó al Arzobispo de París, Monseñor Affre, y de que el Papa Pío IX se vio obligado a huir de Roma ante la revolución.

“La suerte estaba echada, el prometedor ‘socialismo cristiano’ moría para siempre; incluso, el nombre no volvería a ser aceptado entre los militantes católicos sino hasta bien entrado el siglo XX. Tal fue la fuerza del desengaño.”⁶⁴

Según Ceballos, ante esta situación los católicos sociales franceses se dividieron: pocos mantuvieron la preocupación por los problemas sociales y la mayoría asumió una postura antisocialista. De estos últimos, algunos retomaron formas tradicionales de acción y otros se aliaron con el liberalismo, como Charles de Montalambert. A partir de 1864 a estos últimos se les denominará católicos liberales y quedarán agrupados en la “escuela de Angers”. Estos católicos llevaron a cabo un amplio movimiento mutualista que contó con el apoyo del gobierno; crearon también los “patronatos”, que eran agrupaciones en las que los patronos distribuían entre los obreros los excedentes de la producción, fundaban cajas de ahorro y propiciaban la diversión. A partir del 48 consideraron que:

“... como el proletariado se había dejado seducir por falsos líderes y no tenía la suficiente madurez para dirigirse a sí mismo, era necesario conducirlo y tenderle la mano, con comprensión pero con firmeza.”⁶⁵

Como quiera que sea, todos estos intentos fueron descalificados desde el papado. En 1864, el papa Pío IX publicó la Encíclica *Quanta Cura* y el catálogo de errores modernos, *Syllabus* donde condenó “todo lo que no era auténtica y tradicionalmente ‘católico’” como el socialismo, el comunismo, las sociedades secretas, el liberalismo, etc.”⁶⁶ Se trata de un claro ejemplo de ejercicio del poder religioso a través de la deslegitimación. Ceballos considera que:

“*Quanta Cura* no era sino la cristalización de una situación sin salida: los católicos profundamente divididos, la teología decadente, la postura política de la Iglesia en entredicho y un tradicionalismo galopante, ultramontano y fideísta que afectaba a gran parte de la jerarquía católica. Por si esto fuera poco la Iglesia se reconcentraba sobre sí misma y parecía cerrar todos los caminos.”⁶⁷

⁶³ Íbid, p. 32.

⁶⁴ Íbid, p. 35.

⁶⁵ Íbid, p. 40.

⁶⁶ Íbid, p. 42.

⁶⁷ Íbid, p. 43.

A la *Quanta Cura* habría que agregar la toma de los Estados Pontificios. Así como la Revolución de 1848 había acabado con el socialismo cristiano, la toma de los Estados Pontificios por parte del ejército italiano en septiembre de 1870 dio el tiro de gracia al catolicismo liberal.

Finalmente Ceballos advierte que en toda esta experiencia francesa los laicos fueron los principales promotores, a diferencia de Alemania, donde el sacerdote Guillermo Manuel Von Ketteler ejerció fuerte influencia en la acción social de la Iglesia.

Si bien es cierto el protagonismo de Ketteler, Gerhar Kruip subraya la importancia de los laicos en la primera mitad del siglo. Para este autor, la Revolución Francesa y la ocupación de Napoleón significaron para la Iglesia Católica en Alemania la pérdida simultánea de su autonomía económica, su forma de organización establecida y gran parte de sus posibilidades tradicionales de influencia cultural y política. A partir de 1817 la institución eclesiástica empezó a depender en mayor grado de la conciencia religiosa de sus fieles en su trabajo de reorganización pastoral debido a que solamente hubo 3 obispos en toda Alemania. Para el mantenimiento de la institución, la organización y politización de los católicos los laicos tuvieron la importancia que antes tenían las relaciones directas de poder entre Iglesia y Estado. Pero el impulso decisivo en favor de la movilización masiva de los católicos fue el así llamado "evento de Colonia" ("Kölner Ereignis") de 1837 que consistió en que el arzobispo de esta ciudad, Clemens August Droste-Vischering, exigió que los hijos de matrimonios mixtos entre protestantes y católicos fueran educados en la fe católica, mientras que la administración prusiana insistió en el carácter administrativo del matrimonio y la libertad de conciencia. La confrontación culminó con la detención y el encarcelamiento del arzobispo. Este evento marcó el inicio de una movilización y un proceso de solidaridad masiva de los católicos en favor de los derechos de su Iglesia frente al Estado; abrió la conciencia de los católicos hacia una valoración positiva de principios liberales, como la libertad de prensa, de asociación, derechos democráticos etc., y tuvo gran importancia en la vida de algunas personas claves del catolicismo. Por ejemplo, Ketteler decidió dejar su carrera en la administración prusiana (1838) para estudiar teología y pedir la ordenación sacerdotal en 1844.

Desde este trasfondo, no sorprende que la Iglesia y el naciente movimiento católico aprovecharan la coyuntura de la "revolución de marzo" de 1848. A diferencia de los franceses, la mayoría de los católicos alemanes fue adversa a todo radicalismo político y se pronunció en favor de valores liberales como la libertad de culto, de prensa, de asociación, la unidad de la nación, etc., defendiendo así las libertades de su Iglesia frente al Estado poderoso y protestante en muchos casos, aunque no se pronunció a favor de la democracia representativa como forma "cristiana" de gobierno.

Seguramente éste no será ni el primer ni el último caso en el que, en la medida que las autoridades religiosas pierden el respaldo de la autoridad civil, su poder depende del apoyo de los laicos, pero también es cierto que, como sucedió en la Edad Media, en la proporción que la jerarquía católica se apoya en el poder político, actúa como si prescindiera de su laicado y toma distancia.

Para Kruip, fue sobre todo después de las revueltas de septiembre de 1848, en las cuales el parlamento de la "Paulskirche" en Frankfurt tuvo que pedir protección a las tropas prusianas, cuando los católicos, incluso el diputado Ketteler, formaron parte de la tendencia "burguesa" mayoritaria, que optó por reformas modestas desde arriba en vez de apoyar las tendencias y rebeliones democráticas por temor a la radicalización anticlerical y al comunismo naciente. De hecho, el manifiesto comunista data del mismo año.

Las primeras asociaciones sociales de católicos nacieron dentro de las "Asociaciones 'Pío' para la Defensa de la Libertad de la Iglesia", que se fundaron a partir de 1848 y se unieron a nivel nacional en asambleas llamadas "Katholikentage". En su seno, casi como dependencias caritativas, nacieron las asociaciones 'Vinzenz' o 'Elisabeth', la gran mayoría de ellas establecidas y dirigidas por nobles o burgueses que querían ayudar caritativamente a obreros y campesinos pobres. En ningún caso la Iglesia Católica apoyó los movimientos populares radicales que estaban a favor de la revolución. Cuando en abril de 1849 el rey prusiano Federico Guillermo IV no aceptó la elección como emperador alemán hecha por la "Paulskirche", el parlamento se disolvió. No se logró, por tanto, un sistema político democrático, pero sí mayor organización de los católicos y mayor respeto a los derechos eclesiales en las constituciones "otorgadas" después del impacto que tuvo el incremento del protestantismo. Así, para Kruip, la Iglesia Católica logró reforzar su posición y su influencia durante el período de "reacción".

Tenemos entonces que es a partir de la década de los setenta cuando comienza la búsqueda de una alternativa católica ante el socialismo y el liberalismo; se empieza a hablar de la restauración del orden social cristiano y se crean instituciones paralelas a las seculares como: prensa, escuela, teatro, organizaciones de trabajadores y partidos políticos. Según Ceballos:

“Los católicos parecían estar decididos, después de cincuenta años de tanteos, a seguir un camino propio e implantar una nueva forma de cristiandad. Podían contar con sus propias instituciones; acababan de encontrar en Santo Tomás su propia filosofía social; y la creciente centralización romana, surgida del dogma de la infalibilidad, parecía favorecer este proyecto. En adelante todo llevaría el epíteto de católico: la economía, la sociología, la escuela, la acción social, los partidos, los sindicatos y hasta la política. El católico podía vanagloriarse de encontrar en la Iglesia un proyecto de sociedad coherente y armónico.”⁶⁸

Este proyecto rebasó las fronteras, impulsó reformas sociales y legislativas, promovió movimientos obreros y ofreció alternativas políticas. El país donde adquirió mayor desarrollo, tanto en la legislación como en la organización popular, fue Alemania, en buena medida gracias al papel que jugó Ludwing Winshorst a partir de 1874. Las dramáticas consecuencias sociales de la revolución industrial dieron lugar a la paulatina creación de sindicatos, cooperativas y cajas de ahorro (por ej. Raiffeisen 1864). Más tarde nacieron organizaciones políticas como la Asociación General de Obreros (F. Lassalle) en 1863 y el Partido Socialdemócrata de Obreros (K. Liebknecht y A. Bebel) en 1869, que se unieron en 1875 en el programa de Gotha y formaron el Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD) con el programa de Erfurt (1890).

⁶⁸ Íbid, p. 54.

Habría que mencionar también, la fundación del Imperio Alemán con Bismarck a la cabeza a principios de la década de 1870. Kruip advierte que Bismarck sospechó de los católicos como enemigos del Imperio porque habían favorecido la integración de Austria cuando él aspiraba a la hegemonía Prusiana. Quería impedir el crecimiento del poder del partido católico "Zentrum", la única fuerza política importante fuera de su control. Sin embargo, la política anticlerical de Bismarck a través del Kulturkampf fracasó, como también lo hizo más tarde su política contra el socialismo. Por el contrario, el Kulturkampf ayudó más bien a fortalecer el "Zentrum", a crear una solidaridad y unidad muy fuerte entre los católicos, que no solamente votaron casi por unanimidad en favor de su "partido católico" sino que también se organizaron en un gran número de asociaciones de objetivos diversos pero siempre defensivos frente al Estado y al liberalismo (y más tarde también al socialismo).

Ante ello Bismarck modificó su estrategia política: optó por acercarse al "Zentrum" para contrarrestar las influencias de los liberales y de los socialistas. A ello se sumó la actitud más tolerante y abierta del Papa León XIII (1878-1903), no siempre aprobado por los obispos alemanes ni por el "Zentrum", pero que derivó en una reducción paulatina de las tensiones. La política social (distintos seguros sociales a partir de 1883), concebida por Bismarck como medidas "positivas" de la lucha antisocialista dentro de un contexto económico favorable, dieron al "Zentrum" la posibilidad de encontrar y de mostrar una identidad política propia entre las tendencias liberales de un lado, y socialistas del otro. Así, el Zentrum logró la integración ideológica de gran parte de los católicos al sistema político del Imperio Alemán y se preparó para jugar su propio rol de partido gubernamental en la futura república de Weimar, junto con los socialdemócratas.

Dentro de los personajes más importantes en este periodo Kruip destaca al anteriormente mencionado obispo de Maguncia a partir de 1850, Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811-1877) por la progresión de su análisis y el realismo de las medidas que propuso, lo cual, según este autor, le permitió tener una influencia decisiva en el desarrollo del socialcatolicismo en Alemania. En su participación en el parlamento de la "Paulskirche" se hizo famoso por la homilía pronunciada con ocasión del entierro de dos diputados asesinados durante la rebelión de septiembre de 1848 en Frankfurt, en contra de la posible radicalización de la "Revolución de Marzo". En diciembre del mismo año, Ketteler comentó la cuestión social en cuatro homilías de Adviento en la catedral de Maguncia. En su análisis social identificó las concepciones de la propiedad de liberales y comunistas, como el problema esencial de su tiempo. Recurrió a la doctrina de Santo Tomás para insistir en el destino universal de los bienes de la tierra y, por tanto, en la función social de toda propiedad, pero, al mismo tiempo, señaló la necesidad de esa institución para garantizar la buena administración de los bienes. Para explicarse la concentración de la riqueza y su uso personal "... dejando morir de hambre a pobres y dejando volverse salvajes a niños miserables?", aseguró que "El mundo ha abandonado a Cristo, ha rechazado la redención en Cristo, por eso queda entregado al dominio de los vicios - ésta es la última y más profunda causa de nuestros sufrimientos y nuestra situación social... porque sirve a la avaricia y a los deseos del placer como esclavo miserable, por eso el rico desprecia el mandamiento de Dios que dice que tiene que compartir de su abundancia con el pobre ... por eso el pobre extiende su mano hacia los bienes del rico y desprecia el mandamiento de

Dios: ¡no robarás!".⁶⁹ Como consecuencia de esta reflexión, únicamente la Iglesia Católica cuenta con la solución. Según Emil Ritter esta concepción de exclusividad de la misión eclesial es una de las características más importantes del naciente movimiento socialcatólico.⁷⁰

Otro importante alemán fue Adolf Kolping (1813-1865), el "padre de los oficiales" ("Gesellenvater"), quien, nombrado vicario de la catedral de Colonia en 1849, pudo fundar asociaciones de oficiales en otras ciudades y regiones. El objetivo principal era ofrecer a los jóvenes el hogar y el ambiente familiar que por la destrucción de la economía artesanal y de las relaciones sociales tradicionales, los maestros ya no podían ni querían darles. Según Kruip, los hospicios no solamente procuraron techo y comida, apoyo emocional, educación y formación religiosa, sino también control social. Por medio de conferencias, retiros, obras de teatro, canciones comunes, artículos en revistas populares y cajas de ahorro, Kolping quería formar buenos oficiales, buenos ciudadanos y buenos futuros maridos y padres de familia. Se esperaba que con todo esto los oficiales católicos no necesitaran salir de sus medios católicos para satisfacer la mayor parte de sus necesidades sociales. En 1879 existían ya 525 asociaciones con 70 mil miembros y 105 hospicios en diversos países. Para Kruip, Kolping se limitó a un trabajo de pedagogía social en los medios del artesanado proletarizado, de manera que no fue más allá de cierta actitud paternalista: las asociaciones de oficiales nunca dejaron de ser controladas por los prelados, advierte. Ciertamente, Kolping pensaba solucionar los problemas sociales, cuya raíz más profunda la ubicaba en la ausencia de lo religioso, por medio de la formación, la educación y el cambio de conciencia de los individuos.

Pocos años después de la muerte de Kolping (1865), la postura de Ketteler descrita anteriormente cambió en algunos puntos importantes y dio un nuevo impulso al catolicismo social. En un discurso delante de 10 000 obreros en la Liebfrauenheide, cerca de Offenbach, en 1869, el "obispo obrero" de Maguncia analizó de manera más directa la situación del obrero y sus demandas, consideradas legítimas. Así llegó a plantear que las causas de la cuestión social no residían exclusivamente en la ausencia de lo religioso sino en los cambios sociales y en el desarrollo del capitalismo, sobre todo en el "aislamiento del obrero frente a una cada vez mayor centralización del capital", en el "aplastamiento de la fuerza humana por la fuerza del dinero". "No sólo el trabajo es considerado como mercancía, sino también el hombre entero, con su fuerza de trabajo, es considerado como máquina. Así como la máquina se compra lo más barato posible y después se la usa día y noche hasta su destrucción, así es explotado el hombre en estos sistemas."⁷¹

Como Ketteler no creía en un cambio total del sistema como solución, sólo le quedó proponer e impulsar la organización de los obreros para defender sus derechos e intereses

⁶⁹ NELL, Breuning 1972, 45.

⁷⁰ Ritter 1954

⁷¹ Cit. en KRUIP, Gerhard. "Las raíces históricas de la Doctrina Social Católica en la Alemania del siglo XIX. ¿Un modelo para superar los desafíos de la modernidad?". Würzburg Alemania). Mimeo.

(mayores salarios, formación, descanso, prohibición del trabajo de niños y de mujeres casadas) y la intervención del Estado para llevar adelante una política social realmente efectiva.

Estos nuevos conceptos de Ketteler tuvieron una repercusión importante en el socialcatolicismo. Se comenzó a contemplar la necesidad de, como actividad pastoral, apoyar solidariamente a organizaciones autónomas de obreros, independientemente de la tutela religiosa y política.

Para Kruip, la homilía de Ketteler en la Liebfrauenheide, considerada como "Carta Magna" del movimiento obrero cristiano, fue un impulso decisivo para la fundación de asociaciones de obreros católicos, dirigidas todavía por sacerdotes (los "curas rojos"), pero dispuestas a defender los intereses y derechos de los obreros - y por eso abiertas a colaboraciones puntuales con socialdemócratas y sindicatos libres. Según este autor, desde los años 70, sobre todo después del "Kulturkampf", el socialcatolicismo pudo abrir un espacio importante de organización, de democracia, de emancipación, de lucha política para los miembros católicos de las clases bajas. A pesar de ello surgieron críticas de parte de otros obispos y de parte de la corriente más conservador del partido del "Zentrum".

Por desgracia, las asociaciones de obreros católicos de los años 70 fueron obstaculizadas por el "Kulturkampf" que empujó a los católicos a una actitud defensiva, de lucha por los derechos institucionales de su Iglesia, y no permitió conflictos mayores entre ellos. Esa presión de unidad interior no favoreció a los movimientos obreros dentro del catolicismo. Más tarde, las leyes antisocialistas de Bismarck las obligaron a presentarse como asociaciones religiosas y antisocialistas, lo cual impidió su emancipación respecto a la tutela de la jerarquía católica. De hecho, cualquier grupo de católicos que se comprometía con los intereses de los obreros tenía que luchar en dos frentes: contra los socialistas que buscaban el monopolio de la representación de intereses de la clase obrera, desde un anticlericalismo y ateísmo militante, y contra las tendencias intraeclesiales de integralistas. No cabe duda - dice Johannes Messner - que esta batalla en dos frentes privó al socialcatolicismo de las fuerzas necesarias para luchar en favor de una sociedad más justa y humana⁷².

Ahora bien, la pérdida de espacios de decisión de los laicos que señaló Ceballos podría explicarse a partir del "Gewerkschaftsstreit", una controversia sobre los sindicatos cristianos interconfesionales. Kruip señala que, después del fracaso de las "asociaciones cristiano-sociales" de los años 60 y 70, cuya actividad fue prácticamente eliminada por las leyes antisocialistas de Bismarck, otras "asociaciones de obreros católicos" surgieron en los años 80, asesoradas por Hitze y más tarde por el "Volksverein", de quienes hablaremos más adelante. Para su creación también influyó la primera encíclica social *Rerum novarum* del Papa León XIII en 1891, que insistió en el derecho de fundar asociaciones libres (RN 36-38), incluidas las asociaciones religiosas (RN 39, 41). Sin embargo, la reclamación de que las asociaciones católicas tenían que fundamentarse en la religión (RN 42-43) fue evidente.

⁷² Cfr. Messner, Johannes (1964): Die soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen. 7. Ed. Innsbruck u.a. : Tyrolia, 320 (Hay traducción española: La cuestión social. Madrid : Rialp, 1960).

Las mismas asociaciones dieron prioridad a la fe católica; tuvieron como presidentes espirituales a algunos prelados y desarrollaron una estructura organizacional integrada a la de las parroquias. Debido al anticlericalismo y al ateísmo de los sindicatos socialistas, muchos cristianos pensaban que no podían luchar en sus filas, lo que impidió la aspiración de un sindicato único.

A pesar de ello, los cristianos no querían renunciar a la lucha en favor de sus intereses y derechos como obreros. Dentro de la dinámica política y la creciente importancia de organizaciones sindicales, surgió la necesidad de mayor unidad por lo menos entre los obreros cristianos católicos y protestantes. En algunas regiones se fundaron sindicatos cristianos interconfesionales, que además llegaron a estar dispuestos a luchar por medio de huelgas, manifestaciones políticas y acciones puntuales comunes con los sindicatos socialistas. Mientras que el "Volksverein", con sede en Mönchengladbach, estaba de acuerdo con los sindicatos cristianos, dos obispos, el cardenal Georg von COP (1837-1914), obispo de Breslau y Michael Felix Korum (1840-1921), obispo de Treveris, junto con la "Unión de las Asociaciones de Obreros Católicos con sede en Berlín" los criticaron fuertemente y optaron por crear departamentos especiales según las profesiones ("Fachabteilungen") dentro de las asociaciones de obreros católicos. Esta "corriente de Berlín" no quería admitir que los obreros tuvieran que salir de su ambiente católico para organizarse de manera sindical; recurrieron a la *Rerum novarum* para lamentar la pérdida del fundamento religioso en una organización de tipo interconfesional; rechazaron las huelgas, las acciones políticas y la colaboración con socialdemócratas ante el temor de que los obreros católicos pudieran volverse socialistas; mas aún, no quería admitir que los obreros se organizaran de manera autónoma, independiente del control clerical. Al respecto el obispo Korum afirmó: "Aún en el caso de que estos sindicatos solamente tuvieran miembros católicos, pero nombraran como presidente a un obrero, tendríamos que luchar contra ellos. Todo depende de que los sacerdotes no dejen de controlar a los obreros católicos."⁷³

El conflicto latente se agravó cuando los obispos prusianos, guiados por el cardenal Kopp, promulgaron su "pastoral de Fulda" en 1900. En ella no mencionaron a los sindicatos cristianos pero insistieron en la base religiosa de las asociaciones de obreros y en la necesidad de obediencia a la autoridad eclesial. Finalmente, optaron por los departamentos especiales, que les parecieron suficientes para defender los derechos de los obreros.

En 1902, el cardenal Kopp, muy influido por corrientes integralistas y por el militante antisocialista Franz von Savigny, amenazó al "Volksverein" poniendo en duda su derecho de existencia como organización católica. Otros obispos, como el cardenal de Colonia, Anton Fischer (1840-1912), obispo a partir de 1903, apoyaron la corriente de Mönchengladbach y el Volksverein.

Ante la falta de unidad dentro del episcopado alemán, se apeló a Roma. En su encíclica *Singulari quadam* del año 1912, el papa Pío X formuló un "tolerari posset", en el que manifestó su simpatía por la corriente de Berlín pero admitió que los obispos podían tolerar los sindicatos cristianos en sus diócesis. Ninguna de los dos corrientes opuestas se

⁷³ Cit. en Kruip

sintió satisfecha, pero la muerte de Kopp y el inicio de la Primera Guerra Mundial en 1914 pusieron fin al conflicto. Solamente en 1931 la encíclica "Quadragesimo Anno" aprobó y permitió en principio los sindicatos interconfesionales (QA 35).

Según Oswald von Nell-Breuning, la controversia sobre los sindicatos interconfesionales ha sido una verdadera catástrofe para la relación entre obreros e Iglesia Católicaⁱ. Este autor advirtió que a ningún otro grupo cristiano se le negó el derecho a la organización autónoma e interconfesional, ni a los campesinos ni a los empresariosⁱⁱ. De ahí que los obreros vieran en ello una falta de confianza y una falta de respeto como hombres con los mismos derechos. El presidente de la "Unión de Sindicatos Cristianos de Alemania", Schiffer, dijo en un congreso internacional en 1908: "A pesar de todo el respeto y admiración ante nuestros pastores espirituales, sobre todo los obispos, tenemos que decir: Hasta aquí y basta. (Aplausos) Ellos tienen el derecho y el deber de guiarnos en cuanto a asuntos religiosos y eclesiales. Pero si se trata de cuestiones profesionales, de asuntos más o menos económicos, no puede haber un solo obispo que exija el derecho de decir la última palabra. En este terreno somos autónomos y tenemos que serlo."⁷⁴

Nell-Breuning además sospecha que, en algunos casos, la insistencia de los "integralistas" en la pureza de la doctrina católica y en los peligros de la interconfesionalidad sirvieron para enmascarar de manera ideológica su rechazo a cualquier organización poderosa de obreros. Solamente querían permitir los departamentos especiales dependientes de la jerarquía e incapaces de organizar huelgas para tener "sindicatos amarillos". El sínodo de las diócesis alemanas en Würzburg llegó a una conclusión parecida a la de Nell-Breuning: "No hay manera más fuerte de ofender a los obreros que la de considerarlos menores de edad. Los departamentos especiales dentro de asociaciones de obreros católicos no pueden funcionar como sindicatos. Por eso, interpretada de manera estricta, la Pastoral de Fulda negaba al obrero católico la organización sindical y con ello, la única medida eficaz de defensa propia. [...]" La aprobación tardía de *Quadragesimo Anno* (QA) "ya no pudo neutralizar el daño provocado al movimiento obrero y a las relaciones entre Iglesia y obreros."⁷⁵

En esta experiencia alemana podemos ver claramente aquello que Weber advirtió: el monopolio de los bienes de salvación no satisface de la misma manera las necesidades religiosas de los laicos, por lo cual surgen los movimientos proféticos, generalmente desestabilizadores. En este caso la respuesta de los sacerdotes fue la deslegitimación, aludiendo a la vigilancia de la ortodoxia para garantizar a la comunidad fidelidad al *corpus* sagrado. Este recurso muy probablemente se eligió ante la inviabilidad de que el o los profetas lograran el reconocimiento de un amplio sector de laicos.

Además de Alemania, habría que destacar el éxito del catolicismo social en Bélgica, donde se fundó la Federación de los Círculos Católicos en 1867 con grupos de trabajadores católicos, los cuales condicionaron la base social del Partido Católico que mantuvo el poder de 1884 a 1914. Según Ceballos, aquí surgió una de las corrientes más democráticas del catolicismo social y más comprometidas en el terreno político:

⁷⁴ Loc. Cit.

⁷⁵ Nell-Breuning 1972, 46

“Las huelgas generalizadas de 1886, hicieron que los católicos belgas iniciaran con verdadera efervescencia un movimiento de reforma social y, puesto que habían iniciado su consolidación en el gobierno, tuvieron la posibilidad de implementar una legislación social de inspiración católica. Desde este momento, Bélgica fue el modelo indiscutible para todos los católicos sociales.”⁷⁶

De los Congresos de las Obras Sociales de Lieja que comenzaron en 1886, donde se enfrentaban las corrientes del catolicismo social más representativas, surgió la Democracia Cristiana. Por otro lado, poco antes de que apareciera la encíclica *Rerum Novarum* apareció también en Bélgica la Asociación Nacional de Campesinos Católicos, Boerebond, y la Liga Democrática Belga, que reunían los círculos obreros, las organizaciones mutualistas, las cooperativas y las asociaciones políticas.

En Austria son católicos de la nobleza como Karl Vogelsang, Gustav von Blome y Karl de Lownstein quienes promovieron un movimiento corporativista y crearon asociaciones políticas y sociales. En 1883 presentaron un programa social en el que la propiedad se consideraba como un feudo de Dios que debía ser usufructuada por todos y se propuso que las ocho clases sociales permanecieran unidas entre sí corporativamente para lograr el bien común.

En Suiza destaca Gaspard Descurtins quien, junto con el sacerdote Gaspard Mermillod, tuvo contacto con las tesis de Ketteler y Vogelsang y logró aglutinar a los diferentes grupos de católicos europeos. Descurtins llegó a ser integrante del Consejo Nacional Suizo de 1881 a 1906 y promovió una federación obrera no confesional, Arbeitersbund, en 1887.

En Francia destacan el sacerdote Maignen, quien inició el Círculo de Obreros de Montparnasse; Albert De Mun, René de la Tour du Pin y León Harmel. Los católicos franceses que rompieron con el paternalismo se reunieron en torno a la Obra de los Círculos; quienes sostuvieron la línea contraria se reunieron en Angers. René fue el principal inspirador de los reformistas católicos. También en Francia los católicos sociales intervinieron en las reformas legislativas y crearon agrupaciones campesinas de acuerdo al modelo alemán. Lo que no consolidaron fue el sindicalismo cristiano pues los Círculos Obreros eran asociacionistas, es decir que los patronos y los obreros debían integrarse.

En Italia, donde el movimiento fue tardío debido al conflicto político, inició en 1874 la Obra de los Congresos que intentaba reunir todas las actividades de los católicos para establecer una sociedad católica paralela, de manera que los católicos no tuvieran contacto con el nuevo Estado italiano. Se desarrolló entonces una intensa actividad en prensa, instrucción, arte y caridad. Aquí destaca, en primer lugar, Giuseppe Toniolo, y en segundo, Giuseppe Sachetti y Vito d'Ondes. Toniolo fundó en Bolonia, en 1889, la Unión Católica de Estudios Sociales para trazar un plan orgánico de acción.

En Inglaterra y Estados Unidos, a diferencia del resto de Europa, los católicos no vieron agredida a la Iglesia, por tanto, en lugar de intentar competir con el estado liberal, se buscó

⁷⁶ Ceballos Op.Cit. pp. 57-58.

la intervención de los católicos en los problemas sociales. Es decir, no se pretendió realizar un proyecto que abarcara todos los ámbitos de la sociedad sino implementar acciones aisladas. En Estados Unidos el laico católico más destacado fue Terence W. Powderly, quien fundó la Orden de Caballeros del Trabajo, sociedad secreta que admitía a protestantes y que defendía el derecho de los trabajadores a presentar demandas laborales.

Paul Christophe ha advertido que la mayoría de los católicos evitaba la acción social pero diversos acontecimientos de la época, como la Primera y Segunda Internacional (1864 y 1889), la Comuna de París (1871), la huelga de Londres y la matanza de Chicago (1886), influyeron para que los católicos intentaran evitar el mundo ateo y materialista.

También Leuwers y Cadet afirman que a fines del siglo XIX, cuando en Francia la tercera República se consolidó con una política anticlerical y las posibilidades de los católicos apenas fueron reconocidas al interior de la Iglesia, surgieron movimientos muy importantes, como la Acción Católica de la Juventud Francesa (ACJF) y el movimiento Le Sillon.

A fines de 1884 también apareció la Unión de Friburgo donde se trataron de reunir las tendencias sociales de los católicos: la paternalista partidaria del patronato (de Angers y Lovaina); la cooperativista (de Lieja); la democrática y proclive al sindicalismo (de Bolonia); la corporativa del programa de Haid (de Alemania y Austria); la corporativa mixta de patronos y obreros (de París). Con esto fue posible el contacto entre los católicos sociales europeos y la consolidación de algunas tendencias. La mayoría asumió la racionalidad tomista y, con ello, una concepción corporativa de la sociedad; puso énfasis en la organización del trabajo y destacó la importancia de las asociaciones laborales. En general se consideró que el liderazgo recaía en los laicos y se intentó rebasar la acción social e incursionar en la política. Todo esto hizo que en muchos lugares la jerarquía se opusiera a los católicos sociales.

Es precisamente en este contexto donde León XIII comienza a trabajar una respuesta a la cuestión social. En 1891 aparece la encíclica *Rerum Novarum* que fue interpretada como el reconocimiento oficial de los militantes.

Tenemos entonces que a fines del siglo XIX el aval al catolicismo social que resultó de la encíclica *Rerum Novarum* marcó una nueva etapa en la historia del laicado. Este nuevo periodo se caracterizó en sus inicios por intentar una respuesta de los católicos ante la expansión del socialismo ateo y anticlerical que trabajaba con el proletariado. Los católicos buscaban la raíz de su acción social en una fidelidad al Evangelio, “sociales a fuer de católicos”. En estos primeros pasos de los laicos se buscó el apoyo del Papa, cuya infalibilidad se había proclamado en 1870.

Según Christophe, la encíclica arrastraba a los cristianos al terreno social y había de provocar un amplio y generoso esfuerzo de reflexión. Este impulso se tradujo durante los decenios siguientes en múltiples iniciativas. Los católicos se sensibilizaron ante la miseria del mundo obrero y se esforzaron, cada vez en mayor número, por conocerla mejor para incidir en ella.

Por lo que se refiere a los personajes más importantes en Francia, Ceballos hace énfasis en la importancia de Albert de Mun, quien antes de la *Rerum Novarum* se dedicó a la formación social de los jóvenes y a la actividad política. Inclusive quiso fundar un partido católico pero en 1885 el Papa León XIII le exigió renunciar a este proyecto. Ante esta situación, optó por promover la creación de la Acción Católica de la Juventud Francesa (ACJF) con jóvenes encabezados por Robert de Roquefeuil. En 1886 apareció la ACJF como oposición a la propuesta de la Revolución Francesa. A través de ella se buscó preparar a los jóvenes católicos de las clases dirigentes. Con la publicación de *Rerum Novarum*, en 1891, y la encíclica sobre la adhesión de la república, en 1892, la A.C.J.F se abrió a las demás clases sociales.⁷⁷

De 1886 a 1914 esta asociación se preocupó por integrar a los obreros en la asociación, con vistas a un apostolado social. Para ello orientó sus estudios a la fórmula la “idea social”. En sus cinco congresos sociales se discutió su contenido doctrinal: el congreso de 1903, en Chalon-sur-Saône, sobre la cuestión sindical; el de Arras, en 1904, sobre la mutualidad; el de Albi, en 1905, sobre las condiciones de vida de la juventud obrera; en 1908, el de Angers, sobre la cuestión agraria; finalmente, el de Lyon, en 1912, sobre la organización corporativa.⁷⁸

Estos congresos proporcionaron a los miembros de la Asociación un programa de acción y las directrices que se desprenden de un estudio profundo de la situación social. Dentro de las actividades más importantes destaca la creación de diversos organismos que pretendían atender necesidades: jardines obreros, sociedades de viviendas económicas, sindicatos, cajas de ahorro obreras, sopas populares durante las huelgas, mutuas agrícolas, cajas de seguridad o de crédito agrícola, salas populares de lectura o bibliotecas circulantes.

En la ACJF, los jóvenes adquirían conciencia de los problemas sociales; cuestionaban el proceso de secularización y buscaban restaurar un orden social cristiano a partir de tres ideas: “Piedad, estudio, acción”.

Llama la atención el hecho de que, aunque la ACJF fue fundada por laicos, era muy fiel a la autoridad eclesiástica y particularmente al Papa. Los jóvenes brindaban por él e inclusive hacían peregrinaciones a Roma; además, siempre solicitaban autorizaciones a los obispos para sus labores.

Para algunos analistas la pastoral obrera significó la apertura de la Iglesia y su adaptación al mundo moderno; para otros, el territorio para implementar la nueva cristiandad. Al respecto Manuel Ceballos ha planteado sobre el catolicismo social a partir de la *Rerum Novarum* que:

“Tarde por cierto, se extendía este movimiento que hasta entonces había sido privativo de una minoría de laicos y sacerdotes que, a título personal y a pesar de la resistencia de muchos, había logrado nuevas formas de acción popular y obrera. Los que a principios del siglo XIX, lograron comprender que se hallaban frente a un mundo nuevo y convulsionado, hicieron un doble descubrimiento: el del problema obrero y el de los grupos populares.”⁷⁹

⁷⁷ LEUWERS, J. M. y CADET, J. *El laicado: etapas históricas*, p. 20.

⁷⁸ Ídem.

⁷⁹ CEBALLOS, p. 20.

Los católicos sociales intentaron cristianizar el mundo obrero y popular a través de instituciones, programas, proyectos y agrupaciones. Para ellos los pobres eran los principales destinatarios del cristianismo y en el mundo moderno, los pobres más importantes eran los obreros. La problemática obrera demandaba a estos católicos una reforma social que fuera más allá de la caridad. Según Ceballos, la problemática obrera era la más urgente de la “cuestión social”.⁸⁰

En este sentido, otro laico que vale la pena destacar es León Harmel, quien impulsó en su fábrica de Val-des-Bois a los obreros a dirigir cajas de ahorro, cooperativas y consejos de fábrica, donde obreros elegidos discutían con su patrón la organización del trabajo y hasta las modificaciones de los salarios. En los círculos cristianos de estudios sociales los obreros se encontraban entre ellos y bajo la dirección de un consiliario, estudiaban la *Rerum Novarum*. Los sacerdotes podían ser invitados pero sólo como guías. Harmel realizó congresos obreros anuales entre 1893 y 1897, de los que destaca el de 1895 donde se planteó la creación de un partido democrático cristiano de obreros. A diferencia de Albert de Mun, el papa León XIII sí lo apoyó.

La idea de León Harmel consistía en formar una *élite* obrera cristiana que pudiera progresivamente asumir todas sus responsabilidades, tanto en el campo político como dentro de la fábrica y de la profesión. La expresión de “el apostolado del semejante cerca del semejante” resurgió en el Congreso de la A.C.J.F. de 1898. Según Leuwrs y Cadet, Harmel se anticipó a ciertas intuiciones de Marc Sangnier al confiar en la capacidad de los obreros e iniciarles en la toma de responsabilidades.

Por último cabe destacar la labor de Marc Sangnier, fundador del importante movimiento *Le Sillon*, que aparece en 1894 y se expande a principios del siglo XX. Según Leuwrs, esta organización tenía una mística muy fuerte de adhesión personal a Cristo, quien debía vivir en cada uno de sus miembros. Había un rito de iniciación y existían fuertes lazos de amistad entre sus miembros. En la vida pública sus integrantes intentaban traducir sus creencias religiosas en actividades de espíritu democrático. Para Mac Sangnier, la democracia era “la organización social que tiende a llevar al máximo la conciencia y la responsabilidad de cada uno”. Se trataba, según Leuwrs, de un ideal moral, más que de un régimen político⁸¹. Una particularidad de este movimiento fue que logró agrupar a estudiantes, considerados como obreros del libro, con los obreros de fábrica (de la herramienta). *Le Sillon* buscó implantar el catolicismo en la vida pública hasta alcanzar la masa. Para ello contó con *slogans*, uniformes, insignias, periódicos, etc. Su metodología consistía en: leer el Evangelio, comentarlo en un sentido social y la exposición por parte de un miembro de un tema de economía social: sindicatos, capital, salario, colonización, el estado de la familia y la educación de los hijos; o un tema religioso: las objeciones que se hacen contra la religión. Esto significaba que los participantes no eran oyentes sino interlocutores que investigaban y reaccionaban. El consiliario tenía un papel discreto, de consejero.

⁸⁰ Cf. *Íbid*, p. 21

⁸¹ LEUWERS, p. 23.

“Los integrantes de *Le Sillon* habían optado por llegar a las últimas consecuencias de su compromiso cristiano intentando llevar el Evangelio a todos los medios y por todos los recursos posibles. (sic.) Sus destinatarios debían ser los proletarios y los obreros. Se debían integrar con jóvenes obreros para constituir círculos de estudio, debían denunciar toda injusticia y hacer prevalecer los ideales cristianos en una sociedad enemiga de Dios y del cristianismo... Hacia 1903 el movimiento había llegado a su apogeo, sus militantes se habían extendido por toda Francia y su dirigente, Marc Sangnier, era reconocido como el modelo auténtico y más acabado del militante católico.”⁸²

A partir del Congreso de 1906 el movimiento se lanzó al combate sindical. Al año siguiente, el Congreso sobre la cooperación dio lugar a la creación de cooperativas de consumo y producción. Con todo esto, *Le Sillon* penetró en el campo político.

Tenemos entonces que, hasta 1906 *Le Sillon* gozó del apoyo de obispos pero cuando entró a la esfera política suscitó controversias y en 1910 una carta pontificia los puso bajo la autoridad episcopal y los hizo denominarse como “Surcos católicos”, generando así el fin de la organización.

Para Ceballos, *Le Sillon*, en oposición a *L'Action Française* (monarquista) representa, mejor que en otros países, el debate sobre las asociaciones laborales, entre el “sindicalismo cristiano” y quienes proponían la organización mixta de patronos y obreros. Este debate fue muy importante también en Alemania y Bélgica.⁸³

Al respecto, Paul Christophe advierte que mientras los católicos sociales de tipo paternalista continuaron con el desarrollo de múltiples obras y quisieron crear sindicatos mixtos (es decir, que agruparan a patronos y a obreros), los demócratas cristianos reconocieron el derecho de iniciativa y la responsabilidad del pueblo. Estos últimos consideraban que los obreros tenían que tomar en sus manos su destino, promover nuevos dirigentes y contribuir ellos mismos a su liberación.⁸⁴

Para Leuwers, durante los años treinta los esfuerzos apostólicos de los laicos podrían considerarse como una reacción al individualismo y el liberalismo, heredados de la Revolución Francesa: “Había, pues, una necesidad histórica en los católicos de redescubrir el sentido de lo social y de lo comunitario, a través del fenómeno de la industrialización y de las graves injusticias de ésta en el mundo obrero”.⁸⁵

En Alemania nace otra personalidad una generación posterior de la del obispo Ketteler: Franz Hitze (1851-1921), quien después de entrar en diálogo con el marxismo, propuso como única solución posible una especie de socialismo cristiano: “Todos los paliativos voluntarios no pueden remediar el mal. La 'caridad' y las 'limosnas' pueden ayudar en casos de miseria individual, pero no en la gran cuestión social en su conjunto.”⁸⁶

⁸² CEBALLOS, p. 110.

⁸³ Ídem.

⁸⁴ CHRISTOPHE, p. 220.

⁸⁵ LEUWERS, p. 27.

⁸⁶ Hitze, Franz (1880): *Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft* : Vorträge von Franz Hitze. Ed. ampliada y reelaborada. [1. Ed. 1977].

Ya durante sus estudios de teología en Würzburg empezó a trabajar sobre la cuestión social. En 1875 dio algunas conferencias para estudiantes de la corporación "Unitas" sobre este tema, que fueron publicadas en un libro de 1877, ampliado y reelaborado después durante su estancia en Roma. Hitze llegó a la conclusión de que la sociedad de su tiempo sufría de "contradicciones internas tendientes a su destrucción" y que era necesario reorganizarla para acabar con la "predominancia del capital"⁸⁷. "La competencia no es suficiente como principio regulador, ni para los intereses de la comunidad ni para los del capital. Ella no es más que la expropiación permanente, ejecutada por el derecho del más fuerte y el juego del destino."⁸⁸

En 1880, dos años después de su ordenación sacerdotal, Franz Hitze fue elegido primer secretario general de la asociación "Arbeiterwohl" (Bienestar de los Obreros), una asociación fundada por un grupo de empresarios preocupados por los peligros sociales de la revolución industrial y de la descristianización. La asociación adoptó medidas sociales muy útiles para los trabajadores: comisiones elegidas para representar los intereses de los obreros frente al empresario, seguros de enfermedad, cajas de ahorro, centros sociales con guarderías, comedores, bibliotecas populares y salones para reuniones, asambleas y conferencias sobre higiene, educación, costura etc. Este modelo, basado en la buena voluntad de un empresario, influyó en futuras medidas de la política social estatal. Con ello Hitze asumió que había una infinidad de medidas posibles y concretas para mejorar la situación de los obreros sin tener que esperar el cambio hacia otro sistema no-capitalista, cada día menos probable. Así se explica Kruip el que optara por un reformismo orientado a las necesidades de los obreros.

Hitze fue diputado de 1884 a 1921. Desde ahí fue portavoz del "Zentrum" en cuestiones de política social, lo cual permitió al "Zentrum" desarrollar su propia identidad política frente a los liberales y a Bismarck de un lado, y a los socialdemócratas del otro. Kruip señala que, junto con la "Asociación para Política Social" ("Verein für Sozialpolitik") de los "socialistas de cátedra" ("Kathedersozialisten") elaboró las primeras leyes sociales como la prohibición del trabajo dominical en 1885, el seguro de vejez, la pensión de invalidez en 1888-89 y la limitación del tiempo de trabajo a 11 horas diarias.

En 1890, Hitze, Brandts, Windhorst y otros fundaron el "Volksverein", una "Asociación del Pueblo Católico Alemán" para promover y divulgar las ideas del catolicismo social mediante una obra gigantesca de educación popular, que tenía la finalidad de luchar contra el socialismo y el marxismo para formar laicos y sacerdotes comprometidos, muchas veces futuros políticos del "Zentrum", y para coordinar las actividades de todas las asociaciones católicas en una organización central. En 1891, ya tenía más de 100 000 miembros; en 1914 llegó a 805 000. En 1892, Hitze fue nombrado primer catedrático de Doctrina Social en la universidad de Münster.

Para Kruip, en la postura de Hitze es posible detectar los rasgos principales de lo que el Concilio Vaticano II llamó "autonomía de las realidades temporales" (GS 36), lo que a

⁸⁷ Loc. Cit.

⁸⁸ Ibid., p. 51

Hitze le llevó a dar mucha importancia a las actividades y organizaciones autónomas de los laicos católicos. Por eso algunos críticos calificaron a Hitze como "modernista práctico".

A diferencia del caso alemán que fue descalificado por las autoridades religiosas, en las experiencias de acción social aquí descritas encontramos una acción eclesial superpuesta a los procesos sociales conforme a las orientaciones desarrolladas por la sociedad civil que potencia políticamente a la misma Iglesia y le otorga un papel importante en la conformación ideológica y en la organización de los movimientos. Como hemos visto, se trata de posturas políticas dispersas debido a que lo mismo sucede en la sociedad, donde no hay una corriente política suficientemente dominante que la impulse en una dirección. Resulta clara la conversión de la Iglesia en un agente de movilización social empujada por las condiciones de los obreros afines del siglo XIX que la obligan a definirse para sostener su legitimidad.

6.- El laicado en la eclesiología del siglo XIX

A pesar de toda esta actividad de los laicos, prevaleció una discusión eclesiológica sobre su lugar en la Iglesia y su misión en el mundo que contiene cierto desprecio por este mayoritario sector.

Para analizar la concepción del laico en la Iglesia Católica del siglo XIX, Javier Hervada ha hecho un interesante estudio sobre los canonistas de este periodo de la historia debido a la influencia que ejercieron en el Código de 1917. Recuperaremos aquí algunas consideraciones importantes.⁸⁹

a) La canonística en general

Aunque los autores importantes que trascendieron fueron los canonistas romanos y la escuela alemana, Hervada analiza la concepción del laico en la canonística en general y destaca a Cantini en *De personarum speciebus*, quien define a los laicos como los fieles que no teniendo ministerio público ni siendo regulares, se dedican a los negocios de la vida civil; menciona a los monjes como una condición de vida intermedia.

Por otro lado, Vecchioti habla de la bipartición como algo natural en la Iglesia al igual que en una sociedad ordenada donde hay magistratura y pueblo por lo que la distinción entre clérigos y laicos no es de institución eclesial sino de derecho divino. Sobre los monjes mantiene una posición ambigua pues por su origen los considera laicos y sólo considera como clérigos a los monjes ordenados. Al igual que Spennati, distingue a clérigos y monjes por sus funciones.

Francisco Gómez Salazar, obispo de León, define a los legos como personas que no desempeñan cargos o ministerio eclesial alguno. Después añade que los legos se dividen en infieles, catecúmenos y bautizados; los bautizados en fieles, apóstatas y herejes; los fieles en clérigos y legos; y los legos en varones y hembras, libres y esclavos, casados y

⁸⁹ Para el lapso entre el siglo xi y el xix Hervada recomienda: R. J. COX, *A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writing of the Medieval Canonists*, Washington, 1959.

célibes, príncipes y súbditos, magistrados y ciudadanos. En este laberinto destaca la idea de que hay fieles y laicos, siendo el fiel equivalente a católico, mientras lego o laico es el fiel que no desempeña cargo eclesiástico.

Es interesante en la obra *Instituciones de Derecho Canónico* (3ª ed., León, 1891), el recuento de derechos y obligaciones comunes a los fieles: a) Que se les instruya en la doctrina cristiana y se les prevenga contra los peligros que amenacen la fe; b) que se les administren los sacramentos y no se les prive de los sacramentales; c) que se les dé entrada en el estado clerical y religioso si reúnen los requisitos; d) cultivar las ciencias teológicas y eclesiásticas y combatir por escrito en defensa de la fe; e) que los jueces eclesiásticos les amparen en los asuntos litigiosos; f) que se les dé participación en los bienes espirituales comunes; g) que se reúnan en corporación para obras de misericordia pero con autorización eclesiástica; h) ejercer algunos oficios propios de los clérigos menores. En segundo término señala algunas prohibiciones como: disputar con los herejes a menos que tengan licencia; absolver los pecados; celebrar misa; recibir por sí mismos la comunión y comulgar bajo las dos especies; hacer y administrar sacramentos o bendiciones sacerdotales; tocar los vasos sagrados sin causa suficiente; obtener dignidades o beneficios eclesiásticos y colocarse en el coro mientras se celebran los oficios divinos. En tercer lugar enumera obligaciones de los fieles: a) en cuanto a la fe, conservarla y profesarla pública y privadamente. b) En cuanto a la obediencia, obedecer a los pastores y conservar la unidad con ellos, especialmente con el Romano Pontífice; guardar los preceptos de Dios y de la Iglesia. c) En relación a los sacramentos, participar en ellos, asistir a misa, especialmente en días festivos, confesarse una vez al año, comulgar por Pascua y confesarse si incurre en pecado mortal. d) Proveer a las necesidades temporales de la Iglesia, auxiliarla para que ejerza su potestad. Finalmente, añade la obligación de los padres de educar a sus hijos en la fe.

Aichner en su *Compendium Juris Ecclesiastici*, que fue muy conocido, señala que la constitución de la Iglesia consta de variados miembros dispuestos orgánicamente en una clara visión estamental en la cual el estado laical es el común del pueblo llano, distinto a los demás estados. El laico es el miembro de la Iglesia distinto a los cismáticos y herejes que se separan de ella. La posición de los laicos puede ser pasiva en la que tienen un derecho básico: exigir la triple potestad de la Iglesia se ejerza convenientemente derivándose en el derecho a recibir la verdadera doctrina de Cristo, de que se le administren los sacramentos, de acudir a los jueces eclesiásticos y los propios de su comunión con la Iglesia como recibir la sepultura eclesiástica. Aichner añade que por el sacerdocio interno (común) el laico influye en el ejercicio de la potestad eclesiástica ya que, si son maestros y letrados, pueden cultivar las ciencias teológicas y defender la fe, además que los padres son como obispos en sus casas; en cuanto al ministerio sagrado, los laicos ayudan con sus oraciones y sacrificios personales, amén que en la misa también ofrecen el sacrificio. A los laicos se les permite una amplia colaboración y promueven el catolicismo.

El francés Icard en *Praelectiones Iuris Canonici habitae in Seminaris* usa la tripartición en forma de grados: clérigos, regulares y laicos. Entre éstos distingue a los infieles, catecúmenos y fieles, los cuales se subdividen en católicos, herejes, cismáticos y apóstatas. Este autor habla de derechos de los fieles pero haciendo énfasis en sus restricciones respecto a los clérigos y monjes.

En otro sentido habla A. Tilloy en *Traité theorique et pratique de droit canonique* (París, 1895). Para él el laicado no tiene poder pero sí derechos frente a la jerarquía y en este sentido habla de democracia interna. Estos derechos se basan en: 1° la igualdad de las personas ante Dios y ante la Iglesia; 2° la rehabilitación de la mujer y el hijo frente al despotismo del esposo y el padre; 3° asistencia y protección a los pobres; y 4° el derecho de cada fiel a participar en los bienes espirituales de la Iglesia. Habla también de los tres estados: clérigos, regulares y laicos.

b) Los canonistas del ambiente romano

Hervada ha advertido que una nota común de los romanos es el recelo hacia los laicos. G. Sebastianelli en *Praelectiones Iuris Canonici, De Personis* (Roma 1896) afirma que la oposición del estado laical y el clerical es de ordenación divina por lo que los clérigos presiden a los laicos por orden y jurisdicción; los laicos, pues, están sujetos tanto al ministerio como al imperio de los clérigos. Sin embargo los laicos sí tienen derechos por su carácter bautismal y participan en aquellas cosas que no son propias ni de la potestad ni del ministerio.

Z. Zitelli en *Appartatus seu compendium Juris Ecclesiastici in usum Episcoporum et sacerdotum*, aumentada por F. Solieri (Roma 1907) habla del estado jurídico de los laicos que consiste en una serie de sujeciones e incapacidades. Afirma que los bautizados son súbditos de la Iglesia y se dividen en clérigos y laicos, quedando éstos incapacitados para ejercer la potestad del orden, es decir no pueden administrar los sacramentos y se remite, en último término, al Derecho Divino. Añade algo similar a otros autores en cuanto a los derechos de los laicos.

Lombardi en *Iuris canonici privati institutiones* (Roma 1901) divide derechos y deberes de los laicos en generales y especiales, los generales se subdividen en absolutos y relativos. Son interesantes éstos pues hablan de las relaciones entre laicos y clérigos. Afirma que el principal deber de los laicos con los clérigos es mostrarles la debida reverencia y obediencia así como subvenir sus necesidades; en contraparte el principal derecho es exigir la administración de las cosas sagradas y recto gobierno.

F. X. Wernz es más científico en su tratamiento y no se deja llevar por los problemas de la época como la pérdida de los estados pontificios y el laicismo creciente de la sociedad que separa a la Iglesia del Estado. Wernz en *Ius decretalium* (Roma 1906) precisa que ni los infieles ni los catecúmenos son laicos pues no son miembros de la Iglesia. Añade que la voz laico es específica y negativa pues habla de quienes no están constituidos dentro de la jerarquía eclesiástica. Aborda la posibilidad de que un laico sea Papa para mostrar que laico se opone a clérigo y no necesariamente un laico es un súbdito y un clérigo un prelado. En cuanto a los derechos y deberes no abunda mucho pero marca que sus restricciones no se deben al Derecho Divino sino a la jurisdicción eclesiástica.

Ya en el siglo XX aparecen las *Institutiones iuris ecclesiastici privati* (Roma 1914) de L. Rivet que parte de que la Iglesia es una sociedad desigual pues por el Derecho Divino es jerárquica. Define a los laicos como los no ordenados, incluyendo a las monjas a menos

que estén destinadas al servicio divino por algún título. Existe el estado laical, los que no tienen jerarquía de orden.

c) La escuela alemana

Los habituales apartados destinados a los laicos desaparecen en los escritos de estos autores, pero hacen afirmaciones interesantes como la de Schulte que incluye a los laicos en la realización del Reino de Dios en la Tierra. También hace alusión a los estados laicales y de clérigos en que los primeros deben obedecer a los segundos, de ahí que la Iglesia es una sociedad desigual. Otros autores que abordan el tema son Sagmüller, Phillips y Scherer.

Según Hervada, en los autores aquí considerados hay una eclesiología subyacente:

“Es común en los autores situar el fundamento de la distinción entre clérigos y laicos en la potestad eclesial, que no ha sido concedida por Cristo al pueblo cristiano entero sino a los Sagrados Pastores.”⁹⁰

La idea de comparar a la Iglesia con el Estado se basa en los dos estamentos diferentes en los que uno detenta el poder.

El que la Iglesia reserve a los clérigos determinadas funciones que podría desempeñar cualquier fiel fue interpretado por la generalidad de los autores como una reserva estamental fundada en la existencia de un status de Derecho Divino. Esta concepción matizada por los cambios sociales al desaparecer la mentalidad estamental, pervivirá hasta épocas recientes.

En síntesis, la doctrina decimonónica concibe la Iglesia como una sociedad desigual o sociedad formada por estamentos de los cuales la clerecía asume el ejercicio de las potestades eclesiásticas. Estos estados se conciben como constitucionales, como pertenecientes a la constitución de la Iglesia en su aspecto de cuerpo social externo. Laico es un concepto jurídico social basado en el Derecho Divino que comprende la condición de ser fiel sin ser clérigo. Este concepto de laico prevalece hasta la primera mitad del siglo XX. El nervio de la distinción es la potestad eclesiástica. También está la noción de laico como cristiano secular con un grado intermedio que es el de los religiosos. Al usar laico en sentido amplio se habla tanto de fieles comunes, católicos y acatólicos como los infieles.

7. Los laicos en el siglo XX hasta antes del Concilio Ecuménico Vaticano II

En enero de 1901, León XIII publicó la encíclica *Graves de Communi*, en donde admitió la legitimidad de la expresión *democracia cristiana*, pero le quitó todo sentido político, no dándole más significación que la de una acción cristiana benéfica para con el pueblo. Con esto el Papa intentó mantener la unidad de las fuerzas católicas reduciendo la *democracia cristiana* al catolicismo social.

⁹⁰ HERVADA, p. 195.

Después de la promulgación de la *Rerum Novarum* y antes de la Primera Guerra Mundial, el catolicismo social se expandió. En Holanda, Polonia y España se organizaron actividades sociales a nivel nacional. En Chile, Brasil y México, donde no había existido anteriormente un movimiento de este tipo, se establecieron organizaciones inspiradas en la encíclica. Según Manuel Ceballos, los jóvenes fueron quienes mostraron un interés particular. Por otro lado, tanto Bélgica como Francia fueron cuna de la Democracia Cristiana con la Liga Democrática Belga y el Círculo de Estudios Sociales respectivamente. En 1896, durante el Congreso Obrero organizado por el Círculo en Reims, se estableció el programa mínimo del Partido Demócrata Cristiano, a favor de la religión, la familia y la propiedad.

En 1904, en Alemania, se realizó la primera Semana Social con la finalidad de difundir la *Rerum Novarum* e implementar actividades. Posteriormente en Francia, España, Italia, Holanda, Bélgica, México y Suiza también se organizaron Semanas Sociales. De aquí surgieron los Secretariados Sociales (1907). En el caso concreto de Francia, las Semanas Sociales se instalaron a partir del mismo 1904 y los Secretariados Sociales en 1911.

A principios del siglo XX destacan los obreros católicos y la declaración del Papa León XIII sobre el apostolado del semejante cerca del semejante

Este proceso se detuvo ante la muerte de León XIII y la llegada de Pío X, quien buscó controlar los movimientos a través de la condena al modernismo (corrientes exegéticas basadas en la crítica histórica racionalista y la revisión de los dogmas del cristianismo). Con este pretexto, los católicos sociales radicales enfrentaron la condena. El Papa suspendió la Obra de los Congresos en Italia y más de 2000 organizaciones sociales. Posteriormente publicó la encíclica *Il Fermo Propósito* (1905) en la que estableció que los militantes laicos y religiosos debían actuar a través de la jerarquía y con su reconocimiento explícito y no por iniciativas propias. Finalmente, intentó unificar la acción social. En 1908 los *Abbés démocrates* también desaparecieron y en 1910 el Papa condenó el movimiento *Le Sillon*. En 1913 se prohibió la participación política sin el permiso del obispo que, según Ceballos, “naturalmente, siempre debería negarlo”⁹¹.

Bélgica fue la excepción. Ahí tuvo un auge la democracia cristiana. El mismo historiador ha advertido que:

“El liderazgo no prestaba dificultades y era ejercido por clérigos y laicos que parecían estar de acuerdo en sus posiciones sociales. A esto habían contribuido significativamente no sólo las frecuentes reuniones católicas, sino la Universidad de Lovaina por cuyas aulas pasaban todos aquellos militantes. Por otra parte, el episcopado belga se encontraba unido en torno a monseñor Disiré-Joseph Mercier, recién nombrado arzobispo de Malinas y Primado de Bélgica (1906), muy conocido ya por sus intereses en pro del proyecto social católico y por el pensamiento de *Rerum Novarum*.”⁹²

Tampoco la organización ultraconservadora, *L'Action Francaise* fue condenada. En cambio, el sindicalismo católico sí, inclusive se llegó a prohibir la inscripción y la

⁹¹ CEBALLOS, p. 120.

⁹² *Ibid*, p. 121.

participación de los sacerdotes italianos en los sindicatos.

Resulta interesante notar que, a pesar de la labor del Papa, a partir de 1919, los sindicatos católicos y los partidos demócrata cristianos se consolidaron. Según Ceballos:

“Los cinco años transcurridos desde el inicio de la contienda mundial, mostraron a los militantes católicos la comprobación de algunas de sus tesis y lo poco eficaces que habían sido todas las soluciones que no se inspiraban en la religión. Por si esto fuera poco, la Revolución Rusa presentaba para ellos el verdadero rostro de un enemigo que cada vez parecía más fuerte y que, por lo tanto, había que combatir a toda costa.”⁹³

En Italia, el sacerdote Luigi Sturzo animó la acción política desde fines de 1918. Apareció el Partido Popular Italiano (PPI), aconfesional pero de inspiración cristiana, esto es, basado en la *Rerum Novarum*. Pertenecían al partido pequeños y medianos burgueses, campesinos, mineros, trabajadores y obreros que venían de organizaciones católicas.⁹⁴

También en Francia apareció la Confederación Francesa de Trabajadores Cristianos (CFTC) que reunió a los antiguos militantes como Marc Sangnier y a los miembros de *Le Sillon*.

En Bélgica el Partido Católico fue la organización que integró a las organizaciones católicas como la Liga Nacional de Trabajadores Cristianos, la Confederación de Sindicatos Cristianos, el *Boerebund* de los campesinos y la Federación Cristiana de las Clases Medias.

En muchos países se reanudaron las Semanas Sociales y a fines de la segunda década, aparecieron una serie de organismos católicos internacionales como: la Unión Católica de Estudios Sociales (Suiza 1917); la Unión Internacional de Estudios Sociales (Malinas (1917) y la Confederación Internacional de Sindicatos Cristianos (CISC) (Francia 1919).

En este momento resulta interesante advertir la incapacidad de dominación total del papado, esto es, la ausencia de hegemonía, y el margen de autonomía de los laicos.

Sin embargo, Ceballos ha advertido que, como otras organizaciones, las católicas se vieron afectadas por los fascismos en Italia, España, Polonia, Alemania y Austria. Para este autor, el Papa Pío XI llevó a la Iglesia a acercarse con los regímenes corporativos “aunque esto fuera en detrimento de las propias organizaciones católicas”⁹⁵. Así es como aparece la Acción Católica, que no es ni social ni política. Para el historiador, esto significó un profundo cambio en la acción social de los católicos porque se intentó un modelo monolítico, unitario y centralizado que funcionaba bajo el control del clero:

“Ya no eran las organizaciones católicas y los laicos quienes actuaban en nombre de la Iglesia, pero ella misma -en concreto su jerarquía- con la ‘participación’ de aquellos militantes que ella integrara y como ella lo dispusiera. De este modo la Iglesia se

⁹³ *Ibid*, p. 126.

⁹⁴ *Ibid*, p. 130.

⁹⁵ *Ibid*, p. 133.

reordenaba, se uniformaba, presentaba un solo frente y pretendía actuar sin fisuras ni ambigüedades.”⁹⁶

A partir de la Acción Católica la Iglesia reconoció únicamente a los organismos incorporados a esta organización. Con ella y los concordatos que se establecieron durante el pontificado de Pío XI, los partidos católicos que buscaban defender los derechos de la Iglesia, perdieron razón de ser.

Se trata, nuevamente, del recurso a la descalificación bajo el pretexto de vigilar la ortodoxia.

A diferencia de Ceballos, Yves Congar valora positivamente la conformación de la Acción Católica: “Los laicos fueron invitados a hacer apostólicamente la Iglesia; a realizar, creándolo a compás, el programa de las relaciones entre la Iglesia y el mundo”.⁹⁷

Por lo que se refiere al sindicalismo, éste se independizó y fortaleció gracias al surgimiento de la JOC (Juventud Obrera Cristiana) que fundó el sacerdote belga Joseph Cardijn alrededor de 1925. Él introdujo el método ver, juzgar y actuar que, en lugar de partir de conceptos doctrinales, lo hacía de la observación de la realidad. Otra particularidad de la JOC es que no buscó ser un movimiento paralelo al sindicalismo secular sino ir a encontrarse con los grupos obreros. Un rasgo más que la distinguió de la Acción Católica fue la concepción de que el compromiso político era inherente e inevitable.

Según Leuwens, Cardijn fundó la JOC con la preocupación central de devolver la fe a esos adolescentes y jóvenes que, por el hecho de ponerse a trabajar, habían perdido todo espíritu religioso.

Cardijn distinguió el apostolado del laico del sacerdotal pero los consideró complementarios. Se opuso tanto al clericalismo como al laicismo. El militante de la JOC, por tanto, debía ser un *apóstol*. Cardijn lo sintetizaba en éstos términos, en un artículo de 1935: “El objetivo del laicado obrero puede centrarse en tres transformaciones profundas: la transformación de la vida del trabajo, la transformación del conjunto del ambiente obrero y del régimen que lo crea, y la transformación de toda la clase obrera”.⁹⁸

Además de apóstol, el militante debía estar *organizado*; debía formar parte de un movimiento organizado entre jóvenes obreros, *por ellos y para ellos*⁹⁹. Por esta razón, la JOC debía ser *especializada*, es decir, que cada movimiento debía trabajar en su propio ambiente. El Movimiento creó las *encuestas-campañas* dándole un amplitud nacional y una eficacia en proporción con el mundo obrero (la encuestas nacionales le permitirán hacer valer, cerca de las instituciones y de los poderes públicos, las exigencias de una vida humana y cristiana para los jóvenes trabajadores). Por último, la JOC debía estar *provista de un mandato*, es decir, bajo las órdenes de la jerarquía eclesiástica. De hecho, el Papa

⁹⁶ *Íbid*, p. 135.

⁹⁷ CONGAR, p. 72.

⁹⁸ Cit. en LEUWERS Y CADET, pp. 34-35.

⁹⁹ *Íbid*, p. 35.

quiso poner claramente de relieve la integración de los movimientos especializados en el apostolado oficial de la Iglesia.

En la Encíclica *Quadragesimo Anno* Pío XI habló de la especialización en el apostolado para una efectiva recristianización. En esa época se discutió sobre esta especialización apostólica de los laicos: jóvenes, obreros, marinos, agricultores, etc. Sin embargo, Ceballos advierte que esta encíclica, si bien invita a restaurar la sociedad como la *Rerum Novarum*, lo hace bajo el modelo de una organización ordenada y gestionada desde arriba por la Acción Católica y no como lo proponía León XIII, desde el mundo laboral. Por ello, Pío XI definió a la Acción Católica como la “participación del laicado católico en el apostolado jerárquico de la Iglesia”.

En diez años la J.O.C. se extendió a veinte países, cuyas federaciones nacionales enviaron delegaciones al congreso mundial que, en 1935, celebró en Bruselas el X aniversario de la organización.

Con el método de trabajo, los jóvenes jocistas descubrieron el movimiento obrero. Según Leuwers, “el momento revelador de este hecho fue el de la huelgas masivas de 1936, caracterizadas por las ocupaciones de fábricas; los jocistas participaron en el movimiento, estuvieron presentes en los comités de huelga, en la elaboración de los cuadernos... defendieron la libertad sindical y, para salvaguardar la dignidad del movimiento obrero, organizaron los ocios y lograron que se respetaran las máquinas”¹⁰⁰.

Al año siguiente, 1957, en la reunión mundial de la JOC en Roma, Pío XII planteó a los militantes: “Os mostraréis verdaderos hijos de la Iglesia llevando a los demás, como ‘misioneros jocistas’, mediante el ejercicio de vuestra responsabilidad de jóvenes obreros cristianos, la Salvación que os ha sido anunciada.”¹⁰¹

Según Leuwers, los papas reforzaban el dinamismo y el entusiasmo de los jocistas oficializando este apostolado “sin clericalizarlo por ello se tradujo en la realidad más jurídica del “mandato”¹⁰². Sin embargo, es necesario advertir que, si bien el Papa Pío XI animó a Cardijn, no apoyó las organizaciones laborales. Esto, según Ceballos, hizo que los movimientos fueran “asfixiados lentamente por el autoritarismo clerical, que pretendió absorberlo y mediatizarlo todo a través de la naciente Acción Católica.” además de que tuvieron que enfrentar los Estados autoritarios.¹⁰³

En la década de 1930 Ceballos agrupa de la siguiente manera las diversas líneas de acción social de los católicos: el catolicismo con cierta influencia liberal que buscaba soluciones parecidas a las de los patronatos; el catolicismo que buscaba una sociedad precapitalista; el que buscaba la beneficencia paternalista que intentaba reproducir el modelo familiar en la sociedad; el que impide reformas; el que opta por los sindicatos mixtos y, por último, el que opta por la alianza de sindicalistas con partidos católicos, donde se encuentra la democracia

¹⁰⁰ Íbid, p. 39.

¹⁰¹ Ídem.

¹⁰² Loc. Cit.

¹⁰³ CEBALLOS, p. 138.

cristiana.

Leuwers habla de tres períodos en los militantes adultos de la Acción Católica: el de la L.O.C (1935-1942), el del M.P.F.(1942-1950), y el de la A.C.O., a partir de 1950.

Por lo que se refiere a la primera etapa, este autor plantea que los intentos de alcanzar a la masa en los barrios, y las encuestas campañas relativas al alojamiento, el salario y la educación de los hijos, provocaron la puesta en marcha de servicios familiares diversos como: colonias familiares para las vacaciones pagadas (esta orientación, a partir de 1939, alcanzará un desarrollo extraordinario), grupos de soldados, grupos de fábrica, buzón familiar y relación entre movilizados y civiles, durante la primera etapa de la guerra. Después, en el periodo 1940-1944: grupos de ayuda de refugiados, a los prisioneros, grupos de esposas de prisioneros, jardines obreros, ayuda a los parados, servicio de enfermos, etc. En algunos lugares, barrios enteros de las ciudades participaron en la acción de solidaridad. Este fenómeno provocó de 1941^a 1942 la mutación de la L.O.C. en M.P.F.(Movimiento Popular de las Familias).

“Los acontecimientos de la guerra y de la ocupación favorecieron, sin duda, poderosamente este estrechamiento de la solidaridad de los barrios obreros, bajo la presión de la necesidad y de la miseria; pero conviene hacer notar que, desde el principio la L.O.C. incitaba a sus miembros a una presencia activa en la masa... La acción de masa lanzada por la L.O.C. desencadenó un impulso de tal amplitud en las familias obreras que se juzgó conveniente transformar la organización. En el espíritu de los creadores del M.P.F., se trataba de hacer obra *de verdad y de eficacia*.”¹⁰⁴

El método “ver, juzgar, actuar” generó comunidades populares cristianas con participantes cristianos y no cristianos en el M.P.F.

“En las circunstancias excepcionales de la guerra, en que sindicatos y partidos se hallaban condenados a la clandestinidad, el M.P.F. logró un gran impulso y una influencia cierta. La masa, en muchas ciudades, fue puesta en acción dentro de un espíritu cristiano y apostólico; muchos obreros cristianos, replegados todavía en estructuras parroquiales o adheridos a instituciones cristianas, descubrieron que era preciso trabajar todo el pueblo, levantado por la gracia de Dios y se entregaron con ardor a aquella aventura espiritual. En suma hallaron en ella su vocación misionera de adultos (no bastaba haberla vivido en la edad juvenil, porque las responsabilidades adultas tienen otra dimensión y postulan una maduración del espíritu apostólico).”¹⁰⁵

Durante la postguerra el movimiento obrero tuvo que enfrentar huelgas, la puesta en marcha de los comités de empresa, etc.; y después de 1947, la ruptura del tripartidismo y el reflujo desfavorable a la promoción obrera. De 1947 a 1950, dentro de la Iglesia el progresismo turbó a muchos católicos y especialmente al clero, el cual, según Leuwers “no aportó a los militantes que desembocan en la acción adulta, toda la ayuda que éstos tenían

¹⁰⁴ LEUWERS y CADET, p. 55.

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 57.

derecho a esperar. Hasta por parte de los sacerdotes-obreros la desconfianza frente a los miembros de un Movimiento apostólico privó a éstos de un apoyo necesario”¹⁰⁶.

Leuwers afirma que el episcopado, por su parte, siguió la evolución del Movimiento; lo consideró como “emisión de transformación cristiana de los miembros populares”; le reconoció “el derecho de ocuparse del conjunto de los problemas humanos de tales ambientes” e insistió en sus responsabilidades en la evangelización del mundo obrero.

Sin embargo, el autor afirma que los militantes del M.P.F. no cristianos desconfiaban de todo lo que podía parecer imposición del clero en el Movimiento obrero, lo cual llevó, en 1949, a una “evacuación” forzosa de sacerdotes. Algunos de éstos “se esforzaron por organizar, a través del territorio, la red de reuniones espirituales que fue llamada ‘la animación cristiana del Movimiento obrero’”¹⁰⁷.

Entre 1948 y 1949 apareció en Francia la Unión de Militantes Obreros (UMO) que reagrupó a exmilitantes del MPF, sindicalistas y políticos cristianos para conformar un movimiento de la Acción Católica y no uno obrero cristiano.

De octubre de 1949 a marzo de 1950 dirigentes del MPF y miembros de la UMO se reunieron en calidad de equipo nacional provisional, apoyados, a su vez, por un equipo de sacerdotes. En estas reuniones se definieron las líneas de la Acción Católica Obrera (ACO). Finalmente la organización adquirió un carácter apostólico cuyas finalidades principales eran: la educación, la animación y el testimonio. En este sentido, es importante señalar que desde un principio se decidió que la ACO no tendría servicios temporales.¹⁰⁸

Ceballos considera que en las décadas de 1940 a 1960 los católicos permanecieron ocultos gestando una nueva conciencia social que se manifestará hasta el Concilio Vaticano II, particularmente en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*

Sin embargo, para Paul Christophe, la Segunda Guerra Mundial llevó a la toma de conciencia de la descristianización y provocó una profundización del discurso social de la Iglesia. Este autor advierte que a partir de entonces surgieron muchas iniciativas sociales pero que las líneas definitivas estuvieron marcadas por las encíclicas sociales que comenzó a publicar el Papa Juan XXIII.

Ciertamente, en la *Mater et magistra*, se cuentan innovaciones en el plano de los destinatarios y de la promoción de la paz, de la mujer y del Tercer Mundo. Estimulados por nuevas instituciones como la FAO (Food and Agriculture Organisation), y animados por el Papa, los movimientos de Acción Católica y los organismos caritativos se reunieron y crearon en 1961, un comité católico contra el hambre. Al siguiente año, 1962, en Suiza apareció el movimiento Tierra de los hombres con la finalidad de proporcionar ayuda a la infancia necesitada de los países pobres. En fin, de ahí en adelante aparecerán nuevas

¹⁰⁶ Íbid, p. 60.

¹⁰⁷ Íbid, p. 59.

¹⁰⁸ Cf. Íbid, p. 63.

iniciativas que resultarán fundamentales para el trabajo posterior de las organizaciones civiles en los países subdesarrollados.

8.- Eclesiología

Ya en el siglo XX, desde una perspectiva canónica, el laico es definido por sus funciones, no por la forma de vida.

“En el plano vital, laico es quien vive en el mundo opuesto a monje. Desde el ángulo canónico, el laico puede ser monje; se define por contraposición a *clérigo*, como ‘el que carece de toda participación en el poder, sea de jurisdicción, sea sobre todo de orden’.”¹⁰⁹

Según el teólogo dominicano Yves Congar, en la primera mitad del siglo XX la visión unilateral de la Iglesia cambió profundamente. En ello influyó, además de la Doctrina Social de la Iglesia que impulsó el Papa León XIII, el movimiento litúrgico que promovió el Papa Pío X.

“El movimiento litúrgico ha sido el primer foco de una toma de conciencia remozada acerca del misterio de la Iglesia y del carácter eclesiológico del laicado. Esto condujo a una renovación de la teología y de la espiritualidad del matrimonio cristiano, gracias a la cual, más allá de las disposiciones jurídicas que lo reglamentan, el matrimonio aparece como la constitución de una célula de la Iglesia.”¹¹⁰

Para este autor, ambos elementos, la DSI y el movimiento litúrgico, dieron lugar, en el periodo que está entre las dos Guerras Mundiales, a la Acción Católica.

Resulta interesante advertir que en la década de 1930 comenzó a imponerse un concepto de Iglesia como “cuerpo místico de Cristo” que consideraba que los laicos formaban parte y hacían la Iglesia. “Se comenzaba a redescubrir que la Iglesia debía también *hacerse* y hacerse *por sus miembros*”¹¹¹. Esto significó, por parte de algunos laicos, cierta simpatía por el mundo.

Congar afirma que antes de la primera posguerra únicamente se utilizaba la palabra “eclesiástico” como calificativo de la Iglesia, lo cual la reducía al aspecto clerical. A partir de la guerra se comenzó a utilizar la palabra “eclesial”, que hace referencia al “Cuerpo Místico de Cristo” o al pueblo de Dios. Por ello el término eclesial:

“... responde sin duda a una consideración de la Iglesia donde por encima del aspecto de institución apostólica, de ritos y de fórmulas, se hace muy presente a la conciencia... su aspecto de comunidad o de pueblo y, en fin, la parte activa que los fieles tienen en su vida.”¹¹²

¹⁰⁹ Cf. cánones 82 y 948. Cit. en CONGAR, p. 36.

¹¹⁰ CONGAR, p. 8.

¹¹¹ *Ibid*, p. 72.

¹¹² *Ibid*, pp. 74-75.

En síntesis, para Congar, los factores que propiciaron este profundo cambio son: el ecumenismo, la actividad del laicado, el resurgimiento del pensamiento escriturístico y patrístico y las nuevas formas de pastoral.¹¹³

Ciertamente, es hasta mediados del siglo XX cuando se acepta que los laicos: ejercen acciones sagradas, pertenecen al pueblo de Dios y, como tales, tienen acceso a las realidades celestes de la misma manera que los clérigos y los monjes. Se asume que no viven exclusivamente para las realidades celestes y que su competencia en las cosas sagradas es restringida, sin embargo, se considera que “están llamados a realizar la obra de Dios en el mundo”, esto es, en la historia. Hay inclusive quien considera que esta función es imprescindible para que la Iglesia realice su misión plenamente.

Estos serán, precisamente, los antecedentes de las profundas transformaciones que planteará el Concilio Vaticano II respecto al lugar del laico en la Iglesia y su papel en el mundo.

Como se puede ver en toda esta historia, los mecanismos para que la jerarquía católica ejerza un poder religioso sobre el laicado, entendido éste como la capacidad de conservar, interpretar y transmitir un universo simbólico y la posibilidad de que se le crea determinada visión del mundo y se acepte cierta situación, ha implicado la construcción de una serie de mecanismos en los que es posible la utilización de diversos recursos, como la influencia, la coerción, la manipulación, etcétera, para ejercer, de acuerdo al contexto histórico y las opciones del papado, el poder por dominación, la autoridad y/o la dirección.

¹¹³ Cf. *Íbid*, p. 75.

CAPITULO III

EL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II

CAPITULO III

EL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II

Según el Derecho Canónico, el Concilio Ecuménico es el mecanismo a través del cual el Colegio episcopal ejerce su potestad en la Iglesia universal, en forma solemne. Este Colegio está formado por los obispos, cuya cabeza es el Papa. (c. 226-227). El Concilio es convocado por éste; admite a cardenales, obispos y superiores de órdenes religiosos masculinas de todo el mundo. Las conclusiones deben ser aprobadas por el Pontífice y son definitivas, a menos de que sean transformadas en un Concilio posterior.

Generalmente la Curia romana controla, indirecta o directamente, las conferencias episcopales; se opone a considerar seriamente los consejos presbiterales o pastorales, en fin, a pesar de que en la institución existen experiencias democráticas interesantes (como la elección del abad en los monasterios; los sínodos y concilios regionales, en los que se establecen reglas administrativas y leyes específicas) en general, las formas de gobierno son de tipo feudal. La Iglesia Católica cuenta con escasas formas de consulta, cuyos resultados, según Pedro Miguel Lamet, muchas veces resultan sospechosos *a priori*. Por eso un concilio es muy importante. De hecho, es el órgano de participación más importante; el de más alto nivel de decisión.

En el mes de octubre de 1962 inició el Concilio Ecuménico Vaticano II que convocó el Papa Juan XXIII, Angelo Roncalli, para quien “La Iglesia de Cristo debe recurrir hoy, mucho más que a las armas de la severidad, al remedio de la caridad”. Por primera vez los padres conciliares no eran todos europeos, únicamente lo era el 37%; el 33% provenían de América; 30% de África, Asia, Australia y Oceanía. También por primera vez asistieron representantes de comunidades cristianas no católicas como observadores. La finalidad del Papa era: “la consolidación de la fe católica, renovación de las costumbres cristianas y la adaptación de la vida eclesiástica a los tiempos actuales.”¹¹⁴ Según Pedro Miguel Lamet, ese mes de octubre “se iniciaba una serie de acontecimientos que provocarían una auténtica convulsión en la Iglesia ... la asamblea daría un giro importante en la orientación pastoral de la Iglesia contemporánea ... El propio Juan XXIII en persona actuó a favor de la mayoría progresista. Nunca hasta entonces se había presentado la Iglesia tan cercana, en su actitud de comprensión y diálogo, al mundo. El intercambio internacional de los prelados de todo el orbe, las preocupaciones vivas, que llegaban de los cuatro confines de la Tierra, y la presencia de observadores no católicos señalaban la aceptación de la modernidad dentro de la Iglesia.”¹¹⁵

Ciertamente, al menos en los documentos que resultaron de este magno evento se plantearon profundas transformaciones respecto a diversos temas. Enseguida destacamos lo que se refiere a nuestro tema de investigación: los laicos en la Iglesia y en el mundo.

¹¹⁴ LAMET, P. *La rebelión de los teólogos*. p. 53

¹¹⁵ *Ibid.* p. 54

1.- Los documentos sobre los laicos en el Concilio.

*El Concilio ha empezado por la imagen concreta del laico católico en la vida de la Iglesia y en el mundo de hoy. Esta imagen concreta del laico llevó a la conclusión de que él, el fiel, que está en medio de esta realidad terrena, tiene conciencia de su responsabilidad del destino de la Iglesia.*¹¹⁶

Como mencionamos en la Introducción, el Concilio, lejos de pretender definiciones dogmáticas o una condenación formal de alguna doctrina, se declaró eminentemente pastoral.

“No será en virtud de una deducción abstracta de principios teóricos como se va a definir la misión del seglar cristiano, sino merced a una observación de la materia que tiene que asumir, en primer lugar, para sí; después para el bienestar terreno de sus hermanos, y, finalmente, para la construcción del Reino de Dios en la historia en curso.”¹¹⁷

Por los temas que abordó se ha considerado esencialmente eclesiológico. “El punto esencial del Concilio es la doctrina de la Iglesia, es decir, la doctrina de la dimensión social del cristianismo, o si se quiere de la dimensión comunitaria de nuestra religión.”¹¹⁸

En ese sentido, la teología del laicado resultó ser una cuestión importante en la concepción teológica de la Iglesia. De hecho, el término laico se aborda a partir de la discusión sobre la naturaleza de la Iglesia.¹¹⁹

Para dar cuenta de ello revisaremos a continuación los documentos del Concilio que desarrollan la teología laical; enseguida intentaremos exponer el mensaje doctrinal medular de Vaticano II sobre los seglares; y finalmente haremos un rápido recorrido por los pasajes principales en los que se desdobra el mensaje central expuesto en la segunda parte.

a) Principales documentos conciliares en los que se maneja una teología del laico

La doctrina teológico-pastoral principal sobre los laicos la encontramos en el capítulo IV de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium (LG)*, números 30-38. En general, todo lo que se dirá en los demás documentos se presentará como complemento, explicitación o repetición de lo ya dicho en la Constitución sobre la Iglesia.

Sin embargo merecen mención especial la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo, *Gaudium et Spes (GS)* y el Decreto sobre el Apostolado de los Laicos, *Apostolicam*

¹¹⁶ SCHILLEBEECKX, E., “Definición del laico cristiano”, en BARAÚNA, G. (Dir.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, p. 990.

¹¹⁷ CHENU, M., “Los laicos y la «consecratio mundi»”, en *Ibid*, p. 1001.

¹¹⁸ SUGRANYES DE FRANCH, R., “Apostolado laical”, en FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE DEUSTO, *Estudios sobre el Concilio Vaticano II*, p. 343.

¹¹⁹ CASTRO CALZADA, Carlos, “La Iglesia y el Laicado en los documentos del Concilio Vaticano II”, en *Senderos*, 19 (1997) pp. 350-351.

Acuositatem (AA), en cuanto a mejor dilucidación de lo expuesto en LG sobre el apostolado de los seglares y sobre su secularidad cristiana.

Los diferentes aspectos complementarios sobre la teología laical podemos encontrarlos en la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, *Sacrosantum Concilium* (SC), el decreto sobre el Ecumenismo, *Unitatis Reintegratio* (UR), el Decreto sobre la Actividad Misionera de la Iglesia, *Ad gentes*(AdG), el Decreto sobre los Medios de Comunicación Social, *Inter mirifica* (IM); y el Decreto sobre el Ministerio y Vida de los Presbíteros, *Presbyterorum ordinis* (PO).

b) Los laicos en el Vaticano II: exposición medular de su identidad y misión según LG, AA y AdG

Leemos en la Lumen Gentium: «Pues los que creen en Cristo, renacidos de germen no corruptible, sino incorruptible, por la palabra del Dios vivo (1Pe 1,23), no de la carne, sino del agua y del Espíritu Santo (Jn 3,5-6), son hechos por fin *linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo de adquisición...*, que en un tiempo no era pueblo, y ahora es pueblo de Dios (1Pe 2,9-10)». (LG, n. 9)

Esta declaración doctrinal expresa, en primer lugar, “lo que es común a todo el Pueblo de Dios: todos los creyentes tienen la misma dignidad, son igualmente activos y responsables, y cualquier otra distinción sólo tiene valor funcional”¹²⁰.

También expresa que la iglesia ya no se considera contra o fuera del mundo ni ocupa el centro. “La Iglesia, entonces, toma conciencia que la misión en el mundo la define esencialmente, y que está para servirlo en orden al crecimiento en él del Reino de Dios.”¹²¹

“Como Pueblo de Dios, el sujeto que vive en la historia se identifica también como sujeto de la Historia de la Salvación, es decir, de la realización en la Historia del plan salvífico de Dios.”¹²²

La expresión concibe a la Iglesia como “peregrina” en el mundo y, por tanto, “relativiza su dimensión institucional, sometiéndola a la evolución y cambio de las formas históricas, para poder situarse proféticamente en las nuevas circunstancias socio-culturales.”¹²³

Finalmente, como en los orígenes, “considera a la *jerarquía como servicio a la comunidad de hermanos...* supone una ordenación de todo el Ministerio Jerárquico y de la Autoridad Jerárquica en función del Pueblo de Dios, a ejemplo del mismo Cristo que se entregó humildemente a los demás.”¹²⁴

¹²⁰ Íbid, p. 342.

¹²¹ Ibid, 350.

¹²² LOSADA J., “La Iglesia, Pueblo de Dios y Misterio de Comunión”, *Sal Terrae*, 4(1986) p. 252.

¹²³ CASTRO CALZADA, p. 343.

¹²⁴ Ibidem.

Particularidades del estado laical y sus fundamentos (LG 30)

Una vez expuesta la doctrina sobre las funciones de la jerarquía (LG 18-29), el Concilio vuelve su atención hacia los «fieles cristianos llamados laicos». Lo primero que afirma es: «Cuanto se ha dicho del pueblo de Dios se dirige por igual a los laicos, religiosos y clérigos».

Pero en seguida establece la peculiaridad del estado laical:

«A los laicos, mujeres y hombres, en razón de su condición y misión, les corresponden ciertas peculiaridades...»

El acento debe ser puesto en las palabras «*en razón de su condición y misión*»; que será el contenido de los números subsiguientes en el documento. Y respecto al fundamento:

«Pues los sagrados pastores saben que ellos no fueron constituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia cerca del mundo, sino que su excelsa función es apacentar de tal modo a los fieles y de tal manera *reconocer sus servicios y carismas*, que todos, a su modo, cooperen unánimemente a la obra común.» (Subrayado mío)

Concepto de laico (LG 31)

La historia de LG 31 es bastante accidentada; pero ya desde el inicio, en el texto preconiliar se consideraron tres características fundamentales del concepto de laico: *pertenece a la Iglesia como Pueblo de Dios; no está ordenado ni pertenece a una Orden religiosa o Congregación; se ocupa en los asuntos de este mundo cristianamente.*

a) *Qué se entiende por laico en la Iglesia (LG 31a)*

La descripción del laico se hace en dos momentos: uno positivo y otro negativo.

Positivamente:

«Por el nombre de laicos se entiende aquí... *todos los fieles cristianos que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, ejercen, por su parte, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo.*» (Subrayado mío)

Negativamente:

«Por el nombre de laicos se entiende aquí todos los fieles cristianos, *a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso reconocidos por la Iglesia...*» (Subrayado mío)

Esta segunda definición implica que todos los cristianos constituyen el pueblo de Dios, laicado y clero. El cristiano es llamado sencillamente *laico* en comparación con el cristiano que desempeña una función jerárquica. Con esto tenemos que *los conceptos “laico” y “clerical” son conceptos funcionales. Ambos sectores pertenecen igualmente a la Iglesia.*

b) Cometido de los laicos (LG 31b)

Al inicio del segundo párrafo de LG 31 se afirma que *el carácter secular es propio y peculiar de los laicos*. Ya desde el segundo esquema se da la justa comprensión del papel del laico cristiano en el mundo laico (secular). El problema fundamental estaba en la discusión sobre si lo característicamente teológico del apostolado laico era lo secular (primer esquema) o lo religioso cristiano (segundo esquema). La misión del laico ¿es en la Iglesia o en el mundo? La respuesta es: *en la Iglesia y en el mundo* (LG 31a):

«(los laicos) viven en el siglo, es decir, en todas y cada una de las profesiones, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está entrelazada.»

“La vocación específica del laico (en el sentido eclesial) no es simplemente llevar la vida secular según un fundamento ético (lo cual es vocación de todo hombre), sino *buscar el Reino de Dios* (lo cual es vocación de todo aquel que pertenece al Pueblo de Dios)”¹²⁵:

«Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido, guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación del mundo y de este modo descubran a Cristo a los demás, brillando, ante todo, con el testimonio de su vida, fe, esperanza y caridad.»

Finalmente, se subraya la incumbencia especial que ellos tienen en «los asuntos temporales a los que están estrechamente vinculados»; que han de «iluminar y organizar de tal manera que se realicen continuamente según el espíritu de Jesús y se desarrollen para la gloria del Creador».

c) La definición tipológica del laicado según el Vaticano II

Bajo la óptica eclesiológica, podemos encontrar en la definición del laico contenida en LG tres elementos:

El laico se define genéricamente por su pertenencia (activa) a la Iglesia como Pueblo de Dios. Los laicos son igualmente responsables de la Iglesia. “Si bien es verdad que se encuentra una diferencia funcional y esencial entre el clero y el laicado, es ahora más claro que su vida y actividad común están arraigadas en el mismo Pueblo de Dios, el *Cuerpo de Cristo*. Dentro de esta *koinonía*, la comunidad única, hay una cierta distinción entre el sacerdote y laico que evoca una poderosa solidaridad y mutua interdependencia.”¹²⁶

¹²⁵ SCHILLEBEECKX, E., p. 986.

¹²⁶ Ibid, 987.

Además, el carácter específico del laico es más precisamente definido si se pone en contraste con el del clero: el laico no desempeña una función oficial; su participación no consiste en un oficio.

El Concilio hace referencia a la relación del laico con el mundo. Se trataría de una relación cristiana:

“Los laicos son ante todo *cristianos*: ¡pertenecen a Cristo! La forma *cristiana* es la forma verdaderamente común por la que el pueblo de Dios, en la indefinida variedad de los pueblos, de las culturas y de las razas, en la diversidad asimismo de los sexos, de los estados de vida, se asienta en el mundo... La grandeza común a laicos, clérigos y a todos los adeptos de la vida religiosa, estriba sencillamente en el hecho de ser cristianos y cristianas... Los laicos, que son verdaderos *cristianos*, son cristianos *laicos*.”¹²⁷

El apostolado de los laicos; concepto y campo específico del mismo

Durante la IV sesión del Concilio se aprobó en lo esencial el esquema que trata del Apostolado de los laicos. El 27 de septiembre de 1965 el esquema fue votado favorablemente en lo general. Sólo se le harían algunas adiciones para que el documento fuera sometido a la votación final y fuera promulgado. El contenido de ese Esquema XIII abarcaba: la vocación apostólica de los laicos, su participación en la misión universal de la Iglesia, los deberes apostólicos que incumben a todos y cada uno en particular y la formación requerida para realizar plenamente ese apostolado.¹²⁸

Dentro de los planteamientos importantes de este documento está la intención de otorgar mayores facultades a los laicos pero la preocupación por mantener el control jerárquico:

«El pensamiento conciliar desea ardientemente que dicho apostolado posea mayores facultades -aunque sin apartarse de la superior dependencia de la jerarquía-, para ejercer su benéfica acción en los campos aquellos en que la conciencia eclesial no puede conseguir medios inmediatos de evangelización.»

El esquema sobre El apostolado de los laicos habla del valor y la necesidad de la acción apostólica del laicado; define sus principios esenciales y señala directrices pastorales para que este apostolado sea más eficaz. La acción de los laicos es importante debido a: el escaso número de sacerdotes pero también la pertenencia de los laicos a la Iglesia así como el hecho de que muchos campos de la actividad humana han adquirido autonomía respecto a la religión y a la “moral”.

“El apostolado de los laicos ha existido siempre en la Iglesia. Sin embargo, la urgencia de la acción apostólica laical se experimenta de modo especial en los actuales tiempos, en que el progreso científico y técnico, el crecimiento demográfico, el desarrollo de las relaciones

¹²⁷ MARTELET, G., *Las ideas fundamentales del Vaticano II. Iniciación al espíritu del concilio*, pp. 232-233.

¹²⁸ “El apostolado de los laicos”, *Boletín Esta Semana en el Concilio*, No. 2, p. 10.

sociales entre los hombres de todos los países, amplían su campo de acción, y suscitan nuevos y más urgentes problemas.”¹²⁹

El texto determina cuatro grandes características que tales formas deben reunir para el apostolado de los seglares, para ser llamadas con autenticidad Acción Católica:

a) que tengan por fin inmediato la evangelización y santificación de los hombres y la formación cristiana de sus conciencias, para imbuir todos los ámbitos con el espíritu del Evangelio:

b) que sean laicos -cooperadores según su manera propia con la jerarquía-, los que asuman la responsabilidad en la dirección de esas organizaciones y la planificación de las actividades apostólicas;

c) que los laicos obren unidos en forma de un cuerpo organizado;

d) que esta acción se lleve a cabo bajo la superior dependencia de la jerarquía.

De lo anterior se desprende que, cuando las organizaciones apostólicas de los seglares reúnan las condiciones expuestas, sean cuales fueren los lugares donde se desarrollen sus actividades, revistiendo diferentes nombres y exigencias, son verdaderamente Acción Católica en el mundo moderno.

“Todos los seglares –dice el esquema– casados o solteros, deben *ser misioneros*, pues el Espíritu Santo distribuye sus carismas no sólo a la jerarquía, sino a todos...”¹³⁰

Si anteriormente el término Iglesia hacía referencia a la Jerarquía, cuando el Concilio plantea que la Iglesia se refiere al *Pueblo de Dios*, “el seglar deja de ser un intermediario entre el mundo y la Iglesia, la Iglesia se sitúa en el mundo profano”.¹³¹ Los documentos LG 33, AA 2, y AG 21 se refieren precisamente al concepto y campo específico del apostolado seglar.

a) *Lumen Gentium* 33

En el primer párrafo de este número se dice que «los laicos están llamados a procurar el crecimiento de la Iglesia y su perenne santificación». En el segundo párrafo se define el concepto del apostolado laical y el campo específico del mismo:

«El apostolado de los laicos *es la participación en la misma misión salvífica de la Iglesia*, a cuyo apostolado todos están llamados por el mismo Señor en razón del bautismo y la confirmación... Los laicos, sin embargo, están llamados, particularmente, a hacer presente y operante a la

¹²⁹ Ídem.

¹³⁰ “El Concilio y la Acción Católica” en *Íbid*, No. 4, Octubre 17 de 1965, p.12.

¹³¹ CHENU M., p. 1000.

Iglesia en *los lugares y condiciones donde ella no puede ser sal de la tierra si no es a través de ellos.*» (Subrayado mío)

Los párrafos tercero y cuarto de este número abren la posibilidad de apostolados especiales de los laicos en la jerarquía(33c) e insisten en que los laicos pueden participar en la misión salvadora de la Iglesia (33d).

b) Apostolicam Acuositatem 2

En consonancia con lo expuesto por la Constitución, el decreto afirma el concepto general de apostolado y participación en él de los laicos a modo de misión salvadora de la Iglesia para con el mundo, haciendo hincapié en el papel insustituible y necesario de «todos los cristianos» (2a).

Asimismo, los seculares son hechos partícipes del ministerio profético, sacerdotal y real de Cristo, pero especialmente a ellos les incumbe desempeñar este ministerio en el orden de lo temporal (2b).

c) Ad gentes 21

Este decreto afirma que, puesto que la Iglesia no será verdadera y plenamente instrumento de salvación, sino hasta que haya colaboración entre jerarquía y laicado, desde su fundación habrá que formar una laicado cristiano maduro (21a).

Y un elemento importante en esta formación es comprender la doble ciudadanía del secolar católico:

«Pues los fieles seculares pertenecen plenamente al mismo tiempo al Pueblo de Dios y a la sociedad civil; pertenecen a su gente, entre la que han nacido, de cuyos tesoros culturales empezaron a participar por la educación...; y pertenecen también a Cristo, porque han sido regenerados en la Iglesia por la fe y por el bautismo, para ser de Cristo por la renovación de la vida y de las obras...» (21b)

De este modo, *el principal deber del secolar católico será el de «dar testimonio de Cristo con la vida y con la palabra en la familia, en el grupo social y en el ámbito de su profesión»* (21c).

Por este motivo los sacerdotes deben apreciar grandemente el apostolado activo de los seculares y formarlos (21d).

Los laicos y la *consecratio mundi*

El contexto en el que el Concilio hace estas afirmaciones es el de la oposición naturaleza-gracia, mundo profano-mundo sagrado, historia humana-historia divina. Los Padres del Concilio se preocuparon mucho por evitar el clericalismo que sacralizaba la realidad con el

fin de santificarla; y además buscaron la superación de esta dicotomía: *no existen dos mundos, uno profano y otro sagrado; no hay dos historias, sino una sola.*

“Sin duda alguna, una de las tramas profundas del pensamiento del Concilio consiste en esta conciencia viva tanto de la evolución del mundo como del valor de las realidades profanas... Todo enunciado de una *consecratio mundi* por el Concilio no puede ser interpretado fuera de este contexto doctrinal y pastoral expresamente proclamado: ...la realidad divina y humana de la gracia de Cristo abarca concretamente la *totalidad* de existencias y destinos.”¹³²

En este sentido, para el teólogo M. Chenu, “el compromiso del seglar en la construcción del Reino de Dios no es en modo alguno una empresa subsidiaria, al servicio y como complemento de los clérigos, titulares de la operación; es una misión constitutiva, en un régimen de verdadera responsabilidad evangélica, donde la obediencia doctrinal y disciplinar no reduce la cualidad ni la verdad del compromiso. Es precisamente el compromiso dentro de los organismos *profanos* lo que determina la función del seglar como esencial a la evangelización, dentro del Cuerpo eclesial”¹³³.

a) Lumen Gentium 34

Los laicos participan especialmente del oficio sacerdotal de Cristo; por eso, consagran a Dios el mundo (34b).

b) Lumen Gentium 35

Los laicos son testigos de Jesucristo, de manera que el Evangelio debe hacerse presente en la vida cotidiana, familiar y social (35a). Es decir, cuando el cristiano asocia su fe a su vida diaria, se da testimonio con la vida y la palabra (35b). Y en este testimonio, posee un especial valor la vida matrimonial y familiar (35c). De ahí que al laico corresponda evangelizar el mundo. (35d).

c) Lumen Gentium 36

A los laicos corresponde hacer presente el Reino de Dios en el mundo, por lo cual deben buscar, en su vida secular y profesional, que los bienes creados se desarrollen al servicio de todos, según el plan de Dios (36b). Además:

«Los seglares han de procurar, en la medida de sus fuerzas, sanear las estructuras y los ambientes del mundo, si en algún caso incitan al pecado, de modo que todo esto se conforme a las normas de la justicia y favorezca, más bien que impida, la práctica de las virtudes.» (36c)

Finalmente, en cualquier asunto temporal los laicos deben guiarse por la conciencia cristiana, que es considerada como la voz de Dios válida no sólo en lo espiritual sino también en lo temporal (36d).

¹³² Ibid, 1005.

¹³³ Ibid, 1009.

Los laicos y la jerarquía

En la Constitución dogmática sobre la Iglesia se hace énfasis en el tema de la unidad de ésta: “Los frutos concretos de los principios solemnemente afirmados por el Concilio (LG 37d)... nacerán, en primer lugar, de la adquisición profunda del concepto de unidad de la Iglesia.”¹³⁴

Para definir las posibilidades en la cooperación de los laicos en el apostolado de la Jerarquía resulta importante considerar cómo se concibe la misión de toda la Iglesia en el mundo. En este sentido, una distinción respecto a la eclesiología anterior está en el hecho de no admitir la distinción de funciones espirituales para el clero y temporales para el laicado:

“Resulta inadecuada y forzada la distinción que atribuye a la jerarquía el cuidado del orden espiritual y a los seglares el cuidado del orden temporal... Ni la jerarquía puede quedar reducida a la pasividad siempre que se trate del orden (o del desorden) temporal... Ni la parte seglar debe quedar reducida a una mera obediencia pasiva... La experiencia de los seglares puede servir de ayuda a los pastores *lo mismo en los asuntos espirituales que en los temporales.*”¹³⁵

He aquí el contenido doctrinal del Concilio a este respecto:

a) Derechos de los laicos ante los pastores (LG 37a)

A diferencia de antes, a los laicos no les corresponde únicamente obedecer sino:

«Los seglares, como todos los fieles cristianos, tienen el derecho de recibir con abundancia de los sagrados pastores, de entre los bienes espirituales de la Iglesia, ante todo, los *auxilios de la palabra de Dios y de los sacramentos*... En la medida de los conocimientos, de la competencia y del prestigio que poseen, tienen derecho, y en algunos casos la obligación, de manifestar su parecer sobre aquellas cosas que dicen relación al bien de la Iglesia.»

b) Obediencia a los prelados y oraciones por ellos (LG 37b)

Sin embargo, como mencionamos anteriormente, se mantiene el principio de obediencia:

«Procuren los seglares... aceptar con prontitud y cristiana obediencia todo lo que los sagrados pastores, como representantes de Cristo, establecen en la Iglesia actuando como maestros y gobernantes. Y no dejen de encomendar en sus oraciones a sus prelados...»

¹³⁴ GOZZINI, M., “Relación entre seglares y jerarquía”, BARAÚNA, G. (Dir.), p. 1037.

¹³⁵ Ibidem.

c) Los pastores y los seglares (LG 37c)

Al clero corresponde transformar la situación de los laicos de “segunda categoría”

«Los sagrados pastores... reconozcan y promuevan la dignidad y responsabilidad de los laicos en la Iglesia.»

d) Frutos de la colaboración y ayuda mutua (LG 37d)

Por lo que se refiere a las funciones espirituales:

«...se robustece en los seglares el sentido de su propia responsabilidad, se fomenta el entusiasmo y se asocian con mayor facilidad las fuerzas de los fieles a la obra de los pastores. Pues éstos últimos... pueden juzgar con mayor precisión, lo mismo asuntos espirituales que temporales, de suerte que se puede cumplir mejor la misión en favor de la vida del mundo.»

e) Lo que es el alma en el cuerpo han de ser los seglares en el mundo (LG 38)

Finalmente, se confirma su prioridad en el mundo:

«Cada seglar debe ser ante el mundo testigo de la resurrección y de la vida de Nuestro Señor Jesucristo y señal del Dios verdadero.»

c) Deberes temporales de los laicos. exposición global del contenido doctrinal de Vaticano II sobre el apostolado de los laicos

Se ha dicho que con el Concilio Vaticano II el aggiornamento de la Iglesia se puso, principalmente, en las manos de los laicos.

Los laicos y la actividad temporal de la Iglesia (GS 43)

La constitución pastoral *Gaudium et Spes* es el documento más importante en lo que se refiere a la autodefinición de la Iglesia en el mundo moderno. El número 43 está dedicado a la actividad temporal de los laicos en la Iglesia.

Gaudium et Spes propone a los católicos una nueva forma de estar en el mundo. No toca a la Iglesia gestionar y tutelar desde su interior a la sociedad; no se propone ni intenta la conquista y extensión de las fronteras de la Iglesia sino que ésta se encarne en las estructuras del mundo. Estas estructuras se declaran autónomas de todo poder eclesial. No se impone una cristiandad a base de militancia y conquista sino que se propone vivir el Evangelio a través del testimonio y el servicio. Se busca revertir el modelo de Iglesia poderosa y triunfalista que impone su doctrina como solución prevalente a los problemas sociales. “Es más, al momento del Vaticano II, la Iglesia optó por rebasar, enmarcar y

superar muchos de los planteamientos de su doctrina social y archivarlos como cosa del pasado.”¹³⁶

En el Concilio la Iglesia contempla como elementos que responden a esta nueva forma de estar en el mundo: la dinámica de la encarnación y la atención a los signos de los tiempos. Se trataría de un llamado a ser cristiano desde cualquier condición (social, económica, política, cultural), y, por tanto, no sólo en instancias definidas como católicas o institucionalizadas. Los signos de los tiempos hacen referencia a la necesidad de comprender la realidad con apoyo de la ciencia y la conciencia y no a partir de planteamientos doctrinales.

El Decreto sobre el apostolado de los seglares destaca entre las obras del apostolado la acción social cristiana. Plantea que el Concilio desea que ésta se extienda a «todo el ámbito temporal, incluida la cultura» (n. 7).

«Todo ejercicio de apostolado tiene su origen y su fuerza en la caridad.
»...la misericordia para con los necesitados y los enfermos y las llamadas obras de caridad y de ayuda mutua para aliviar todas las necesidades humanas son consideradas por la Iglesia con singular honor.
»Estas actividades y estas obras se han hecho hoy día mucho más urgentes y universales ... La acción caritativa –agrega- puede y debe abarcar hoy a todos los hombres y todas las necesidades. Dondequiera que haya hombres carentes de alimento, vestido, vivienda, medicinas, trabajo, instrucción, medios necesarios para llevar una vida verdaderamente humana, o afligidos por la desgracia o por la falta de salud, o sufriendo en el destierro o la cárcel, allí debe buscarlos y encontrarlos la caridad cristiana, consolarlos con diligente cuidado y ayudarles con la prestación de auxilios. Esta obligación se impone ante todo a los hombres y a los pueblos que viven en la prosperidad.
»Para llevar a cabo este tipo de apostolado la Iglesia demanda, entre otras cosas, “respetar con máxima delicadeza la libertad y la dignidad de la persona que recibe el auxilio; cumplir antes que nada las exigencias de la justicia... suprimir las causas, y no sólo los efectos de los males y organizar los auxilios de tal forma que quienes los reciben se vayan liberando poco a poco de la dependencia externa y se vayan bastando por sí mismos.» (AA, n. 8)

Los padres conciliares insisten también en llamar a los seglares a ayudar a las obras de caridad y a las organizaciones asistenciales, privadas o públicas, incluso las internacionales.

a) Los seglares y la actividad temporal de la Iglesia

El primer párrafo de la *Gaudium et Spes* condensa la relación Iglesia-mundo, resaltando la importancia de cumplir con los deberes temporales sin desvalorizar los espirituales y

¹³⁶ CEBALLOS, p. 142.

viceversa. Advierte que «la penosa ruptura entre la fe que profesan y la vida ordinaria de muchos debe ser contada como uno de los más graves errores de nuestro tiempo» (43a).

b) Competencia profesional e impulso apostólico

En el segundo párrafo, se incita a los seculares a ejercer con gusto, como acción propia de su condición cristiana, las profesiones en el mundo terreno; exhorta el Concilio a estos cristianos a ser miembros activos de la comunidad, a proponer iniciativas de cambio, a buscar soluciones a sus problemas sin depender del todo de sus pastores:

«Toca, de ordinario, a su conciencia de cristianos debidamente formados el lograr que la ley divina queda grabada en la ciudad terrena.» (43b)

c) Norma para las discrepancias de opinión entre los creyentes

El Concilio asume la posibilidad de que la reflexión o la vida cristiana lleve a algunos seculares a comprender el mensaje cristiano de una manera y a otros de otra, sin embargo, advierte que no les es lícito «invocar a su manera la autoridad de la Iglesia en su favor exclusivo»; antes bien, –agrega– «procuren siempre, con un sincero diálogo, hacerse luz mutuamente, guardando la debida caridad y procurando, antes que nada, el bien común» (43c).

d) Testimonio cristiano de los seculares

«Los seculares por su parte, que en toda la vida de la Iglesia han de tomar su parte activa, están no sólo obligados a impregnar el mundo de espíritu cristiano, sino llamados a ser testigos de Cristo en todo, desde el centro mismo de la comunidad humana.» (43d)

e) Deber de ser conscientes de sus defectos y combatirlos valientemente

«Por impulso del Espíritu Santo, la Iglesia, como madre, no deja de exhortar continuamente a sus hijos a una purificación y renovación, para que el signo de Cristo brille mas claro en la faz de la Iglesia.» (43f)

Los apóstoles seculares y la cultura (GS 60-62)

En relación a la construcción de la cultura en las sociedades, el Concilio afirma que «un deber imperioso para los cristianos, es hacer que se reconozca el derecho de todos a la cultura y a su ejercicio efectivo» (GS n. 60a); y en la línea de la promoción humana como elemento importante en la conformación de las culturas pide que, en la medida de lo posible se tienda a «proporcionar estudios superiores para los que tengan talento para ellos (60b), así como trabajar para que todos adquieran conciencia de su derecho a la cultura» (60c).

Ante el progreso de las ciencias y la concepción del *hombre universal*, el Concilio plantea «el deber de conservar la estructura de toda persona humana». En este sentido, destaca los

valores de la inteligencia, la voluntad, la conciencia y la fraternidad. Para educar y alimentar una educación con estos contenidos, destaca el papel de la familia y considera las ventajas en materia de comunicación. (61 a, b y c) Pero advierte la importancia de preguntarse por el sentido de la cultura y la ciencia:

«Todas estas posibilidades no podrán llevar al hombre a la plenitud de su desarrollo cultural si al mismo tiempo se descuida el preguntarse a fondo por el sentido de la cultura y de la ciencia para cada persona humana.» (61d)

La Iglesia del Concilio intentó armonizar la cultura y las creencias religiosas sin ignorar las dificultades para ello. (62a) Por eso pidió a los teólogos buscar el modo más adecuado para comunicar la doctrina (62b). También consideró la importancia de las ciencias y las artes en la vida de la Iglesia (62c) para lo cual llamó a intentar «que los artistas se sientan comprendidos por la Iglesia en sus actividades y puedan colaborar en las comunidades cristianas» (62d); con lo cual se esperaba hacer más clara la predicación de la Iglesia (62e) y provocar la unión del cristiano con los hombres de su tiempo. Lo que se pretende es que «la práctica de la religión y la rectitud de espíritu vayan en ellos al mismo paso que el conocimiento de las ciencias y de los diarios progresos de la técnica» (62f). En este mismo sentido, los obispos urgen a la colaboración científica de eclesiásticos y seculares para obtener mejores resultados en la formación de los ministros (GS 62,7).

Los seculares y la organización y ejercicio de la actividad política (GS 75)

En la línea de diálogo con las estructuras seculares, el Concilio afirma abiertamente que la organización y el ejercicio de la política son positivos e indispensables para la búsqueda del bien común. Por eso incita a los hombres a participar activamente en este ámbito (75a). Sin embargo, también plantea que es necesaria una constitución que regule el ejercicio de la política para asegurar el derecho de las personas y las instituciones sociales (75b); y, en esta línea, denuncia los totalitarismos y las dictaduras por su perspectiva deshumanizadora (75c) a su vez, exhorta a los ciudadanos a que «fomenten fiel y generosamente el patriotismo, pero sin estrecheces, es decir, que tengan siempre orientado su espíritu hacia el bien de la entera familia humana» (75d).

En este contexto:

«Los cristianos deben tener conciencia del papel particular y propio que les toca en suerte en la comunidad política, en la que están obligados a dar ejemplo, desarrollando en sí mismos el sentido de responsabilidad y de consagración al bien común.» (75e)

Por todo esto, es menester procurar celosamente la educación cívica y política del pueblo (75f).

Los cristianos en la comunidad política internacional (GS 88-90)

El Concilio también llama a los cristianos a construir un orden internacional bajo el argumento de que “en la voz de las naciones que sufren, es Cristo mismo quien eleva su voz para solicitar la caridad de sus discípulos, «cooperen gustosamente y de corazón los cristianos en la edificación del orden internacional» (88a). Reconoce la labor de los jóvenes en la ayuda a otros pueblos (88b) pero invita a la búsqueda mejores modos de recoger y distribuir la ayuda (88c).

Considera que la Iglesia debe estar presente en la comunidad de los pueblos porque así «contribuye a la consolidación de la paz en todas partes y al establecimiento de la base firme de la convivencia fraterna entre los hombres y los pueblos» (89a). En este sentido plantea que sólo si los fieles despiertan su voluntad de cooperación con la comunidad internacional esto será posible. (89b)

Considera que colaborar dentro de las instituciones fundadas o por fundar es una forma excelente de la actividad internacional de los cristianos (90a). Y parte importante de esta actividad es la cooperación con los hermanos separados en la construcción de la paz (90b)

Por todo lo anterior propone la creación de un organismo universal de la Iglesia para ayudar a los pobres y a la justicia (90c).

Los seglares y las asociaciones internacionales de apostolado (AA)

El concilio expresa una estima especial por las asociaciones internacionales de apostolado (21) considerando un honor especial de los consagrados a estas obras (22a). Por ello pide a los pastores que «procuren satisfacer lo mejor posible las exigencias de la justicia y de la caridad» (22b); también exhorta a los seglares a que participen en las obras internacionales de apostolado (33).

Deber misional de los seglares (AG 41)

El Concilio también habla del apostolado misional de los seglares. Al respecto presenta tareas específicas(41 a):

El seglar católico de tierras ya cristianas (41b): fomentará el conocimiento y el amor al apostolado misional, excitando vocaciones y procurando toda clase de ayudas a quien lo necesite.

Las actividades de los seglares en las tierras de misión serían (41c): enseñarán en las escuelas, administrarán bienes temporales, colaborarán en la actividad parroquial, promoverán el apostolado seglar.

Los seglares también están obligados a ofrecer su cooperación económico-social a los pueblos en vías de desarrollo (41d), así como contribuir en el terreno de la ciencia para el conocimiento de los pueblos y las religiones en las universidades (41e). Con esto se pretendería lograr una mejor colaboración con otros creyentes o increyentes (41f).

Pero, «para cumplir todos estos cometidos los seglares necesitan preparación técnica y espiritual, que debe darse en institutos destinados a este fin, para que su vida sea testimonio de Cristo entre los no cristianos» (41g).

Sacerdotes y seglares (PO 9)

Respecto a la relación que debe existir entre los sacerdotes y los seglares, la *Presbyterorum Ordinis* abunda en el tema de la Iglesia Pueblo de Dios, una en la diversidad.

a) *Hermanos entre los hermanos (9a)*: los sacerdotes.. son, juntamente con todos los fieles cristianos, discípulos del Señor... con todos los regenerados en la fuente del bautismo los presbíteros son hermanos entre los hermanos.

b) *Cómo deben tratar y trabajar con los seglares (9b)*: lo presbíteros deben presidir... trabajar conjuntamente con los laicos... ser servidores... promover y reconocer la dignidad de los seglares..., respetar la libertad... escuchar a los laicos... encomendar trabajos a los seglares en servicio de la Iglesia.

c) *Nadie debe sentirse extraño en la comunidad de los fieles (9c)*: deben por consiguiente, los presbíteros consociar las diversas inclinaciones para que esto no suceda.

d) *Actitud de los seglares ante sus presbíteros (9f)*: (éstos deben) sentirse obligados para con sus presbíteros... profesarles amor filial... ayudarlos en oración y trabajo.

Los seglares y la liturgia en la SC

La liturgia fue considerada como una prioridad en el Concilio ante su alejamiento respecto al pueblo. En la reforma que se hace los laicos juegan un papel esencial, primero como los destinatarios principales y segundo como agentes activos indispensables.

Sobresalen las siguientes aseveraciones en relación al papel del laico en la actividad litúrgica de la Iglesia: *Derecho y obligación de los fieles a la participación activa en la liturgia (14a)*; *Educación adecuada para obtener la participación activa de los seglares (14b)*; *La educación litúrgica del clero antes que nada (14c)*; *Educación litúrgica de los seglares (19)*; *La reforma litúrgica se hace en beneficio del pueblo fiel (21a)*; *Conseguir una mejor comprensión y participación de los fieles en los ritos es la finalidad de la reforma (21b)*; *Medios para promover la participación activa (30)*; *Prever en las rúbricas la participación de los fieles (31)*; *Ni acepción de personas ni de clases sociales en las celebraciones (32)*; *Participación consciente, piadosa y activa de los fieles en la misa (48)*; *Disposiciones para lograr la participación (49)*; *Se recomienda a los seglares rezar el Oficio Divino (100)*.

2.- Los laicos y el Inter Mirifica.

Introducción

Hasta ahora hemos visto los planteamientos del Concilio Ecuménico Vaticano II en lo que se refiere al laicado en general. Sin embargo, dado que el personaje que seguiremos para analizar estos lineamientos se dedicó al trabajo en los medios de comunicación, es necesario revisar los planteamientos del Concilio al respecto para, posteriormente, analizar si su labor respondió a estos lineamientos.

El cristianismo ha sido considerado como una religión de comunicación. Se pretende que la Iglesia se comunique en las diversas cultura. Al respecto se ha dicho que:

“La Iglesia tiene el mandato de proclamar la palabra de Dios y de formar comunidades eclesiales que se basan en compartir la comunicación entre los miembros. La palabra escrita y la tradición transmitida de generación en generación están en el centro de la vida católica. La vitalidad de la Iglesia ha dependido mucho de la adaptación del testimonio evangélico a las formas de comunicación de una era particular”¹³⁷

La utilización de los avances tecnológicos en materia de comunicación se ha considerado como el *aggiornamento* del mensaje cristiano en el mundo moderno pero estos instrumentos le han demandado una teología de la comunicación:

“Las disputas teológicas de todas las épocas han establecido una relación entre los elementos fundamentales de una tradición teológica y las características y condiciones de comunicación de los respectivos contextos culturales... El desarrollo de semejante teología de la comunicación hace lógico e imperativo el uso de ciertas formas de comunicación y de los *mass media*, que se convierten en una manera de revelar la presencia amorosa de Dios en el mundo y sirven para comunicar el evangelio.”¹³⁸

El documento *Inter mirifica* del Concilio intenta, precisamente, responder a este problema. “El *Inter mirifica*... situado en el contexto de las grandes renovaciones ofrece una teología de la comunicación que hay que interpretar como estrechamente unida a la eclesiología. –o eclesiologías– presentes en el conjunto de los documentos del concilio Vaticano II.”¹³⁹

a) Importancia del Inter mirifica (IM)

En el *Inter mirifica* los medios de comunicación social son descritos como instrumentos a disposición de los seres humanos, que hay que usar para alcanzar el fin supremo de toda la creación, que es la glorificación de Dios y la salvación de las almas (Cf. IM 24).

¹³⁷ WHITE R., “Los medios de comunicación social y la cultura en el catolicismo contemporáneo”, LATOURELLE R. (Ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, p. 1178.

¹³⁸ Ibid, pp. 1181-1182.

¹³⁹ Cf. DULLES A., “El Vaticano II y las comunicaciones”, LATOURELLE R. (Ed.), p. 1141.

Pero cabe preguntar si *Inter mirifica* y *Communio et progressio*¹⁴⁰ han sido para el cambio y la puesta al día de la Iglesia, catalizadores comparables con otros documentos conciliares.

El documento (IM) fue preparado antes de la primera sesión, se discutió en otoño de 1962 y fue aprobado con ligeros cambios en otoño de 1963. Sin embargo, el teólogo Dulles ha advertido que “aún sintetizando esmeradamente algunos principios importantes sacados de la enseñanza pontificia anterior, este decreto no consigue incorporar los temas más característicos del Vaticano II, como el ecumenismo, la libertad personal, el diálogo.”¹⁴¹

En el campo de las comunicaciones sociales se puede ver que, además de *Inter mirifica*, otros documentos elaborados con posterioridad aportan elementos importantes para este sector. Entre ellos destacan: la constitución sobre la *Iglesia en el mundo actual*, el decreto sobre el *Ecumenismo*, la declaración sobre la *Libertad religiosa*, el decreto sobre la *Actividad misionera de la Iglesia* y el decreto sobre el *Oficio pastoral de los obispos*.

En palabras de Ruzkowski, “tres factores ofrecen la medida de esta importancia: 1) gracias al decreto, las comunicaciones sociales han sido solemnemente integradas como una de las preocupaciones mayores de la Iglesia y ocuparán en lo sucesivo un puesto de relieve para su agenda; 2) el decreto, con otros documentos conciliares y con la posterior instrucción pastoral *Communio et progressio*, han precisado el marco institucional para la acción de la Iglesia dentro del ámbito de las comunicaciones sociales; 3) la experiencia de veinticinco años¹⁴² muestra que no sólo este marco sigue siendo válido, sino que ha comenzado ya a producir frutos cada vez más prometedores”¹⁴³.

El decreto no se limita a un enunciado general del puesto que ocupa en las preocupaciones de la Iglesia la comunicación sino que formula ya algunos puntos esenciales de su doctrina.

b) Contenido esquemático del Decreto

Inter mirifica se desarrolla en dos momentos fundamentales: uno doctrinal (Cap. I, nn. 3-12) y otro pastoral (Cap. II, nn. 13-24); ambos precedidos por una introducción en la que se expresa el reconocimiento, por parte de la Iglesia, de los MCS que han contribuido a la humanización de las culturas, y entre ellos especialmente los *mass media* (1); además se señalan los elementos valiosos de dichos medios, así como la posibilidad de su mal empleo (2).

Elementos doctrinales esenciales sobre los medios de comunicación social

La sección doctrinal se interesa sobre todo por las cuestiones de orden moral, incluidas las exigencias de verdad, justicia y caridad, que no hay que violar en ningún caso. Se exhorta a

¹⁴⁰ Esta instrucción fue promulgada después del concilio (23/ mayo/71), por recomendación misma de *Inter mirifica* 23.

¹⁴¹ DULLES A., p. 1147.

¹⁴² Hoy diríamos 40.

¹⁴³ RUSZKOWSKI A., “Decreto sobre las comunicaciones sociales: ¿éxito o fracaso del concilio?”, LATOURELLE R. (Ed.), p. 1157.

la industria de las comunicaciones sociales a vencer la tentación de aprovecharse de los deseos más bajos de los clientes por amor al lucro (IM 9). Se dice que es un deber de las autoridades civiles intervenir siempre que sea necesario para salvaguardar el bien común (IM 12).

He aquí la estructura del Capítulo:

- A. El uso de los *medios*, misión y derecho de la Iglesia (3)
- B. Conocimiento y aplicación de las normas morales para el recto uso de los *medios* (4)
- C. Recta conciencia en el uso de los *medios*, en especial en ciertas cuestiones (5-7)
 - 1. En el manejo de la información (5)
 - 2. Respecto a la relación entre los derechos de arte y la ley moral (6)
 - 3. En la narración, descripción y representación del mal (7)
- D. Cumplimiento de los deberes de justicia y caridad en este ámbito (8-11)
 - 1. Por parte de los destinatarios (9-10)
 - 2. Por parte de los difusores (11)
- E. El papel de la autoridad civil: defender, tutelar, fomentar, ayudar (12)

Líneas pastorales

En la sección pastoral del decreto se exhorta tanto al clero como a los laicos a dedicarse seriamente al uso de los *mass media* en el apostolado. Se dan numerosas normas sobre la educación católica y sobre la institución de oficinas para las comunicaciones sociales a nivel diocesano, nacional y universal del gobierno de la Iglesia (IM 19-21). Se prevé la celebración anual del día mundial de las comunicaciones sociales (IM 18) y la publicación de una instrucción pastoral sobre las comunicaciones sociales, que habría de redactarse después del concilio (IM 23).

He aquí la estructura del capítulo:

- A. Uso eficaz de los *medios* en el apostolado. Papel de los pastores y de los laicos (13)
- B. Foméntense la prensa secular pero también la genuinamente católica (14)
- C. Urgencia de formación en este campo, especialmente de los seglares (15)
- D. Favorecer, multiplicar y encauzar iniciativas en este campo (16)
- E. Obligación de los fieles de auxiliar económicamente los *medios* católicos existentes (17)
- F. Que se celebre el día mundial de la comunicación social (18)
- G. El Secretariado Pontificio para la Prensa y los Espectáculos (19)
- H. La misión de los obispos en sus diócesis en materia de comunicación social (20)
- I. Creación de organismos nacionales de comunicación y su misión (21)
- J. Cooperación a nivel internacional (22)
- K. Publíquese una instrucción sobre los medios de comunicación social (23)
- L. Conclusión

c) Los laicos y el Inter mirifica

Según lo dicho anteriormente, si bien no encontramos explícitamente en este decreto las grandes líneas de renovación eclesiológica y laical de Vaticano II; sí podemos entresacarlas de una visión global y prospectiva del documento.

En general se siente la necesidad del empleo de los *medios* con un fin específico: llegar al mundo secular, llevar el mensaje de amor a todas las gentes para hacer de la secularidad del mundo la ocasión de la salvación de la humanidad entera.

Así, el seglar cristiano - con él la humanidad entera- son los principales destinatarios y beneficiarios del uso de los *mass media* en el apostolado de la Iglesia; pero además, al realizarse este uso, generalmente, dentro de las estructuras del mundo, también le corresponde al laico ser el protagonista de esta nueva manera de hacer apostolado. Tenemos, pues, dos maneras de entender el papel del laico en el decreto: una *pasiva* y otra *activa*.

Los laicos, destinatarios del uso de los mass media en la Iglesia

En general observamos que los seglares aparecen como los destinatarios, la razón de ser de las reformas de la Iglesia en materia de uso de los medios de comunicación social.

Así, cuando la Iglesia urge el empleo de dichos medios lo hace con una finalidad específica:

«Para predicar a los hombres y enseñarles el recto uso de estos medios»
(3a).

Respecto a la creación del año mundial de la comunicación social, sobresale una de las finalidades principales de dicha disposición:

«...debe celebrarse cada año... un día en el que los fieles sean adoctrinados sobre sus obligaciones en esta materia...» (18)

Lo mismo hay que decir sobre la creación de los organismos nacionales de comunicación social, cuya misión principal será

«procurar que la conciencia de los fieles sobre el uso de estos medios *se forme rectamente...*» (21a)

Y también, los laicos son destinatarios en cuanto a formación de conciencia cristiana, humana y científica respecto de los medios de comunicación social y su empleo:

«...corresponde a los pastores el deber de instruir y gobernar a los fieles de modo que éstos, sirviéndose de dichos medios...» (3b)

«...debe formarse a los fieles en la necesidad de leer y difundir la prensa católica para formarse un criterio cristiano sobre todos los acontecimientos.» (14)

«...han de formarse oportunamente sacerdotes, religiosos y seculares que posean la debida pericia en el manejo de esos medios... (15a)

En primer lugar han de ser instruidos los seculares en el arte, en la doctrina y en la moral...» (15b)

A todo lo anterior hay que agregar las constantes alusiones a *todos los hombres de buena voluntad*, a los ejecutores de los medios: *periodistas, actores, etc.*; a los que también se les habla como destinatarios del decreto, y entre los cuales también se encuentran los cristianos laicos.

Los laicos, actores principales del uso de los medios de comunicación en el apostolado

El cristiano laico, también es concebido por el Decreto, como el protagonista del uso de los *mass media*. Y esto lo hará con dos finalidades específicas: humanizar y cristianizarlos, para así, humanizar y cristianizar el mundo:

«...corresponde principalmente a los seculares penetrar de espíritu humano y cristiano esta clase de medios a fin de que respondan plenamente a la gran esperanza del género humano y a los designios divinos» (3c).

Así, ellos usarán de los medios para propagar la semilla del Reino entre los hombres:

«Esfuércense todos los hijos de la Iglesia para que los medios de comunicación social se utilicen eficazmente... en las múltiples obras de apostolado.» (13a)

«...también los seculares que intervienen en el uso de dichos medios afánense por dar testimonio de Cristo, realizando, en primer término, sus propias tareas con pericia y espíritu apostólico y prestando además por su parte, con los miembros de la técnica, de la economía, de la cultura y del arte, auxilio directo a la acción pastoral de la Iglesia.» (13b)

Para lograr lo primero, tendrán que insertarse en el mundo, aprender las ciencias humanas de la técnica, colaborar con los miembros de los organismos seculares y apoyar económicamente a la Iglesia en éste ámbito (17).

Esto hará del secolar católico un elemento útil, a la vez que indispensable en la acción evangelizadora de la Iglesia a través de los medios de comunicación social:

«...ruegan reverentemente al Sumo Pontífice que extienda las obligaciones y competencia de dicho organismo a todos los medios de comunicación social, sin excluir la prensa, incorporando a él a especialistas, también seculares, de las distintas naciones.» (19b)

«...en esos organismos han de participar también seculares que dominen la doctrina católica y el arte propio de cada medio.» (21b)

d) Implicaciones eclesiológico-sociales del Inter mirifica

Las propuestas hechas en este documento refuerzan las estructuras visibles de la Iglesia mediante una coparticipación entre jerarquía y pueblo. Esta implicación eclesiológica, mirándola a la luz de las grandes constituciones sobre la Iglesia emanadas del Concilio, refuerza también la teología de la Iglesia como pueblo de Dios y como misterio de comunión.

Pero quizás una de las cuestiones más importante de este documento, al igual que todo el Concilio, es el haber insertado a la Iglesia en la historia del mundo; el haber superado la dicotomía Iglesia-mundo, profano-divino, y el haber considerado que en colaboración con las estructuras seculares (civiles, políticas, económicas, comunicacionales) las estructuras eclesiales pueden ejercer mejor sus papeles sin afectar la identidad de la Iglesia. Esto es claro en el decreto, sobre todo en las constantes inclusiones, en la misión de humanización y santificación del mundo, de las estructuras *profanas*.

«...el Concilio invita además a todos los hombres de buena voluntad, especialmente a aquellos que gobiernan estos medios (de comunicación social), a que se esfuercen por utilizarlos en bien de la sociedad humana... Así, (con los medios de comunicación social) sea glorificado el nombre del Señor según aquello del Apóstol: *Jesucristo, ayer y hoy y por los siglos de los siglos* (Hb 13,8).» (IM n. 24)

Conclusión

Si intentamos dibujar el perfil del laico “ideal” que atiende al llamado de la Iglesia para ser “protagonista” en el ámbito de la comunicación, tenemos los siguientes rasgos:

- Establece oficinas para las comunicaciones sociales.
- Busca humanizar y cristianizar los medios para humanizar y cristianizar el mundo.
- Utiliza los medios de comunicación social para su apostolado: propagar el Reino de Dios entre los hombres.
- Se inserta en el mundo.
- Aprende las ciencias y la técnica necesarias
- Colabora con los miembros de los organismos seculares
- Apoya económicamente a la Iglesia en el ámbito de la comunicación social.
- Es copartícipe junto con la jerarquía.

Una vez estudiada la propuesta de participación de los laicos en el Concilio, pasemos a revisar su viabilidad en México a través de la trayectoria de José Álvarez Icaza.

CONCLUSIONES

Como hemos visto, durante mucho tiempo existió en la Iglesia Católica una corriente que prácticamente opuso el cristianismo con el “mundo”. Se trata de una visión donde a la noción de Reino de Dios se le da una connotación escatológica y a la de “mundo” una negativa. Esta visión coincide con el protestantismo de Lutero y de Barth y dió lugar precisamente al monaquismo, que representa el desprecio total del mundo; éste no tiene referencia alguna con el concepto de “Reino de Dios”. El Concilio Ecuménico Vaticano II representa una ruptura con esta idea.

Varios autores han advertido que en el Concilio se enfrentaron dos concepciones antagónicas sobre la Iglesia en el mundo: unos suponían que la Iglesia no se identifica con el mundo aunque está en el mundo; otros tendieron a mundianizar la Iglesia: “... la Iglesia, convertida ya en mundo, se presupone acreedora de todas las prerrogativas del mundo: el poder, el dinero, la fuerza... La Iglesia se convertirá en el espacio privilegiado de todas las ambiciones humanas, sin dejar posibilidad de apelación superior, ya que ella misma es, también, una nueva instancia superior.”¹⁴⁴

Como quiera que sea, en los documentos que resultaron del Concilio, la Iglesia asumió una visión optimista del mundo, particularmente del mundo moderno. Algunos pensadores que ejercieron fuerte influencia en esta posición son: el P. Teilhard de Chardin, el P. de Saint-Seine, Mons. de Solages, el P.M.I. Montuclard y G. Thils. Todos ellos percibieron cierta continuidad entre el mundo y el Reino de Dios.

En este sentido, siguiendo las reflexiones de Sugranyes de Franch -auditor laico en el Concilio-, se puede decir que son dos las ideas claves que presiden la elaboración doctrinal del Concilio en materia de teología del laicado: primera, que *los seglares son parte esencial del Pueblo de Dios*; y segunda, *el reconocimiento del carácter normalmente laico (secular) del mundo actual*.

Desde esta perspectiva, al laico le corresponde “perfeccionar” el mundo de acuerdo a la voluntad de Dios. Podemos decir que el laico “ideal” de acuerdo al Concilio Ecuménico Vaticano II sería aquel que: se concibe como perteneciente a la Iglesia, “Pueblo de Dios”; en igualdad de dignidad que el clero.. pero con distintas funciones. A él o ella incumben de manera especial los asuntos temporales pero también participa en asuntos eclesiales y espirituales. A través del ejercicio de su profesión, en su familia y en su sociedad busca aproximar el “Reino de Dios” pero asume la autonomía del mundo respecto a la religión y a la “moral”. Actúa de acuerdo a su conciencia. Se organiza; coopera con la jerarquía eclesiástica pero asume la responsabilidad en la dirección de organizaciones y en la planificación de actividades apostólicas. Es misionero; procura el crecimiento de la Iglesia y su santificación; se forma como creyente y como ciudadano; otorga un valor especial a la vida matrimonial y familiar; busca, a través de su desempeño profesional y su vida secular

¹⁴⁴ González Ruiz, José María. “El Vaticano II: Reforma y restauración” en *El Vaticano II, veinte años después*. cit. en Lambert p.55

en general, que los bienes estén al servicio de todos. Para ello es un miembro activo en su comunidad, propone iniciativas de cambio; busca soluciones a sus problemas sin depender completamente de sus pastores. Por otro lado, procura transformar las estructuras y los ambientes que no corresponden con la justicia; procura aceptar y obedecer a sus pastores pero ejerce su derecho u obligación de manifestar su parecer respecto a la Iglesia a través del diálogo respetuoso. Con la finalidad de incidir en la realidad social, se apoya de la ciencia más que en planteamientos doctrinales para comprenderla. Asume dentro de sus actividades apostólicas, la acción social, respetando la libertad y la dignidad de la persona que auxilia; cumple con las exigencias de la justicia e intenta suprimir las causas de los males: organiza los auxilios de tal forma que quienes los reciben se van liberando de la dependencia externa y se van bastando por sí mismos. Intenta superar sus defectos; trabaja por que se reconozca el derecho de todos a la cultura y a su ejercicio efectivo; promueve la dignidad humana; participa en organizaciones políticas, donde da ejemplo y desarrolla el sentido de responsabilidad y de consagración al bien común; procura la educación cívica y política del pueblo; trabaja por la cooperación y la construcción de un orden internacional en el que los cristianos apoyen eficazmente a las naciones que sufren; hace presente a la Iglesia para que contribuya a la consolidación de la paz y a la convivencia fraterna entre los hombres y los pueblos; colabora con instituciones internacionales de inspiración cristiana para apoyar a católicos y no católicos; participa en las obras internacionales de apostolado; proporciona cooperación económica y social a los pueblos en vías de desarrollo; contribuye en las universidades para el conocimiento de los pueblos y las religiones con la finalidad de lograr una mejor colaboración entre creyentes y no creyentes; participa activamente en la liturgia, se educa para ello y reza el Oficio Divino.

Si intentamos dibujar el perfil del laico “ideal” que atiende al llamado de la Iglesia para ser “protagonista” en el ámbito de la comunicación, tenemos los siguientes rasgos: establece oficinas para las comunicaciones sociales; busca humanizar y cristianizar los medios para humanizar y cristianizar el mundo; utiliza los medios de comunicación social para su apostolado: propagar el Reino de Dios entre los hombres; se inserta en el mundo; aprende las ciencias y la técnica necesarias; colabora con los miembros de los organismos seculares; apoya económicamente a la Iglesia en el ámbito de la comunicación social; es copartícipe junto con la jerarquía.

Ante estos lineamientos novedosos para los laicos en lo que se refiere a su lugar en la Iglesia y en el mundo cabe preguntar qué impacto tuvieron.

La siguiente parte de la investigación intentará revisarlo a partir de la trayectoria concreta de una laico, sin embargo por ahora es posible advertir el conflicto que el Concilio significa para las estructuras de poder de la Iglesia Católica.

En el comienzo de la investigación planteamos como hipótesis que no es posible mantener el poder religioso de las autoridades eclesiásticas con un laicado como el propuesto por el Concilio. De acuerdo a nuestro marco teórico, el poder religioso reside en:

- La conformación de un cuerpo de especialistas o funcionarios religiosos (sacerdotes) encargados de la producción de satisfactores de las necesidades religiosas o bienes religiosos.
- La consagración de los sacerdotes, de la que carecen los laicos, por definición, profanos. En el caso de la Iglesia Católica, "... el 'carácter sacerdotal' del clero, afecta a las cosas más trascendentales de la vida de la Iglesia: las relaciones de los creyentes con Dios, con Jesucristo, con la Iglesia misma, con los sacramentos."¹⁴⁵
- La elaboración de complejos sistemas teológicos y un sofisticado aparato cultural.
- La concentración de la información y el saber, en oposición a los laicos que son ignorantes al respecto.
- El control de los símbolos rituales: atuendos, objetos de culto, el templo, etcétera.
- La capacidad para deslegitimar a la disidencia.

La Iglesia Católica cuenta, además, con los siguientes recursos:

- La obtención de los cuadros dirigentes del personal mejor modelado y con mayor identidad institucional formados en los seminarios, que permiten a la Iglesia mantener una fuerte cohesión corporativa.
- La posibilidad del clero de intervenir en toda la vida del individuo a partir de los sacramentos, particularmente el de la confesión.
- El intento de control, incluso, del pensamiento. Bajo el pretexto de vigilar la ortodoxia para garantizar a la comunidad fidelidad al corpus sagrado, la cúpula de la jerarquía católica o alta jerarquía, monopoliza las interpretaciones de ese corpus escrito en otro tiempo y en otra cultura.
- Ciertos grupos del "vértice jerárquico" se han caracterizado por estar ligados con núcleos de poder estatales o con oligarquías tradicionales. La Iglesia retribuye los servicios con una legitimación simbólica de sus intereses fundamentales. Actualmente el Vaticano es un Estado sumamente fuerte y centralizado, que interactúa con los demás ofreciendo su legitimación a cambio de la oportunidad de influir moralmente en la sociedad.

El laico del Concilio atenta contra algunos de estos mecanismos. Como se recordará, la gran revolución respecto al laicado consistió en plantear que, a través del bautismo, todos, mujeres y hombres, son sacralizados o consagrados, incluso denominados "sacerdotes", de manera que se equiparan, clero y laicado, en dignidad. Por ello conforman, de igual manera, el "Pueblo de Dios". De hecho, el Concilio definió a la Iglesia como Pueblo de Dios, no sólo como "misterio".

¹⁴⁵ GARCÍA p. 174

“Por el bautismo todos los bautizados participamos de la dignidad y la misión de Cristo, por tanto, la Iglesia es un pueblo sacerdotal... Todos los fieles participan del sacerdocio de Cristo y tienen una dignidad en la Iglesia, los fieles, por tanto, tienen derecho y obligación de evangelizar.”¹⁴⁶

Luis Pérez Aguirre llega a afirmar incluso que “Ningún ser humano es más sagrado que otro, ni dentro ni fuera de la Iglesia. Existen funciones, servicios, responsabilidades, por eso es imperioso llenar los abismos que separan la condición de los clérigos (sacralizados como los antiguos reyes) y los laicos.”¹⁴⁷

El sacerdocio común de los fieles supone que cada uno de ellos cuenta con un carisma que debe ser respetado y promovido por la jerarquía. Sin embargo, si el poder religioso consiste en “... la capacidad que tengan algunos grupos para producir y distribuir los bienes religiosos, *impidiendo este ejercicio a los demás*”¹⁴⁸, como afirma Marroquín, el Concilio abre la posibilidad de eliminar este requisito.

Según Luis Arturo García, la vinculación de los conceptos “Pueblo de Dios” y “sacerdocio común” pretende marcar las diferencias con el sistema eclesial que trata de superarse y, particularmente, con la configuración postridentina de la Iglesia. De hecho afirma que uno de los principales motivos del documento *Lumen Gentium* del Concilio es la superación del clericalismo que se impuso en la Iglesia de la ‘contrarreforma’, es decir, en reacción contra la sacudida protestante: “El clericalismo, sobre todo en su forma postridentina, tiene su más sólido fundamento en el hecho de haber convertido a los clérigos en ‘los sacerdotes’. Lutero protestó enérgicamente contra este tipo de sacerdocio llamado ‘jerárquico’, como la principal muralla levantada por el sistema romano para defenderse a sí mismo en contra del evangelio.” Como se recordará, anteriormente, el Concilio de Trento reafirmó la doctrina sobre el “sacramento del orden” y la teología postridentina desconoció el “sacerdocio común” haciendo mención exclusivamente al “sacerdocio jerárquico”.¹⁴⁹

De esta manera el Concilio afecta directamente el fundamento del poder sacerdotal (relacional) que está en su consagración. García Dávalos afirma que el sacerdocio se convirtió “de tal forma en estructura fundamental de la Iglesia que tocar esa estructura puede llegar a percibirse (incluso por el mismo Papa Juan Pablo II) como el derrumbamiento desde sus cimientos del edificio eclesial entero.”¹⁵⁰ Ello explica la actitud del Cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, quien ha considerado el concepto de “Pueblo de Dios” como una categoría que suscita “sugestiones políticas, partidistas y colectivistas” con lo cual “se corre el peligro de retroceder en lugar de avanzar”. De ahí que llame a considerar a la Iglesia como “Cuerpo de Cristo” y a tomar el término “Pueblo de Dios” como uno de los diversos modos con que el Concilio describió a la Iglesia.¹⁵¹

¹⁴⁶ SÁNCHEZ, José. “Estructura y ministerios en la Iglesia a los 40 años del Concilio Vaticano II” en rev. *Christus*. N. 733. noviembre-diciembre 2002. p. 20

¹⁴⁷ PEREZ AGUIRRE. p. 53

¹⁴⁸ MARROQUÍN, p. 73.

¹⁴⁹ GARCIA p.173)

¹⁵⁰ GARCIA p. 173)

¹⁵¹ RATZINGER, Joseph. *Informe sobre la fe*. BAC, Madrid, 1985. pp. 35-56. cit. En García

Por otro lado, el laico del Concilio, al ser llamado a cooperar con la jerarquía eclesiástica y a asumir la responsabilidad en la dirección de organizaciones y en la planificación de actividades apostólicas, tendería a la desaparición del monopolio de los bienes religiosos. Los planteamientos del Concilio atentan contra la concentración del saber y el control de los símbolos rituales al llamar al creyente a formarse como tal y como ciudadano y al abrirle espacios de participación activa en las obras internacionales de apostolado e incluso en la liturgia, una vez educado para ello.

Por último, como se recordará, el poder religioso radica en su posibilidad de que la población crea determinada visión del mundo y acepte cierta situación pero el Concilio afecta mecanismos de poder basados en la diplomacia vaticana y relaciones cupulares entre poderes civiles y religiosos, internacionales, nacionales o locales. Es decir, , el Concilio llamó a atender las causas de la injusticia social y a buscar la autonomía de los desfavorecidos y, según Miguel Concha, la presencia de obispos latinoamericanos en contra de las dictaduras militares y la situación de pobreza de la mayoría de la población en Medellín, “autorizó” a los cristianos a comprometerse con los explotados.¹⁵²

Como se puede ver, desde una perspectiva sociológica es evidente que los planteamientos del Concilio afectan los mecanismos de poder de la Iglesia. Esta situación dará lugar a fuertes resistencias por parte de la jerarquía católica en todos los niveles, y de manera enfática durante el pontificado del Papa Juan Pablo II. En este sentido, la biografía de José Álvarez Icaza nos permitirá advertir dichas resistencias y algunas consecuencias en la acción eclesial y social del laicado. Pasemos entonces a analizar el conflicto desde una perspectiva histórica.

Ávalos. P. 166

¹⁵² Cfr. CONCHA MALO, et. al., p. 87.

SEGUNDA PARTE
JOSE ALVAREZ ICAZA MANERO
Y LA APLICACIÓN DEL CONCILIO
ECUMÉNICO VATICANO II

CAPITULO IV
PROPUESTA METODOLOGICA

CAPITULO IV

PROPUESTA METODOLOGICA

Las investigaciones biográficas en Europa y Medio Oriente, al menos, se han convertido en un creciente atractivo para investigadores sociales que buscan dar cuenta de acciones, tanto individuales como sociales, así como de cambios culturales. Pero habría que advertir que las metodologías biográficas se caracterizan por prestar atención a lo “subjetivo” o a lo “cultural”, los significados personales y sociales son considerados como la base de la acción. Hasta ahora, la historia oral ha dado luces sobre procesos históricos de transformación social que abarcan temas como: la vinculación de lo personal y lo social, cambios generacionales, influencias políticas en la memoria y la identidad, trabajo biográfico en sociedades reflexivas, individuo y narraciones del investigador, biografía y empoderamiento en la práctica profesional, tipologización, teorización y generalización en investigaciones de estudios de caso.

Para analizar los límites y alcances del laicado mexicano respecto a la propuesta del Concilio Vaticano II a través de la “historia de vida” de José Álvarez Icaza, nos basaremos de la metodología de Tom Wengraf presentada en su artículo “*Uncovering the general from within the particular. From contingencies to typologies in the understanding of cases*”¹⁵³ ya que consiste en una propuesta para hacer análisis social a partir de una sola biografía, a diferencia de la generalidad de metodologías al respecto que requieren, al menos, 4 historias personales. A ello habría que agregar el hecho de que Wengraf lleva a tomar en consideración una serie de factores subjetivos del investigador(a) que pudieran afectar la interpretación de la trayectoria de vida del personaje, lo cual resulta particularmente pertinente en este estudio de caso, como se verá posteriormente.

Tom Wengraf propone una metodología para atender dos cuestiones respecto a la interpretación de entrevistas biográficas en las ciencias sociales. La primera es explicitar cómo siempre vamos más allá del texto para interpretarlo. La segunda tiene que ver con la manera en que el análisis de un texto de entrevista de un caso puede generar considerables recursos para entender otros casos, para hacer tipologías y para elaborar modelos generales.

La función del investigador es lograr dar voz en la página impresa a aquél que requiere meditación para llevar su voz a la arena pública. De hecho, Wengraf propone que las palabras dichas deben ser editadas mínimamente para eliminar repeticiones y para facilitar la lectura. Advierte la importancia de tener mucho cuidado con el reemplazo de palabras del narrador por la interpretación del investigador. Por ello propone que, con la finalidad de entender las voces del Otro tanto como sea posible, debemos explicitar que iremos más allá de la transcripción del texto, e incluso más allá del análisis de textos sofisticadamente formales. Wengraf advierte que el conocimiento profesional comparado en la profesión del investigador social y los conceptos universales intentan, precisamente, “ir más allá del texto” a través de la imaginación inevitable del investigador social. Cuestiones de contexto

¹⁵³ En CHAMBERLAYNE, P., BORNAT, J. & WENGRAF, T. (Eds.), *The Turn to Biographical Methods in Social Science. Comparative Issues and Examples*, London and New York: Routledge, 2000, pp. 140-164.

y de subjetividad necesariamente aparecen y deben ser formalmente señaladas e investigadas. Esto es, precisamente, lo que intentaremos hacer.

1.- Para entender la narración

Las entrevistas de narración biográfica son construidas de manera que el entrevistado provea una narración ininterrumpida de su propia vida. Se le pide que “cuente su historia a su manera, comenzando donde guste, y tan largo como guste”. Esta narración inicial –que puede tomar 10 minutos o 3 horas- es su historia dicha (*told story*) o narración. Convertido a texto, este es el foco pivote de análisis, complementado por material descubierto en futuras preguntas que comienzan sólo cuando la narración inicial ha terminado por parte del entrevistado.

En nuestro caso, el mismo entrevistado contaba ya con un esquema que señalaba, año por año, sus actividades más importantes y los eventos políticos y eclesiales internacionales, latinoamericanos y nacionales que enmarcaron dichas actividades. A partir de ello se realizaron las entrevistas que llegaron a sumar aproximadamente 6 horas.

La finalidad es entender esta narración inicial, la historia dicha. Para ello ya Scheff había advertido en 1997 la importancia de la contextualización social. En este sentido argumenta que deben ser explicitadas las siguientes consideraciones:

- Palabras solas y gesticulaciones
- Oraciones
- Cambios
- Conversaciones
- Relaciones entre las dos partes
- Historias de vida de las dos partes
- Todas las relaciones de su tipo
- La estructura de la sociedad: todas las relaciones
- La historia y futuro de la civilización
- La historia y el destino de la especie humana.

Todas las relaciones de su tipo podrían incluir todos los otros casos que pudieran ser relevantes para ser comparados con el propio, y nos ayuda a entender el caso focal de cualquier pieza particular de la investigación biográfica. Esta propuesta también permite contemplar un cruce cultural y otro temporal, esenciales en la comparación de componentes en la comprensión incluso de un momento particular del caso.

En esta investigación la biografía estará contextualizada, principalmente, por el ambiente eclesial (no eclesiástico), es decir, los valores religiosos en la familia (la Guerra Cristera, incluso), los organismos laicos, el mismo Vaticano, relaciones eclesiales internacionales, principalmente latinoamericanas, relaciones clero-laicado, proyectos pastorales locales, relaciones con otras iglesias, etc. En un segundo momento cobrarán importancia las relaciones del personaje con los medios de comunicación, las organizaciones populares de las décadas de 1970 a 2000 y los partidos políticos, principalmente de izquierda.

2.- La dimensión histórica

La dimensión histórica debe ser considerada. Para entender la perspectiva presente y la situación de un entrevistado de manera individual, necesitamos saber, tanto como sea posible, su historia personal e interpersonal, y ubicar esa historia personal e interpersonal en los contextos históricos. El conocimiento de la historia real de la persona y los contextos nos posibilitan entender –en lugar de sólo reciclar- las historias personales. Es muy importante explorar documentación relevante para interpretar las historias de vida pero no se trata de una historia envuelta en el contexto, sino de un conocimiento descubierto de la historia y el contexto.

Para el caso de nuestra investigación hemos dividido la historia personal en varias etapas: la etapa previa a la década de 1960, que incluye el ambiente de la Guerra Cristera en la Ciudad de México, el periodo de desarrollo industrial y el contexto anticomunista de la postguerra; la etapa del Concilio Vaticano II y la discusión sobre el papel de la Iglesia en el mundo, que abarca precisamente los sesenta; y una tercera etapa en la que se intentan aplicar los lineamientos de este evento de la Iglesia Católica y que nos introduce al tema de los derechos humanos en América Latina y México a partir de 1970, las organizaciones populares urbanas y campesinas, el papel de los medios de comunicación, el control político, la vida partidaria y las experiencias eclesiales populares.

Una segunda cuestión importante que señala Wengraf es la teoría descubierta de la materia o materias de la entrevista. *En este sentido, nosotros intentaremos profundizar en dos aspectos: uno que se refiere a la religión, y en particular a las implicaciones de la ética religiosa; y otro que aborda la cuestión institucional: se trata de las organizaciones de los laicos.*

3.- La defensa de las subjetividades.

La manera en que interpretamos el material de la entrevista depende de nuestra teoría del sujeto individual. El entrevistado siempre está motivado para no dar a conocer ciertas cosas sobre sí mismo y siempre produce defensas propias en los acontecimientos biográficos, en las historias narradas, que evitan su conocimiento.

Wengraf advierte que además de la defensa del entrevistado, hay otra. En la entrevista, el investigador también debe asumir que está, al menos potencialmente, motivado a no saber ciertas cosas que le incomodarían, y eso puede influir en la producción de algo o todo el texto de la entrevista. La defensa y la ansiedad son características de la posición del investigador para el correcto análisis de los datos y en la escritura y publicación. La influencia de esta ansiedad en el análisis y la interpretación no se puede evitar, pero sus implicaciones necesitan ser detectadas y combatidas.

Ante esta situación, diversos autores plantean que es mejor utilizar un panel de analistas, en el que las ansiedades son diferentes para cada cual. Esto permite que el material que el entrevistador está motivado a no entender o a entender únicamente en cierta manera, pueda ser mejor entendido a través de la discusión entre compañeros en el panel del análisis de la entrevista. Mientras más intercultural y transcultural sea el panel, mayor clarificación y rectificación de la teoría de la subjetividad del investigador.

Para el caso de esta investigación en particular resulta necesario advertir que quien realiza el trabajo coincide con el biografiado en la perspectiva de la teología de la liberación, además de que existe una relación de parentesco entre ambos, ya que la investigadora es la nuera del entrevistado. Sin embargo, aunque esta investigación es individual, ha contado con la cercana asesoría de un Comité Tutorial, conformado desde el inicio por el Dr. Roberto Blancarte, como tutor principal, y los doctores Judit Bokser y Gabriel Muro, quienes han contribuido de manera sustantiva a detectar los problemas que de estas situaciones se derivan.

4.- La vida vivida y la historia contada

Para ir más allá del discurso defendido de la historia contada de cualquier informante, debemos ser capaces de poner esa presentación propia en el contexto de otros conocimientos. El método interpretativo biográfico (BIM) descansa sobre una aguda distinción dentro del material de la entrevista, esto es, entre los datos de la vida vivida y la estructura de la historia contada. Estos elementos son analizados de manera separada y posteriormente los resultados de los dos análisis son conjuntados.

1. La vida vivida está compuesta por los datos biográficos duros incontrovertibles que pueden ser abstraídos del material de la entrevista y de cualquier otro recurso. Es visto como una secuencia cronológica larga de hechos históricos “objetivos” sobre la vida de la persona, los eventos como sucedieron, independientemente de cómo son referidos en la entrevista.
2. La historia contada es la manera en que la persona se presenta –tanto en su narración inicial como en sus respuestas específicas a preguntas– a partir de seleccionar ciertos eventos en la vida (y de omitir otros) y de tomarlos de cierta manera (y no de otra).

“Entender” la “historia contada” en BIM lleva al investigador a interpretar esa historia en el contexto del conocimiento acerca de otros elementos incluidos en la vida vivida. La historia que es narrada en el texto de la entrevista –típicamente aunque no siempre en forma de narración biográfica– debe ser entendida en términos de la historia de vida vivida que es sobre y del cual emana. Esto requiere una teoría de la relación de las historias narradas con la envoltura histórica y la subjetividad condicionada que expresan. Consecuentemente un relato de las subjetividades narradas relacionadas con la historia narrada en un momento dado necesita ser sustituido por la historia de la vida vivida y las contextualizaciones históricas. Mientras más explícitas y susceptibles de rectificación son las presunciones sobre el pasado y el futuro de la realidad histórica, sobre el retrato del mundo contemporáneo hecho y asumido en la interpretación, más “objetivo” será el análisis.

En nuestra investigación, los aspectos que nos interesan destacar sobre la vida vivida son los siguientes.

1921.- Nace José Álvarez Icaza Manero en la Ciudad de México el día 21 de marzo.

1926-1929.- De los 5 años de edad a los 8, es decir, durante la Guerra Cristera, la familia vive su catolicismo en la clandestinidad en la Ciudad de México.

1930-1939.- Álvarez Icaza estudia la primaria con los Hermanos Maristas y participa en diversas organizaciones laicas: la Adoración nocturna; la Legión Catequista de San Felipe Neri y la Congregación Mariana.

1939-1943.- Cursa la carrera de Ingeniería y participa en el organismo cívico Los Conejos.

1945.- Se gradúa como Ingeniero Civil en la Escuela Nacional de Ingenieros de la UNAM.

1943-1958.- Ejerce la profesión en las empresas ALFESA y Saucedo Álvarez Icaza Ingenieros S. A.

1944.- Inicia el noviazgo con Luz Longoria Gama.

1947.- Se casa con ella.

1958-1964.- Ambos participan en la fundación –y quedan a la cabeza– del Movimiento Familiar Cristiano (MFC).

1959.- Participan en la campaña anticomunista de la Iglesia Católica.

1963.- José Álvarez Icaza recibe una herencia familiar.

1964.- Funda el Centro Nacional de Comunicación Social como oficina al servicio del Episcopado Mexicano.

1965.- El matrimonio Álvarez Icaza es elegido, en ausencia, Presidente del Secretariado para Latinoamérica del MFC (SPLA) y, gracias a ello, asiste como auditor laico a la última sesión del Concilio Ecuménico Vaticano II.

1967-1971.- Álvarez Icaza forma parte del Consejo de Laicos en Roma.

1967.- Asiste al III Congreso Mundial para el Apostolado de los Laicos.

1968.- Queda al frente de la comisión Vida de la Familia, con Karol Wojtyla como asistente eclesiástico. Conoce a Branca de Mello Franco Alves. Asiste a Medellín como miembro del Consejo de Laicos.

1969.- El Episcopado Mexicano desconoce a CENCOS como su vocero oficial. Álvarez Icaza participa en el Primer Congreso Nacional de Teología “Fe y desarrollo”.

1971.- Asiste al Simposio “El diálogo en el interior de la Iglesia” y difunde información sobre la represión estudiantil del Jueves de Corpus.

1972.- Asiste a Chile al Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo. Denuncia, por primera vez en México, un caso de tortura.

1974.- Participa en la Reunión Internacional sobre Derechos Humanos del Consejo Mundial de Iglesias.

1975.- Participa en la constitución del Centro Coordinador de Proyectos Ecuménicos.

1976.- Acompaña el desalojo del Campamento 2 de Octubre.

1977.- CENCOS es allanado por la policía por primera vez. José Álvarez Icaza ingresa al Partido Mexicano de los Trabajadores. De 1977 a 1987 participa en el Comité Ejecutivo Nacional de este partido.

1978.- Viaja a Roma ante la elección de Karol Wojtyla como nuevo Papa.

1979.- Asiste a la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Puebla y monta una oficina de prensa paralela a la del CELAM. También participa en la organización del I Encuentro de Solidaridad Internacional Cristiana con América Latina “Mons. Oscar Arnulfo Romero”.

1980.- Incorpora al equipo de CENCOS a Roberto Cuellar, director, hasta entonces, del Socorro Jurídico de la Arquidiócesis de San Salvador.

1982.- CENCOS es allanado por segunda vez.

1985.- José es candidato a diputado federal del PMT en el I Distrito Uninominal del D. F. y candidato plurinominal en 4º lugar en la lista de la 1ª Circunscripción.

1987.- Coordina la campaña de Heberto Castillo para alcanzar la candidatura del PMS a la Presidencia de la República. Es nombrado Coordinador general de la campaña hasta diciembre de 1987, cuando pasa a encabezar la Secretaría de Finanzas del Comité Ejecutivo Nacional del PMS.

1988.- Es postulado candidato a Senador por el PMS para el D. F.

1991.- Recibe la Medalla Roque Dalton que otorga el Consejo de Cooperación con la Cultura y la Ciencia en El Salvador.

1992.- Álvarez Icaza asiste a la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo y, nuevamente, monta una oficina de prensa paralela.

1993.- Asiste, junto con su esposa, al Congreso Mundial sobre Derechos Humanos de la ONU en Viena.

1993-1994.- Forma parte del Comité Ejecutivo Nacional del Partido de la Revolución Democrática (PRD). En 1993, el Consejo Nacional de este partido lo elige Secretario de Derechos Humanos del Comité Ejecutivo.

1994.- CENCOS es allanado 4 veces en 10 días. Álvarez Icaza es elegido Vicepresidente y miembro del Consejo Nacional de Representantes de la Convención Nacional Democrática (CND).

1996.- Recibe el IV Premio Nacional de Derechos Humanos “Don Sergio Méndez Arceo”.

1997.- Asiste al Sínodo de Obispos de América en Roma en calidad de periodista.

1998.- Forma parte del Consejo Nacional del PRD.

1998-1999.- Forma parte de la Comisión Nacional de Garantías y Vigilancia del mismo partido.

2000.- Comienza su retiro paulatino de CENCOS.

2001.- Recibe el Premio Nacional “Compartir” al liderazgo social.

La historia contada o narración la encontraremos a lo largo del trabajo. Finalmente intentaremos la interpretación.

5.- Los límites del análisis descontextualizado de la historia narrada/texto de la entrevista.

Sin una contextualización de la historia narrada por la vida vivida y otros elementos, el analista puede hacer poco más que reciclar la historia como fue dicha de una manera más sofisticada. Se puede usar el concepto de “textualismo formal” para referirse a cualquier tendencia de investigación que intenta evitar ir más allá de los límites del texto. Incluso análisis de discursos tienden a confrontar cuestiones de contexto y subjetividades.

En el momento en que uno desea hacer inferencias del texto sobre las subjetividades del individuo que produjo el texto, uno es obligado a construir un modelo de subjetividades individuales y un modelo de producción textual que engrane esa subjetividad.

El análisis de texto presume un modelo de contexto histórico-social objetivo.

Para superar de alguna manera los vacíos de información y los errores interpretativos, recurrí a documentos escritos y a entrevistas a personajes que convivieron con el biografiado.

6.- El “modelo del diamante”: cuatro componentes en relación.

En síntesis, según Wengraf, el modelo implícito de toda investigación biográfica y la metodología explícita de BIM contrasta la historia de la vida vivida y el texto de la historia contada. Pero Wengraf incluye dos factores más: los conocimientos de contextos históricos y comparativos, y el significado del modelo general de subjetividades del investigador en una entrevista intersubjetiva.

El mejor entendimiento de un texto dado requiere un conocimiento considerable del contexto, la historia y la subjetividad, tanto como el conocimiento sobre los textos.

El entendimiento del material de la entrevista biográfica, y particularmente de la narración, requiere de nuestra conciencia de esos cuatro componentes implícitos y de la manera en que pensamos su interacción. La imagen que tengamos de estos cuatro componentes y de cómo interactúen gobierna la forma en que el texto de la entrevista particular es leído y entendido en la investigación.

Como se puede ver, en este apartado hemos planteado ya la historia vivida y los factores que de manera importante determinan mis subjetividades, esto es, la identificación ideológica y religiosa con el personaje y la relación de parentesco. Ambos elementos del diamante de Wengraf estarán presentes en el desarrollo de la historia vivida y su contexto que expongo a continuación y que conformarán el diamante de Wengraf.

CAPITULO V

ANTECEDENTES

CAPITULO V

ANTECEDENTES

1. TRANSFORMACIONES EN EL LAICADO MEXICANO A RAIZ DEL MOVIMIENTO CRISTERO

a) Contexto: La Guerra Cristera

En enero de 1926 el Presidente de México Plutarco Elías Calles reglamentó los artículos constitucionales que hacían referencia a la cuestión religiosa. En la nueva ley, la “Ley Calles”, los artículos al respecto quedaron incorporados al Código Penal y se definieron las restricciones y sanciones correspondientes a los artículos 3º, 5º, 27 y 130 constitucionales. Como protesta, los obispos acordaron la suspensión de cultos en todo el país, lo que generó una fuerte reacción popular. Por un lado, jóvenes militantes de clase media de la Ciudad de México, organizados en la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR), creyeron que el conflicto entre la Iglesia y el Estado era la ocasión para llegar al poder e imponer la democracia cristiana, de manera que organizaron la resistencia. Por su parte, los cristeros o campesinos “guerrilleros” tomaron las armas en contra del mal gobierno. Buscaban la suspensión de la Ley Calles por ser ésta la causa del cierre de los templos. A partir de eso comenzó la lucha armada, principalmente en la región occidental del país.

Puente ha advertido que la Cristiada fue un movimiento socioreligioso, pluriclasista, “en el que se involucra un número significativo de población urbana en relación con una amplia presencia de población rural”.¹⁵⁴ Sin embargo, los estudios hasta ahora realizados se han enfocado a la participación de los campesinos, las mujeres, los militantes de clase media de la LNDLR y la ACJM y, en un momento dado, a los miembros de la Confederación Nacional Católica del Trabajo, que en ese momento contaba con más de 22,000 miembros. Sin embargo, aun falta mucho por investigar sobre lo que sucedió con el resto de los católicos de la capital del país y de otras ciudades, a pesar de que de ahí surgieron importantes líderes sociales y políticos. Por tal motivo quiero presentar el testimonio del personaje de mi investigación con la intención de poder reflexionar, posteriormente, sobre las posibles implicaciones que tuvo esta experiencia en su práctica socio-religiosa y, particularmente, en su relación con las autoridades eclesiásticas y civiles.

b) La experiencia de José Álvarez Icaza.

José Álvarez Icaza Manero fue el quinto hijo de Jesús Álvarez Icaza y Luisa Manero; nació a las 12:00 hrs. del 21 de marzo de 1921, año en que se dio por terminada, al menos formalmente, la Revolución Mexicana. Cuando apenas tenía 5 años de edad comenzó el nuevo movimiento armado:

¹⁵⁴ PUENTE, p. 206.

En mi familia vivimos intensamente la guerra cristera. Mi familia era muy mochilona, por supuesto que estábamos con los cristeros, pero así, totalmente. Me acuerdo que vivíamos en la colonia Santa María..., reducto de los “mochos” de aquella época... De cuando en cuando nos llegaban a la casa algunos rancherones que venían huyendo de la guerra..., mis papás los acogían, los acomodaban, etcétera, etcétera. También durante esta guerra siempre hubo un sacerdote que mi familia acogía. Me acuerdo de uno que se llamaba Julián Carulla, y por ese motivo teníamos misas en las noches y los domingos. Vivíamos junto a un general en la calle de Ciprés y en aquella época vivir junto a un general era muy peligroso. Como estaban los templos cerrados, era muy frecuente que a mi casa fueran a oír misa los amigos. Se celebraban matrimonios, hacían bautizos... mi tía Ana María se casó en mi casa y un invitado que venía a la boda se equivocó y tocó en la casa del general que vivía junto... el general le dijo: ‘No, no es aquí, es en la de junto’.

En ese rumbo de Santa María a cada rato había cateos en las casas que se consideraba que eran católicas. Constantemente vivíamos con una tensión horrible. Todos los días en la noche, inmediatamente después de la misa, a guardar los ornamentos y los vasos sagrados y todo en el sótano de la casa, en un lugar que era inaccesible, para que no fueran a pescarnos.¹⁵⁵

Alicia Puente afirma que el peso que se da a las devociones y expresiones religiosas y/o a la participación en organizaciones eclesíásticas depende de la región geográfica. Según la historiadora: “Para los laicos rurales es más fuerte la necesidad de celebrar a sus santos... Para los laicos urbanos es mayor la necesidad de participación en organismos eclesiales cuyos objetivos más allá que la devoción, prescriben estudios obligatorios en materia cívica y en doctrina social de la Iglesia, como preparación básica para actuar en la sociedad.”¹⁵⁶ Sin embargo, de acuerdo a este testimonio vemos que durante el conflicto religioso las prácticas culturales adquirieron gran importancia en la reafirmación de la identidad de los laicos urbanos.

Había mucho escándalo porque a cualquier católico distinguido que localizaban, lo mandaban a los separos de la policía, que estaban donde están actualmente los edificios de la Lotería Nacional. Eran unos separos infectos, estaban inundados y era una cosa horrible. Gente muy decente de México, que pescaban con un libro de misa, iba a dar allí y se las veía negras. Al grado tal que una tía mía que trabajaba en educación; había copiado el libro de misa en hojas oficio de la SEP e iba a misa con su expediente de educación pública. Ahí leía su misa porque si te pescaban con un misal, era un delito. Estaba la cosa muy álgida.

Mi papá y mi mamá... eran muy cobardes pero a la hora de la cosa de la fe eran valientísimos. Mi mamá era tan cobarde que me decía: “Mira José, va a haber una manifestación de católicos, tú tienes que ir allí porque es una obligación, pero si oyes un tiro, corres como galgo”. No te puedo decir que era la madre de los macabeos pero si nos exhortaba a que cumpliéramos con nuestro deber.

¹⁵⁵ Entrevista, 20 enero 1999.

¹⁵⁶ PUENTE, p. 206.

La gente era muy ingeniosa, apenas había una concentración de católicos, la policía montada arremetía contra ellos. Cuando venían los caballos, la gente echaba a rodar balines o canicas y los caballos se daban una derrapada que se caían con el oficial. ¡Qué gente tan ingeniosa! Y luego, cuando llegaban los bomberos a disolver las manifestaciones con sus tanques de agua, la gente cortaba las mangueras. ¡No, si estaba de tú por tú con el gobierno! En una ocasión en que estaba la persecución en el colmo de lo fuerte, alguien organizó una cosa muy ingeniosa, repartieron globos de papel que se inflaban con humo y un día determinado, a una hora determinada, todo mundo, incluyendo mi casa, echó a volar su globo y se cubrió la ciudad de México de globos. Fue una manifestación formidable de fuerza; estaba fortísima la cosa. Había un señor Zamora, un veracruzano muy notable que decía a voz en cuello: ‘¡Los católicos somos muchos, somos mochos y somos machos!’ Así, en enfrentamiento directo. Una época muy heroica.

En todo ese tiempo de intolerancia había todas las cosas típicas del mexicano, había mucha solidaridad. Daban la orden de catear tal parte y la secretaria que tenía que mandar la orden, antes hablaba: ‘Va a llegar dentro de un ratito un cateo a tal parte’ Con ella ahí, nunca pescaban nada, las monjas ya habían salido, etc. Fue todo un sistema de inteligencia.

Es más te digo que el florecimiento de la fe en México fue gracias a la persecución. No vayas a creer que en México éramos tan religiosos, no. La persecución levantó las cosas.¹⁵⁷

Según Alicia Puente, el movimiento cristero provocó un reacomodo de identidades y dio lugar a nuevas pero la identidad de los católicos, en tanto tales, se fortaleció. “Un acontecimiento como la cristiada fue la ocasión para que muchos (laicos)... penetraran más en lo que significaba la Iglesia y su pertenencia a la misma. Muchos laicos afirman que desde una cierta lectura teológica es precisamente en esta época cuando asumen el papel que les corresponde y cuando demuestran que la Iglesia no son sólo los obispos, sino todo el pueblo de Dios.”¹⁵⁸

El movimiento cristero fue en realidad un movimiento heterogéneo debido a la diversidad de identidades en los grupos que participaron. Lo único común a todos fue, como señala Alicia Puente, el factor religioso. Las tareas, de hecho, eran diversas para cada tipo de población, de acuerdo a iniciativas propias, aunque todas ellas dirigidas a la misma causa. También Álvarez Icaza afirma que *no se podía dar el movimiento sin el apoyo total de la población civil, población que pagaba muy caro este apoyo, por cierto. En tanto, las gentes de las ciudades trabajaban en la organización y en la propaganda, en el aprovisionamiento. Ciudades y campo estaban constantemente enlazadas, constantemente comunicadas y mutuamente apoyada la acción de los cristeros.*¹⁵⁹

Según Puente, “ese círculo de lo religioso por ser un componente clave de su matriz cultural, base de su identidad profunda, unifica a todos en una misma percepción común de

¹⁵⁷ Entrevista, 20 enero 1999.

¹⁵⁸ PUENTE, p. 208.

¹⁵⁹ ÁLVAREZ ICAZA, J., “Movimiento Cristero”, Mimeo, 14 de junio de 1976, p. 19.

las medidas emitidas por el gobierno al ser concebidas por todos ellos como modernizantes, laicizantes y, en todo caso, amenazas y agresiones al sentido religioso de su vida, considerado así mismo como un derecho elemental que estaba siendo violado”¹⁶⁰. Para esta autora, también en todos había la certeza de que los obispos y sacerdotes habían sido puestos ahí para dirigir la Iglesia.

Esta situación extraordinaria que otorgó mayor autoidentificación al laicado, no significó la eliminación de las diferencias sino que dio lugar a identidades diversas. Sin embargo, esta identidad se debilitó ante los resultados de la lucha, ya que finalmente se modificaron todas las relaciones.

“El movimiento cristero, surgido en la sociedad civil como oposición a la sociedad política de su tiempo, fue una reacción unitaria de los católicos en oposición a un sometimiento que limitaba espacios educativos, agrarios, religiosos y eclesiásticos. Esa unidad se fue fraccionando a lo largo del proceso y tuvo su máxima ruptura con motivo de ‘los arreglos’.”¹⁶¹

c) Implicaciones de los acuerdos de 1929.

En 1929, sin previa consulta a los cristeros, algunos obispos optaron por llegar a un acuerdo con el gobierno y poner fin al conflicto. Los obispos se comprometieron con el gobierno a retirar la presencia de la Iglesia en el ámbito político y llamaron a deponer las armas. Según Álvarez Icaza:

*Cuando el movimiento se expandía y consolidaba, cuando se habían trascendido muchísimas dificultades; cuando todavía era muy alta y combativa la moral de los cristeros, los jefes mexicanos dieron la orden de deponer las armas sin consultar con los alzados, y estos hombres bravos, fuertes, que habían demostrado toda clase de virtudes en la guerra –por los cuales yo tengo personalmente la más grande admiración–, estos hombres eran simultáneamente dóciles fieles de la Iglesia. Sin chistar, entregaron sus armas al gobierno; advirtieron que iban a ser masacrados por el gobierno, porque el gobierno no iba a cumplir la amnistía prometida, y los prelados que arreglaron las cosas, llegaron a tal ingenuidad, que ni siquiera por escrito pidieron garantía del respeto de la vida de los cristeros, sino que se conformaron con las expresiones de los mandatarios. Los cristeros entregaron sus armas y fueron masacrados y espantosamente asesinados. Murieron muchísimos; algunos, viendo tal cosa, escaparon, y volvieron a organizar una nueva incursión, entre 1934 y 39, lo que se conoce con el nombre de “La segunda”; una segunda rebelión de antemano condenada al sacrificio y al holocausto. Todavía en 1940 se seguía asesinando a antiguos cristeros, que los agraristas o los federales encontraban trabajando pacíficamente. Creo que la conducta del gobierno, al masacrar a quienes confiaron en él, es uno de los grandes blasones del gobierno revolucionario.*¹⁶²

¹⁶⁰ PUENTE, p. 34.

¹⁶¹ PUENTE, p. 211.

¹⁶² ÁLVAREZ ICAZA, J., “Movimiento Cristero”, p. 23.

El investigador Roberto Blancarte plantea la posibilidad de que los obispos vieran con desconfianza el movimiento por el hecho de escapar a su control, además de que existían razones doctrinales para oponerse a la resistencia violenta. El gobierno, por su parte, no ofreció cambios jurídicos pero se comprometió a no aplicar la ley. Sin embargo, el historiador Jean Meyer registra una persecución prolongada de los católicos durante los primeros años de la década de los treinta. Como afirma Alicia Puente, “tanto las autoridades civiles como las religiosas resultaron corporativistas y, por tanto, interesadas en disminuir capacidad de autonomía en los grupos subalternos”¹⁶³.

Diversos autores coinciden en que, con los arreglos del 29, la relación con las autoridades religiosas, antes caracterizada por la obediencia ciega, fue el elemento de la identidad católica que sufrió la modificación más profunda. Para Puente, “esos arreglos que se realizaron totalmente desvinculados de los grupos que estaban en armas y de las poblaciones que los apoyaban, constituyeron un hecho, un golpe, que llamó profundamente la atención de esos obedientes católicos. Ese golpe ocasionó la ruptura de una forma de leer su experiencia eclesial”¹⁶⁴.

Jean Meyer describe la manera en que un miembro de la misma jerarquía eclesial previó con “voz de profeta” estos cambios:

“Un desengaño sería de terribles consecuencias para la Iglesia: a) porque el pueblo perdería la confianza en sus pastores que lo guían, a los cuales hasta ahora se ha mostrado siempre sumiso y obediente; b) porque perdería el ánimo para seguir luchando, al ver que, al obtener el triunfo, éste se le escapaba, haciendo vanos todos sus sacrificios. Tal es el sentir de la parte más sana de nuestro pueblo; c) porque difícilmente podrá contarse más adelante con la cooperación de ese mismo pueblo, para las obras sociales y de todo orden que en adelante se emprendieran.”¹⁶⁵

Diversos autores registran precisamente estas implicaciones:

Para Alicia Puente, “(la) innovación en el comportamiento laical incidió en una serie de reacomodos al interior de la Iglesia, por los cuales se trató de acentuar las convocatorias de parte de obispos y sacerdotes a los laicos, para actuar en forma organizada bajo la vigilancia y orientación de la Jerarquía Eclesial. Los acuerdos o arreglos con el gobierno, suponían para los obispos, un compromiso de suprimir la acción armada de los cristianos y de controlar la acción política de oposición católica a los planes oficiales. Esto se transformaba en una exigencia de coordinar e incluso conducir la acción de los cristianos.”¹⁶⁶

De ahí que Manuel Ceballos considere que los acuerdos significaron: en primer lugar, el fin de la influencia sociopolítica de la encíclica *Rerum novarum* en México, que había

¹⁶³ PUENTE, p. 166.

¹⁶⁴ *Íbid.*, p. 115.

¹⁶⁵ Mons. OROZCO, “Actual conflicto religioso, memorando de un prelado”, 1º de junio de 1929, p. 25, Cit. en MEYER, Jean, *La Cristiada. I.- La guerra de los cristeros*, p. 347.

¹⁶⁶ PUENTE, p. 116.

enfrentado el proyecto católico a los proyectos seculares. A partir de entonces, afirma Ceballos, la jerarquía eclesiástica dejó de apoyar toda organización que pudiera desafiar directamente al Estado. Los acuerdos llevaron a la liquidación de la LNDLR y al desmantelamiento de la Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM). La jerarquía mexicana tradujo la línea vaticana del Papa Pío XI, a través de la Acción Católica (AC), como un organismo de estructura dependiente y autoritaria que funcionaba como un mecanismo de control para los militantes. La Acción Católica intentó cooptar y controlar a la generalidad de los grupos laicos. Ello dio lugar a un catolicismo más individual, elitista y clerical, que tenía como finalidad responder a las circunstancias políticas que resultaban del *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado.¹⁶⁷

Tenemos entonces que, como afirma Alicia Puente, tanto las autoridades civiles como las religiosas encuentran debilitada su hegemonía, de manera que “ambas tienen que postular medidas que les ayudan a acrecentar el control y dominación sobre una población que había aumentado la conciencia de un derecho esencial, que se volvía más peligrosa aún por la presencia activa de otros grupos opositores al grupo oficial en el poder”¹⁶⁸.

Para esta autora, una de las consecuencias más importantes del conflicto fue la opción por la oposición política de los católicos: “Desde esta dimensión eclesiástica y en cuanto a la relación entre lo político y lo religioso, la repercusión más importante, sin duda, fue el nuevo camino encontrado por los católicos que así lo decidieron: hacer presente su oposición política. Así con estos hechos hubo laicos que negaron, –o por lo menos, pusieron en duda– la misma capacidad de negociación de los obispos de más poder jerárquico.”¹⁶⁹

Canto y Riojas advierten que no todo el laicado aceptó fácilmente los lineamientos de las autoridades eclesiásticas. Se inconformaron diversos sectores como los ejércitos campesinos, los miembros de la LNDLR e incluso algunos obispos. Aparecieron diversas organizaciones como La Legión, La Base y el Sinarquismo. Algunas eran secretas o discretas, afirman. Con ellas se conformó una base social dirigida por intelectuales católicos moderados y que derivaron, posteriormente, en el Partido Acción Nacional.

Puente coincide con Canto y Riojas al advertir que, “si bien la mayoría de los católicos obedientes se integraron a la nueva organización, la AC, otros muchos conformaron grupos, sin romper con la Iglesia, pero cuya vinculación eclesiástica no se daba de acuerdo a las órdenes de los obispos sino con sacerdotes de quienes conocían su pensamiento y su manera de concebir un trabajo laical más corresponsable y no tan dependiente de las autoridades eclesiásticas”¹⁷⁰.

Martha Elena Negrete, por su parte, señala que con los arreglos, se dio un distanciamiento entre la Iglesia y el sector de los católicos que había sostenido la lucha: “Algunos cristeros perdieron el respeto y la confianza en sus jefes, criticaron y calumniaron sobre todo a

¹⁶⁷ CEBALLOS, p.52.

¹⁶⁸ PUENTE, p. 213.

¹⁶⁹ PUENTE, p. 117.

¹⁷⁰ Ídem.

Pascual Díaz y a Ruíz y Flores, pues nunca aceptaron la solución que dieron a su movimiento. La Iglesia de 1930 era, pues, una Iglesia dividida.”¹⁷¹

Jean Meyer habla de quienes perdieron la fe y de conversiones al protestantismo, a otras sectas e incluso a la masonería.¹⁷²

También para José Álvarez Icaza el movimiento cristero tuvo consecuencias “de incalculable importancia” en las mismas líneas antes señaladas:

*Significó el último gran drama de la Revolución mexicana, y también el último acto de las violentas y generalmente equivocadas relaciones iglesia-Estado, heredados de nuestro pasado colonial español. Dividió aún más a los católicos del gobierno; produjo traumas profundos en éste acerca de cuestiones religiosas; dividió a los católicos y a los protestantes, a los católicos mismos, a los obispos y a los fieles, a unos y otros entre sí; sólo a costa de enormes esfuerzos se han podido restaurar, y no del todo, las profundas heridas producidas por el conflicto.*¹⁷³

El sentir de Álvarez Icaza respecto a las modificaciones en las relaciones jerarquía laicado es el siguiente:

No se puede decir, según lo que yo estudié, que la religión del movimiento cristero era una cosa clerical o episcopal, fue eminentemente laical y seglar; se produjo aún antes de que los obispos se pronunciaran a favor o en contra. Sus miembros fueron víctimas francas y heroicas de las decisiones de los prelados, hechas sin su participación y en su perjuicio. Los prelados arreglistas consideraban que a la larga la causa estaba irremisiblemente perdida, pues Roma se convenció de que los Estados Unidos eran hostiles a los cristeros. Pero fueron muy inhábiles en la negociación, pues teniendo la carta fuerte de los cristeros, ni siquiera pudieron con ello exigir el respeto a la vida de éstos. Veían con gran riesgo el abandono de las iglesias, la ausencia de cultos, la pérdida de la fe, pero no tuvieron entonces confianza ni entre los fieles que estaban en las armas ni entre los fieles que estaban a la expectativa de que las iglesias se pudieran abrir en condiciones favorables. Sólo se les ocurrió resolver el conflicto con un acto de autoridad, ejecutado sin tener en cuenta a los afectados, un acto más de la frecuente y despótica relación de la jerarquía con los fieles de la iglesia católica. Fueron totalmente desleales a quienes todo lo perdieron por servir a la iglesia y por lograr la libertad religiosa. Fueron inconscientes o resignados ante la manipulación yanqui de que se les hizo objeto. Los yanquis de paso sacaron muchísimas ventajas, porque al intervenir para que cesara el conflicto que era fuerte para el gobierno, lograron que los gobiernos, particularmente de Calles, dejaran al traste la cuestión de la reforma agraria y de la cuestión petrolera. Tuvieron la ventaja, en cambio, muy grande: salvaron a México de una situación franquista, que hubiera sido fatal, un triunfo militar, y que viéramos militares y obispos como se veía en España algún tiempo después.

¹⁷¹ NEGRETE, Marthaelena, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940*, p. 334.

¹⁷² MEYER, p. 348.

¹⁷³ ÁLVAREZ ICAZA, “Movimiento Cristero”, p. 5.

*El gobierno consideró a los cristeros inicialmente como un gallinero, como un conjunto de viejas, como una gente atrasada ahistórica, y consideró que era indispensable hacer una enérgica campaña para quebrar de una vez por todas el poder político de la iglesia... Consideraba, además, que era necesario una campaña para la desfanatización del pueblo. Pero lo hizo tan mal el gobierno, hirió cosas tan profundas del pueblo humilde de México, que al final de cuentas no logró absolutamente lo que pretendía; y creo que el pueblo salió mucho más religioso de la experiencia cristera y mucho más consciente de las posibilidades e imposibilidades de la relación entre jerarquía y fieles.*¹⁷⁴

d) Otras experiencias de la infancia.

El mismo año en que se firmaron los acuerdos, José enfrentó una nueva experiencia, también consecuencia de la Revolución Mexicana, que derivó en un proceso de empobrecimiento familiar importante:

*A la edad de ocho años, en 1929, a mi papá le expropiaron la hacienda que tenía para destinarla al reparto ejidal. Con esto la familia se vio en condiciones muy difíciles... de repente ya no había ingresos. Por la angustia... mi papá se enfermó muy grave del hígado... Habíamos vivido en una casa bastante buena, muy bien ubicada, en el centro de la Ciudad. De allí nos mudamos a una casa bastante grande pero fea en la calle de Ciprés. Posteriormente fuimos bajando de categoría de casas porque no alcanzaba el dinero: vivimos en la calle de Sabino y en otra casa espantosa, en la calle de Pino # 120, en la colonia Santa María. Cuando mi papá pudo renovar su trabajo, se dedicó a vender cebada. Entonces tuvo mayores ingresos y nos mudamos a la casa de Chopo # 128, en la colonia Santa María. Yo tengo tristes recuerdos de la casa de Pino # 120 en donde vivíamos con mucha pobreza.*¹⁷⁵

Como se puede ver, desde la infancia la situación económica fue un factor variable en la vida de Álvarez Icaza. Estas circunstancias, aunadas a la influencia de 3 mujeres muy importantes afectivamente, será determinante en sus posteriores decisiones religiosas y sociopolíticas. Dichas mujeres son: su madre, su nana y su esposa.

Ideológicamente mi familia estaba regida por tres principios básicos que nuestros buenos padres nos inculcaban devotamente: ‘Todo lo que proviene del gobierno es malo y la política es una cosa sucia con la que no hay que contaminarse’, pues eran negativas sus experiencias en estos terrenos. También postulaban que: ‘Todo lo que viene de Estados Unidos es malo’, pues ese país nos había quitado la mitad del territorio nacional y, como decía el poeta y completaban mis padres, ‘Es la tierra de las frutas sin sabor, las flores sin olor, hombres sin honor y mujeres sin pudor’. Súmese a eso que de los Estados Unidos venían las películas impropias, las invasiones de protestantes y muchos otros horrores. El tercer principio era de un tremendo corte racista pues postulaba: “Hay dos clases de gente: los ‘decentes’ y los ‘pelados’ (que ahora serían los ‘nacos’). Por la gracia de Dios y sin ningún mérito de nuestra parte, nosotros somos “decentes”, como tal siempre debemos comportarnos. Por tanto no podíamos convivir con los “pelados” (o sea, con los pobres,

¹⁷⁴ *Íbid*, pp. 28-29.

¹⁷⁵ *Entrevista a José Álvarez Icaza*, CENCOS, 13 enero 1999, realizada por Raquel Pastor.

*los negros, los marginados). Sin embargo, mi padre tenía entre los trabajadores de su hacienda a algunos de sus mejores... y admirados amigos.*¹⁷⁶

Además de la influencia ideológica de sus padres, José vivió su infancia bajo el cuidado de la nana Margarita Vázquez Campos, por quien siempre sintió gran cariño y admiración. Probablemente esta relación influyó en sus posteriores opciones de vida:

*Margarita Vázquez Campos, era una indígena muy fea, una mujer chaparrita, muy delgadita..., de muy mal talante. A la gente que le caía mal, se lo hacía notar. Siempre se veía muy enojada pero tenía un corazón de oro. A mí me quiso muchísimo, era una madre para mí. Me consentía mucho. Hubo una época que mi familia tenía muchas pobreza y cuando una familia como la mía pierde posición económica, tiene mucha pena, porque todos los parientes y todos los amigos te cortan, te quedas aislado y estábamos muy pobres y mi familia era orgullosa, le daba mucha pena ser pobre... A mí mamá le importaba mucho cómo nos veíamos, a mí papá no. Mi nana tomaba una alfombra y la vendía, agarraba un jarrón y lo vendía, y así... durante muchos años fue mi banquera, creo que le llegué a pagar cinco mil pesos que ella me había prestado.*¹⁷⁷

Como se puede ver, se trata de una relación muy cercana con una persona con claras diferencias sociales y culturales que incidió fuertemente en la vida de Álvarez Icaza en contrasentido de los principios que regían la vida de los propios padres. Sobre la influencia de la esposa hablaremos más adelante.

Además de estas influencias, todas las experiencias de José se enmarcaron en un contexto religioso que, desde la infancia, resulta el elemento de mayor importancia en nuestra investigación.

Pasaba mi niñez jugando con una capillita que tenía, mis papás me hicieron los ornamentos de Padre y yo me limitaba a pasatiempos religiosos, fundamentalmente. Mi abuelo me llevaba a la Minerva, que era una celebración eucarística en la Catedral de México. Mis tíos también se preocupaban mucho de que yo tuviera una vida religiosa. Me la pasé fundamentalmente en un ambiente muy religioso, tanto por mis padres como por mi abuelo y mis tíos.

En esa época ocurrió... el asesinato del General Álvaro Obregón por José de León Toral y para mi papá Toral era un héroe. Mi papá fue a su entierro y fue un acontecimiento todo lo de Toral, su juicio y sus torturas. En mi casa había una botella de champagne guardada para los 25 años de la boda de mis papás... y dijo mi papá: '¡Qué aniversario...! Ahorita mismo la abrimos.' No creo que hubiera sido muy cristiana su actuación pero así le cayó de bien que hubieran matado a Obregón, a quien se consideraba que era un perseguidor implacable de la Iglesia, y no era tanto...

¹⁷⁶ ÁLVAREZ ICAZA, José, "Experiencias de laicos mexicanos en fe y política", ponencia presentada en el Foro Internacional "Cristianismo y política", Quito, Ecuador, 7 y 8 de mayo de 1998. Mimeo p. 1.

¹⁷⁷ Entrevista, 13 enero 1999.

Hice mi primera comunión en plena persecución religiosa en el colegio. Llegamos en auto, tapados los niños para que no se notara que íbamos a hacer la primera comunión. Fue un acto muy importante en mi vida. Esto fue en 1928, el día 15 de agosto.

Estudí toda la primaria con los Maristas, de los cuales tengo buen recuerdo, eran buenas gentes, con alguna excepción... Era el colegio típico de los niños de entonces. Allí estuve entre 1927 y 1933... Mis maestros frecuentemente eran franceses maristas.¹⁷⁸

Conclusión

Como se puede ver, la infancia de José corresponde, precisamente, con la Guerra Cristera, a partir de la cual, como afirman diversos analistas, se explican muchas de las situaciones posteriores y actuales, entre ellas la diversidad de posturas de los católicos ante su misma institución eclesiástica, particularmente sus autoridades, y ante los gobiernos del país. (Cfr. Puente y Jean Meyer) Este evento que llevó a la Iglesia Católica en México, de una aparente homogeneidad eclesiástica, a una polarización en su interior y a un reacomodo que significó profundas modificaciones en la identidad católica de los laicos. Álvarez Icaza, en 1976, señaló una serie de problemas nacionales de ese momento que, según él, estaban directamente vinculados o se originaron en la Guerra Cristera. Podríamos decir que reinterpretó su experiencia de la siguiente manera:

La grave problemática rural que ahora estamos afrontando y padeciendo; la frustración de la reforma agraria; la incorporación plena del campesino a la vida nacional; su emigración y desarraigo en las ciudades; la desordenada expansión de los asentamientos humanos; la acumulación de fuerza de trabajo que no tiene ocupación en un deficiente desarrollo industrial nacional con el consiguiente pavoroso problema del desempleo; la explotación desmedida del pueblo en los servicios indispensables: tierra, vivienda, transporte, consumo de artículos básicos, explotación de los mismos; los cambios irreversibles en la población y en la familia; la debida educación y capacitación del pueblo; la cada vez más exigente y necesaria atención de las clases medias; la artificiosa importación de modelos consumistas; la tumultuosa irrupción de los jóvenes en nuevas corrientes en el pensamiento y en la acción; las responsabilidades del gobierno ante todas estas exigencias, la índole misma del gobierno, su ideología; el papel del ejército y de las fuerzas armadas, que debía de ser de servicio al pueblo; la posibilidad e imposibilidad de supervivencia; de regímenes, sistemas o personalidades políticas y económicas ya obsoletas; el creciente fenómeno de socialización; el recurso desesperado de la violencia cuando se cierran los caminos pacíficos; el desarrollo de las guerrillas rurales y urbanas, del terrorismo y la represión; los avances en el conocimiento de la manipulación ideológica y psicológica; la conflictiva relación iglesia-Estado y religión-política; la teología de la liberación y la liberación de la teología; las relaciones de los fieles y ciudadanos con obispos y autoridades civiles; las nuevas formas de autoridad y coparticipación; la denuncia de los poderosos y sus aliados; los nuevos caminos de relación entre la izquierda y los creyentes, la renovación o anquilosamiento de la iglesia, el conflicto de la creciente dominación económica, política e ideológica de México, Latinoamérica y países pobres, de parte de los Estados Unidos y países ricos; el cuidado

¹⁷⁸ Ídem.

*de la imagen mexicana en el exterior, congruente con una realidad interna en la que las mayorías participen fecundamente en la solución de los problemas... De todos estos temas se pueden extraer profundas experiencias del movimiento cristero.*¹⁷⁹

Como se puede ver, el enlistado refleja una perspectiva antinorteamericana, antigubernista y anticlerical. Están incluidas las modificaciones de la identidad laical que se derivaron de la manera en que se puso fin al movimiento armado.

Por lo que se refiere al poder religioso, Puente señala que “el movimiento cristero nos ofrece la oportunidad de percibir los juegos de poder que sustentan toda movilización colectiva. Ahí se ve con toda claridad el enfrentamiento entre el poder político y el poder religioso del momento”¹⁸⁰.

Por otro lado, de una aparente homogeneidad eclesiástica, se pasó a una polarización y a un reacomodo que inició este cambio de identidad. La autora habla, incluso, del germen de una ruptura cultural.

Pero además, para abundar sobre la transformación de las relaciones fieles-jerarquía, afirma que muchos cristeros reconocieron que el comportamiento de sacerdotes y obispos estaba equivocado o respondía a intereses más personales que religiosos:

“Por primera vez muchos cristianos encontraron que no era lo mismo la religión que la Iglesia. Que no siempre era lo mismo seguir al obispo que seguir a Dios. Que el obispo o el sacerdote como representante de Dios, era también un hombre que no sólo podía equivocarse, sino incluso podía fallar, podía traicionar, podía perder el sentido de lo que era un juramento.

”Y es entonces cuando un sector significativo del pueblo católico toma una decisión que ... podría expresarse de la siguiente manera: ‘mi juramento de defender tu Iglesia lo hice a ti, Cristo Rey..., no al obispo, así que, si él ha decidido no continuar... yo sigo adelante.’¹⁸¹

Esta situación llevó a algunos laicos a tomar decisiones y a emprender iniciativas al margen de sus autoridades religiosas. Ello no significó siempre una ruptura con la Iglesia pero sí con la concepción de sus superiores.

“Al sacerdote y al obispo, le siguen reconociendo la peculiaridad de una función, que desempeñan dentro de unas necesidades básicas para ellos personalmente, su familia, su comunidad. Pero de ahí en adelante su función de representación de Dios y sobre todo el que sean el ‘vehículo único’ de la presencia de Jesús fue, si no totalmente modificado, por lo menos puesto en duda.”¹⁸²

¹⁷⁹ *Íbid*, pp. 7-9. Subrayado mío.

¹⁸⁰ PUENTE, p. 38.

¹⁸¹ *Íbid*, p. 115.

¹⁸² *Íbid*, p. 116.

Para esta autora, en el movimiento cristero “hay una fuente propia, que genera una capacidad de movilización. Es una fuente de poder que está en relación a la propia identidad personal y colectiva, en este caso, tejida por la dimensión religiosa de la vida. Por eso hablo de una *fuerza (poder) de lo religioso* que se inscribe en la dimensión cultural”¹⁸³. En este sentido advierte que la fuerza de lo religioso, expresada en forma de prácticas, hábitos o instituciones, muchas veces coincide con el poder religioso pero otras veces “sus cauces son paralelos, o incluso opuestos”¹⁸⁴.

A partir de estas consideraciones es de esperar que la manera en que el laicado mexicano responderá a los lineamientos del Concilio Ecuménico Vaticano II estará profundamente condicionado por la experiencia de la Guerra Cristera.

2. LOS ORGANISMOS LAICOS, FACTOR DE IDENTIDAD.

a) Contexto: el problema de la educación

Después de los arreglos de 1929, tanto la Iglesia como el Estado intentaron mantener su soberanía política, social y educativa. Para ello, el gobierno cerró templos, conservó en su poder edificios y propiedades antes pertenecientes al clero, expulsó sacerdotes y reglamentó el culto en el Distrito Federal. La Iglesia, por su parte, protestó desde Roma. El Papa Pío XI publicó la encíclica *Acerba Animi* en septiembre de 1932, en la que denunció el incumplimiento de los arreglos por parte del gobierno, sin embargo, en México, lejos de promover reacciones violentas, se exhortó a orar y a trabajar en la Acción Católica.

Particularmente conflictivo fue el tema de la educación. Según Negrete, “fue éste el problema más importante que enfrentó a la Iglesia católica contra el gobierno mexicano en los años treinta. Ni el Estado mexicano ni la Iglesia estaban dispuestos a ceder en el campo de la educación. La lucha por la soberanía educativa fue dura y no se resolvió en dicho lapso”¹⁸⁵. La Constitución de 1917 ya había implantado la educación laica y obligatoria pero en los años treinta se intentó imponer la educación sexual durante la Presidencia de Abelardo Rodríguez. Este hecho alarmó a todos los sectores de la Iglesia: obispos, sacerdotes y laicos. Pero la situación se agravó con la implantación de la educación socialista propuesta en el Plan Sexenal de 1934, lo cual llevó a la jerarquía católica a protestar y al cierre de muchas escuelas particulares. Las autoridades eclesiásticas prohibieron enseñar o mandar a los niños católicos a las escuelas públicas.

El investigador Roberto Blancarte advierte que los obispos establecieron cuatro principios básicos respecto a la actitud que debían guardar los cristianos frente a la escuela socialista: “ningún católico podía ser socialista, ni aprender o enseñar el socialismo, ni suscribir declaraciones o fórmulas según las cuales admitiera, así fuera aparentemente, la educación socialista, ni admitir el naturalismo pedagógico y la educación sexual.”¹⁸⁶

¹⁸³ *Íbid.*, p. 38.

¹⁸⁴ *Ídem.*

¹⁸⁵ NEGRETE, p. 18.

¹⁸⁶ BLANCARTE R., *Historia de la Iglesia Católica en México*, p. 46.

A pesar de ello, el General Lázaro Cárdenas decretó que todas las escuelas particulares debían impartir la educación socialista. Como respuesta, grupos de padres de familia actuaron en contra de maestros socialistas apoyados por el clero.

La experiencia de José Álvarez Icaza al respecto fue la siguiente:

En mi familia eran profundamente antijuaristas. El día que yo le regalé un libro de Juárez a mi papá por poco me excomulga. Y eran, ya en mi juventud, profundamente anticardenistas. En mi familia, como la generación de ese tiempo, llamaban al General Cárdenas como “El Trompudo”. Y yo tuve que salir de mi ambiente de escuela católica marista porque el “pérfido” General Cárdenas discurrió dos cosas espantosas: querer implantar la educación socialista y la educación sexual. A cual más de malas. Entonces fui a dar a Extensión Universitaria, donde se abrió un espacio para que no fuéramos a escuelas que tenían esas cosas tan espantosas y ahí yo me encontré al mundo que, por cierto, era bastante diferente al mundo familiar en el que yo había vivido. Entonces, como dice el corrido aquel, que de dónde amigo vengo, vengo de ahí.¹⁸⁷

Como se puede ver, la Universidad era un espacio de resistencia al Cardenismo. Barranco afirma que “el polo de tensión álgido de disputa contra Cárdenas fue la cuestión educativa en la que los católicos lucharon sin cuartel, tanto en los colegios, en manos de religiosos y de laicos, así como en las universidades”¹⁸⁸. Sin embargo, las relaciones entre el Estado y la Iglesia mejoraron a partir de la llegada de Luis María Martínez, en 1937, como arzobispo de México, quien en 1938 pidió a los católicos cooperar con el gobierno para llevar a cabo la expropiación petrolera.

b) Las organizaciones católicas

En el capítulo anterior vimos que, después de la Guerra Cristera, el sector más debilitado fue la jerarquía católica, ya que quedó dividida internamente, enfrentada por los sectores laicos más radicales, presionada por el Vaticano y, particularmente, por el general Calles. Según el investigador Bernardo Barranco, con la finalidad de ganar tiempo para recomponerse se propuso controlar la participación política radical de las organizaciones católicas. Para eso se alejó de la campaña de José Vasconcelos en 1929; liquidó la LNDLR, desmanteló la ACJM y creó la Acción Católica Mexicana (ACM).

En este sentido, resulta interesante señalar la diferencia entre el episcopado y cierto laicado, en el que participaba la familia Álvarez Icaza, ante la candidatura de José Vasconcelos, que pudo influir aun más para desacreditar al clero ante el laicado:

Otro cambio de cierta importancia se produjo cuando, en 1929, el gobierno constituyó el PNR (Partido Nacional Revolucionario), abuelo del actual partido oficialista PRI (Partido Revolucionario Institucional)... con él se consumó el gran fraude electoral en contra del

¹⁸⁷ Entrevista a José Álvarez Icaza, 20 enero 1999.

¹⁸⁸ BARRANCO, Bernardo, *La iberoamericanidad de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (U.N.E.C.) en los años treinta*, p. 2.

*popular candidato opositor, el prestigiado educador José Vasconcelos. La frustración de quienes lo apoyaban y especialmente de los jóvenes, los llevó a luchar entonces por la autonomía universitaria. Cuando ésta se logró y nació nuestra actual UNAM, tuvimos nuestra primera experiencia de lucha venturosa. Para mis padres, hermanos y para mí mismo fue heroico el comportamiento de mi hermano Jesús, entonces estudiante en la Escuela de Medicina, quien apoyó a ese movimiento estudiantil por la autonomía y debió participar en refriegas y enfrentamientos con la policía en la que abundaban los balazos y había riesgo de perder la vida, salir herido o ser aprehendido por la policía.*¹⁸⁹

Para Barranco resulta interesante comparar procesos: “mientras la implantación de la Acción Católica en diversos países latinoamericanos obedece a la imperiosa necesidad de animar al catolicismo social y hacer más efectiva la presencia política, social y cultural de los laicos; en México, por el contrario, la ACM nace como un instrumento inicial de control y disciplina de movimientos y organizaciones de militantes laicos, radicalizados por el conflicto religioso de los años veinte”¹⁹⁰.

Con la ACM se abandonó temporalmente el catolicismo social y se buscó recuperar una hegemonía ideológica o doctrinaria ante el descrédito de las autoridades. Finalmente, se rearticularon y activaron muchas organizaciones de laicos. El mismo Barranco califica este hecho como “un excelente acuartelamiento corporativo, que podría actuar en caso de recrudescimiento persecutorio”¹⁹¹.

Cabe recordar que, después de los acuerdos del 29, si bien la mayoría de los católicos quedó incorporada a la Acción Católica y ello determinó el tipo de catolicismo que predominó durante décadas, algunos laicos no lo hicieron. A ellos pertenece José Álvarez Icaza.

c) Primeras organizaciones

Es común en algunos militantes el paso por diversos tipos de asociaciones, como es el caso de Álvarez Icaza. Conocer este tránsito resulta muy importante para explicar las militancias católicas y políticas posteriores.

Yo era muy religiosón, incluso se hablaba mucho de que me iba a ir de Padre. Y no me fui... por un tío, Reynaldo Manero, que era muy autoritario, muy importante en la familia, muy mochilón, fundador de la “Adoración Nocturna”, de esos que velan en las noches al Santísimo... (Él) se dedicaba a promover que en las noches hubiera en los sagrarios gente que estuviera acompañando al Santísimo. Y era muy bonito porque era una oportunidad ideal para orar, etcétera, etcétera. Particularmente estaba instalada la Adoración Nocturna en la iglesia de San Felipe de Jesús. Había un departamento en esa capilla con camas. Entonces se iba la gente para allá, se acostaba en unos canastos que había y, periódicamente, cada hora, un grupo iba a adorar al Santísimo. Ese mismo sistema se

¹⁸⁹ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Experiencias de laicos...”, pp. 2-3.

¹⁹⁰ BARRANCO, Bernardo, “Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana” en BLANCARTE, Roberto (Comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, p. 57.

¹⁹¹ Ídem.

*usaba en los ejercicios de encierro de hombres la última noche. Era una época para mí muy bonita, yo la recuerdo como muy agradable. Y para mí fue formidable para la fe. Se cimentó muy profundamente la fe con todo eso. La fe era un reto.*¹⁹²

*Otra experiencia apostólica, muy importante para mí, fue la participación en la Legión Catequista de San Felipe Neri, a la que me incorporé siendo todavía muy niño, a partir de la promoción de un primo muy querido. En esa obra acudíamos a dar catecismo en los pueblos aledaños al Distrito Federal los domingos por la mañana.*¹⁹³

Como se puede ver, las organizaciones jugaron un papel importante en la socialización y conceptualización religiosa de José Álvarez Icaza desde su infancia, a través de las cuales se estudiaron las formulaciones doctrinales; se establecieron relaciones con las autoridades religiosas y jugaron un papel importante las prácticas culturales.

d) La Congregación Mariana

*Finalmente, por la proximidad de mi casa con la Sagrada Familia, ingresé a la Congregación Mariana, por ahí de 1937. Se trataba de una simpática organización. Había muchos muchachos, yo creo que llenábamos la Sagrada Familia, que es una iglesia grande. Después de la misa había una reunión general donde el padre Pérez del Valle, que era el director de la Congregación, generalmente traía personalidades para que nos hablaran un poco. A veces traía un misionero, que hacía cosas maravillosas; a veces traía a un padre francés de visita, etcétera. Era bastante interesante. Ahí hice muchos amigos: cito especialmente a Julio Senties García, quien tuvo mucha influencia en nuestro desarrollo. Era un hombre un poco mayor que nosotros, muy estudioso, afecto a los jesuitas y nos ayudó mucho a la formación porque teníamos muchas cosas que aprender. Organizaba círculos de estudios y era muy afecto a ese tipo de actividades... Posteriormente fue un notario y se casó con Tere Laborde. Fuimos muy buenos amigos durante toda su vida. Manuel Marbán era nuestro amigo también y cuando nos casamos todos la amistad se propagó con las esposas.*¹⁹⁴

La Congregación Mariana era una asociación piadosa aprobada por la Santa Sede que, según Marthaelena Negrete, “inducía a los fieles a la santificación de sí mismos y al apostolado y defensa de la Iglesia” a través del culto a la Virgen María: “La congregación tenía varias secciones: la eucarística, para fomentar la frecuente comunión; la de ornamentos, de la adoración perpetua, de doctrina cristiana, de defensa de la Iglesia, de propaganda católica, de caridad, de buenos libros y prensa, de misiones y la social. También había academias o círculos establecidos en la congregación para adquirir conocimientos relacionados con la religión: filosofía, apologética, oratoria, literatura católica, etcétera.”¹⁹⁵

¹⁹² Entrevista a José Álvarez Icaza, 27 enero 1999.

¹⁹³ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Experiencias de laicos...”, p. 2.

¹⁹⁴ Entrevista, 27 enero 1999.

¹⁹⁵ NEGRETE, p. 273.

*En (las Congregaciones Marianas) – agrega Álvarez Icaza - hacíamos obras caritativas: enseñábamos catecismo, visitábamos escuelas correccionales de menores, cárceles y hospitales, hacíamos diversas obras de caridad, especialmente en la Navidad. Cada año nos congregábamos en Ejercicios Ignacianos de encierro de una semana.*¹⁹⁶

Resulta interesante destacar las motivaciones que llevaron a José Álvarez Icaza a la Congregación Mariana:

*Como yo había andado en movimientos medio políticos estudiantiles y como había estudiado en extensión universitaria, etcétera., no tenía yo mucho interés en vincularme con la Congregación Mariana. Me parecían muy “mochos”, muy devotos, muy burguesitos... A mí me chocaba un poco Benjamín Pérez del Valle porque era muy afecto a llevarse con los niños popis. Era muy selectivo. Era el director del Centro Deportivo Vanguardias, que era un lugar donde iban los ‘niños bien’ a hacer deporte bajo el cuidado de los jesuitas. Tenía un cine al cual iban los niños buenos porque cuando salía un beso o algo así, el padre tapaba con la mano el proyector. Era un cine muy puro. ¡Qué cosas tan chistosas, verdad!*¹⁹⁷

Negrete advierte que, ciertamente, aunque las congregaciones marianas eran para todos los fieles y procuraban la caridad, se consideraba que “convenía que se instituyeran separadamente para personas de diferentes edades, estados o condiciones... Era muy importante el no admitir a personas de diferente clase o condición de aquellas para las que estaban dirigidas”¹⁹⁸. De acuerdo a sus documentos, los congregantes debían abstenerse de intimar con “personas malas o sospechosas, guardarse de lecturas y espectáculos inconvenientes y en general huir de cualquier ocasión que ofrezca algún peligro para su alma o pueda ser motivo de escándalo o poca edificación para el prójimo”¹⁹⁹.

También las Congregaciones Marianas jugaron un papel importante en la enseñanza de las formulaciones doctrinales:

*Mi cristianismo se formó entonces a través de estas vivencias (las de la guerra cristera) y en las enseñanzas de la Historia Sagrada que clandestinamente se nos daba en las escuelas maristas y en las Congregaciones Marianas de los jesuitas, a las que me incorporé.*²⁰⁰

Según Negrete, las congregaciones aumentaron el número de centros de instrucción religiosa, principalmente centros de catecismo. Además, las Congregaciones fueron un fuerte motivador de prácticas culturales:

Generalmente nosotros éramos de comunión diaria. Yo fui hace muchos años gente de comunión diaria y algo muy importante era comulgar nueve primeros viernes de cada mes como culto al Sagrado Corazón de Jesús. Me salía corriendo de Ingeniería y me iba a

¹⁹⁶ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Experiencias de laicos...”, p. 2.

¹⁹⁷ Entrevista, 27 enero 1999.

¹⁹⁸ NEGRETE, pp. 275-276.

¹⁹⁹ Boletín del Secretariado Social de las Congregaciones Marianas, 1932-1938, octubre de 1932, Cit. en NEGRETE, p. 276.

²⁰⁰ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Experiencias de laicos...”, p. 2.

*comulgar a San Felipe y me quedaba muy contento. En ese entonces no se daba mucha importancia a la misa.*²⁰¹

Negrete advierte que aunque las Congregaciones llegaron a cooperar en algunas obras de la Acción Católica, siempre mantuvieron su autonomía. Sin embargo, el concepto de autoridad e incluso “la sujeción al director”, resultaba fundamental en la organización²⁰². En ese sentido, resulta muy interesante notar que desde entonces, la posición de José Álvarez Icaza no era muy proclive a la jerarquía:

*En la Congregación Mariana no sobresalí demasiado porque yo era medio rebelde y al padre Pérez del Valle le tocó eso... me encargaba... que trabajara en misiones, pero misiones de algo muy pacífico, hacer promoción misional, hacíamos exposiciones de misioneros, los doce primeros franciscanos de México, etcétera. El padre Benjamín Pérez del Valle no era un jesuita característico por sus dotes culturales e intelectuales, era más bien un organizador..., pero no era un tipo... de una formación intelectual extraordinaria, los que eran extraordinarios en esa época eran el padre Julio Vértiz, que era el líder de la Juventud Católica entonces, y el padre Ramón Martínez Silva, que era un jesuita de muy alto nivel. En ese ambiente, muy orientado por los jesuitas, se fomentaban mucho los Ejercicios de San Ignacio; entonces era tradicional que todos nosotros fuéramos en Semana Santa a hacer los Ejercicios. Yo los hice más de 20 años y dependiendo del jesuita que los daba se tenían mayores o menores influencias... pero eso salvó a nuestra juventud de muchos problemas.*²⁰³

Por ser una organización fundamentalmente piadosa, las Congregaciones Marianas tuvieron muy poca incidencia social. Tal parece que es precisamente el poco impacto social de la congregación lo que genera en Álvarez Icaza el escepticismo. Sin embargo, José encontrará otro espacio para militar e incidir políticamente:

*La vida religiosa en la época estudiantil fundamentalmente se realizaba a través de la Congregación Mariana, muchos de nosotros éramos congregantes, y yo participaba en ésta y a veces en la de la Sagrada Familia. La actividad política la realizaba en ‘los Conejos’.*²⁰⁴

e) La batalla anticomunista en la Universidad desde Los Conejos

A diferencia de la Congregación Mariana, en Los Conejos José Álvarez Icaza llegó a ocupar el puesto de más alto nivel:

Dentro del grupo de Los Conejos yo era muy importante, llegué a ser jefe de la organización universitaria. El primero fue Julio Senties, después fue Nacho Reynoso y, cuando ellos terminaron la vida estudiantil, fui el Presidente de Los Conejos. Entonces sí era muy importante dentro de Los Conejos. De ahí tuve magníficos amigos: el Dr. Carlos

²⁰¹ Entrevista, 27 enero 1999.

²⁰² Cf. NEGRETE, p. 275.

²⁰³ Entrevista, 27 enero 1999.

²⁰⁴ Ídem.

*Pacheco en Medicina, que ya murió; César Pedraza en Arquitectura; en Ingeniería, Eduardo Saucedo, que también era Conejo y ahí nos encontrábamos en la grilla; en Odontología, el Dr. Herber Bettinger, un alemán, y también Rafael Lozano. En Medicina: Luis Castelazo, Guilebaldo Murillo, Pascual Sánchez, Ramón de la Fuente, Lorenzo Fuentes. Y en Ingeniería, Rodolfo Fuentes, Gabriel Palomar y yo. En fin, éramos un grupo muy compacto que nos ayudó mucho en nuestra formación universitaria.*²⁰⁵

Bernardo Barranco ubica el grupo de Los Conejos entre otras organizaciones ultraconservadoras como la Falange Tradicionalista Mexicana, Vanguardia Integradora de la Nacionalidad, Tecos, Federación Mexicana Anticomunista, FUA, MURO, GUIA, etc. que aparecieron en el contexto anticomunista de la década de los cuarenta.

Sin embargo, Álvarez Icaza señala sus diferencias:

*Simultáneamente había un grupo de los TECOS en la universidad de Guadalajara, finalmente nosotros nos disolvimos y los TECOS siguieron trabajando en las cosas de la Universidad de Guadalajara... fue un grupo medio faccioso, medio secta. Nosotros no llegamos a ser un grupo tan poderoso y tan violento como lo fueron los TECOS.*²⁰⁶

Para Roberto Blancarte, el surgimiento de estas organizaciones “de corte corporativo o fascistas” se explica por el atractivo que ejercían las naciones del Eje pero principalmente por la reacción que provocaron las medidas cardenistas en las clases medias mexicanas. Blancarte advierte que el arraigo de estos movimientos era bastante reducido.

Ciertamente, durante los gobiernos de Manuel Ávila Camacho y Adolfo López Mateos, la Iglesia Católica asumió la campaña anticomunista de los Estados Unidos y las autoridades mexicanas. Para Barranco, el gobierno dejó de contemplar a la Iglesia como enemiga para enfocar sus fuerzas contra la izquierda y el movimiento de trabajadores. La Iglesia, por su parte, buscó aliarse con el Estado Mexicano y con el gobierno norteamericano reactivando la corriente católica anticomunista que apareció con el cardenismo. Tanto el Estado como la jerarquía eclesiástica y los empresarios formaron milicias y sociedades semisecretas. Los cuadros fueron reclutados en los colegios particulares y religiosos de la clase media alta. Así es como surgieron las organizaciones ultraconservadoras.²⁰⁷

En Ingeniería estuve de 1939 a 1943. Eran cinco años de estudio. Un poco antes de que yo entrara empezó a funcionar un grupo que se llamaba Los Conejos. Era un grupo que participaba en las elecciones estudiantiles y para tener más eficacia éramos secretos, nadie sabía quién era conejo, no teníamos una apariencia y un frente público, todo era entre nosotros, lo cual nos permitía hacer alianzas con muchas gentes y hacer muchas diabluras. El nombre de ‘conejo’ se asumió porque había otro grupo católico dirigido por jesuitas, la UNEC (Unión Nacional de Estudiantes Católicos), que dirigía el sacerdote jesuita Julio Vértiz, un líder muy distinguido para la juventud en ese entonces. Nosotros buscábamos no tener mucha dependencia jerárquica, procurábamos tener ciertas

²⁰⁵ Ídem.

²⁰⁶ Ídem,

²⁰⁷ BARRANCO, “Posiciones políticas...”, pp. 39-70.

*discreciones para poder hacer una serie de cosas que no se podían difundir y, por esa actitud de discreción y de cierta no apariencia, nos pusieron los muchachos el nombre de ‘conejos’, porque éramos ‘misteriosos y pendejos’. Con este término nos distinguían de los muchachos que dependían de los jesuitas para hacer política, los de la UNEC,. A ellos les decían los ‘halcones’, por cabrones.*²⁰⁸

La UNEC, si bien también estaba bajo la dirección de miembros de la Compañía de Jesús, era un organismo que en 1932 obtuvo el reconocimiento de su autonomía respecto a la Acción Católica Mexicana. Se puede decir que la UNEC representaba la Confederación de Estudiantes Católicos Mexicanos (CNECM). El 20 de octubre de 1932 la Junta Central de la Acción Católica Mexicana reconoció la autonomía de la UNEC y manifestó su interés por otorgar especial atención a los estudiantes católicos por tratarse de una “clase directora” que debía estar conciente de su catolicismo. Para el mismo Papa Pío XI, los universitarios ameritaban una agrupación distinta a la de la juventud debido a “las exigencias de su formación especializada. Es menester pensar también que de los universitarios salen los directores de la sociedad, por lo cual es preciso darles una formación particular”²⁰⁹.

La finalidad de la UNEC era formar una clase de dirigentes de intelectuales católicos con peso cultural y político propios, no sólo en México sino en toda Iberoamérica. Se trata de una organización muy importante porque, según Barranco: “Fomentará la organicidad de los universitarios a nivel continental logrando poner en contacto a futuros cuadros dirigentes de la Democracia Cristiana como Eduardo Frei y Manuel Garretón (Chile), Rafael Caldera (Venezuela), Hernán Vergara (Colombia), entre otros; tendrán posiciones de poder durante los años treinta en las dos principales organizaciones universitarias del país: la Confederación Nacional de Estudiantes (CNE) y la Federación de Estudiantes Universitarios (FEU); (y, por último) un importante sector participará en la fundación del PAN.”²¹⁰

Los Conejos era una organización fuera del control del clero pero su causa la hacía, al menos, tolerable. Probablemente eso se debió a su anticomunismo radical, a diferencia del pensamiento progresista de los unécicos. Barranco plantea que la UNEC no tuvo el típico comportamiento anticomunista de este tipo de organizaciones sino que, incluso recuperó muchos de los principios de la Revolución Mexicana, motivo por el cual enfrentó a la derecha radical.²¹¹

Cuando yo entré a Ingeniería... era Arzobispo de México Luis María Martínez, que sabía de nosotros, le caíamos muy bien y nos apoyaba. Éramos la presencia digamos “política” de los católicos de la Universidad y ahí sacamos excelentes amigos. Como estábamos siempre unidos defendiendo la causa, nos tocaba evitar el comunismo a la Universidad, éramos profundamente anticomunistas. Había muchísimo quehacer, estudiábamos,

²⁰⁸ Entrevista a José Álvarez Icaza, 3 febrero 1999.

²⁰⁹ Circular No. 40 de la Junta Central de la Acción Católica Mexicana emitida el 20 de octubre de 1931, México, pp. 1-2, Archivos ACM, Cit. en BARRANCO, Bernardo, *La iberoamericanidad...*, p. 13.

²¹⁰ BARRANCO, Bernardo, *La iberoamericanidad...*, p. 3-4.

²¹¹ Ídem.

*teníamos grupos de estudio y grupos de actividades religiosas, en fin, una época muy buena.*²¹²

Otra hipótesis para comprender su tolerancia puede ser el declive de la UNEC, cuyo clímax se ubica en la década de los treinta y aquí hacemos referencia al inicio de los cuarenta, cuando miembros muy importantes de la UNEC son ya militantes del PAN.

*Generalmente ganábamos las elecciones nosotros porque no éramos una cosa pública sino misteriosa y así podíamos hacer alianza con quien se nos ocurriera. Aproximadamente los conejos éramos unos 100 muchachos en toda la universidad, pero eran conejos muy prominentes, por ejemplo, en medicina hubieron jefes conejos como el Dr. Ramón de la Fuente, quien todavía vive y es un personaje muy importante, miembro del Consejo de la Universidad; el estimado Dr. Carlos Pacheco, que ya murió pero que fue un dirigente muy prominente; y Luis Castelazo Ayala. En fin, eran estudiantes muy distinguidos no sólo por el estudio sino también porque eran buenos para la grilla, siempre ganaban en las elecciones de la Sociedad de Alumnos y del Consejo Universitario... no éramos muchos pero 100 muchachos unidos en una universidad era una fuerza muy muy grande. En determinado momento colocamos y después derrocamos al rector, Dr. Rodolfo Brito Foucher, que había comenzado bien pero había proseguido mal, ya que trató de incorporar a los porros para cuidar el orden de la Universidad, y lo tiramos. Por eso éramos muy importantes, pero se trataba de un grupo de muy buena voluntad, muy sano, muy servidor, con muy buenas ideas universitarias. Ahí hubo muchísimos amigos míos. Uno de los líderes del grupo era el Dr., José Luis Curiel, un filósofo muy importante en formación cristiana tomista. En fin, todo ese conjunto era el que formaba el ambiente ideológico y cultural en que nos desarrollábamos.*²¹³

Según Barranco, estas organizaciones, junto con la Acción Católica y la UNEC, se constituyeron como instancias intermedias de iniciación, formación y animación de laicos para convertirlos en ‘militantes’ y, a algunos de éstos, en dirigentes políticos, sociales o eclesiales.

*Los que integraban Los Conejos era gente muy distinguida, el Lic. Julio Senties García, el Dr. Ignacio Reynoso Obregón; el Dr. Jorge Jiménez Cantú, que fue el fundador del Pentatlón Deportivo Universitario. Ese organismo era el organismo deportivo y eventualmente de choque en que todos nos encontrábamos, íbamos todos a correr, a hacer gimnasia a las 7 de la mañana, un grupo muy amigo, muy simpático. En las elecciones universitarias se robaban las urnas. Era un grupo anticomunista, fundamentalmente se formó para rechazar al comunismo en tiempos de Ávila Camacho. (También) De un grupo de nosotros se formó la Guardia Guadalupana, que dirigía el Dr. José Antonio Sánchez Hernández, que ahora es un prominente miembro del Opus Dei, y todo eso nos sostuvo muy cohesionados, muy unidos y muy activos.*²¹⁴

²¹² Entrevista, 3 febrero 1999.

²¹³ Ídem.

²¹⁴ Ídem.

Conclusiones

El peso de la religión católica en la cultura nacional mexicana ha sido, en los últimos años, un tema de debate, particularmente desde la aparición de la *Carta pastoral* “Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos” (Marzo 2000), en la que el episcopado mexicano argumenta su autoridad moral a partir de la presencia del catolicismo y la devoción guadalupana como el factor que dota de unidad la diversidad cultural en México: “... no se puede negar –afirman– que *una realidad que nos ha marcado como Nación mexicana y que pertenece a los rasgos fundamentales que nos definen y nos dan identidad, ha sido el hecho del encuentro con Jesucristo, por la mediación de Santa María y de la Iglesia católica a través de sus miembros*” (n. 24). Dentro de los cuestionamientos a esta postura destaca el hecho de que quienes no son católicos (que cada vez son más) son tan mexicanos como los que sí lo son. Pero independientemente de este debate, lo que aquí interesa es la identidad (o identidades) de los católicos militantes y su relación con las autoridades.

Por eso, sin la pretensión de resolver el debate, es difícil negar que el catolicismo tiene un fuerte peso en la cultura mexicana (aunque éste no sea motivo para justificar las pretensiones de presencia pública de la jerarquía). Como afirma Alicia Puente, el tipo de función y práctica cultural y social que realiza cada persona y grupo en la institución religiosa y en la comunidad, es un elemento que coadyuva a fortalecer o debilitar la identidad y en México “sin duda la religión –como sistema modelante secundario– es una dimensión básica de lo cultural y componente fundamental de la identidad”²¹⁵. En este sentido, para el tipo de laico como el que estamos viendo resultan determinantes las organizaciones religiosas.

Puente ha advertido que la penetración del catolicismo (con sus valores, normas y orientaciones culturales) es desigual en las diferentes zonas del país, consideración que permite entender los diversos grados de resistencia a procesos de modernización o imposiciones de autoridades civiles y religiosas. La autora también advierte que existen diversas “sub-identidades” entre quienes comparten la misma concepción religiosa. Éstas tienen que ver con las diferencias en condiciones de vida, acceso a diversos recursos, conocimientos, capacidad de decisión y, como hemos visto aquí, participación en organizaciones.

Al señalar que “relaciones diferentes dentro de un mismo campo religioso generan diversidad de identidades”, advierte que a la *concepción general de lo religioso* habría que añadir *el tipo de relación* al interior de la institución que difunde la creencia, que organiza el culto y que genera las fuentes de formación, de ingreso, de pertenencia y crecimiento. “Esto en último caso va a dar razón del binomio autoridad-obediencia que define la relación entre obispos y grupos laicos.”²¹⁶

Para la historiadora las diferencias que se pueden dar aún entre los grupos homogéneos al interior de la Iglesia se explican por la posición en la estructura social que los hace ser protagonistas y/o receptores de realidades culturales diversas. A partir de esta consideración

²¹⁵ Puente, pp. 35-36.

²¹⁶ Ibid, p. 33.

Puente distingue, entre los mismos laicos, a los laicos urbanos y a los rurales. Incluso propone tomar en consideración las diversas zonas geográficas. “Su forma de comportamiento eclesial y sus prácticas religiosas son expresiones de una diferente historia, y de una peculiar concepción, relación y ubicación en la estructura social y eclesial.”²¹⁷

En síntesis, si bien el conjunto de creencias puede ser el mismo, las formas de transmisión y de recepción varían por las condiciones socio-culturales en donde se habita.²¹⁸

En Álvarez Icaza encontramos, por tanto, un laico urbano, ilustrado, que a diferencia de la mayoría de ellos, no se incorpora a la Acción Católica pero siempre participa en organizaciones religiosas desde las cuales se forma. Llama la atención el hecho de que nunca aparece liderado o influido de manera determinante por miembros del clero. Por el contrario, él aparece, al menos en los Conejos, como líder.

Como se recordará, a los rasgos que conforman la identidad del católico y, por tanto, de los que depende en buena medida la fuerza de las autoridades eclesiásticas y la fuerza social de la Iglesia, según Alicia Puente, nosotros agregamos el de la participación en organizaciones religiosas debido a que éstas juegan un papel determinante, no sólo en las concepciones religiosas de los católicos sino en la manera en que éstos conciben su incidencia en “el mundo”, esto es, su influencia social. Para Roberto Blancarte, la formación de organizaciones es uno de los terrenos en los que se da la disputa por las masas entre el Estado y la Iglesia en México después de la Guerra Cristera. El otro es la formación de conciencias. El autor se pregunta si en la disputa por las masas “¿Tuvo el Estado (Mexicano) más éxito en la formación de organizaciones, mientras que la Iglesia logró mayormente la formación de conciencias, sin que ninguno de estos campos fuera dominio exclusivo de uno o de otro?”²¹⁹ Sin embargo, habría más bien que preguntarse el papel de las organizaciones en la formación de las conciencias y su impacto en los demás factores de identidad señalados por Puente: las formulaciones doctrinales; las relaciones con las autoridades religiosas y la participación y seguimiento de prácticas culturales, como la celebración de los sacramentos y otras prácticas y devociones.

Negrete advierte que, como hemos visto, después de la Guerra Cristera muchas organizaciones de seculares se encontraron desvinculadas, y muchas otras enfrentaron serios problemas para su reincorporación al seno de la Iglesia, como las organizaciones obreras católicas. “La política de los gobiernos de la década (1930-1949) hicieron difícil el desarrollo apostólico de la Iglesia, pero – como hemos visto - la labor continuó tratando de superar la crisis en que se encontraba la institución después de los arreglos.”²²⁰

El jesuita pastoralista, Raúl Cervera, encuentra en este periodo y los siguientes veinte años, un conjunto de planteamientos teóricos interpretativos de la realidad y directivos de la práctica con vigencia, al menos programática, en toda la Iglesia, y que clasifica en dos “ideologías” que predominarán en las organizaciones católicas:

²¹⁷ *Íbid*, p. 34.

²¹⁸ Cf. *Ídem*.

²¹⁹ BLANCARTE, p. 32.

²²⁰ NEGRETE, p. 268.

a) Ideología de neocristiandad, a través de la cual se pretende enfrentar el proceso de secularización en la sociedad con la recristianización: “El modo privilegiado de llevar a cabo la cristianización es a través de instituciones confesionales –en el campo de la educación y la cultura, las actividades económicas y la política–, espacios de nuevo cristianismo en medio de una sociedad laica. Son una garantía de ambiente ‘religioso’ para los católicos y una avanzada de cristianización en medio de una sociedad secularizada. Esto postula el uso del ‘poder’ en las tareas eclesiales y la participación de laicos sólidamente formados.”²²¹

Cervera advierte que desde esta perspectiva, la jerarquía eclesiástica respeta el campo de la política como algo ajeno a su competencia directa pero invita a sus miembros a luchar para que se reconozca la pretendida “potestad indirecta” sobre lo temporal. “La estrategia de acción, coherente con los principios, excluye la intervención de las agrupaciones eclesiásticas –aún de laicos– en el campo de lo político, pero los avitualla para que, con los derechos ciudadanos garantizados en las sociedades modernas, influyan en la marcha de la sociedad para lograr el objetivo previsto.”²²²

Aquí ubicamos claramente a Los Conejos.

b) Al otro conjunto de planteamientos teóricos Cervera los denomina ideología en transición, fuertemente influida por el Papa Pío XII, quien planteó que la tarea central de los católicos era la moralización de las costumbres, a partir, privilegiadamente, del testimonio que ellos mismos podían ofrecer en los diferentes medios en los que vivían y laboraban. “El objetivo que se pretende no es tanto un cambio en los elementos estructurantes de la sociedad, sino una reforma de las costumbres, la cual se ha de lograr mediante la introyección de los valores morales de los que el catolicismo es portador conspicuo.”²²³

Esta ideología nace y conserva muchos de los planteamientos de la perspectiva de neocristiandad pero acentúa la perspectiva moralista y espiritualista. En la mayoría de las agrupaciones por las que pasó Álvarez Icaza, principalmente en las Congregaciones Marianas, se enfatizó que “la santidad de vida del militante cristiano y su afán por penetrar con esos valores los ambientes propios en que se desenvuelve su vida ordinaria, a través de su influjo personal –testimonio– es lo que privilegiadamente conducirá a la creación de una nueva sociedad –que no es otra cosa (para Cervera) que un capitalismo cristianizado y, por tanto, reformado en algunos de sus serias deficiencias y abusos en el campo social.”²²⁴

Otro factor de influencia en los organismos laicos fue, como vimos en el marco histórico, el cambio en el Pontificado. Pío XII se distinguirá de Pío XI en relación con el énfasis en la participación política de los militantes cristianos. Sin embargo, desde ahora podemos ver que el tipo de organización para los laicos no depende exclusivamente de los lineamientos

²²¹ CERVERA, Raúl, *Acción Católica – Acción Política*, Mimeo, p. 2.

²²² *Ibid*, p. 4.

²²³ *Íbid*, p. 5.

²²⁴ *Íbid*, p. 6.

de la jerarquía. Si únicamente tuviéramos en cuenta este factor sería imposible explicar a las Congregaciones Marianas y a los Conejos al margen de la Acción Católica. Otros factores de los que habla Álvarez Icaza y que habría que tomar en consideración para revisar el éxito o fracaso de estas organizaciones serían: el liderazgo de los clérigos o laicos a la cabeza (que en este caso serían el tío Reynaldo, el sacerdote Pérez del Valle, el laico Julio Sentíes y, finalmente, en los Conejos, el mismo Álvarez Icaza); la pertinencia de los objetivos de la organización en cada contexto histórico (que en esta etapa se caracteriza por la crisis eclesial posterior a la Cristiada y los antecedentes de la II Guerra Mundial); la eficacia del método (los testimonios, la investigación, el estudio de temas, las ponencias magistrales, el activismo político clandestino, etc.); los acuerdos entre la jerarquía católica y el gobierno mexicano y, como un factor muchas veces derivado de éste, el apoyo directo de las propias autoridades religiosas.

3. EL ASCENSO ECONOMICO, UN PARÉNTESIS EN LA MILITANCIA

a) Contexto: periodo de desarrollo industrial de México (1943-1958)

Después de la batalla anticomunista, José Álvarez Icaza vivió un periodo en el que la actividad profesional fue la prioridad y la militancia católica pasó a segundo plano:

Mi primera actividad como ingeniero civil y contratista, de muy breve duración, se realizó en torno a lo que llamamos ALFESA. De los tres amigos que formamos esta Compañía, el mayor era Eduardo Saucedo, después Julián Fernández y yo era el más chico de ellos. Principalmente era un grupo para hacer proyectos estructurales... los tres... estábamos trabajando con el Ingeniero Manuel Arizmendi, un contratista muy importante de ese tiempo que nos dio trabajo... ahí nos encontramos y pensamos en comenzar algo por nuestra parte... le propusimos al Ingeniero que en vez de ser empleados suyos nos contratara para hacerle estudios y cálculos... (y) aceptó... de allí salió la idea de que dos de los miembros de ALFESA: el Ingeniero Eduardo Saucedo Siller, mi cuñado, y José Álvarez Icaza, yo, fundáramos una empresa que se llamó 'Saucedo Álvarez Icaza Ingenieros S.A.' (Se trató de) Una empresa contratista, la cual tuvo mucho éxito porque, recién constituida la Sociedad Anónima, un amigo de la familia... el Ingeniero Teodoro Amerlic, director muy importante de la Compañía de Seguros Latinoamericana, nos pasó una obra muy importante para que la construyéramos nosotros, en Chapultepec 282, un edificio de departamentos... fue una obra grande, muy grande para nuestra edad y para cualquier contratista... y esa nos permitió entrar con pie derecho al complicado y debatido mundo de los contratistas.²²⁵

Más que un golpe de suerte, Álvarez Icaza se vio beneficiado por el modelo económico de desarrollo industrial que arrancó el Presidente Manuel Ávila Camacho en 1940. Se trata del contexto de la Segunda Guerra Mundial y de la postguerra, periodo en el que en algunos países de Latinoamérica, principalmente Argentina, Brasil y México, se da la sustitución de

²²⁵ Entrevista a José Álvarez Icaza, 10 febrero 1999.

importaciones. Daniel Cosío Villegas denomina esta etapa como de «Estabilidad Política y de Avance Económico» en México.²²⁶

A partir de 1946, bajo el régimen de Miguel Alemán, el país vivió uno de los grandes momentos de su crecimiento. Desde ciertos sectores de la sociedad, la modernización fue palpable. México quedó inscrito en la lista de los países en franco desarrollo. Álvarez Icaza así lo describe:

Duramos trabajando en esta cuestión muchos, muchos años..., tuvimos muchas obras y obras importantes. Quizá la obra más importante que hayamos hecho fue la construcción de los talleres de PEMEX en Veracruz. Allí construimos el taller mecánico y el taller naval para el Astillero de Veracruz... También tuvimos obras en Minatitlán, la construcción de unos muelles. La compañía tuvo un desarrollo muy importante. Hicimos muchas estructuras de edificios de comercio, edificios de oficinas aquí en la capital... algunas obras fuera de México. Me acuerdo que yo tuve una en Cuernavaca, otra en Santiago Papasquiaro, Durango, una introducción de sistema de agua potable. En fin, tuvimos mucho trabajo. Eso me absorbió la actividad entre 1943 y 1958, 15 años de trabajo... Había un 'boom' de construcción de obras de arquitectura en el México desarrollista de entonces. Nos convocaban a concursos y algunas veces los ganábamos.

*En todas estas actividades tuvo mucha influencia para nosotros un buen amigo, el Dr. Francisco González Pineda, que además de ser un psicoanalista muy importante y muy reconocido en México, era un excelente amigo y tenía muy buena actitud hacia Eduardo Saucedo, mi socio, y hacia mí. Frecuentemente conversábamos con él, nos alentaba, nos daba consejos importantes, y como era un hombre muy inteligente y... muy visionario, su influencia para nosotros fue... determinante y muy feliz.*²²⁷

Por desgracia, el desarrollo industrial de México no derivó en tanta felicidad para todos los mexicanos. Como afirma Eduardo Blanquel, la reforma agraria, antes floreciente, languideció; los movimientos obreros también; el capital extranjero, ligado más que nunca con el capital nacional por supuestas razones de seguridad y táctica internacionales, se dejó sentir otra vez poderoso e incontenible. De hecho, el ideal de justicia social de la Revolución Mexicana pasó a segundo término. En síntesis:

“Para situarse histórica e ideológicamente, el alemanismo reinterpretaba el proceso revolucionario mexicano y lo veía como un absurdo. Los regímenes anteriores, al repartir una riqueza precaria, casi inexistente, habían vivido un mero espejismo de progreso. Luego era necesario corregir el rumbo. Clausurar una política equivocada e inaugurar otra. Repartir la riqueza exigía primero crearla. Sólo así se podía dejar atrás un pasado erróneo: sólo así se podía ir más allá de la revolución mexicana.”²²⁸

En un primer momento el alemanismo pareció tener razón. La acumulación de capital propiciada por la guerra y por una política de tolerancia indiscriminada hacia la inversión

²²⁶ “El momento actual”, en COSÍO VILLEGAS Daniel, et al., *Historia mínima de México*, pp. 157-160.

²²⁷ *Entrevista*, 10 febrero 1999.

²²⁸ BLANQUEL, Eduardo, “La revolución mexicana”, en COSÍO VILLEGAS, p. 153.

extranjera hicieron posible un crecimiento espectacular de la economía mexicana. Pero sostener y, sobre todo, aumentar el ritmo de crecimiento de un país dependiente requería de alguien que, dentro de sus propias fronteras, pagara el progreso. Aquellos a quienes la Revolución había señalado siempre como los destinatarios de la riqueza nacional, deberían aplicarse primero a crearla. De ahí que se frenara la reforma agraria y se desvirtuaran los instrumentos legales que la garantizaban. También eso explica la dura represión que enfrentaron los movimientos obreros y la política de corrupción para mantener controlados a sus líderes.

En resumen, el gran telón de fondo de la segunda guerra mundial justificó la nueva política, proclamada como de “unidad nacional”, que en la realidad se tradujo en un forzado quietismo social favorable al renacimiento de los factores de poder deteriorados en el sexenio anterior. A ello también contribuyó la Iglesia. Blancarte define el *modus vivendi* en México como “el acuerdo oficioso establecido entre Estado e Iglesia entre 1938 y 1950 (con base en una visión nacionalista), mediante el cual la Iglesia abandonó la cuestión social en manos del Estado a cambio de la tolerancia en materia educativa”²²⁹.

Como se recordará, una vez calmadas las aguas que el conflicto cristero agitó, la Iglesia mexicana fue superando poco a poco el repliegue hacia los templos –producto de la aplicación de las reformas constitucionales por parte de Calles y los presidentes del maximato–, potenciando, por medio de la Acción Católica y el Secretariado Social Mexicano (SSM), una labor social. Sin embargo, cuando Pío XI, el Papa que tan de cerca había seguido los acontecimientos de la Iglesia mexicana, falleció el 10 de febrero de 1939 y ascendió Pío XII, a quien se le atribuye el hecho de que los ánimos de la jerarquía eclesiástica hacia la labor social de los laicos se apagaran. Según Ceballos y Romero:

“Había sido siempre una prioridad del SSM, según las indicaciones de Pío XI, la formación de dirigentes laicos, quienes tarde o temprano según la esencia misma de la Acción Católica, deberían hacerse cargo de su dirección. Cuando la jerarquía decide tomar en sus manos la dirección de la ACM, debido sin duda a la desconfianza sentida hacia los seculares, retira su confianza al Secretariado y clericaliza a la ACM mediante el Consejo Central de Asistentes Eclesiásticos.”²³⁰

Ante esta situación, durante la década de 1930 y buena parte de los cuarenta el Secretariado Social quedó sin rumbo. La jerarquía eclesiástica de México parecía optar por recluirse una vez más en las sacristías, sintiéndose impotente para orientar a la sociedad civil en las circunstancias por las que atravesaba.²³¹

Es entonces cuando Ávila Camacho, al asumir la presidencia de la república en 1940, reconoce en público sus sentimientos religiosos; lo que da confianza para que el pueblo lo haga también. El nuevo Presidente permitió que el magisterio episcopal orientara “con más libertad y eficacia a los fieles exhortándolos a adherirse a los trabajos de la patria, de modo que los obispos aseguraban una importante función mediadora que, llegado el caso,

²²⁹ BLANCARTE, p. 21.

²³⁰ CEBALLOS y ROMERO, *Cien años de presencia y ausencia social cristiana*, pp. 122-123.

²³¹ *Ibid.*, p. 123.

reforzaría los vínculos entre los ciudadanos y el poder público y, por ende, la cohesión nacional”²³².

El artífice de este clima de reconciliación por parte de la Iglesia fue el arzobispo de México, Luis María Martínez. Según Ceballos y Romero, durante este periodo las bases de la pastoral fueron: el culto, el rearme moral de las bases, las construcciones y la autocensura. Como respuesta, el gobierno devolvió templos y edificios incautados y dio facilidades para las manifestaciones de culto en espacios públicos. En este contexto de pacificación y tolerancia mutua entre Iglesia y Estado, cuando los obispos hablaban de apostolado social remarcaban sus límites hasta casi identificarlo con la beneficencia; ya que cualquier otra actividad social se percibía riesgosa y, por tanto, capaz de romper el espíritu de conciliación que soplaba en el país.

“El padre Dávila –director del SSM– dijo entonces que éste volvería *al campo económico-social conforme al programa que se dará a conocer*; pero cuando se entrevistó con monseñor Garibi para conocer los planes del episcopado, recibió la orden *de no dar un paso en la reorganización* y se le encomendó además que *no procediera al establecimiento de obras hasta que ellos dictaran las órdenes convenientes*.

”Esperando que los prelados *dictaran las órdenes convenientes*, los miembros del SSM, a nivel interno, estudiaron proyectos de reorganización. Durante 1943, en las reuniones ordinarias los colaboradores del SSM se dedicaron al estudio de la Ley de Seguros Sociales. Por paradoja, ese difícil año había sido declarado *Año del Obrero* por los obispos. Para unirse a las celebraciones, el Secretariado editó *Iniciación Sindical*, manual preparado por el padre Pedro Velázquez.”²³³

Sensible a la tragedia de los desprotegidos, en 1946 Pedro Velázquez también publicó *Miseria de México... ¡Tierra desconocida! (Introducción a la Acción Social)*. La obra hace una descripción apuntalada por cifras oficiales de la situación vivida en el país, y termina con un breve tratado sobre la Acción Social Católica, utilizando por primera vez en México el método jocista de ver, juzgar y actuar. También en marzo de 1948 Velázquez redactó una “Exhortación” del Episcopado Mexicano para aliviar la situación de los campesinos y en 1951 la *Carta Pastoral Colectiva* con motivo del 60 aniversario de la encíclica *Rerum Novarum* en la que se enfocan algunos problemas sociales urgentes y se hace referencia al drama del proletariado nacional: “grandes masas de nuestro pueblo, denuncian los obispos, viven como excomulgadas, excluidas de los beneficios temporales de la sociedad, y agregan: En esas condiciones infrahumanas, donde el vicio tiene su asiento, estas masas no pueden recibir fácilmente los beneficios de orden espiritual y sobrenatural.”²³⁴ El documento proclama “la obligación de luchar por una distribución más justa de la riqueza, según las enseñanzas de Pío XII. La base será el reconocimiento *de la eminente dignidad del trabajador*. Habiendo trabajo y salario justo, el obrero tendrá acceso a la propiedad privada y a mejores condiciones de vida para él y su familia, con posibilidades de educar a los hijos e incluso ahorrar para tiempos de estrechez, enfermedad y vejez, lo cual no puede

²³² Íbid, p. 128.

²³³ Íbid, p. 134.

²³⁴ Íbid, p. 148-149.

sucedir en las circunstancias presentes del país, porque no hay relación entre la estabilidad de los salarios y la creciente inflación”²³⁵. Los obispos hacían referencia al individualismo descarado y egoísta que olvidaba los valores solidarios. Por eso, invitaban al estado a ser *artesano del Bien Común* y a las clases dirigentes a recuperar el sentido social.

A pesar de estos documentos, para la mayoría de los autores las autoridades eclesiásticas se comportaron de manera ambigua y, para algunos incluso ahistórica, ante el contraste que generaba la opulencia de unos y la pobreza de otros.

“Los obispos, retirados del acontecer nacional, atienden sus diócesis, muchas veces en aislamiento unas de otras. A nivel nacional de vez en cuando la voz del arzobispo de México o una nota oficial del Comité Episcopal señalan el rumbo, indican algún peligro, sugieren caminos. La consigna parecía ser vivir al margen de la cotidianidad, dejando las preocupaciones de esta vida a los políticos. Lentamente los católicos, [vieron] divorciada su fe de los compromisos temporales.”²³⁶

Todo esto facilitó o, al menos no obstaculizó, el ascenso económico de Álvarez Icaza.

b) La introducción a la Doctrina Social de la Iglesia

Es también en este periodo cuando Álvarez Icaza se encuentra con Luz Longoria Gama.

Era la época en la que estábamos todos por casarnos. Primero se casó Eduardo Saucedo con mi hermana Guadalupe y yo me hice novio de Luz Longoria Gama, a quien conocí en la casa de un compañero de la escuela de Ingeniería, Alfonso García Benítez, a quien le decíamos ‘el diputado’. Luzma se hizo amiga de Luz García Benítez, de manera que yo, amigo del hermano, y ella, de la hermana, nos encontramos en una fiesta en su casa y de ahí comenzamos nuestra relación.

Luego nos encontramos Luzma y yo vecinos en la galería de Bellas Artes, donde ella era muy afecta. Yo también iba allí con el Dr. Ramón de la Fuente y con otro amigo, Alfredo Amescua, que se empeñó en civilizarnos a ambos y nos llevaba a cuanto concierto había en Bellas Artes... nos compraba bonos... íbamos a Galería y pasamos una temporada muy agradable asistiendo a conciertos y a sinfónicas y a presentaciones de solistas, etcétera.

*Luzma, con su familia, también tenía mucha propensión a la cosa cultural y musical... Nuestro noviazgo se inició fundamentalmente en torno a la asistencia a los conciertos sinfónicos de Bellas Artes. Luzma tenía, además, la afición de su familia por el frontón. Yo la acompañaba al frontón de cuando en cuando, pero a mí el frontón no me interesaba mucho... El Frontón tenía el problema de que era un lugar con muchísimo humo, el tabaco era una cosa tremenda, acababa uno con los ojos totalmente rojos.*²³⁷

Me hice novio de Luzma un 5 de diciembre del año de 1944. Yo, desde que la conocí, estaba seguro de que me iba a casar con ella... Luzma era una muchacha encantadora que

²³⁵ Íbid, p. 149-150.

²³⁶ Íbid, p. 145.

²³⁷ Entrevista a José Álvarez Icaza, 17 febrero 1999.

había estudiado en el Colegio Miguel Ángel, de las Madres del Verbo Encarnado, con su hermana María Elena, que era muy buena hermana y compañera. Ambas hijas del doctor Emilio Longoria, un médico muy eminente, muy competente, muy prestigiado, muy certero y muy sencillo. Luz Gama Bustamante, mi suegra, era un encanto de señora, era una mujer santa.

*Nuestro noviazgo duró como dos años y pico , mientras me establecía yo como ingeniero. En la casa de los Longoria ya se comenzaba a decir que mi noviazgo era demasiado largo pero al fin nos casamos en 1947... En 1997 cumplimos nuestras bodas de oro. Ha sido una relación muy armoniosa, muy feliz. Engendramos a 15 hijos, que es una cantidad espantosa. Yo he vivido muy feliz con ella, realmente me ha aguantado mucho pero estamos muy contentos con todos nuestros hijos.*²³⁸

La relación con Luz Longoria resulta de particular importancia porque ella será el canal de influencia de la Doctrina Social de la Iglesia en José Álvarez Icaza y, por tanto, una persona determinante en su futura acción social y política. Luzma, como siempre se le ha nombrado, se formó en la Doctrina Social de la Iglesia bajo la dirección espiritual del sacerdote Pedro Velásquez, quien modificó profundamente la posición de la Iglesia Católica en México respecto a los problemas sociales de 1948 a 1968, a partir de asumir la dirección del Secretariado Social Mexicano los primeros días de enero de 1948. El mismo Álvarez Icaza así lo describió en 1998:

*...había fundado una compañía constructora, y en ella descubrí que trataba mejor a los materiales de las obras, fierro, cemento, etc., que a los hombres que en ellas trabajaban. Toda proporción guardada, me pasó lo que a San Pablo: me caí de mi “caballo individualista” al descubrir la pobreza de mis peones, como una exigencia para iniciarme en lo social. Y en todo esto me ayudó mucho mi esposa que era formada espiritualmente por el padre Pedro Velásquez, en la responsabilidad social de los cristianos.*²³⁹

Para este importante sacerdote:

“La justicia social, entendida como impulso vital para realizar el conjunto de condiciones – económicas, morales, jurídicas, sociales y políticas- para que todos, incluyendo al campesino, puedan vivir como hombres, libres y responsables, es la meta que encarnizadamente debemos realizar los cristianos y los no cristianos, encendidos por amor al hombre y amor a la patria.”²⁴⁰

De manera que, con el aval del episcopado –que enarbolaba la vigencia moral de la doctrina social de la Iglesia–, Velásquez dio vida a las áreas de trabajo del SSM: la acción doctrinal obrera, la formación política y la acción cooperativa.

²³⁸ Ídem.

²³⁹ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Los laicos en una eclesiología de comunicación y de participación”, Ponencia presentada en el *Congreso Iglesia y justicia a 30 años de Medellín*, Santa Fé, México, D. F., octubre de 1998, p. 12.

²⁴⁰ *Contacto*, 1ª Época, No. 4, p. 33, Cit. en VELÁSQUEZ, Manuel, *Pedro Velásquez H. Apóstol de la justicia*, p. 82.

Para este importante personaje, en los años 50 una empresa industrial que se organizaba bajo el modelo capitalista deshumanizaba al trabajador y también al patrón. Por eso habló, en el enfoque de entonces, sobre la reforma de la empresa.²⁴¹

c) La injusticia interpela

Bajo esta influencia, la vida conyugal con Luz Longoria contribuyó de manera importante para que Álvarez Icaza se viera interpelado por la situación de los campesinos migrantes en el mundo de la construcción:

Me casé con una mujer admirable, mucho más inquieta socialmente que yo, con la que llevo conviviendo más de 50 años y con quien procreé 14 hijos. Para entonces, mi gran preocupación era forjarme una sólida posición social y económica, para lo cual debería tener siempre muy claro que entre menos me costara gastar para producir mis obras, y pudiera vender éstas lo más caro posible, mis utilidades serían mayores y asegurarían así mi futura estabilidad. Como cosa curiosa debo decir que en mi formación profesional y técnica había poco lugar para estudios de filosofía o humanidades y nada de lógica, ética o moral...

En mi compañía constructora en cierta ocasión logramos contratar una obra muy grande que exigía ser ejecutada en tiempos muy cortos. Solicité entonces a mi ‘maestro de obras’ que me consiguiera urgentemente 600 peones para acelerar unos pesados trabajos de excavación de tierra. Mi capataz se fue a su pueblo y me los trajo a la obra. Eran prácticamente todos los hombres de su pueblo, indígenas de la región veracruzana que no hablaban español. Llegaron agrupados en conjuntos de 20 personas al frente de las cuales estaba un indígena bilingüe. Todos traían consigo unas bolsas o ‘morrales’ en las que portaban, cada uno, sus alimentos para 15 días. Éste estaba compuesto por unas ‘gordas’ de maíz y chile que calentaban con leña y desperdicio de la madera de las obras. Pero para entonces, no obstante que yo había hecho durante muchos años ejercicios de encierro y llevaba también muchos años de comulgar diariamente, ni se me ocurrió preparar en la obra alojamiento, comedores, servicios sanitarios, absolutamente nada, para estos trabajadores. En tanto si tenía mucho cuidado de proteger el cemento y las varillas de fierro. Me sentí muy generoso cuando no impedí que tomaran madera y materiales de la obra para que con ellos improvisaran lo que pudieran. Y así comenzaron a trabajar en faenas pesadas y agotadoras. Lógicamente empezaron a enfermarse y se fueron poco a poco, regresando a su tierra, padeciendo fuertes diarreas, hasta que no quedó uno sólo de ellos en el trabajo. Y como se iban apenados de ‘no poder cumplir’, ni siquiera cobraron sus rayas o salarios. Todavía, yo le reclamé a mi capataz: ‘¡Qué pasó con tus indios, no aguantaron nada y me abandonaron la obra ... (esto) nos va a retrasar!’ Entonces, en esa constatación de la miseria de los peones que yo había contratado, me vi retratado como si fuera otro encomendero de indios, que sólo buscaba explotarlos para obtener un mayor beneficio económico. ¡Y todo eso, pese a que en esos tiempos yo me sentía muy cristiano!. Y como todos los demás contratistas con los que yo competía obraban de la misma manera, decidí, en ese momento, que yo no podía seguir siendo un contratista, explotador de miserables.²⁴²

²⁴¹ VELÁSQUEZ, Manuel, p. 85.

²⁴² ÁLVAREZ ICAZA, José, “Experiencias de laicos...”, pp. 3-4.

Conclusión

Como se recordará, en la propuesta analítica de Alicia Puente, dentro de los rasgos que conforman la identidad del católico, y de los que depende en buena medida la fuerza social de las autoridades eclesiales y de la Iglesia en general, destacan, en primer lugar, las formulaciones doctrinales. De acuerdo a los teólogos Ricardo Antoncich y José Miguel Munárriz, existen tres áreas de competencia e intención en la doctrina católica: 1. La revelación divina y lo que se relaciona con ella; 2. Los valores naturales de la vida personal y social; y 3. La investigación teológica y bíblica y los diálogos de estas disciplinas con otras ciencias sobre algunos aspectos particulares.

En el punto dos, esto es, en el área que se refiere a los valores naturales de la vida personal y social, estos autores ubican la doctrina social de la Iglesia, “con aspectos que se acercan al tercero, v.gr., la mediación de las ciencias sociales para la interpretación de ciertos hechos, y con otros aspectos que se aproximan al primero, como la coherencia o incoherencia de una situación histórica o de un proyecto social con la visión del hombre o de la sociedad conocidos por la revelación”²⁴³.

Como se puede ver, el tema de la doctrina religiosa nos introduce, necesariamente, al terreno de la ética. Entenderemos por ética la parte de la Filosofía que “intenta sistematizar la vida moral” pero en sentido amplio “trata de clarificar las respuestas para guiar la conducta en las muchas dimensiones de la vida”. Es decir, distingue lo bueno de lo malo, lo correcto de lo incorrecto, las propuestas de las acciones, las políticas y todas las respuestas que hay que dar en función de la vida personal y comunitaria.²⁴⁴ La ética se preocupa, entonces, por orientar las acciones de acuerdo a valores. El sociólogo de la religión, Max Weber, precisamente intentó comprender los elementos religiosos que dan lugar a condiciones y efectos de determinado tipo de acción comunitaria. Esto es, encontrar el “sentido” de la acción. Para ello encontró que, si bien la religión no necesariamente influye en el modo de vida, “los motivos religiosos... pueden lograrlo en una gran medida.”

En este caso estaríamos hablando de la influencia de la ética religiosa en la acción de los sujetos. Según Weber, la ética religiosa se desarrolla cuando las religiones consideran el orden de la naturaleza y el de las relaciones sociales como creaciones de los dioses. Para analizar la importancia de la religión en los modos de vida, Weber considera la ética de las religiones que contienen la idea de una “salvación” ya que, independientemente del significado que tenga el término para las distintas religiones, la idea de salvación “trae consigo consecuencias prácticas para la conducta en la vida.” La fuerza de este impacto en la vida se debe a “la creación de un ‘modo de vida’ determinado de una forma específicamente religiosa”. Este modo de vida se conforma de acuerdo a un “sentido o fin central” que da lugar a la “sistematización de la vida práctica orientada por valores unitarios”²⁴⁵.

²⁴³ ANTONCICH, Ricardo y MUNÁRRIZ, José Miguel, *La doctrina social de la Iglesia*, p. 17.

²⁴⁴ MAY, Roy, *Discernimiento moral*, p. 24.

²⁴⁵ WEBER, Max, *Economía y sociedad*, p. 419.

La idea de salvación puede significar, según Weber, una liberación de los sufrimientos (físicos, psíquicos o sociales) que se padecen en este mundo, la liberación de las limitaciones personales o de las “tentaciones” o inclinación al pecado, la superación de la ignorancia, etcétera. Ahora bien, el sentido del modo de vida de estas religiones puede tener una orientación escatológica (hacia el más allá) o dirigirse a este mundo. “En grados muy diversos y en modos típicamente distintos, éste es el caso en todas las religiones y dentro de cada una en cada uno de sus adeptos.”²⁴⁶

Weber advierte que la esperanza de salvación tiene mayores consecuencias en el estilo de vida cuando se concibe como acontecimiento “interior” que se experimenta en esta vida o cuando se espera la salvación en este mundo. En estos casos implica un proceso de santificación que puede ser paulatino o súbito. El sociólogo agrega que la influencia de una religión en la vida práctica depende del “camino de salvación” y la “cualidad psíquica” de ésta que quiere alcanzarse. En este sentido, habla de dos “caminos”: la salvación que es obra a producir por quien quiere salvarse, sin ayuda de un poder sobrenatural; y la salvación que se atribuye a los méritos de un héroe en estado de gracia o de un dios encarnado, porque los méritos propios son insuficientes. En estos casos, el héroe o el dios revierten la gracia sólo a sus adeptos directamente por acción mágica o por la superabundancia de sus méritos.

Cuando se trata del primer camino, los actos a través de los cuales se conquista la salvación son: a) actos culturales y ceremonias de tipo ritual, b) obras sociales y, c) autoperfeccionamiento, que implica algún “método de salvación”.

Cuando Weber habla de los métodos de salvación en el autoperfeccionamiento denomina como actitud religioso-*ascética* el don de “actuar moral eficaz, con la conciencia de que Dios guía la acción, en cuyo caso se es un *instrumento* de Dios”²⁴⁷. Esta virtud religiosa implica, además de “el sometimiento de los impulsos naturales al modo sistematizado de llevar la vida”, otras técnicas de salvación, como “una crítica de la vida social de la comunidad... en un sentido radical, *ético-religioso*”²⁴⁸.

Esta actitud puede derivar en un “ascetismo negador del mundo”, que plantea como necesaria la separación del mundo, de la familia, la propiedad, los intereses políticos, económicos, artísticos, eróticos, etc., o, por el contrario, puede hacer sentir al asceta la obligación de transformar el mundo según los ideales ascéticos. En este caso, el asceta se convierte en un reformador o en un “revolucionario racional, encendido por el derecho ‘natural’.” A esta actitud Weber la denominó “ascetismo intramundano”.

La Iglesia Católica, como todas las instituciones religiosas, tiene una propuesta social. Según el investigador Roberto Blancarte, en términos weberianos, prácticamente todas ofrecen una ética intramundana. Es importante agregar que, sin embargo, Blancarte ha advertido que la propuesta social de una religión, si bien constituye una parte esencial de la misma, no es el centro de las preocupaciones eclesiales: “Sería erróneo por lo tanto suponer

²⁴⁶ Ídem.

²⁴⁷ Íbid, p. 428.

²⁴⁸ Ídem. Subrayado mío.

–agrega el autor- que todas las acciones de la Iglesia tienen un objetivo y una motivación sociales, o específicamente políticas. Constituye ciertamente una parte esencial para el hombre religioso, en especial para aquel que vive su vida de manera ‘integral’. Sin embargo, no todas sus acciones tienen una motivación social.”²⁴⁹

Para reflexionar sobre la experiencia de Álvarez Icaza resulta útil la distinción de 3 tipos de actitudes éticas que puede adoptar un creyente de Luisa Ripa: a) sentir un impulso religioso para tomar una decisión y asumir una postura ética; b) encontrar en la religión justificaciones y argumentos que eximan de obligaciones éticas y, c) que la religión y la ética no sean ni coherentes ni contradictorias sino paralelas, de manera que las creencias no afecten las decisiones de carácter moral. Como hemos visto, en el periodo aquí revisado Álvarez Icaza asume la primera actitud.

Como se puede ver, la formación social religiosa y, por tanto, su ética, influye en la forma de interpretar las experiencias personales en relación con la realidad social, en la manera de leer la realidad en cada coyuntura y, por tanto, en múltiples opciones de participación política y económica. En este sentido resulta interesante destacar que, hasta ahora, en nuestra biografía no había sido clara la influencia de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). Ésta aparece precisamente en el periodo de mayor desatención a la problemática social por parte de las autoridades eclesiales y de mayor distancia por parte de Álvarez Icaza respecto a la militancia. Se trata, incluso, de una decisión religiosa al margen del clero.

Desde la perspectiva del poder religioso, llama la atención la capacidad de la Doctrina Social para que Álvarez Icaza crea determinada visión del mundo y rechace una situación social que no corresponde a ella, a pesar de que la alta jerarquía eclesial poco se preocupara en imponer o convencer sobre dicha visión. ¿Podría decirse que la doctrina en sí misma cuenta con un poder propio? En adelante habrá que mantener la atención al impacto que pueda tener en el laicado la fidelidad o infidelidad de la jerarquía a esta doctrina.

Sin embargo, también es claro que la actitud del hombre religioso con respecto a su realidad social no depende exclusivamente del contenido doctrinal. Joachim Wach afirma que “la actitud del individuo respecto a la sociedad bajo todas sus formas y la influencia de la religión sobre las relaciones y las instituciones sociales, dependen en gran parte del espíritu del cual están penetradas las doctrinas, el culto y la organización del grupo religioso”²⁵⁰.

En el caso de la Iglesia Católica los laicos, a diferencia del clero y las y los religiosos que mantienen distancia con “este mundo”, participan activamente en la dinámica social cotidianamente desde el ámbito familiar hasta las instancias económicas y los organismos profesionales y políticos más variados. Es por ello que este amplio sector impacta y es impactado por las coyunturas de manera muy distinta a sus pastores. Por eso, para el análisis de este fenómeno resulta indispensable tomar en consideración, además de la doctrina social, el culto y las organizaciones (que menciona Wach), la posición de la jerarquía católica mexicana respecto al Estado, factor clave en el periodo aquí considerado;

²⁴⁹ BLANCARTE, p. 16.

²⁵⁰ WACH, Joachim, *Sociologie de la religion*, París, Payot, 1955, p. 48, Cit. en BLANCARTE, p. 15.

las corrientes teóricas de la época y el contexto sociopolítico y económico del país. Es decir, fue la evidencia de la miseria y la injusticia vistas desde la ética religiosa que propone la DSI, el factor fundamental que llevó a Álvarez Icaza a poner un alto al proceso de enriquecimiento personal en su trayectoria profesional.

4. EL REGRESO A LAS ORGANIZACIONES Y EL ACERCAMIENTO CON EL EPISCOPADO MEXICANO

a) Contexto: la Iglesia Católica en México antes del Concilio Ecuménico Vaticano II.

A la sensación de injusticia en el mundo de la construcción se sumó otro evento que transformó la vida de José Álvarez Icaza: la fundación del Movimiento Familiar Cristiano en México. Su participación en este organismo será determinante para asistir al Concilio Ecuménico Vaticano II y para su futuro personal, familiar y eclesial. Se trata de la etapa de auge de una organización católica laica.

Gabriel Muro ha advertido que, si bien con el movimiento cristero la estructura de la Iglesia Católica quedó considerablemente afectada debido a la expulsión del clero y el cierre de centros de formación, en la década de los cincuenta la Iglesia alcanzó su máximo crecimiento. Este investigador señala que en esta época comenzaron los cambios en las organizaciones que motivaron la preocupación por la cuestión social: “Se inician el cooperativismo de promoción social, los centros sociales, los centros de capacitación técnica, el nuevo sindicalismo independiente, la Juventud Obrera Católica, entre otros.”²⁵¹

Sin embargo, Barranco afirma que se trata de un periodo en el que el Vaticano condena a los sacerdotes obreros. Según este autor, la Guerra Fría favoreció la expansión del anticomunismo católico mexicano. “La política internacional del Vaticano, conducida por el Papa Pío XII, se alinea al bloque occidental, condenando la represión y persecución de los católicos en Europa del Este”.²⁵²

A este factor se suma el éxito de los gobiernos demócrata-cristianos en la reconstrucción económica y política en Europa, lo cual llevó a reivindicar esta opción. Se trata del proyecto político social cristiano que contempla elementos propios del sistema capitalista, como son: la libertad, la propiedad privada, la competencia y la ganancia, reglamentados por leyes justas, pero que incorpora elementos del socialismo, como: el mejoramiento de las condiciones de vida de los trabajadores y su incorporación a la empresa como miembros pensantes, libres y responsables.

Roberto Blancarte destaca algunos rasgos que preceden precisamente al Concilio y que condicionarán su impacto en México a fines de los años 50 y durante la década de los 60. Los que más nos interesan son: el acercamiento de la jerarquía católica con el Estado y el triunfo de la Revolución cubana.

²⁵¹ MURO, p p. 81-82.

²⁵² BARRANCO, “Posiciones políticas...”, p. 67.

El analista afirma que el Episcopado Mexicano apoyó abiertamente al régimen de Adolfo López Mateos pero, al mismo tiempo, asumió, por primera vez, una posición radical en cuanto a la cuestión social, particularmente en lo que se refiere a la democratización de la vida pública, como lo demandaban las movilizaciones sociales. Esta actitud, según Blancarte, le permitió a la jerarquía convertirse en “juez” de las iniciativas gubernamentales: “La Iglesia se constituye desde entonces en una especie de guardián de la rectitud de las acciones gubernamentales, y el Estado, cada vez más aislado de la sociedad, deviene una especie de cautivo, que necesita el aval de la Iglesia para cualquier acción de cierta envergadura.”²⁵³

Para este autor, también la Revolución cubana “habría de marcar notablemente la actividad y orientación eclesial en América Latina y en particular en México durante buena parte de los años sesenta”²⁵⁴. Ciertamente, se generó un clima anticomunista en el que coincidieron gobierno e Iglesia.

Blancarte se explica el anticomunismo eclesial mexicano por la conciencia de vivir en una región propicia para las rebeliones populares de tipo comunista. Ante el enfrentamiento de Fidel Castro con la Iglesia local, la Iglesia en México temió una nueva persecución, afirma: “...quedaba todavía la posibilidad –y la necesidad– de evitar una confrontación con el Estado y, por el contrario, establecer una alianza para erradicar los elementos extraños al proyecto nacionalista mexicano.” Ante esta circunstancia la Iglesia llevó a cabo la campaña anticomunista más furiosa que el país hubiera conocido.²⁵⁵ En ella participará activamente José Álvarez Icaza desde la cabeza del Movimiento Familiar Cristiano (MFC).

b) Nacimiento del MFC

Desde 1957 Teresa Olivera, miembro de Acción Católica que visitó París y conoció los ‘Equipos de Nuestra Señora’ para la pastoral familiar, motivó a un matrimonio amigo de los Álvarez Icaza, Consuelo y Rafael González Rivas, a reunir a un grupo de parejas para que conocieran a un matrimonio francés miembro de esta organización. El resultado de esta iniciativa fue el intento por hacer algo parecido con la asesoría y participación del sacerdote diocesano Luis G. Hernández.

Anteriormente, el sacerdote jesuita Francisco Marín invitó a los miembros casados de las Congregaciones Marianas que se reunían en el templo de San Francisco (de las que él era encargado), a formar grupos de matrimonios parecidos a los “Equipos de Nuestra Señora” de París.

Según la historiadora Martha Pacheco, “los miembros de los grupos de Marín y de Hernández provenían en su mayoría de grupos católicos activos como era el caso de las... Congregaciones Marianas, los grupos de Pío XII, las ramas juveniles femenina y masculina

²⁵³ BLANCARTE, p. 169.

²⁵⁴ *Ibid*, p. 167.

²⁵⁵ *Ibid*, p. 170.

de Acción Católica, del grupo universitario ‘Conejos’ y de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos”²⁵⁶.

La autora afirma que para el año de 1958, el grupo del padre Hernández contaba con cuarenta matrimonios y el del padre Marín con ciento quince aproximadamente. Con ambos nació el Movimiento Familiar Cristiano en México. José Álvarez Icaza pertenecía al primer grupo:

Yo me casé en 1947, en 1958 (año en que quedó formalmente establecido el MFC en México) llevábamos 11 años. Cuando me casé con Luzma nos ocurrió lo que le pasa a todos los matrimonios jóvenes: iniciamos una vida familiar, una vida conyugal, sin ninguna experiencia y sin ninguna orientación y con todos los tropiezos del mundo... Mis amigos estaban más o menos por el estilo. Entonces nos hablaron de que había un Movimiento Familiar Cristiano en Uruguay y en Argentina. Margarita Rangel, que era una dirigente muy importante de Acción Católica, tenía contacto con este tipo de gente. Margarita era muy afecta a las novedades de Acción Católica, no era una tradicionalista sino una gente que buscaba innovaciones. Nos informó que venía un matrimonio de Uruguay, Federico y Hortensia Soneira, y que los acompañaba el padre Pedro Richards, un sacerdote pasionista... Margarita Rangel ... rápidamente habló con nosotros, los que estábamos organizados en torno al padre Luis Hernández; habló también con matrimonios amigos suyos de las Congregaciones Marianas de San Francisco, y encontró ella un tercer grupo que se juntaba los domingos en la tarde en la cripta de la Sagrada Familia, hacía muchos años para librarse de ir al cine, porque el cine era muy malo.

Entonces iban a rezar pero no hacían más que juntarse y rezar y, pues se iban haciendo viejos y se iban muriendo. Este grupo tenía un escapulario muy curioso, era una cadena con una tabla y atado estaba un pescadito... los ‘pescaditos’ dijeron que no participarían, que ellos ya tenían su vida hecha y que no iban a entrar, pero nos recomendaron mucho que no hiciéramos lo que ellos, que se juntaban sólo para rezar y marginarse de la sociedad... (que) estaban muriéndose sin haber tenido una consecuencia de sus esfuerzos; que tuviéramos una actitud diferente, abierta para que se pudiera hacer trabajo de fermentación con estos matrimonios. Bueno, pues nos invitaron a reunirnos con esta pareja que venía de Uruguay y con el padre Richards. El padre resultó un excelente orador, hablaba a una velocidad de ametralladora, lanzaba y lanzaba ideas constantemente. Era agotador escucharlo porque decía tantas cosas interesantes constantemente que finalmente quedabas mareado e igualmente el matrimonio que venía con él, platicaban con un entusiasmo extraordinario. Platicaban lo que estaban haciendo en el MFC.²⁵⁷

Ciertamente, el MFC latinoamericano se inició en Uruguay y Argentina en 1948 y fue aprobado por la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) como un movimiento único, no como una confederación de movimientos. Como se puede ver, este organismo se inspiró en los Equipos de Nuestra Señora de París, fundado por el abate Henri Caffarell en 1939 y en un Movimiento similar que nació en 1947 en Estados Unidos, el Christian

²⁵⁶ PACHECO HINOJOSA María Martha, *Iglesia, Familia y Sociedad: una aproximación al Movimiento Familiar Cristiano en México (1958-1971)*, p. 16.

²⁵⁷ Entrevista a José Álvarez Icaza, 24 febrero 1999.

Family Movement. inspirado, a su vez, en el francés,. Todos ellos surgieron como respuesta a la preocupación vaticana por el apostolado seglar que se había manifestado desde la creación de la Acción Católica.²⁵⁸

El principal impulsor del MFC en América Latina fue el padre Pedro Richards CP. En los distintos países se fundó con la aprobación de los respectivos episcopados. En México surgió en la clase media y media alta de la sociedad mexicana .

Lo primero que hicieron cuando llegaron a México (quienes venían de Uruguay) fue dar un retiro sobre espiritualidad conyugal y apostolado familiar. Nos interesó. El retiro se desarrolló en el Colegio del Sagrado Corazón que estaba frente a la Iglesia de la Emperatriz de América. Nos costó muchísimo encontrar un local donde realizar nuestro retiro conyugal porque entonces había casas para hombres y casas para mujeres pero no se acostumbraba que el matrimonio tuviera una reunión conjunta. Sería como inmoral que se juntaran, pero finalmente conseguimos ese local. Llegaron allí el padre Pedro y Federico y Hortensia Soneira y nos dejaron a todos con la boca abierta: el padre Pedro hablando de todos los fundamentos de la espiritualidad conyugal y del apostolado familiar y el matrimonio; sobre la rica experiencia que ellos tenían con la formación de equipos de matrimonios que se reunía semanalmente a discutir un temario previamente elaborado en torno a diversos aspectos de la vida familiar y conyugal, desde el punto de vista cristiano.²⁵⁹

Pacheco afirma que en ésta y otras reuniones los Soneira y Richards les hicieron ver a ambos grupos que tenían mucho en común entre sí y con el Movimiento Familiar Cristiano latinoamericano. De ahí que los participantes aprobaran la propuesta y, en agosto de 1958, se unieran los grupos y adoptaran el nombre de Movimiento Familiar Cristiano. Según la historiadora, “esta forma de reclutamiento [por invitación personal] le dio cierta homogeneidad a los miembros, en cuanto al sector social al que pertenecía y a las regiones de la ciudad en que vivían, principalmente durante la primera época, ya que el mismo crecimiento del MFC hizo imposible que se mantuviera esta homogeneidad”²⁶⁰.

Para esta autora, la fundación del Movimiento en Latinoamérica correspondió a dos ideas básicas: el fomento de la espiritualidad conyugal y del apostolado familiar. De ahí que el MFC en México se instituyera con la idea de ser un movimiento a favor de la familia y de lo cristiano, ambos factores enlazados. El organismo fue definido como movimiento porque se pretendía una actitud dinámica por parte de los miembros para mejorar el ambiente, la vida familiar y la conyugal, principalmente por medio de la promoción de los valores cristianos y humanos, es decir ‘Iniciar una actividad exterior... para ayudar a recristianizar el medio social’, que se percibía en crisis:

“El MFC, sin ser una organización más en concurrencia indebida con las otras existentes, nos parece una de las inspiraciones que han venido de Dios para solucionar directamente la

²⁵⁸ PACHECO HINOJOSA, p. 5.

²⁵⁹ Entrevista, 24 febrero 1999.

²⁶⁰ PACHECO HINOJOSA, p. 47.

crisis en que se encuentra la familia e indirectamente solucionar problemas más amplios que abarcan a la sociedad moderna.”²⁶¹

Pacheco advierte que en sus documentos “se afirma que es deber y responsabilidad de la familia el que sus miembros participen de manera activa en la sociedad civil y en la eclesiástica ya sea de forma individual o por medio de las asociaciones intermedias. Esta participación hace de la familia una familia ‘abierta’, uno de los objetivos del MFC. Por lo tanto, si se trabaja por la apertura de la familia se trabaja por la sociedad y por la Iglesia.”²⁶²

Por otra parte, el Movimiento pretendió favorecer el diálogo y apostolado conyugales con el fin de lograr una mayor integración de la pareja y la familia.²⁶³

*Hace mucha falta que esta generación tenga algo parecido. Influye mucho con relación a tu pareja, la relación con los hijos. Había una obligación que se llamaba Dedereco que significa Deber de reflexionar conyugalmente, porque los esposos no hablaban entre sí, hablaban de -Hay ¡qué bonita película! -¡Mira que mal se portó Pedrito! -¿Qué haremos que no nos alcanza el gasto? Pero no hablaban de su integración familiar, de su integración conyugal, etc. Y en el grupo pues si tienes una oportunidad de ir revisando los aspectos de relación conyugal, de relación familiar y comunitaria que eran los tres temarios.*²⁶⁴

La célula básica del MFC eran los equipos de matrimonios que estaban formados por grupos de cinco o seis parejas, que se reunían periódicamente en las casas de sus miembros de forma alternada, con el objetivo de analizar y discutir temas que previamente habían estudiado conyugalmente. “La reflexión conyugal, entendida como el análisis y revisión de determinadas cuestiones por medio del dialogo conyugal, era parte fundamental del funcionamiento del equipo ya que servía para la revisión del tema estudiado y de la actitud general del matrimonio.”²⁶⁵ Un sacerdote asistía a los equipos en cuestiones doctrinales.

Pacheco y Álvarez Icaza coinciden en que el MFC llenó un hueco dentro del apostolado seglar organizado al enfocarse a la formación de matrimonios católicos.

En el inicio, José y Luzma no formaron parte del equipo coordinador, pero pronto fueron convocados para ello:

Cuando ya se inició el movimiento se organizó en mi casa. Fueron los Soneira, fue el padre Richards y mis amigos. Allí se dio la formación del movimiento. Se seleccionaron 4 matrimonios de los 2 grupos dirigidos por sacerdotes: los González Rivas ... Toussaint, ... los Noriega y ... los Suárez. A nosotros nos invitaron después que los cuatro se constituyeron. Entonces se hacían propuestas, se estudiaban materiales de movimientos familiares cristianos de toda América Latina, también nos consiguieron material de

²⁶¹ MFC, *Movimiento Familiar Cristiano*, México, 1960, p. 3, Cit en PACHECO HINOJOSA, p 20.

²⁶² PACHECO HINOJOSA, pp. 62-63.

²⁶³ *Ibid*, pp. 13 y 17.

²⁶⁴ *Entrevista*, 24 febrero 1999.

²⁶⁵ PACHECO HINOJOSA, p. 38.

*Christian Family Movement ... (y) de 'Equipos de Nuestra Señora', de Francia, y juntamos todo ese material. Los 'Equipos' era un movimiento muy espiritual, los temarios de Family eran muy prácticos y la fusión de ambas cosas daba un punto muy interesante. Entonces, como yo tengo manía de síntesis y de integrar cosas, pedí que me entregaran todos los materiales que había. Me entregaron todo eso y también materiales que había del MFC en Sudamérica con diferentes manifestaciones de los trabajos que hacían: unos para novios, otros para casados, otros para gentes en no mucha relación religiosa, y se hizo un buen almacén de información. Entonces me encerré para hacer una síntesis de todo eso y formé un documento que se llamaba "la sábana", en un papel grande blanco, donde ponía todo lo que decía cada uno de los matrimonios. El fin era hacer nosotros nuestro propio movimiento. Se aprobó el proyecto que yo presenté y con ese motivo, pese a que yo no estaba entre los fundadores y los promotores de este esfuerzo, me acoplaron junto con Luzma como un quinto matrimonio y grupo organizador que les iba a dar material sintetizado de diferentes cosas que había.*²⁶⁶

Según Pacheco "la sábana" fue el primer intento de organización. Este documento de gran tamaño fue, de hecho, la base para la organización inicial de MFC aunque constantemente sufrió cambios organizacionales.

c) La presidencia del matrimonio Álvarez Icaza

Desde el primer año de funcionamiento del MFC José y Luzma Álvarez Icaza ocuparon la presidencia. Según Pacheco, ello se debió a que el Arzobispo de Guadalajara y Presidente de la Comisión Episcopal para el Apostolado Seglar, José Garibi Rivera, los nombró para el trienio 1958-1961 y, posteriormente, la misma Comisión los redesignó para el trienio 1961-1964.

Para Pacheco, esta primera etapa del movimiento "fue la época de mayor expansión y el inicio de su proyección internacional, principalmente, latinoamericana"²⁶⁷. Ciertamente, el crecimiento del Movimiento resultó prácticamente exponencial. En ese sentido, vale la pena destacar los factores que lo permitieron como: la actividad del matrimonio Álvarez Icaza, el hecho de contar con mecanismos que posibilitaron resolver las demandas económicas de la organización, el método del Movimiento y una buena relación con la jerarquía eclesiástica. Vale la pena revisar cada uno de estos aspectos.

i) La actividad del matrimonio Álvarez Icaza

José y Luzma expandieron el Movimiento a nivel nacional y a nivel latinoamericano pero además, lograron articular los movimientos apostólicos familiares a nivel internacional. Álvarez Icaza lo explica:

A nivel Ciudad de México: *Hicimos un mapa de dónde estábamos establecidos en la Ciudad y nos lanzamos a crecer procurando conseguir matrimonios en las zonas donde no había y llegamos a tener una planificación bastante buena ... teníamos unos poquitos*

²⁶⁶ Entrevista, 24 febrero 1999.

²⁶⁷ PACHECO HINOJOSA, p. 6.

*matrimonios en todos lados para facilitar la expansión en la zona sur, la zona norte, la zona oriente, la zona poniente ... a medida que las zonas crecían, se iban haciendo divisiones. Nuestra agrupación era primero como equipos de matrimonios, después como equipos de zonas de matrimonios, que eran varios equipos. Integrábamos una zona determinada, entonces había reuniones conyugales, reuniones de equipos, reuniones zonales y había encuentros de carácter diocesano y de carácter nacional para ir conociendo las experiencias de los diferentes niveles. Fue muy interesante toda esa experiencia.*²⁶⁸

*A nivel nacional: Por el trabajo que yo desempeñaba que eran las síntesis, me tocaba viajar a diferentes partes de la República... a medida que el tiempo pasaba, llegaba la noticia a la provincia ... Nos hablaban de Guadalajara, de Monterrey, de Zamora y de muchos lugares. Nos dedicamos a viajar para explicar lo que estábamos haciendo.*²⁶⁹

*Siempre aprovechábamos la ocasión. Por ejemplo, un día Nacho Toussain iba con el Padre Lores y se les tronó la llanta en Querétaro y hubo que quedarse allí para que arreglaran el carro. Entonces dijo Nacho: –Yo tengo amigos aquí en Querétaro, les voy a hablar a ver si se interesan. Les hablé, se interesaron y se fundó el Movimiento en Querétaro. Así fuimos desarrollándonos al paso que se nos iba facilitando, a tal grado que se convirtió en algo de mucha importancia. Los obispos, desde el principio acogieron las cosas con muy buen interés y entonces nos dieron todo su apoyo y lo reconocieron como una obra filial y autónoma de Acción Católica.*²⁷⁰

Como afirma Pacheco, con los Álvarez Icaza la expansión rebasó las fronteras de México:

A nivel Latinoamericano también nos fue muy bien. En Sudamérica (el movimiento) ya estaba bastante desarrollado pero no en Centroamérica. Entonces nos tocó fundar los movimientos centroamericanos: el de Guatemala, Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras... Al MFC Latinoamericano le vino muy bien porque era sureño, y con nosotros, al llegar de México, tomó una parte de América Latina del norte. Con la expansión que hicimos a Centroamérica ya se fundó en todo el continente.

*Viajábamos por casi todo el mundo para promover el movimiento. Y era muy bonito porque a donde llegábamos, un matrimonio que no conocíamos nos estaba esperando en el aeropuerto y nos llevaba a su casa ... a la semana o a los tres días éramos conocidísimos por una multitud de matrimonios de ese país. Prácticamente podíamos bajar en cualquier lugar y seguramente íbamos a encontrar gente vinculada con el MFC.*²⁷¹

Una de las motivaciones más importantes para la expansión fue el ofrecimiento que hizo José para que un próximo Encuentro del MFC a nivel latinoamericano se hiciera en México. Esto lo hizo recién nombrado Presidente Nacional, cuando asistió, junto con su esposa, a las II Jornadas de Pastoral Familiar en Montevideo. Para 1965 el matrimonio

²⁶⁸ Entrevista, 24 febrero 1999.

²⁶⁹ Ídem.

²⁷⁰ Ídem.

²⁷¹ Ídem.

Álvarez Icaza fue elegido, en ausencia, en Lima, Perú, Presidente del Secretariado para Latinoamérica del MFC (SPLA). Ante la demanda de viajes, el matrimonio decidió que José se dedicaría a viajar y Luzma a la atención de los hijos. Pero los límites latinoamericanos también fueron rebasados:

Primero nos eligieron como presidentes de la capital, luego nacional, después pasamos a ser presidentes latinoamericanos; luego nos encontramos con que había The Christian Family Movement, que en Estados Unidos y Canadá era muy fuerte; y que también tenía presencia en países de habla inglesa en África y en Asia; supimos de la Obra Apostólica Familiar en España, del Equipo de Caná en Irlanda y en la Isla de Malta, que en Inglaterra había otro grupo, y así nos fuimos contactando. Hacíamos encuentros y siempre invitábamos a todos los movimientos. Entonces hicimos una Confederación Internacional de Movimientos Familiares Cristianos y nos tocó presidir también la Confederación. De manera que crecimos así, rapidísimamente. Y cuando se buscó un auditor para el Concilio Ecuuménico, se nos nombró a Luzma y a mí porque teníamos una fuerza formidable detrás, representábamos un mundo de gente... creció como una hoguera y de repente teníamos una importancia muy grande que jamás habíamos imaginado.²⁷²

Ciertamente, esta actividad resultó clave para que, en marzo del mismo 1965, José y Luzma fueran nombrados auditores laicos del Concilio Ecuuménico Vaticano II.

ii) La resolución de las demandas económicas y el acercamiento a las familias pobres

La movilidad de Álvarez Icaza resulta inexplicable sin su capacidad para resolver las demandas económicas personales y del Movimiento.

Por supuesto que toda la tremenda actividad que todo esto implicó, me obligó a retirarme de mi trabajo de ingeniero civil y contratista y dedicarme de lleno al crecimiento y atención del MFC. Mis antiguos compañeros me preguntaban entonces: ‘¿Estás tan controlado por tu mujer que te obligó a dejar todo para dedicarte sólo a cosas familiares y domésticas?’.²⁷³

José comenzó a participar en el MFC siendo aún miembro de ALFESA pero, ante las demandas del Movimiento, su cuñado y socio, Eduardo Saucedo, le propuso que, como ambas actividades eran de gran importancia, él mismo se dedicaría a atender la empresa y José recibiría sus ingresos de la misma por su trabajo para el Movimiento. Después de dos años, en el MFC se decidió remunerar a los matrimonios que se dedicaran tiempo completo y con eso logró mantenerse la familia. En ese sentido, resulta muy interesante destacar que, durante la Presidencia de los Álvarez Icaza, los fondos se obtuvieron de los mismos miembros, nunca se recurrió a financiamiento eclesiástico o externo. Sorprende el hecho de que con esos recursos llegaron incluso a comprar un edificio:

²⁷² Entrevista a José Álvarez Icaza, 3 marzo 1999.

²⁷³ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Experiencias de laicos...”, pp. 3-4.

Teníamos nuestro propio gobierno, nuestra propia estructura, nuestro propio financiamiento, éramos independientes económicamente de los obispos. Nos financiábamos a base de pequeñas cuotas voluntarias y cosas que daba cada quién y con ese dinero se iban haciendo los gastos necesarios para editar temarios, para viajar, etc. Después alquilamos una casa para tener un centro del MFC. Tuvimos mucha suerte porque uno de los matrimonios, que eran Alfonso y Catalina Galindo, eran gente muy rica. Él era contratista, había construido la carretera México – Acapulco, una gente de mucho dinero y de muchas relaciones. Entonces, para sus relaciones, había construido un centro social, un edificio que estaba en la calle de Aristóteles 239. Era un edificio que tenía una cantina, que tenía un teatrillo, en fin, un edificio para reuniones sociales. Entonces nos vino perfectamente bien tener ese centro. Él nos propuso que compráramos el centro que estaba en deplorables condiciones. Había sido un centro social de telefonistas y lo habían abandonado, tanto que el tanque tenía pura agua negra.

Y si, lo compramos en pagos mensuales pero pedimos apoyo a gentes del MFC porque teníamos que arreglarlo... nos dimos a la tarea de presentar el inmueble a las personas del movimiento para que lo compraran. Hubo que meter mucho trabajo, para limpiar, para barrer, para pintarlo en forma razonable. Había tenido un frontón, el frontón lo convertimos en capilla; el tanque lo dejamos, pero un tanque muy bonito, pusimos una virgen de Guadalupe en el centro con un pedestal para que no fuera alberca y así era un espejo de agua; la cantina la convertimos en fuente de sodas y pusimos una librería ... invitamos un día a la gente del MFC que ya éramos aproximadamente unos 100 o 200 matrimonios y hacíamos lo que se llamaba “junta monstruo”, que era cuando invitábamos a todos. Así, un día los invitamos a todos y les dijimos: ‘Miren, este edificio que ustedes ven aquí, que acabamos de arreglar, nos lo venden a pagos de \$90,000 pesos mensuales. ¿Cómo ven, le entramos?’. La gente dijo si, aunque ya había un lugar de reunión. Cada mes juntábamos \$90,000 pesos, y a mí se me ocurrió poner una cláusula muy útil en el contrato: el primer día que no pagáramos el abono mensual se perdía todo lo anteriormente dado y se cancelaba el contrato. El primer mes no hubo ningún problema, el segundo mes, tampoco y a medida que el tiempo pasaba, se acumulaba lo que íbamos pagando y nadie queríamos perder ... y así cada mes se cumplió la cuota. Me acuerdo que una vez faltaban tres días para pagar y todavía no juntábamos la cantidad. Entonces pusimos un tambo a la entrada y todo mundo echó allí su contribución. Y así compramos la casa. De repente teníamos un edificio grandote que tenía tres pisos, estupendamente bien situado en Aristóteles No. 279. El primer piso era una imprenta; el segundo piso era lugar de reuniones sociales, esto era como un restaurante con escenario y tenía junto una cocina; el tercer piso, las oficinas ... nos quedó perfectamente decorado y era formidable porque era el lugar donde nos encontrábamos. Realmente para que el Movimiento funcionara debía tener un lugar de encuentro. Allí se montaron las oficinas de la presidencia del MFC y yo era el presidente. En el año de 1958 comenzamos y el edificio lo compramos en 1960.²⁷⁴

Además de las cuotas, el Movimiento llevó a cabo diversas actividades económicas, como las “carteras viajeras” que consistían precisamente en un mecanismo a base de carteras en las que los miembros depositaban la cantidad que querían sin que alguien la supiera y que

²⁷⁴ Entrevista, 3 marzo 1999.

recorrían todos los equipos familiares y atravesaban los diversos niveles del organismo hasta llegar a la cabeza. También hacían kermeses en las que importantes miembros de la sociedad participaban. Incluso Álvarez Icaza llegó a poner “El circo más grande del mundo”.

Esta manera de hacerse de recursos es fácil de explicar en un movimiento de personas de alto nivel económico. Según Martha Pacheco, es “durante el período de los Esteva (el tercer matrimonio presidente) (cuando) el desplazamiento del MFC hacia las clases populares fue mayor”²⁷⁵. Sin embargo, resulta importante advertir que los Álvarez Icaza también se empeñaron en llevar el MFC a familias de escasos recursos:

Empezamos a trabajar con un sector de clase media alta, después ya bajó a sectores más populares y ahora el Movimiento está en todos los sectores más populares que uno se pueda imaginar.

*A mí ya me tocó después ir a promover el movimiento en grupos en los que un señor era albañil, el otro era plomero y así, a gentes de otro nivel y que les hacía el Movimiento tanta falta como a nosotros... así sigue ahora, sigue adelante.*²⁷⁶

Este trabajo de expansión permitió a los Álvarez Icaza encontrarse con la realidad de la familia pobre mexicana:

Este trabajo no era en una perspectiva social... (pero) me impresionó mucho que al viajar por toda la república para fundar el MFC, me conseguí un avioncito y me encontré que la familia como nosotros la entendemos, es una excepción. La familia de las tres leyes: los casados por la Iglesia, los casados por el civil y los integrados conyugalmente. Generalmente, en las familias, o se fue el hombre o la mujer u ocurrió una tragedia entre ellos, en fin. Descubrí ya desde entonces mucha desintegración familiar. Teníamos una revista y una vez publiqué en la portada a una choza indígena, una mujer cargando a un niño y un perro, Y decía yo: ‘Esta es la familia que yo me encuentro cuando voy a los lugares’. El hombre abandonó la casa, se fue de brasero o se perdió y estaba una mujer con niños y con un perro, que es el guardián de la familia. Mucha desintegración familiar. La miseria provoca una enorme desintegración familiar. Es bastante frecuente que un hombre engendra muchos hijos con su mujer pero después, ya no puede con la carga y la abandona, se desaparece y es posible que funde otra familia. Hay mucha irresponsabilidad de los hombres particularmente. La mujer en México, por condición, es adulta. En sectores populares, la mujer es la que lleva el peso; los hombres ganan dinero y se lo gastan en parrandas. Muy poco dinero de lo que ganan los hombres llega a la vida familiar.

En este desastre familiar cuando se fundaba el MFC era muy útil. Por ejemplo, cuando fundamos el movimiento en Tulancingo, lo integramos con matrimonios que vivían en carros de ferrocarril en una estación. Era gente muy pobre ... imaginemos un equipo formado por matrimonios que viven en carros de ferrocarril vecinos. En las estaciones

²⁷⁵ PACHECO HINOJOSA, p. 7.

²⁷⁶ Entrevista, 3 marzo 1999.

*viejas hay carros de ferrocarril que tienen macetas y unos botes. Ahí, con esa gente, fundamos el MFC y era muy útil para ellos.*²⁷⁷

La agudeza de la problemática de la mujer en los sectores pobres del país, aunque no exclusiva, llevó al movimiento a atender este problema. Según Álvarez Icaza:

*Una de las grandes revelaciones que principalmente las mujeres descubrían era que tenían derecho al placer sexual también, que no sólo son objeto de pasión sexual del marido. Cuando llegábamos a ese tema teníamos que mandar en camiones de volteo a los maridos para que explicaran, en una determinada región, que la mujer tenía derechos como parte del acto sexual. Era una cosa machista horrible.*²⁷⁸

Al respecto, también Martha Pacheco advierte en su investigación:

“Gracias a las entrevistas realizadas se puede ver que para la mayoría de estas personas el objetivo conyugal se cumplió de forma satisfactoria, hizo consciente a la pareja de lo que era el matrimonio cristiano, la relación de pareja y se insistió en el diálogo conyugal lo que puso a la mujer en un plano de igualdad frente al marido en cuanto a que se le dio la oportunidad de tener opinión propia sobre asuntos en los que anteriormente no la tenía o de expresar la que tenía, en el diálogo conyugal y en las reuniones de equipo.”²⁷⁹

iii) El método del MFC

Pacheco ha señalado que el MFC fue “la primera asociación laica católica, en el país, en la que los matrimonios actuaban en conjunto llevando a cabo actividades encaminadas a su formación personal, conyugal y familiar”²⁸⁰. Una diferencia importante respecto a la ACM era el hecho de que en el MFC los miembros eran de ambos sexos. Como observa Pacheco, se trataba de una “labor apostólica y formativa del matrimonio en la que la pareja trabajara de forma conjunta, lo que además de ser una novedad, llenaba un hueco dentro de la labor de la ACM”²⁸¹.

Álvarez Icaza atribuye la expansión del Movimiento a la manera de llenar este vacío, esto es, a la utilidad del método “ver, juzgar y actuar”, inventado por el Cardenal Cardjin para la pastoral obrera.

Teníamos ya temarios sacados de las diferentes experiencias y la gente se iba interesando muchísimo porque era increíble lo poco que sabíamos de cosas familiares, conyugales y comunitarias en esos tiempos. Al grado tal que a las reuniones, que eran semanalmente, nadie faltaba. Todos se interesaban muchísimo... Veíamos un problema en la vida

²⁷⁷ Ídem.

²⁷⁸ Ídem.

²⁷⁹ PACHECO HINOJOSA, p. 90.

²⁸⁰ Íbid, pp. 2-3.

²⁸¹ Íbid, p. 19.

*matrimonial: el divorcio, la desintegración, la rebelión de los hijos, etc. El sistema era de “ver, juzgar y actuar”: el ver consistía en que la gente dijera sus experiencias: ‘Yo tengo este problema. - Yo tengo este otro. -Yo tuve este fracaso.’ etcétera’. La gente platicaba y era muy interesante para cada quien oír lo que el otro decía porque, del conjunto, sacábamos ideas y orientaciones. Después de que dábamos nuestra experiencia, venía el “juzgar”: ‘Esto está bien, esto está mal, hay que corregirlo’. Dábamos consejos de acuerdo a nuestra experiencia y llegábamos a una conclusión. Y actuábamos: proponíamos algo, yendo de lo que pasaba con lo que debía pasar. También hacíamos lo que se llamaba “consigna” para mejorar las relaciones comunitarias, tenía un sentido cívico. Empezamos a trabajar en esa línea, cosa que nos venía muy bien, éramos recién casados y, pues estábamos muy incapacitados para todo el nuevo contexto que significa la vida matrimonial, conyugal y familiar. Hacíamos nuestros trabajos en grupos y había que sacar unas conclusiones.*²⁸²

iv) La relación con los obispos y la Acción Católica

Un 4º. factor fundamental para el crecimiento del MFC durante la Presidencia de los Álvarez Icaza, según el mismo José, fue la relación con la jerarquía:

*Creció la cosa con mucha facilidad porque se juntaron dos cosas: uno, la potencia misma del Movimiento Familiar; otra, el apoyo de los obispos, que no había en otros lados. Aquí el apoyo de los obispos nos abrió todas las puertas. Eso fue muy bueno para nosotros.*²⁸³

Ciertamente, Pacheco advierte que para fundar el MFC en la provincia era necesario ponerse en contacto con el obispo correspondiente para proporcionarle documentación sobre el Movimiento y pedir la autorización. “En caso de no obtenerse la aprobación del obispo el MFC no podía iniciar sus trabajos en la diócesis.”²⁸⁴ En este sentido, Álvarez Icaza insiste:

*El MFC, que había nacido 10 años antes en Uruguay, si había crecido pero no mucho y aquí en México se dio un crecimiento espantoso porque, junto con el entusiasmo que en todas partes provocaba la idea... tenía apoyo jerárquico, teníamos las puertas abiertas para entrar a donde quisiéramos. Íbamos a San Luis Potosí y decíamos: ‘Queremos fundar aquí el MFC’ –¡claro que sí! Nos respondían. Íbamos tal día, en la noche, en una reunión muy grande, pues, iba el obispo y él decía: ahora sí le dimos al clavo, este movimiento va a ser muy útil.*²⁸⁵

A la cabeza del MFC estaba un equipo coordinador nacional compuesto por matrimonios exclusivamente. Para elegir a la presidencia, el equipo coordinador nacional proponía una terna a la Comisión Episcopal para el Apostolado Seglar, quien designaba al matrimonio presidente. A su vez, el matrimonio presidente elegía a sus colaboradores para formar el Equipo Nacional, con el que trabajaba por tres años. La jerarquía católica, a través de la

²⁸² Entrevista, 3 marzo 1999.

²⁸³ Entrevista a José Álvarez Icaza, 10 marzo 1999.

²⁸⁴ PACHECO HINOJOSA, p. 48.

²⁸⁵ Entrevista, 10 marzo 1999.

Comisión Episcopal para el Apostolado Seglar, escogía al Asistente nacional, quien lo era también de la Acción Católica Mexicana. Esta instancia coordinaba la asistencia sacerdotal a nivel nacional de todos los equipos y se encargaba, junto con la secretaría de Relaciones Sacerdotales, de la capacitación de sacerdotes para la pastoral familiar.²⁸⁶ Sin embargo, los asistentes “No tenía(n) injerencia en cuestiones de gobierno del Movimiento que en todos los planos estaba a cargo de los seglares”²⁸⁷, únicamente asesoraban en cuestiones espirituales y doctrinales.

Lo mismo sucedía a nivel diocesano: “El matrimonio presidente de cada uno de los equipos coordinadores diocesanos y parroquiales era nombrado por la autoridad eclesiástica correspondiente con el mismo procedimiento que se utilizaba en la elección del Equipo Nacional.”²⁸⁸

Tenemos entonces que, formalmente, la relación de la Presidencia nacional con la Comisión Episcopal para el Apostolado Seglar se daba a través del Asistente Eclesiástico Nacional. En cada diócesis, los asistentes diocesanos establecían el vínculo entre el MFC local y los obispos.

Resulta importante destacar que el MFC no formó parte de la estructura de la Acción Católica. Según Pacheco, quedó como obra filial y autónoma de este organismo, lo cual “significó que los miembros del MFC lo eran simultáneamente de la ACM”. Sin embargo, la autora advierte que la mayoría de los integrantes no se sintieron parte de la ACM y, por tanto, la filiación formal “en la práctica fue poco efectiva”²⁸⁹. Un claro ejemplo de ello es Álvarez Icaza:

*Nos convertimos en gente muy estimada por la jerarquía porque les dábamos la oportunidad de recoger a muchísimas personas que no tenían cómo vincularse con la Iglesia y con esto quedaban integradas ya en un trabajo apostólico y en un trabajo de formación religiosa y con un tema muy interesante. Teníamos asesores eclesiásticos pero los dirigentes éramos nosotros. Ellos sólo hacían asesoramiento, no tenía ninguna función de gobierno ni de revisión. Era un movimiento totalmente laical. Aunque nuestra relación con el episcopado siempre fue buena, comenzaron ciertas fricciones cuando vino la Encíclica de la Humanae Vitae... entonces ya era presidente Raúl Medina Mora pero manejábamos las cosas muy bien. Los obispos nos apoyaron siempre y totalmente. Crecimos en toda la República rápidamente.*²⁹⁰

La autonomía respecto a la ACM no se tradujo en un distanciamiento de las autoridades eclesiásticas. Por el contrario, según Pacheco, “los miembros de la primera dirigencia del MFC se consideraron a sí mismos como un movimiento de Iglesia, de ahí la razón por la que creyeron conveniente establecer una relación formal con la jerarquía católica por medio de la Acción Católica”²⁹¹.

²⁸⁶ Cf. PACHECO HINOJOSA, pp. 26 y 32.

²⁸⁷ Íbid, p. 32.

²⁸⁸ Íbid, p. 34.

²⁸⁹ Íbid, pp. 19-20.

²⁹⁰ Entrevista, 10 marzo 1999.

²⁹¹ PACHECO HINOJOSA, p. 9.

Tenemos entonces que para el MFC resultaba sumamente útil la relación con la jerarquía para crecer. A su vez, el movimiento le ayudó al clero en la pastoral familiar pero, además, apoyó una de las campañas más importantes del episcopado.

d) El apoyo a la campaña anticomunista de la jerarquía

El MFC se concebía lejano a la política que, según Pacheco, ante muchos de sus miembros “se presentaba como una actividad poco aceptable o apetecible”. En este ámbito resulta interesante encontrar en los documentos los mismos principios antiestadistas y antiestadunidenses presentes en la infancia de José Álvarez Icaza:

“Existen... dos formas en las que el Estado interviene en la vida de la sociedad: el individualismo o liberalismo y el estatismo que asume varias formas entre ellas el comunismo... Frente a estas dos posturas que son básicamente materialistas porque dan mayor importancia al aspecto económico y a la solución de los problemas sociales, está la postura de la Iglesia en la que se parte de la dignidad del hombre sin descuidar lo económico y los otros aspectos, poniendo sobre todas las cosas los valores humanos y cristianos.”²⁹²

Si bien en la Introducción hablamos de un periodo de acercamiento de la Iglesia y el Estado, Blancarte advierte que “los dirigentes católicos estaban entre los pocos que no se entusiasmaron con el triunfalismo del régimen de Adolfo López Mateos (1958-1964) y quizá tuvieron ellos una participación importante en la difusión de una imagen más realista de los problemas nacionales, desde 1964, con el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz”²⁹³.

Ante la “mala influencia del imperialismo norteamericano”, hedonista y protestante, la Iglesia Católica llevó a cabo una campaña moralizadora. Pero más importante fue la campaña anticomunista.

“La Iglesia... lanzó una campaña anticomunista [1959] en la que tuvieron una actuación muy importante los movimientos laicos católicos. Esta campaña tuvo un éxito sin precedentes: se organizaron concentraciones masivas de repudio, en las que los oradores se sucedían de forma ininterrumpida para hablar de los horrores del comunismo; la leyenda ‘Cristianismo sí, comunismo no’ inundaba las calles, las parroquias y las ventanas de casas y coches; se publicaron documentos episcopales de repudio a la doctrina comunista. El anticomunismo se hizo presente en todos los sectores de la sociedad mexicana... Participaron también de forma muy activa los dirigentes de los movimientos católicos laicos empezando por los dirigentes de las cuatro ramas de la Acción Católica Mexicana y de todas sus asociaciones filiales.”²⁹⁴

²⁹² MFC, *Temas comunitarios*, Tema 17: ‘Las doctrinas sociales de nuestro tiempo y la doctrina social de la Iglesia’, México, 1961, p. 1, Cit. en PACHECO HINOJOSA, p. 84.

²⁹³ BLANCARTE, p. 168.

²⁹⁴ PACHECO HINOJOSA, pp. 104-106.

Roberto Blancarte advierte que, en este tema coincidieron todos los católicos: “Si bien posteriormente las opiniones respecto a la amenaza comunista habrían de dividirse, entre 1959 y 1961 se constataría prácticamente una unidad anticomunista en toda la Iglesia mexicana.”²⁹⁵

De hecho, lo más destacado del periodo de los Álvarez Icaza al frente del MFC en el terreno político, es el apoyo a la campaña anticomunista de la jerarquía católica. “Esta efervescencia anticomunista del MFC tuvo lugar cuando el matrimonio de José y Luz Álvarez Icaza tenía a su cargo la presidencia nacional del Movimiento y monseñor Rafael Vázquez Corona la Asistencia sacerdotal nacional.”²⁹⁶, asegura Pacheco y agrega:

“Su participación en manifestaciones de repudio al comunismo, primero, y su ataque a los ‘contenidos comunistas’ de los libros de texto editados por el gobierno, después, son muestras de la beligerancia que en ese campo tuvo el MFC.”²⁹⁷ Su medio de comunicación, los *Boletines*, abordaron constantemente este tema de 1959 a 1962. Para este organismo, todos los regímenes comunistas pretendían terminar con la familia. De ahí la importancia de impedir que México cayera en esa tentación.

“La postura anticomunista del Movimiento Familiar Cristiano puede verse desde su inicio. El MFC fue fundado con la idea de ser un movimiento a favor de la familia cristiana, promover sus valores y defenderla de los peligros que la acechaban por medio de la espiritualidad conyugal y del apostolado familiar. El comunismo era un grave peligro para la familia porque la desintegraba, terminaba con sus valores y la ponía al servicio del Estado. Además, era una fuerza atea y masificadora que destruía al individuo y a la Iglesia.”²⁹⁸

Además de los *Boletines*, se llevaron a cabo reuniones, como el II Encuentro Nacional, en el que se definió al comunismo como un “enemigo que campa en completo dominio a sólo 150 kilómetros de nuestro suelo, y que; (sic) como poseído endemoniado pervierte minuto a minuto a nuestros jóvenes”²⁹⁹.

Aunado a ello, el MFC se articuló con otras organizaciones laicas católicas para llevar a cabo actividades anticomunistas, como una concentración el 15 de mayo de 1961, en la basílica de Guadalupe.

Un tercer mecanismo a través del cual el MFC, y con él, José Álvarez Icaza, enfrentó el comunismo, fue la Confederación de Organizaciones Nacionales (CON). Esta instancia, que surgió por iniciativa del Padre Pedro Velásquez, lanzó la campaña ¡Cristianismo Sí, Comunismo No! De nueva cuenta, el nuevo organismo en el que se integró Álvarez Icaza se pensó independiente de la jerarquía. Aquí si es evidente la relación directa de Álvarez Icaza con Velásquez. Incluso Pacheco plantea que fue un grupo de seglares asesorados por

²⁹⁵ BLANCARTE, p. 178.

²⁹⁶ PACHECO HINOJOSA, p. 110.

²⁹⁷ *Íbid*, p. 6.

²⁹⁸ *Íbid*, p. 106.

²⁹⁹ *Íbid*, pp. 108-109.

este sacerdote, “entre los que se contaban varios miembros del MFC”, quienes promovieron la fundación de la Confederación. El mismo Álvarez Icaza describe su participación:

A pesar de que los obispos prohibían que el MFC se involucrara en política, no tuvieron ningún empacho en que actuara críticamente ante las políticas educativas del gobierno al que consideraban ‘socializante’ y que armáramos toda una campaña nacional bajo el lema: ‘Cristianismo, Sí. Comunismo, No!’.

“En esta campaña, que resultó muy exitosa, Álvarez Icaza fungió como uno de sus dirigentes más destacados.”³⁰⁰

Pacheco, Blancarte y el historiador Jesús García coinciden en advertir que desde la CON no se proscribió el comunismo a ultranza sino que se pretendió ofrecer la propuesta social católica como alternativa al comunismo a partir de analizar los problemas nacionales y, con ello, crear conciencia social en los organismos que participaban. El mismo Velásquez planteó en noviembre de 1962:

“Se crea ... el fantasma del comunismo y a él se achacan todos los males, despreocupándose así, fácilmente, de examinar y meditar sobre los graves problemas que afectan al pueblo ... Tales problemas no son inventos del comunismo; son resultado y herencia de regímenes socio-económico-políticos amorales e inhumanos y son hábilmente explotados por los comunistas. Debemos, pues, reconocer que la lucha contra el comunismo debe encaminarse a suprimir todas esas miserias y desgracias que afligen a las clases, sobre todo obreras y campesinas...”³⁰¹

Dentro de las actividades de la CON destacan dos Congresos de Desarrollo Integral. En el primero, que tuvo lugar en 1964, según Pacheco “la actividad del MFC fue muy importante, tanto como organismo perteneciente a la CON, como por la activa participación de muchos de sus miembros”³⁰². Al respecto, Jesús García afirma:

“La importancia de este Congreso radicó en que se hizo manifiesta la voluntad y decisión de los católicos organizados de participar en los procesos sociales del país lo que ‘suponía una ruptura y un reto a un pasado y a un contexto político-jurídico en el que no sólo se rechazaba toda presencia confesional en la vida pública, sino que se consideraba delictiva (prohibida) toda expresión confesional que dijera relación a las esferas sociales y políticas considerándolas ingerencia o intromisión clerical en la política.”³⁰³

El segundo congreso se tituló ‘Los laicos en el desarrollo’ y tuvo lugar también en la ciudad de México del 12 al 14 de julio de 1968. En él Álvarez Icaza tuvo una participación importante pero de ello hablaremos más adelante.

³⁰⁰ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Experiencias de laicos...”, p. 5.

³⁰¹ VELÁSQUEZ, Pedro, “La lucha contra el comunismo”, *ONIR*, tomo XXXI, núm. 23, p. 3, Cit. en BLANCARTE, p. 189.

³⁰² PACHECO HINOJOSA, p. 111.

³⁰³ GARCÍA, Jesús, “La Iglesia mexicana desde 1962” en CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Tomo V, p. 377.

Conclusiones

Sin pretender hacer generalizaciones, resulta muy interesante destacar los factores que favorecieron el crecimiento de un movimiento laico como fue el MFC:

En primer lugar, resulta clara la presencia de un liderazgo; en segundo, la pertinencia, esto es, la propuesta de una pastoral que llenaba un vacío de la Iglesia Católica en México, la familia, y que en ese momento se percibía en crisis; en tercer lugar, la eficacia del método, el cual prácticamente prescindía de autoridades eclesiásticas; en cuarto lugar, el apoyo de la jerarquía eclesiástica, que se explica por las mutuas conveniencias respecto al movimiento y la coincidencia de intereses políticos del clero y el laicado pero, además, del gobierno mexicano; y, en quinto, la capacidad económica. Este último factor, junto con el método, permitió que los miembros se sintieran sujetos y “dueños” de su organización. Roberto Blancarte ha advertido que, tanto los miembros del MFC como los del SSM consideraban que, tanto su “misión apostólica” como su libertad se debía a Dios y a su bautismo y no a sus autoridades eclesiales. Por eso el MFC se resistió a integrarse a la ACM “pese a las continuas presiones del episcopado.” Incluso, a fines de los sesenta, rechazaron las relaciones entre clero y laicado impuestas por la jerarquía eclesiástica.³⁰⁴

A más de 30 años de distancia, Álvarez Icaza ponderó la experiencia en el MFC de la siguiente manera:

En estos seis años comprendí para qué servía y para qué no había servido el MFC. Fue excelente para la formación conyugal. No hay palabras para describir el atraso que descubrimos en nuestra sociedad, en este ámbito, especialmente en el mundo rural. Ayudó algo el MFC para la educación de nuestros hijos, en aquellos remotos tiempos. Pero en general, en lo social, a duras penas nos quedamos todavía en lo asistencial y caritativo. Por que si bien postulábamos que la familia era lo primero, para muchos de los emefecianos se convirtió también en lo último y así se formaron grupos cerrados de familias amigas, que formaron una casta que entre sí se apoyaban mutuamente, pero no tenían capacidad para nada social adicional, pues los distraía de su vida familista. Y como por otra parte, el MFC era un trabajo de reeducación de adultos que se realizaba familia por familia, decidimos que había que buscar otro medio más rápido y eficaz y más efectivo en la formación de la responsabilidad social, como los tiempos venían exigiendo. Y discurrimos entonces incursionar en el terreno de la comunicación social, pues el Concilio Ecuménico Vaticano II acababa de aprobar su documento respectivo y llamaba a promover en todos los países, centros de comunicación social para el apostolado en estos medios tan importantes. Por otra parte, el apostolado familiar entró en una crisis de la que aún no logra reponerse, a partir de la publicación de la encíclica Humanae Vitae, crisis cuya magnitud pude apreciar desde el Consejo de los Laicos en Roma, del cual me había designado miembro el mismo Papa Paulo VI.³⁰⁵

³⁰⁴ Cf. BLANCARTE, pp. 290-291.

³⁰⁵ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Experiencias de laicos...”, pp. 5-6.

Como quiera que sea, uno de los objetivos más importantes del MFC era formar un laicado “preparado, activo y participante”³⁰⁶. En ese sentido cabe señalar que el regreso a la militancia católica por parte de José Álvarez Icaza se caracterizó por una serie de rasgos que dibujan cierta concepción del laico: la compañía o “complicidad” de su esposa Luzma, que persistirá de ahí en adelante; la especialización que generó la amplia experiencia adquirida en el tema de la familia; la dimensión nacional, latinoamericana e internacional; la autonomía económica; la relación también relativamente autónoma pero armoniosa con las autoridades eclesiásticas y la participación política pero no partidista.

Todos estos rasgos llevan a preguntar, finalmente, ¿Porqué la participación de José Álvarez Icaza hasta ahora se ha dado al margen de la Acción Católica (en las Congregaciones Marianas, los Conejos y el MFC)? ¿Será que la influencia de la Guerra Cristera marcó para siempre su autonomía respecto a la jerarquía y respecto al Estado? En este sentido, habría que destacar también que la autonomía no fue sólo jerárquica. Sorprende el hecho de que el perfil de Álvarez Icaza desde los años cuarenta coincida tanto con el Partido Acción Nacional, por nivel social, contexto cultural y posición político-ideológica, y nunca se haya integrado a sus filas, donde seguramente también hubiera jugado un papel protagónico.

Por lo que se refiere al poder religioso, llama la atención las posibilidades de impacto del MFC tanto en el ámbito individual (la relación conyugal y familiar), como en lo social (ante la campaña anticomunista). Se trata de un organismo que potencia la posibilidad de que la población crea determinada visión del mundo. Pero habría que advertir la poca incidencia del clero en el terreno de la vida sexual y la crisis de relación con el movimiento por tal motivo (que abordaremos más adelante) cuando el magisterio pretenda dictaminar al respecto sin tomar en consideración el punto de vista y la problemática del laicado de la segunda mitad del siglo XX, a través de la encíclica *Humanae Vitae*. Como veremos, a pesar del intento por inculcar el autoconvencimiento sacrificado de los agremiados; modelar sus necesidades religiosas y controlar sus pensamientos e incluso su propio cuerpo a través de la centralización de la teología y la exclusividad para perdonar los pecados (la absolución) en la confesión, el poder del clero se verá cada vez más reducido con el paso del tiempo.

Tenemos entonces, hasta ahora, dos instancias capaces de incidir en la aceptación de una visión religiosa del mundo en la población y que funcionan con cierta autonomía respecto a las autoridades. Esto es, la doctrina social y los organismos laicos. La explicación respecto al éxito del MFC rebasa, por mucho, el apoyo que el organismo obtuvo del clero. Así como podemos afirmar que la fuerza del MFC no sería la misma si fuera deslegitimada por las autoridades eclesiásticas, tampoco podemos argumentar esa capacidad a partir, exclusivamente, de su aprobación por parte de las mismas.

Como quiera, todas estas experiencias antecedieron al tema que nos ocupa: el laicado católico en el Concilio Ecuménico Vaticano II y que trataremos a continuación.

³⁰⁶ Cf. SÁNCHEZ ALBARRÁN, Estela, “El quehacer político de los laicos católicos” en rev. *El Cotidiano*, UAM-A, No. 35, México, mayo-junio 1990.

CAPITULO VI

JOSE ALVAREZ ICAZA EN EL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II

CAPITULO VI

JOSE ALVAREZ ICAZA EN EL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II

1.- La conformación del Consejo de laicos en Roma (1967)

a) Contexto: el Concilio Ecuménico Vaticano II.

El Concilio Ecuménico Vaticano II fue convocado por el Papa Juan XXIII (Angelo Roncalli) el 25 de enero de 1962 con la finalidad de consolidar la fe católica, renovar las costumbres cristianas y adaptar la vida eclesial a los tiempos modernos. El Vaticano II se inauguró en el mes de octubre de 1962. Asistieron 2,860 padres conciliares de 141 países; entre ellos, padres orientales y obispos de todas las razas y lugares. Además, intervinieron 453 expertos; 58 auditores de ambos sexos y 101 observadores no católicos.

Juan XXIII murió el 3 de junio de 1963. Este acontecimiento provocó el rumor de que el Concilio se suspendería. Sin embargo, el nuevo Papa, Paulo VI, electo el 19 de junio de 1963, convocó a las siguientes sesiones para el 29 de septiembre del mismo año. En total se llevaron a cabo 168 congregaciones generales. El Concilio inició sus sesiones el 11 de octubre de 1962 y terminó el 8 de diciembre de 1965. Se promulgaron 16 documentos: 4 constituciones de valor permanente, 9 decretos, que tienen una finalidad práctica inmediata, y 3 declaraciones que manifiestan una nueva conciencia de la Iglesia.

Respecto a los temas, el Concilio tuvo 3 centros de atención: la meditación de la Iglesia sobre sí misma; su relación con los cristianos separados y con los hombres de otras creencias y el diálogo con el mundo de nuestros días.³⁰⁷

Dentro de sus documentos más importantes están:

1.- *Lumen gentium*: que trata de lo que es la Iglesia. Antes de hablar de la jerarquía, este documento aborda el tema de la Iglesia como pueblo de Dios que pretende presentar la igualdad de los cristianos. Se habla del sacerdocio común de todos los fieles. Recupera el tema de los carismas, distribuidos por Dios entre todos los creyentes. El cuarto capítulo está dedicado a los laicos, quienes son considerados como “la persona incorporada a Cristo por el bautismo y hecha partícipe de la función sacerdotal, profética y real de Jesús”³⁰⁸. La Iglesia se entiende como “sacramento del Reino en el mundo” y los laicos como responsables de la función de la Iglesia

De acuerdo a esto, la Iglesia no es sólo sacramento de salvación sino “Pueblo de Dios”. Toda la Iglesia, es decir, todos los católicos, están en función del Reino de Dios. Debido a la función sacerdotal de los fieles, éstos deben ser respetados y promovidos. Se subraya el carácter misionero de la Iglesia. Los obispos no son sólo vicarios del Papa sino que gobiernan las iglesias particulares con potestad propia y forman un Colegio unidos al Papa.

³⁰⁷ QUINTERO ARCE, Carlos, “Cómo viví el Postconcilio” en *A los 25 años del Concilio Vaticano II*. Congreso Nacional de Teología, Universidad Pontificia de México, México, Mayo - Agosto 1991.

³⁰⁸ MACCISE, p.16.

Es decir, se propone la colegialidad. Un aspecto novedoso en este documento es la idea de que los laicos son capaces de realizar la “consagración del mundo” a través del testimonio en su propio ambiente. “La actuación de los laicos se muestra capaz de impregnar aun las estructuras mundanas con la fuerza del evangelio.”³⁰⁹

También resulta interesante destacar que en este documento la Iglesia renuncia al régimen de cristiandad política o cultural porque el testimonio, que pretende actualizar el amor de Dios en el mundo, es considerado como la alternativa. El Concilio borra el apelativo de cristiano a todo partido, de derecha o de izquierda, que pretenda atribuirse este carácter.

2.- *Gaudium et spes*. Trata de cómo está la Iglesia en el mundo. De acuerdo con la *Gaudium et spes*, la Iglesia es optimista y abierta al mundo, es decir, valora positivamente lo bueno del mundo, a diferencia del *Syllabus* (o sea Colección de los errores modernos). Invita, por tanto, a escudriñar los signos de los tiempos. En este sentido, considera que la situación social es de contrastes: por un lado están la riqueza y las posibilidades de la economía y por otro, la miseria, el hambre y el analfabetismo, la falta de libertad, etc. Hay contrastes ante el desarrollo de la ciencia; ante las aspiraciones de paz y las ambiciones; entre el mundo masculino y el femenino. Ante esta situación, la Iglesia propone que los cristianos, junto con los hombres de buena voluntad, sean “creadores de nueva humanidad”.

En este documento la Iglesia considera que las realidades terrenas son autónomas y la misma Iglesia no debe tratar de hacerlas un instrumento para sus fines religiosos y, menos aún, para ejercer un poder temporal. El Concilio admite, como conquista de la humanidad, los derechos de los trabajadores, la promoción y participación de las empresas, etc. En lo político, admite la democracia y el pluralismo: “la garantía de los derechos de la persona es el fundamento del orden jurídico-político como la posibilidad de participación de los ciudadanos en la cosa pública”. Según Lamet, la Iglesia en el Concilio:

“Se subía al tren de la revolución industrial, la civilización urbana, los derechos del hombre, la participación de los ciudadanos, el principio del respeto liberal a la opinión y a la religión del otro y el respeto a los derechos de las minorías. La Iglesia se apuntaba, de alguna manera, a la democracia y a la socialización.”³¹⁰

Otros aspectos importantes en el Concilio fueron: la actualización de la liturgia, en la que se aceptó la lengua vulgar, la pluralidad en la unidad y la reforma de varios rituales de los sacramentos. También se abrió a la participación de los fieles.

Por otro lado, el Concilio dismanteló el estado confesional porque declaró la libertad religiosa y la doctrina de la colegialidad.

Finalmente habría que recordar la importancia que otorgó al laicado y que describimos anteriormente.

³⁰⁹ LAMET, Pedro Miguel, *La rebelión de los teólogos*, p. 55.

³¹⁰ *Ibid*, p. 60.

b) La fundación del Centro Nacional de Comunicación Social como primera respuesta al Concilio.

El 4 de diciembre de 1963, durante la segunda sesión del Concilio Ecuménico Vaticano II, se promulgó el decreto sobre Medios de Comunicación Social en el que se determinó la necesidad de crear, en todos los países, un Centro Nacional de dichos medios para la Iglesia, esto es, oficinas nacionales de prensa, cine, radio y televisión con la finalidad de cuidar la recta formación de la conciencia de los fieles sobre el uso de este tipo de instrumentos y para estimular y organizar el trabajo de los católicos en este campo.

Por tanto, el 22 de junio de 1964, formalmente el Episcopado Mexicano creó el Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos). Sin embargo, Cencos no resultó precisamente de la iniciativa de los obispos. José Álvarez Icaza narra de la siguiente manera el origen de Cencos:

En aquel entonces, 1964, fue muy importante mi tía María Elisa Icaza viuda de Quiroz, una tía relativamente lejana de mí, hija de mi tío Ramón Icaza que era un médico muy prominente. Mi tía era una mujer muy buena administradora y muy austera, prácticamente no gastaba... Se rompió la cadera y entonces tuvo que estar acostada cuatro años. Mi papá era primo de ella y era muy buena gente. Estaba muy sola... nadie la quería y nadie la visitaba, sólo mi papá... todos los domingos...

Cuando murió mi papá, mi mamá me preguntó: –¿supiste lo que arregló tu papá con tu tía María Elisa? Y contesté, –No tengo la más remota idea. –Pues ve a verla. Entonces fui a verla y me dijo: –Estoy inconsolable con la muerte de tu papá, era mi compañero, mi confidente, gente de todas mis confianzas. Pero me dijo que en caso de que él muriera, yo hablara contigo para que tú ocuparas su lugar.

Entonces me nombró heredero de todos sus bienes y murió poco después. De repente yo me encontré que era heredero de una fortuna muy importante. La tía... llevaba varios años acumulando su dinero, entonces tenía su casa llena de dinero y de muchas cosas valiosas. Yo durante mucho tiempo convertí en efectivo todos los bienes que me había dejado. Y con ese dinero hice dos cosas muy importantes: la primera, extendí el MFC (Movimiento Familiar Cristiano) por toda América Latina porque yo recibí de mi tía la consigna de ocupar todos sus bienes para mayor gloria, esplendor y difusión de la fe cristiana. Me pareció que la expansión del Movimiento Familiar Cristiano estaba totalmente acorde con ese deseo. Puse las oficinas del Secretariado para Latinoamérica en la casa de Tacuba que arreglé y quedó preciosa. Dimos ahí muchísimo impulso al Movimiento Familiar Cristiano gracias a que montamos la oficina del SPLA (el Secretariado para Latinoamérica del MFC) donde vivía mi tía. La otra cosa que hice fue la fundación de CENCOS en una casa que mi tío había comprado. Así es que viajé por todo el Continente Latinoamericano y fundé CENCOS.³¹¹

³¹¹ Entrevista a José Álvarez Icaza, 17 marzo 1999.

Tenemos entonces que Cencos se funda como un órgano oficial de comunicación social del Episcopado Mexicano pero por iniciativa y con los recursos de un laico, José Álvarez Icaza Manero, quien queda como director del Centro. Esto hará posible que cuando aparezca el conflicto entre la jerarquía y el director, éste no pueda ser despedido sino, por el contrario, quedará prácticamente como el propietario y, por tanto, con la posibilidad de darle al centro cualquier orientación.

*CENCOS se fundó inicialmente para cubrir la visita del cardenal Tisserant a México. Fue el primer encargo que se le dio a CENCOS porque no había este tipo de cosas. Había un representante eclesiástico y un cura al que le encargaba todo.*³¹²

En realidad el Concilio Vaticano II fue determinante para sensibilizar a los miembros de la Iglesia Católica sobre la importancia de los medios de comunicación.

Estando en el MFC fundé CENCOS porque el MFC era una actividad que tenía que abarcar el mundo de la comunicación social. Entonces se había abierto el concepto de comunicación social porque el Concilio Ecuménico elaboró un documento sobre este asunto.

(CENCOS se fundó) Con los mismos objetivos apostólicos del MFC. CENCOS fue el primer centro en el mundo que se abrió de acuerdo con los principios del Concilio y funcionó muy bien. Entonces las relaciones de los periodistas con los obispos eran fatales. Los periodistas tenían un pésimo concepto de los obispos y los obispos consideraban que los periodistas eran como Juan Charrasqueado, borrachos, pendencieros y jugadores. La cosa fue cambiando y se dio una relación de otro tipo entre ellos. La primera ocasión que los obispos tuvieron una entrevista con los periodistas les cayeron muy mal (los obispos) porque los trataron con la punta del pie, los tacharon de amarillistas, que eran escandalosos, etc. Los obispos estaban asustados, difíciles, entonces se trató de hacer un puente entre obispos y periodistas. Los periodistas vieron también que había obispos tratables y que eran una fuente de información interesante.

Antes de eso, los periodistas que cubrían la fuente religiosa eran los castigados, los que se portaban mal, habían faltado, se habían emborrachado, etc. y como castigo los mandaban a la fuente religiosa, que era aburridísima, no había nada que reportar, por decir, una función en la basílica o que coronaban por diez y sieteava vez a la Virgen de Tlalpujagua y cosas así. Las preocupaciones eran en torno al celibato sacerdotal, a la virginidad de María, temas totalmente fuera de foco, no querían entrarle a la realidad porque se complicaban, salirse de lo tradicional se les complicaba y además, como no tenían mucho contacto con la realidad... Se necesitaba un largo proceso para estar hablando no de cosas abstractas sino de cosas importantes, o sea de posiciones concretas. En ese sentido CENCOS hizo un trabajo que, yo creo, pocas personas aprecian: el acercamiento de la Iglesia a los medios y de los medios a la Iglesia. Muchas cosas influyeron. A mí por ejemplo me tocó preparar el bautizo de un periodista muy importante de Excélsior que no había sido bautizado, cosas interesantes... A partir de que este muchacho se bautizó yo creo que los obispos comenzaron a interesarse en la prensa,

³¹² Ídem.

comenzaron a estudiar, comenzaron a ver otra cosa en los periodistas, comenzaron a interesarse en evangelizar a periodistas.

*CENCOS comenzó a trabajar en 1964 que fue el año que hubo dinero por las causas que expliqué. Y ya con el centro establecido pues era muy fácil la comunicación.*³¹³

Los historiadores Manuel Ceballos y Miguel Romero coinciden en que el papel desempeñado por CENCOS como órgano oficial de la jerarquía, tuvo una importancia extraordinaria para la toma de conciencia eclesial en México, y en este sentido destacan el papel de su director, el ingeniero José Álvarez Icaza.

Los objetivos de CENCOS planteados en su Acta Constitutiva son:

- a) Lograr que en México las normas e instrucciones del Decreto Conciliar sobre Medios de Comunicación Social, “sean santamente observados por todos los hijos de la Iglesia”.
- b) Lograr que los medios de comunicación social, prensa, cine, teatro, radio y televisión colaboren en la elevación y dignificación humana y cristiana del pueblo mexicano.
- c) Dirigir, coordinar, fomentar y orientar las actividades apostólicas en los medios de comunicación social para incrementar la penetración del mensaje evangélico y evitar pérdidas de eficiencia.
- d) Apoyarse directamente en las posibilidades y recursos de la técnica, la economía, la cultura y el arte para llevar a cabo la misión pastoral de la Iglesia.
- e) Formar adecuadamente a dirigentes cristianos para que sean capaces de utilizar y dirigir los medios de comunicación social.
- f) Lograr que los medios de comunicación social se utilicen “con la más mínima dilación y con el máximo empeño, en las más variadas formas de apostolado y de promoción de la comunidad, tal como lo exigen las realidades y circunstancias de nuestro tiempo.”
- g) Lograr que quienes intervienen en la realización y difusión de los medios de comunicación social, respeten el deber moral que les incumbe, en cuanto al uso recto de tales medios.³¹⁴

Según Jesús Carrillo y Néstor Vargas, en la fundación de CENCOS participaron las siguientes organizaciones: Acción Católica Mexicana, Movimiento Familiar Cristiano, Caballeros de Colón, Legión Mexicana de la Decencia, Universidad Iberoamericana, Centro Católico de Orientación Cinematográfica Pío XII, Escuela de Periodismo “Carlos Septién García”, Buena Prensa, etcétera.

Blancarte ha advertido que la participación de estas organizaciones seculares, muchas de

³¹³ Ídem.

³¹⁴ CARRILLO, Jesús y VARGAS, Néstor, *El Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) en las políticas públicas en México: propuesta de evaluación sociopolítica*, pp. 18-19.

ellas agrupadas en la Conferencia de Organizaciones Nacionales (CON), fue un factor importante para la difusión de las tesis del Concilio Ecuménico Vaticano II en México, sobre todo la Acción Católica Mexicana (ACM), el Secretariado Social Mexicano (SSM) y el Movimiento Familiar Cristiano (MFC). Para Blancarte, la invitación del Papa Paulo VI al matrimonio Álvarez Icaza como observadores a la cuarta sesión del Concilio es prueba de su creciente importancia.

c) La participación de los Álvarez Icaza en el Concilio Ecuménico Vaticano II

i) El nombramiento como auditores laicos

Ciertamente CENCOS ofreció un servicio telex para informar sobre el Concilio. Se trataba de la difusión de información sintética semanal sobre el desarrollo de la última etapa en la que se trataron once temas que se avocaban al estudio de los problemas derivados de un mundo profundamente transformado. El día 13 de septiembre de 1965, en la víspera de la inauguración de la cuarta y última sesión del Concilio, el Delegado Apostólico, Luigi Raimondi, bendijo los nuevos servicios de CENCOS.

En ese momento los documentos conciliares promulgados eran: Constitución sobre la Liturgia; Constitución sobre la Iglesia; Decreto sobre los Medios de Comunicación Social; Decreto sobre el Ecumenismo y Decreto sobre las Iglesias orientales. Estaban pendientes, a discutirse de nuevo: La Iglesia en el mundo moderno; Actividad misionera de la Iglesia y La vida y el ministerio sacerdotal. Estaban pendientes de la votación del texto y eventuales modificaciones: La Divina Revelación y El apostolado de los seglares. Por último, estaban pendientes de la votación de enmiendas: Las obligaciones pastorales de los Obispos en la Iglesia; La vida religiosa; La formación del clero; La educación cristiana; Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas y La libertad religiosa.

La presencia de seglares fue una de las novedades del Concilio. Casi desde el inicio, el Papa Juan XXIII invitó al escritor de la Academia Francesa, Jean Guitton para que participara en este evento de la Iglesia. Posteriormente, Paulo VI nombró como primera auditora laica a la Presidenta del Movimiento Internacional del Apostolado de los Medios Sociales Independientes y, poco después, a otras dirigentes, ya que quería que también las mujeres participaran. El primer grupo de auditores laicos nombrado por Paulo VI cuando se preparaba el segundo periodo del concilio, estuvo conformado por 13 personas, posteriormente llegaron a ser 42, de diferentes países de África, América del Norte y del Sur, Asia, Australia y Europa. Además estuvieron 10 auditoras religiosas que, al igual que los laicos, siguieron los debates del Concilio.

La presencia de los auditores fue restringida y simbólica. Tenían una función de representación, importante en un evento en el que la Iglesia quería renovarse para responder mejor a los desafíos del mundo moderno pero de la representación no pasaban, ya que no contaban con la credibilidad suficiente como para tener voz y voto. José Álvarez Icaza lo manifestó de la siguiente manera:

El trabajo de nosotros en el Concilio mismo (...) consistió en el apostolado de los laicos. Fuimos tan torpes que no nos dimos cuenta que nos nombraron “auditores” laicos, o sea que nuestro trabajo era “oír” y claro está que esa función tenía poca oportunidad de

*participar. Pero no nos dimos cuenta de eso y nos preparamos como si fuéramos a tener una gran participación, preparamos documentos sobre los diferentes temas del concilio. Hicimos materiales con antecedentes sobre los padres conciliares más relevantes, hicimos también una documentación respecto dónde iba el Concilio, qué temas faltaban por tratar, estudiamos posibles propuestas sobre los diferentes temas, pero sobre todo nos concretamos a proponer al Concilio temas sobre la vida familiar.*³¹⁵

Pacheco coincide con la narración de Álvarez Icaza:

“Al recibir el nombramiento José y Luz Álvarez Icaza pensaron que habían sido escogidos para un puesto de gran actividad cuando en realidad su tarea se limitaba a ser observadores del desarrollo del Concilio. De tal manera que aportar algo al Concilio excedía las funciones de unos auditores. Sin embargo los Álvarez Icaza no querían llegar con las manos vacías al Concilio, así que formaron un equipo de personas, entre los que estaban muchos miembros del MFC de México, para que reunieran y elaboraran material sobre la familia que ellos pudieran utilizar en el Concilio. Este trabajo se llevó a cabo bajo dos premisas iniciales: despertar inquietud e interés por el Concilio en los laicos de varios países y llevar la voz de la mayor cantidad de familias posible al Vaticano.”³¹⁶

La mayoría de los auditores laicos provenían de organizaciones de apostolado que trabajaban en un plano internacional. Algunos eran importantes personalidades en diversos ámbitos; pero también había obreros, empresarios, profesores universitarios, responsables de movimientos apostólicos, etc. Su participación más activa se dio en los ritos, únicamente en seis ocasiones tomaron la palabra durante los debates. Sin embargo, en ocasiones presentaron sus puntos de vista a través de escritos individuales o grupales. Los aportes más eficaces fueron los que se hicieron en las Comisiones Conciliares. “Esta participación de los Auditores y de las Auditoras, se realizó de la manera más completa en la Comisión del Apostolado de los Laicos y en aquella que ha tenido la difícil misión de preparar el Esquema de la Iglesia en el Mundo Moderno. En esta última, creada más tardíamente que las otras, estuvieron asociados desde un principio.”³¹⁷

El trabajo de las Comisiones y de las Subcomisiones no se restringió a las sesiones sino que se organizaron reuniones, tanto en Roma como fuera de ahí, entre estos periodos. Los laicos fueron también consultados por obispos fuera de las Comisiones, lo cual hizo posible que sus planteamientos fueran recuperados por los prelados y presentados en las intervenciones orales.

El Papa planteó que los auditores dentro del aula conciliar debían ser locutores fuera de ella. De ahí que haya sido importante su presencia en prensa, radio y televisión, además de su participación en conferencias, artículos e inclusive libros.³¹⁸

³¹⁵ *Entrevista a José Álvarez Icaza, 24 febrero 1999.*

³¹⁶ PACHECO HINOJOSA, p. 128.

³¹⁷ “Auditores y locutores”, en *Boletín Esta Semana en el Concilio*, No. 14, México D.F., Diciembre 26 de 1965, p. 20.

³¹⁸ *Ibid*, pp. 20-21.

El matrimonio Álvarez Icaza, conformado por José Álvarez Icaza Manero y Luz Longoria Gama, asistió al Concilio en calidad de auditor laico por disposición del Papa Paulo VI³¹⁹. Este matrimonio fue designado Presidente de la Comisión Familiar del grupo de auditores laicos, así como miembro de la Comisión para redactar el esquema referente al apostolado seglar.³²⁰

Luzma y yo habíamos ido a Roma (al Vaticano) y estaba cerrada el aula precisamente para celebrar el Concilio. Entonces subimos a un salón que está en la fachada en la parte alta de la Basílica de San Pedro y desde ahí pudimos observar, mediante una ranura, la preparación del aula conciliar, estaban construyendo las galerías y poniendo los terciopelos; entonces comentamos Luzma y yo ¡Qué ganas de estar en este Concilio! sin la más remota idea que poco tiempo después íbamos a estar allí.

Poco después, a fines de 1963, me habló Monseñor Emilio Abascal, encargado de la Comisión Episcopal del Apostolado Seglar, y me preguntó si yo quería participar en el Concilio Ecuménico como auditor laico. Yo le dije: por supuesto que si quiero pero lo que me sorprende es porqué y con qué carácter. Me respondió que como laico y porque estaban buscando un mexicano que fuera auditor laico. Hablamos con el delegado apostólico, con el señor Raymondi, para pedirle que hubiera un mexicano, pero dijo que debía ser un mexicano que tuviera un cargo internacional. Monseñor Abascal le dijo: Pues yo tengo uno, el Ing. Álvarez Icaza que es el Presidente Latinoamericano del Movimiento Familiar Cristiano. - Pues entonces sí, dijo Raymondi, pregúntele si quiere.

Me preguntó Monseñor Abascal si aceptaba yo ser auditor. -¿Porqué? Le dije yo. - Pues porque tiene un cargo internacional. - Pues no, soy copresidente con mi esposa Luzma que es la otra copresidente. -Bueno -me dijo monseñor Abascal poniéndose muy apenado y rojo de la cara. - La señora Álvarez Icaza es una dama encantadora y todos la queremos mucho; es una excelente madre de familia pero, pues no ha escrito un libro, no ha ido a ningún Concilio, yo no sé porqué la habríamos de nombrar. - Por lo que usted acaba de decir, es una excelente madre de familia y, como cosa curiosa, usted ya sabe que las madres de familia son las que le enseña la fe a los hijos. -¡Ah, pues tiene usted muchísima razón! -Entonces le pareció una idea muy buena, la repitió al delegado apostólico y dijeron: - Pues sí, está bien, que venga la señora Álvarez Icaza también como auditor. Y entonces nos correspondió a ella y a mí ser el primer matrimonio nombrado para un Concilio Ecuménico Vaticano II. Creí que había sido el primer matrimonio pero no, tenía un nombramiento ella y otro nombramiento yo. Curiosas cosas del Vaticano.

Nos nombraron auditores del concilio para la cuarta y última sesión, que fue en 1965. Llegamos a Roma a finales de año, todos acomplejados y con timidez, porque para entonces el concilio ya estaba muy adelantado, ya habían tenido tres sesiones. Estaban allí unos 250 expertos de todo el mundo que eran unas fieras del Concilio, otros tantos periodistas y desde luego, pues los 1500 obispos, de manera que era una cosa muy

³¹⁹ Boletín Esta Semana en el Concilio, No. 1, Septiembre 26 de 1965, p. 10.

³²⁰ Boletín Esta Semana en el Concilio, No. 3, Octubre 10 de 1965, p. 17.

*impresionante ya el concilio operando.*³²¹

La historiadora Martha Pacheco confirma esta versión. Advierte que el matrimonio Álvarez Icaza recibió el nombramiento apenas dos meses después de haber tomado posesión de la presidencia del Secretariado para Latinoamérica del MFC y seis meses antes de que se iniciara la última etapa conciliar, inaugurada por Paulo VI el 14 de septiembre de 1965:

“En un principio el nombramiento de auditor laico se le propuso exclusivamente al ingeniero José Álvarez Icaza por ser un latinoamericano a la cabeza de un organismo católico de carácter internacional. Sin embargo, como el puesto no era exclusivamente suyo sino que lo compartía con su esposa, la invitación debería de hacerse extensiva a ella, de manera que Monseñor Raimondi, quien inicialmente había propuesto al ingeniero Álvarez Icaza como auditor, logró que se invitara también a su esposa. Sin embargo, los nombramientos llegaron por separado y no como matrimonio lo que significó una primera dificultad en su trabajo en el Vaticano.”³²²

Cencos se convirtió entonces en la oficina de información de los trabajos conciliares por medio, principalmente, del boletín *Esta semana en el Concilio*. “La relación entre CENCOS y el MFC era muy estrecha. El ingeniero Álvarez Icaza fue uno de los fundadores y presidente del Consejo directivo de CENCOS mientras era presidente del MFC nacional y más tarde latinoamericano, de manera que al recibir, junto con su esposa, el nombramiento de auditores laicos al Concilio, no dudó en instalar en las oficinas de CENCOS, Medellín #33 colonia Roma, la sede del equipo de trabajo que se había organizado.”³²³

ii) Los preparativos

La primera actividad realizada con el fin de llevar la voz de los matrimonios al Concilio fue la elaboración de una encuesta, que se aplicó en más de 46 países³²⁴. Para aplicarla los Álvarez Icaza y otros miembros del MFC recurrieron a los movimientos familiares de inspiración cristiana y a los movimientos laicos de apostolado. La encuesta contenía las siguientes preguntas:

- 1.- ¿Qué esperan ustedes del Concilio en lo tocante a la vida familiar?
- 2.- ¿Qué esperan del Concilio en lo relativo a otros aspectos diferentes de la vida familiar?
- 3.- ¿Qué creen ustedes sea lo mejor de la Iglesia en su posición actual?
- 4.- ¿Qué les gustaría que se reformara o mejorara en la Iglesia para alcanzar el *aggiornamento* - la puesta al día - por el que los papas vienen luchando, especialmente a partir de la inauguración del Concilio?

³²¹ *Entrevista*, 24 febrero 1999.

³²² PACHECO HINOJOSA, pp. 127-128.

³²³ *Íbid*, pp. 129-130.

³²⁴ Cf. *Íbid*, p. 128.

Para aplicar el cuestionario un equipo colaborador realizó viajes, de tal manera que recorrieron 35 países. Un grupo visitó los países de América Latina; otro Estados Unidos y Canadá y uno más los países de Europa Occidental. Este último participó en el Congreso de la Unión Internacional de Organismos Familiares (UIOF), celebrado en Roma en el mes de julio del mismo año. Esta institución agrupaba 273 organismos familiares en 55 países, de manera que esta reunión resultó importante porque en ella se establecieron contactos con movimientos familiares de diferentes partes del mundo:

“Por todos los medios posibles se hacía llegar a las familias esta encuesta. Se aprovecharon, además del contacto directo a través de conferencias y pláticas, la prensa, el cine, el radio y la televisión. Las respuestas llegaron por miles a México”³²⁵

Según Álvarez Icaza:

*Habíamos hecho una encuesta antes de ir al concilio... a partir de que nosotros y muchos amigos nuestros viajaban por todo el mundo... juntamos 40,000 respuestas aproximadamente y las organizamos, eran como de 40 países, de América Latina, Europa, Canadá y Estados Unidos, porque pensamos: ¿qué hacíamos para llegar al concilio? No teníamos nada importante que decir, somos un matrimonio muy modesto que nada puede aportar, no sabemos nada. pues cuando menos hagamos una encuesta del aspecto de los matrimonios, no muy ortodoxa pero sí funcionó y ese fue nuestro aporte al Concilio. Hicimos un documento: ‘La gente pide esto’.*³²⁶

Además de la encuesta, se realizaron estudios, se sistematizó la experiencia en el MFC, se conformó un equipo. Para todo esto fue necesario instalar una oficina. Al respecto Pacheco señala:

“Antes del viaje a Roma... en CENCOS se recibía y elaboraba la información referente a los temas de interés de los encuestados, se establecían contactos con los organismos nacionales e internacionales dedicados a la familia de carácter religiosos o no; se propiciaba la comunicación con las oficinas de prensa pertinentes y organismos civiles interesados en el desarrollo del Concilio, además se traducían los documentos conciliares que se iban publicando. Una vez que los Álvarez Icaza estuvieron en Roma en CENCOS se recibía la información que los auditores enviaban y proporcionaban la que ellos pidieran.”

El 29 de septiembre el matrimonio mexicano sustentó una conferencia ante los padres conciliares al iniciarse los debates sobre matrimonio y familia. En ella presentaron un informe sobre la encuesta realizada por el Movimiento Familiar Cristiano en treintaicinco países de todos los continentes, sobre la situación de la familia y opiniones de la misma en relación con el Concilio.

Dentro de los temas tratados por las miles de familias en la encuesta estuvieron: las relaciones entre padres e hijos, la formación prematrimonial, la renovación litúrgica, la estructura de la Iglesia y el control de la natalidad. Una comisión especial del MFC en

³²⁵ Boletín Esta Semana en el Concilio, No. 9, Noviembre 21 de 1965, p. 22.

³²⁶ Entrevista, 24 febrero 1999.

México se dedicó a hacer el cómputo de las respuestas y la clasificación por temas.³²⁷

Además de la oficina en México, los Álvarez Icaza instalaron “La Casa de la Familia” en Roma.

Antes de ir al Concilio hicimos consultas, preguntamos a Monseñor Ilich que nos aconsejara, nos dio su punto de vista, y a otras personas pero la que más importancia tuvo en nuestra preparación fue una monja que trabajaba con Monseñor Ilich, que se llamaba Betsy Holan, una viejita holandesa preciosa, una religiosa muy notable, tan notable que fue la jefa de la resistencia en Bélgica cuando fue la invasión nazi e hizo unas labores verdaderamente destacadas. Fuimos a verla para preguntarle qué nos aconsejaba y nos dio muy buenos consejos.

- Miren, cuando lleguen a Roma, ya va a ser el cuarto año del Concilio y todo mundo ya va a estar fastidiado, todos están cansados, aburridos, muy abrumados (...) por eso yo les sugiero que monten una casa de familia común y corriente para que sean una familia común y corriente e inviten a cuanta gente puedan a esa casa. No se les ocurra en esa casa dar una conferencia del Concilio, ¡no, no, no no! Que esa casa sea una casa de descanso sobre el Concilio. Ahí van a hacer su trabajo ustedes.

Seguimos su consejo, resultó muy bueno, alquilamos la casa del embajador de Italia en España que había dejado su casa en Roma, una casa muy buena, estaba situada muy estratégicamente, en Pie de la Croce y Boca di Leone, toda una predicción sobre su localización, y ahí nos llevamos a dos de nuestras hijas y un equipo que nos acompañaba que era muy abundante porque no sabíamos nada, entonces llevamos a muchos auxiliares para que nos ayudaran. Iban dos padres: Alfredo Vázquez Corona e Ignacio Navarro.

Nuestro trabajo consistió en (...) invitar a las gentes del Concilio a nuestra casa, no para hablar del concilio sino para darles un lugar de descanso, un lugar de esparcimiento porque la gente estaba ya muy cansada con el concilio.

El Arzobispo de México se sentaba en un sillón y se ponía a dormir; feliz el hombre ahí, era su oasis; a un cura Irlandés le invitábamos a que tomara Whisky, cosa que le encantaba; a un cura Americano que se le rompía la camisa, las mujeres se la cosían. Nos visitaron muchas gentes, cuando cerramos el registro que teníamos de visitas, habían pasado más de 1,000 visitantes de todos los niveles. La casa que alquilamos era una casa grande. ¿Qué gente iba? Iban seminaristas a quejarse de los seminarios y a proponer reformas. Y hubo un señor que nos dijo: - Yo llevo 20 años estudiando el control natal, y esa es mi experiencia; otro decía, tengo un estudio detallado de qué es el Marxismo, les puedo dar mi experiencia, -¡Sí claro, bienvenida! Los curas llegaban con su sabiduría a regalárnosla. Tuvimos momentos chistosos. Por ejemplo, unos monjes de TC que eran protestantes, muy famosos, que jugaron un papel muy brillante en el Concilio, fueron a la casa a cenar pero como eran muy austeros fue una cena muy frugal. Les dimos huevos estrellados y, para acabarla de amolar, se quemaron, fue un desastre de cena y para

³²⁷ Boletín Esta Semana en el Concilio, No. 1, p. 11.

corresponder a nuestra cena, ellos a su vez nos invitaron y en la mañana los vimos en el mercado compra y compra cosas y nos hicieron una cena opulenta, quedamos muy mal. La casa la alquilamos junto con una cocinera que se llamaba María, una cocinera gorda muy típica italiana, el chofer Pablo y una criada también italiana, era toda una casa de familia.

*Llevamos un equipo grande, éramos como 20 personas entre asesores y auxiliares para hacer la encuesta previa que ya mencioné, en la casa se estaban recopilando los datos de todos lados.*³²⁸

Al respecto Pacheco precisa: “José y Luz Álvarez Icaza no se fueron solos al Concilio sino que se llevaron a un grupo de personas entre los que estaban Xavier y Josefina Wiechers, presidentes arquidiocesanos del MFC en la ciudad de México, José Vicente y Consuelo Ferrara, presidentes del MFC en Monterrey, Eduardo Arochi, vicepresidente de CENCOS, y diez personas más. Todos ellos estuvieron a cargo del trabajo de relaciones públicas, prensa, secretaría y de enviar información a México vía telex. Todo este grupo de personas se instaló en una casa que alquilaron en Via della Croce #78A en Roma a la que le pusieron el nombre de ‘Casa de la Familia’.”³²⁹

Ciertamente “La Casa de la Familia”, dirigida por el matrimonio Álvarez Icaza, fue visitada por muchos personajes, tanto eclesiásticos como seculares. Por ejemplo: monseñor Georges Hakim, Arzobispo de Akka y Nazareth, quien ofició una misa según el rito Melquita; Mons. Joseph A. Rosario, obispo de Amravali, India, quien regaló su pectoral a una de las niñas Álvarez Icaza, pidiéndole que lo ayudara a llevar su cruz, monseñor Baccino, de Uruguay; Monseñor Bogagin, de Paraguay; monseñor Cornejo, de Perú; y otros obispos de Centroamérica, Brasil, Argentina y algunos otros países. Dentro de los prelados mexicanos que también visitaron la casa están: el Cardenal José Garibi y Rivera, monseñor Miguel Darío Miranda; monseñor Márquez y Toriz, Arzobispo de Puebla y Presidente del Comité Episcopal; monseñor Emilio Abascal, Presidente de la Comisión Episcopal para el apostolado de los seculares; Mons. Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca; Mons. Samuel Ruíz, de Chiapas, Juan Navarro, de Ciudad Altamirano; Salvador Quezada Limón, de Aguascalientes; José Trinidad Sepúlveda, de Tuxtla Gutiérrez; Carlos Quintero, de Ciudad Valles y José de Jesús Alba Palacios, de Tehuantepec.

También periodistas de diferentes países recurrieron a la pareja en esta casa. Entre los personajes importantes con quienes el matrimonio estableció relación están: los monjes Thurian y Roger; Pilar Belosillo, Presidenta de la Unión Mundial de Organizaciones Católicas; Juan Vázquez, presidente de la Federación Internacional de la Juventud Católica; el sacerdote Cabodevilla, importante teólogo español, el sacerdote francés, Abbe de Grail, ambos especializados en cuestiones familiares; y restablecieron contacto con el Cardenal Tisserant que poco antes había visitado México.³³⁰

³²⁸ *Entrevista*, 24 febrero 1999.

³²⁹ PACHECO HINOJOSA, p. 130.

³³⁰ Cf. *Boletín Esta Semana en el Concilio*, No.3, pp. 16-17; y No. 4, pp. 4-5.

Se llegó a decir que la Casa de la Familia en Roma “ha sido el mayor éxito de relaciones públicas que México se ha anotado en Roma”.³³¹

A partir de estas relaciones habría que destacar la influencia de la perspectiva ecuménica del Concilio en los Álvarez Icaza. Según José, durante el Concilio:

*También desarrollábamos actividades ecuménicas. Iban unos dos, tres monjes protestantes a la casa y teníamos una muy buena relación con ellos. También teníamos comunicación con los auditores ecuménicos que había: protestantes, ortodoxos, etc. Nos juntábamos en el aula conciliar y hacíamos bastante intercambio.*³³²

Estos contactos, sumados a la novedosa posición de la Iglesia Católica ante el fenómeno del pluralismo religioso, resultó de gran importancia para el matrimonio. Pero probablemente de quien recibieron una fuerte influencia fue del escritor francés, Jean Guitton, como sucedió con el mismo Papa Juan XXIII. Guitton era un promotor de la unidad entre los cristianos pero lo interesante de este autor es que, siendo laico, logró incidir en el diálogo entre cristianos.

Por su parte, los auditores laicos se autodenominaron “los ecumenistas seculares” y proponían como norma, la de San Agustín: “En lo necesario unidad, en lo secundario libertad; en todo caridad.”³³³

Además de la encuesta, la casa y los contactos, el equipo de trabajo preparó materiales sobre diversos temas:

*Encontramos que había que ser expertos en 18 temas y como no sabíamos mucho, nos auxiliamos de grupos que nos documentaran. Teníamos una cajita dorada en la que había muchas fichas sobre los temas del Concilio. El grupo que organizó eso fue el Movimiento Familiar Cristiano conducido por Javier Vijerson que era presidente del MFC en la capital y era un tipo duro. Entonces ya se nos quitó la angustia de no saber nada porque teníamos material a la mano para cualquier tema que necesitáramos. Por ejemplo, una de las secciones del material era “Quién es quién en el Concilio”, entonces había gente muy destacada cuya voz tenía mucho peso. Nosotros no lo sabíamos pero con ese estudio previo nos situaba bastante bien en el momento del Concilio.*³³⁴

Un aspecto más a destacar fue el contacto con los centros de comunicación:

(Betsy Holan) también nos dijo que nos conectáramos con los grupos periodísticos del concilio, eran dos, el CCC (Centro de Comunicación Conciliar) y IDC, Internacional Documentation Center, y a través de ellos realizamos nuestra actividad. Ambos centros acostumbraban invitar gente del concilio a que expusieran su punto de vista porque con el

³³¹ “Transformación del mundo a partir de la familia”, en *Boletín Esta Semana en el Concilio*, No. 13, Diciembre 19 de 1965, p. 8.

³³² ALVAREZ ICAZA, *Conferencia* en el Seminario de los Frailes Franciscanos, 19 de mayo de 1999.

³³³ “Ecumenismo en los laicos” en *Boletín Esta Semana en el Concilio*, No. 11. Diciembre 5 de 1965. p.19. Esta perspectiva será de gran trascendencia para los Álvarez Icaza.

³³⁴ *Entrevista*, 24 febrero 1999.

*concilio, Roma se convirtió en un centro muy interesante. Los obispos conciliares iban al Concilio en la mañana y en la tarde había toda clase de conferencias y toda clase de exposiciones de los temas que se iban tratando en el Concilio para facilitar a los Padres conciliares su participación en los temas del mismo. Don Sergio Méndez Arceo se pasaba toda la tarde yendo a esas conferencias. Roma se convirtió en un centro interesantísimo de estudio.*³³⁵

Durante su estancia, los Álvarez Icaza impartieron conferencias en diversos lugares, como el Centro Coordinador de Comunicaciones del Concilio (CCCC) y el colegio Pío Latino.³³⁶

*También en Roma dábamos conferencias a quienes nos solicitaban. Algunos seminarios nos solicitaban conferencias, respecto de como veíamos nosotros al concilio y que proponíamos nosotros respecto a la familia fundamentalmente y como veíamos a la Iglesia. Teníamos una gran actividad respecto a ese tipo de conferencias.*³³⁷

Finalmente, cabe señalar la elaboración de un Boletín, *Esta semana en el concilio* que llevó a cabo el equipo mexicano para informar sobre las actividades que se estaban llevando a cabo en el Concilio, particularmente a quienes apoyaban el trabajo del equipo.

iii) La participación en el Concilio

El jueves 18 de noviembre se proclamó el documento sobre El apostolado de los laicos en el que se define el papel de los seglares como parte del pueblo de Dios; su misión específica en la Acción Católica; la espiritualidad conyugal y familiar; la tarea educativa; la obra social y la actividad política.

En el ambiente eclesial se comentó mucho el hecho de que los laicos hubieran sido consultados para la redacción de diversos documentos y el que se les hubiera asignado una misión importante y funciones que anteriormente no se les asignaban o no se les reconocían. Sin embargo, por paradójico que parezca, según José Álvarez Icaza, en el documento sobre el apostolado de los laicos no hubo una incidencia importante de este sector de la Iglesia:

*Nosotros participamos fundamentalmente en dos documentos conciliares: (Por un lado) en el documento del apostolado de los seglares, muy pastoreados por el padre Vázquez Corona que era el asesor eclesiástico del Movimiento Familiar Cristiano. Nuestra participación en este documento fue bastante poco importante porque en general a los padres conciliares no les importaba mucho los seglares. No nos consultaban. Todavía nos dijo el padre Corona: -Ya está listo el documento conciliar sobre los seglares, se los dejo en este cajón, véanlo en la noche porque mañana tenemos que entregarlo. A nosotros no nos gustó mucho el documento, pensamos que hubiera sido mucho mejor si se hubiera dado más participación de los seglares, pero los clérigos hablaron por nosotros.*³³⁸

³³⁵ Ídem.

³³⁶ Cf. *Boletín Ésta Semana en el Concilio*, No.3, Octubre 10 de 1965, pp. 16-17.

³³⁷ ALVAREZ ICAZA, *Conferencia*.

³³⁸ Ídem.

Además de las limitaciones que implicaba el ser “auditor laico”, en el medio eclesiástico no cabían los matrimonios. Para ilustrar este hecho cabe recuperar un anécdota de Álvarez Icaza:

Por cierto que en el ambiente eclesiástico y en el ambiente conciliar y en el ambiente vaticano, no había mucha aceptación de la cuestión conyugal y matrimonial. Hay varios ejemplos. Habían montado dos cafés en dos capillas del Vaticano y otro tercer cafecito chiquito, por la tumba de un Papa, para mujeres, estaba muy bonito. -¿A cual van a ir ustedes? Nos preguntaron,-¿Al café de los hombres o de las mujeres? Contesté: ¡Por supuesto que al de las mujeres!. El café de los hombres estaba lleno de humo, de apreturas, de machos, en cambio el de las mujeres era muy agradable, un saloncito muy discreto, iban unas cuantas mujeres, unas monjitas, unas auditoras laicas... un ambiente muy agradable. Fuimos una vez al café de los hombres y Luzma quedó horrorizada ... y dijo: - Yo aquí no regreso. Entonces nunca más volvimos y nos fuimos al café de las mujeres pero al tercer día había dos guardias Suizos impidiendo que yo entrara porque era de las mujeres. Entonces tuve que hacer una solicitud especial para poder entrar al bar de las mujeres y se la envié a Monseñor Peniche que era el secretario del Concilio y de la sesión conciliar y que siempre estaba muy ocupado. Además era un tipo muy huraño. Me dijo: - Oiga usted señor, usted comprenderá que hay otras cosas mucho más importantes que hacer que atender esta clase de asuntos, a mí que me importa si toma usted café. Y entonces me propuse a hacer un escándalo ahí. En eso vino el Obispo de Madrid y le pareció muy penoso y dijo: -¿Qué pasa? Contesté: no me deja tomar café este señor con mi mujer. ¡Qué barbaridad! Señor déjenlos tomar café. Y Peniche terminó diciendo: -Sí, que los tomen. Se les hacía problema que yo pudiera tomar café con mi mujer, y estábamos hablando en el Concilio, en ese momento de signos de los tiempos...³³⁹

Por último, cabe advertir como un tercer elemento adverso a la participación de los laicos, la falta de disposición de algunos obispos para escuchar y aceptar las propuestas de este sector eclesial. En este sentido, resalta la actitud de los obispos mexicanos:

Cuando iban a aprobarse nuestras propuestas teníamos que entregar documentos. Con muchos trabajos y con nuestros precarios recursos escribimos en latín, un latín seguramente deplorable, tuvimos que auxiliarnos con quien pudimos. El día en que se iba a discutir el asunto, llegamos corriendo a entregar nuestras propuestas. Entregamos tres copias: una la entregamos a Monseñor Abascal; otra al presidente de la comisión episcopal, Arzobispo de Puebla, Octaviano Márquez y Toriz; y la tercera a un padre francés que trabajaba con los franceses africanos y con los franceses.

Nuestra copia que le dimos a Mons. Octaviano Márquez y Toriz... la recibió y le comentó a su auxiliar: -¡Qué atrevimiento de estas personas! Mire usted nomás con qué latín están presentando estas propuestas.

La segunda copia, que le dimos al obispo Emilio Abascal, que era auxiliar de Puebla, pidió la opinión de su superior y se guardó también en la bolsa nuestra propuesta y no la sacó. Los obispos Mexicanos nunca quisieron abrir la boca para leer nuestra propuesta.

³³⁹ Entrevista, 24 febrero 1999.

Se horrorizaban de sus defectos.

*Los obispos franceses y africanos la tomaron con mucho entusiasmo, de manera que cuando se presentó el documento se aprobaron 25 modos. Y es que nosotros en el aspecto de la familia estábamos bien enterados y con mucha experiencia.*³⁴⁰

Es necesario advertir que, además de los obispos franceses y africanos, otros obispos respaldaron el trabajo de los Álvarez Icaza, particularmente el Presidente del Consejo del Episcopado Latinoamericano:

Nos apoyó mucho un obispo excelente, Monseñor Larraín, él era Presidente del CELAM, era muy importante y cosa que le proponíamos nosotros a él, eso mismo presentaba como Presidente del CELAM. Otro sector que nos dio mucha importancia fue el Episcopado Francés porque un padre que asesoraba el episcopado se hizo amigo nuestro y presentaba nuestras propuestas ante el episcopado francés que automáticamente llegaba a los episcopados africanos. Y era muy curioso porque los obispos mexicanos no les interesaba en lo absoluto nuestras propuestas, entonces nuestras propuestas eran aprobadas a través de los obispos franceses y africanos y con el apoyo de Mons. Larraín.

*Incluso el asesor que teníamos que era el padre Vázquez Corona estaba empeñado en que ya nos fuéramos de Roma. Discurrió que ya se había acabado el dinero -Ya vámonos, no tenemos nada que hacer- nos dijo. Contestamos que nos íbamos a quedar aunque fuera en el más mugroso hotel hasta decir todo lo que teníamos que decir. Cuentas chuecas para que nos asustáramos. Nos quedamos y él se quedó muy disgustado.*³⁴¹

A pesar de este ambiente, el papel que jugó el matrimonio Álvarez Icaza en el Esquema 13 fue muy importante. En síntesis, consistió en lo siguiente.

Dentro del grupo de auditores laicos se conformaron varios comités de trabajo. La Presidencia del Comité de la Familia quedó en manos del matrimonio mexicano. Según Pacheco, “Los Álvarez Icaza llegaron a Roma el 2 de septiembre de 1965 y en la segunda semana de octubre ya tenían a su cargo la presidencia del Comité de Familia del Concilio formado por varios auditores laicos.”³⁴²

Este Comité elaboró un esquema sobre Matrimonio y Familia que presentó a la Subcomisión Familia que pertenecía a la Comisión conciliar encargada de la elaboración de la Constitución Pastoral *La Iglesia en el mundo de hoy*.

Los Álvarez Icaza fueron designados también miembros de esta subcomisión y nombrados peritos, lo que les daba derecho de voz, con la finalidad de que los obispos pudieran conocer el criterio laico y matrimonial sobre el capítulo relativo a este tema. Según Álvarez Icaza:

Nuestra participación fue en las comisiones. Había una comisión para la familia formada por tres o cuatro obispos... que se encontraban en el colegio belga y ellos nos hablaron y nos dijeron que si no queríamos ir con ellos. Con mucho gusto fuimos. Nos dijeron: - Ustedes están aquí, son matrimonio, pues conviene que participen en la subcomisión

³⁴⁰ Ídem.

³⁴¹ ALVAREZ ICAZA, *Conferencia*.

³⁴² PACHECO HINOJOSA, p. 130.

familia. Y así lo hicimos.

La primera vez que acudimos con ellos nos leyeron lo que habían adelantado y leyeron un documento en que ellos explicaban lo que era el matrimonio. La descarada de Luzma se rió y le dijeron: -¿De qué se ríe señora? Y contestó - Del susto que se van a llevar los matrimonios cuando lean la opinión que usted tiene de ellos. Si era una cosa muy aburrida, muy fuera de escala humana y conyugal. Y dijo el obispo a Luzma: - ¿Usted puede hacer una cosa mejor? - Yo creo que sí. Y con el permiso de usted mañana se lo traigo. Entonces agarramos los documentos del Movimiento Familiar Cristiano y preparamos un documento que ellos aprobaron. De esa subcomisión pasaba a la comisión superior, donde la familia era un simple sector, un simple apartado, ahí también lo aprobaron y entonces en una tercera reunión, en donde se veían ya todos los temas del Concilio, también lo aprobaron.

Este hecho permitió que una parte de las proposiciones presentadas por el Comité de la Familia de los auditores laicos fuera aceptada en el texto. Según un documento del MFC, la subcomisión aceptó “muchísimas adiciones al mismo, contando al efecto con la colaboración de los auditores laicos, de la Comisión Familia de éstos y del R.P. Navarro y los Wiechers. Media docena de cardenales y muchos obispos y expertos elogiaron las aportaciones hechas, que no son sino el producto de la experiencia apostólica del MFC”.³⁴³

De la subcomisión, el texto pasó a la Comisión Plenaria Mixta, integrada por las comisiones y subcomisiones de los esquemas para *El apostolado de los laicos* y *La Iglesia en el mundo de hoy*, y “formada por diez cardenales, cincuenta obispos, algunos generales de comunidades religiosas, unos cuantos sacerdotes -peritos o expertos en alguna especialidad- y diez auditores laicos, de los cuales los Álvarez Icaza eran el único matrimonio.”³⁴⁴ En esta instancia se aprobaron nuevas aportaciones de los Álvarez Icaza. En palabras de José:

Entonces rápidamente subimos hasta el lugar más importante del Concilio y ya en ese lugar estábamos en contacto con la comisión teológica mixta, que estaba formada por todos los que definían si se aprobaba algo o no. Cuando alguien proponía algo tenía que defenderlo al final de cuentas en esa comisión. Fuimos Luzma y yo a la comisión teológica mixta a defender nuestras propuestas. Allí Luzma se hizo muy famosa porque en un cierto momento, cuando hablaron algunos padres, Luzma dijo: -Pues a mí no me gusta lo que ustedes están diciendo... me molesta mucho esa expresión de Santo Tomás de que el matrimonio es para el fin primario, que es la procreación de la especie, el secundario, la complementación conyugal y el fin terciario, el remedio de la concupiscencia, nos molesta mucho a las madres de familia que consideren que los hijos resulten de la concupiscencia. Yo en lo personal he tenido muchos hijos sin ninguna concupiscencia, todos son producto del amor.

Causó mucho impacto Luzma porque lo expresó de la siguiente forma: “y con todo respeto les digo señores padres conciliares que sus madres los concibieron sin este temor

³⁴³ MFC, *Informe de la operación de la Casa Conciliar de la Familia entre el 15 de octubre y el 1 de noviembre de 1965*. Sin lugar o fecha. Cit. en PACHECO HINOJOSA, p. 131

³⁴⁴ “La huella de los laicos en el Esquema 13” en *Boletín Esta Semana en el Concilio*. No. 13, diciembre 19 de 1965. pp. 17-19

*de la concupiscencia". Fue muy comentado todo esto, lo tradujeron a todos los idiomas y cada vez que llegaba la cosa a un sector de determinada lengua se morían de risa. Con ese motivo Luzma se volvió muy importante.*³⁴⁵

Gracias a este hecho, en los documentos de este magno evento se eliminó el término concupiscencia y se desarrolló el tema del amor conyugal. Según el *Boletín Esta Semana en el Concilio*, No. 13, "... por primera vez en la Iglesia, la opinión directa de una madre de familia fue tomada en cuenta en los textos conciliares."³⁴⁶

De la Comisión Plenaria Mixta, el trabajo pasó a la Congregación General del Concilio, en la que alrededor de 2 400 padres conciliares lo aprobaron en lo general. Sin embargo, afirma Pacheco, "se pidieron más correcciones (o modos) que fueron presentadas por un nuevo grupo de trabajo constituido básicamente por obispos y seglares mexicanos, este grupo presentó 22 correcciones de las cuales se aceptaron 20."³⁴⁷

"El grupo de personas presidido por los Álvarez Icaza trabajó en las cuestiones tratadas en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, concretamente en la segunda parte, capítulo I incisos 47 a 52, en los que se habla de la dignidad del matrimonio y de la familia." (p. 131) Según Álvarez Icaza:

*El Concilio se desarrollaba a base de sesiones conciliares en la que los padres iban hablando y proponiendo cosas. Por cada proposición se tomaba un acuerdo: "se acepta", "no se acepta" o "se acepta con ciertas modificaciones" (...), Entonces nosotros metimos el "yuxtamodum" (se acepta con ciertas modificaciones) y metimos 22 propuestas al Concilio en latín riguroso sobre la familia y de 22 nos aprobaron 20. Fue un exitazo total.*³⁴⁸

Es interesante advertir que en los últimos días de discusión del documento se presentaron a la Comisión Plenaria "modos" o correcciones de la Secretaría de Estado del Vaticano debido a la presión de un grupo de obispos. Según el *Boletín* antes mencionado, estas adiciones "contradecían la orientación general del Esquema elaborado." Ante esta situación, los Álvarez Icaza, apoyados por el resto de los auditores laicos, algunos cardenales, obispos y peritos de la Comisión Plenaria, envió una carta al Papa, que tuvo resonancia en la prensa mundial. El Papa aceptó en principio las posiciones de los auditores y la Secretaría de Estado dio nuevas instrucciones a la Comisión Plenaria a través de otra carta. Esta instancia elaboró nuevos textos que fueron aprobados por la mayoría de sus miembros y remitió sus conclusiones nuevamente al Papa, quien los aceptó.

Después de ocho meses de preparación para aportar un panorama sobre la situación de la familia a nivel mundial, el relator oficial del tema referente a Matrimonio y Familia, Franz Hengsbach, obispo de Essen, Alemania, reconoció durante la asamblea plenaria en la que

³⁴⁵ *Entrevista*, 24 febrero 1999.

³⁴⁶ "La huella de los laicos en el esquema 13" en *Boletín Esta Semana en el Concilio*. No. 13, Diciembre 19 de 1965, p. 19.

³⁴⁷ *Ibid*, p. 131.

³⁴⁸ *Entrevista*, 24 febrero 1999.

se debatió el esquema “La Iglesia en el Mundo Moderno”, la labor de los laicos.³⁴⁹

El *Boletín* concluye:

“El día 6 de diciembre, en la última congregación general, los padres conciliares aprobaron el texto elaborado sobre Matrimonio y Familia, y el Papa lo proclamó solemnemente en la última sesión pública, el 7 de diciembre, después de que unos 2,300 padres lo ratificaron. Únicamente 80 votos se opusieron.

“Quedó, pues, como documento conciliar un esquema sobre Matrimonio y Familia que, en muchas de sus partes, fue elaborado a promoción de los auditores y peritos laicos del Concilio.”³⁵⁰

En el apartado sobre “Dignidad del matrimonio y de la familia” se lee: “Muchos de nuestros contemporáneos tienen en gran estima el verdadero amor entre marido y mujer, manifestado en diversidad de maneras ... Este amor, como acto eminentemente humano, porque procede con un sentimiento voluntario de una persona hacia otra, abarca el bien de toda la persona y, por lo mismo, es capaz de enriquecer las formas de expresión corporal y espiritual con una peculiar dignidad y ennoblecerlas como elementos y signos especiales de la amistad conyugal... Este amor, que junta al mismo tiempo lo divino y lo humano, conduce a los esposos a un libre y mutuo don de sí mismos, demostrado en la ternura de afectos y obras, e influye en toda su vida; más aún, se perfecciona y aumenta con su propia y generosa actividad. De ahí que sea algo muy superior a la mera inclinación erótica, que, cultivada en forma egoísta, desaparece pronto y miserablemente... La unidad del matrimonio, confirmada por el Señor, aparece también muy clara en la igual dignidad personal de la mujer y del hombre, que así se debe reconocer en el mutuo y pleno amor.” (Esquema 13. Dignidad del matrimonio y de la familia).

Para diversos analistas, este hecho significó “una genuina revolución de la doctrina sobre el matrimonio y la relación sexual”.³⁵¹ Se trata de una propuesta ética que, según Marciano Vidal, “se construye desde la persona y en orden a las personas ... a través de la integración del ‘yo’ y la apertura del ‘tú’ a través de un lenguaje de amor, que realiza a la persona, que es ... *oblativo*, que se entrega *no posesivamente* ... y que se convierte en un quehacer moral de construcción del ‘nosotros’.”³⁵²

Jack Dominan advierte que hasta hace apenas unas décadas, no se hizo tanto énfasis en el tema del amor de la pareja como en el de la procreación y la satisfacción de la concupiscencia como finalidad de la sexualidad. Según este autor: “... resulta evidente y asombroso ... que, hasta los últimos treinta o cuarenta años, la mención del amor estaba por completo ausente y, en su lugar, lo que esos siglos establecieron fue la importancia del

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 20.

³⁵⁰ “La huella de los laicos en el Esquema 13” en *Boletín Esta Semana en el Concilio*, No. 13, Diciembre 19 de 1965, pp. 17-19.

³⁵¹ *Ibid.* p. 161.

³⁵² LAMET, Pedro Miguel. *La rebelión de los teólogos*. Plaza & Janes, España, 1991. p. 250

estado célibe consagrado a Dios, el celibato clerical, el vínculo entre el sexo y la procreación y el miedo al placer.”³⁵³

Kelly Kevil, por su parte, resume de la siguiente manera los cambios que significaron los aportes en el Concilio en la moral sexual católica:

“1.- Adopción de un nuevo vocabulario para hablar del matrimonio, prefiriéndose hablar del mismo en términos de alianza o relación, en lugar de un lenguaje contractual.

“2.- Abandono de la terminología de ‘fines primarios y secundarios del matrimonio’, prefiriéndose un enfoque del mismo más ‘personalista’, definiendo incluso el matrimonio como una relación en la que la pareja ‘se entrega y acepta mutuamente’.

“3.- El amor matrimonial fiel tiene su origen en el amor de Dios, y cuando se expresa en la ‘entrega mutua’, se incorpora al amor divino. Implícitamente, por tanto, la expresión y la profundización de este amor mediante la relación sexual se ve también ‘incorporada al amor divino’, aspecto que muchos autores cristianos a través de los siglos ha encontrado difícil de aceptar.

“4.- La naturaleza perpetua del matrimonio está basada principalmente en la naturaleza de la relación amorosa de la pareja, en lugar de en las necesidades de los hijos.

“5.- Los hijos son el don supremo de la relación amorosa, no el fin primario del matrimonio.

“6.- La limitación del tamaño de la familia puede ser una decisión responsable (a veces incluso necesaria) de las parejas cristianas.

“7.- No ser capaz de expresar sexualmente el amor mutuo puede ser perjudicial para el matrimonio. Donde la intimidad de la vida matrimonial se ve dañada, no es raro que la fidelidad se vea en peligro y su fecundidad destrozada.

“8.- No hay nada de malo en que una pareja casada haga el amor, incluso aunque su intención sea no tener hijos, dado que mantienen ‘el cultivo del amor fiel y la plena intimidad de vida’. El ‘medio’ de regulación de la natalidad adoptado ha de ser juzgado éticamente, no simplemente a la luz de la intención de la pareja, sino de acuerdo con ‘criterios objetivos’, basados en la ‘naturaleza de la persona y de sus actos’.”³⁵⁴

iv) Fin del Concilio

Ciertamente, el 8 de diciembre de 1965 se llevó a cabo la ceremonia de clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II en la Plaza de San Pedro. En ella 7 cardenales leyeron siete documentos dirigidos a igual número de grupos humanos ahí representados: a los hombres del pensamiento y la ciencia; a los artistas; a las mujeres; a los pobres, enfermos y dolientes; a los trabajadores y a la juventud. El mensaje a las mujeres fue leído por el cardenal Etienne Duval, de Argel, en el que se afirma que “la mujer ha adquirido en la sociedad una influencia, desarrollo y poder nunca antes alcanzado. En esta hora en que la tecnología está en riesgo de hacerse inhumana, reconciliad a los hombres con la vida; tomad la mano del hombre que, en un momento de locura, tiende a la destrucción de la

³⁵³ DOMINIAN, Jack. *Hacer el amor. El significado de la relación sexual*. Sal Térrea, Santander, 2002. p. 8

³⁵⁴ KELLY, Kevil. *New Directions in Sexual Ethics*. Chapman, London, 1998. Cit. en DOMINIAN, Jack. *Hacer el amor. El significado de la relación sexual*. Sal Térrea, Santander, 2001. p. p. 208-209

civilización humana”. En representación de las mujeres recibieron el mensaje: la señora Laura Segni, la mexicana Luz María Longoria de Álvarez Icaza, auditora del Concilio y co-presidenta del SPLA, y la también auditora señorita Luisa Monnet.³⁵⁵

“Patentizando su simpatía hacia lo actuado por los auditores laicos en lo relativo a familia, hacia la participación de una madre de familia en el Concilio, y hacia México, tras recibir en la tarde del día 7 a los auditores laicos, al matrimonio Álvarez Icaza y a sus dos hijas que lo acompañaron, en la sesión de clausura del día 8 en forma pública y solemne, ante todo el Concilio y 300,000 personas que llenaban la inmensa plaza de San Pedro, Su Santidad entregó personalmente un mensaje para la mujer a la señora Álvarez Icaza, en representación de las madres del mundo, y le otorgó una medalla conmemorativa.”³⁵⁶

Poco después de la clausura, el matrimonio Álvarez Icaza asistió a una audiencia con el Papa Paulo VI. Los Álvarez Icaza entregaron al Papa a nombre de México, una imagen de la Virgen de Guadalupe pintada sobre marfil, y un libro sobre la desintegración familiar

Los Álvarez Icaza, Presidentes del Secretariado para Latinoamérica del Movimiento Familiar Cristiano, también dieron al Papa la síntesis de la encuesta llevada a cabo en más de cuarenta países y que utilizaron para su participación en el Concilio: “En esta síntesis le fueron expuestas al Santo Padre las esperanzas y anhelos que expresaron las familias en las treinta y tres mil doscientas cincuenta y dos (33252) respuestas hasta ahora registradas.”³⁵⁷

Por su parte, Paulo VI elogió y agradeció a todos los colaboradores que hicieron posible esa labor y bendijo a las familias mexicanas.

En ese entonces el matrimonio Álvarez Icaza contaba ya con 12 hijos. Luz Ma. Longoria recibió del Papa una condecoración como representante de las madres de todo el mundo.³⁵⁸

Ya en México, José y Luz Ma. dieron una conferencia de prensa a la que asistieron periodistas de diarios, revistas, agencias de noticias, fotógrafos y camarógrafos de televisión, de tal manera que no cupieron en la sala de sesiones de CENCOS:

“Algo que nos llamó poderosamente la atención, - expresaron los Álvarez Icaza, fue la libertad con que se procedió en el Concilio. Todos discutían con absoluta franqueza los temas, y después de un tajante enfrentamiento de opiniones, se llegaba a votaciones cuya casi unanimidad revelaba la unidad de espíritu que prevalecía, así como la humildad con que el mejor juicio era reconocido por los demás.

³⁵⁵ “La grandiosa clausura” en *Boletín Esta Semana en el Concilio*, No. 12, Diciembre 12 de 1965, p. 6.

³⁵⁶ “La huella de los laicos en el Esquema 13” en *Boletín Esta Semana en el Concilio*. No. 13, Diciembre 19 de 1965, pp. 17-19.

³⁵⁷ “Auditores mexicanos con Su Santidad” en *Íbid*, p. 27.

³⁵⁸ *Ídem*.

”Cuando el matrimonio hizo referencia al tema de la familia, fueron interrumpidos por los reporteros, quienes deseaban saber todo lo que el Concilio había decidido acerca del control de la natalidad. Inmediatamente José respondió: Según lo dijo Paulo VI en la ONU, el problema no es de control sino de caridad, que no se niegue a los seres humanos la oportunidad de participar en el banquete de la vida. El Esquema 13 es un documento abierto; aborda con precisión los temas religiosos y morales; pero las soluciones técnicas y las cuestiones científicas las deja a la comisión pontificia sobre planeación familiar. Algo muy significativo es, que en el mismo Esquema, se dice que, en última instancia, son los esposos, frente a Dios, quienes deben asumir la responsabilidad de la planeación de su familia. Después de esto, destacó como lo verdaderamente novedoso y significativo, la intervención directa de la mujer en temas, como los familiares, donde su opinión debe ser especialmente escuchada.”³⁵⁹

Para finalizar, la pareja afirmó:

*El Concilio ha cumplido con los propósitos señalados por Juan XXIII: La Iglesia ha hecho una honda revisión de sí misma, ha comenzado a quitarse las arrugas, se está haciendo tan hermosa que ha creado un clima universal de simpatía hacia ella, y ahora está en fecunda comunicación con el mundo, para servirlo. Así el Concilio ha sido el hecho más portentoso del siglo...*³⁶⁰

Conclusiones

Después de haber reconstruido la participación del matrimonio Alvarez Icaza tanto en la fundación de CENCOS como en el Concilio, vale la pena subrayar los elementos novedosos que fue posible encontrar:

1.- En primer lugar resulta interesante señalar que todos los documentos consultados atribuyen la fundación de Cencos al Episcopado Mexicano. La entrevista nos permitió dar cuenta del importante papel que jugó el laico José Alvarez Icaza en ello y considerar un factor más para el análisis del poder religioso, ausente en el marco teórico, esto es, los recursos económicos, que tanto en esta parte de la biografía como en el capítulo sobre el MFC, resultan determinantes en la relación jerarquía-laicado. Vale recordar que incluso a través de este mecanismo se intentó justificar el fin de la participación del matrimonio en el Concilio.

2.- Probablemente el Concilio es uno de los principales intentos de la jerarquía católica por sustentar su poder en la autoridad, es decir, de pretender que quien la obedezca lo haga por reconocer que la orden es razonable en términos de sus propios valores. Los documentos, los discursos oficiales, tanto de las autoridades eclesíásticas como de los auditores laicos, reflejan una relación armoniosa clero-laicado, incluso el reconocimiento de una labor importante tanto de unos como de otros. Sin embargo, las entrevistas hicieron posible reconocer una relación adversa, de desconocimiento e inclusive de tensión entre

³⁵⁹ “Transformación del mundo a partir de la familia” en *Íbid*, No. 13, Diciembre 19 de 1965, pp. 6-7.

³⁶⁰ *Íbid*, p. 8.

ambos sectores eclesiales.

3.- Un elemento más que fue posible detectar a través de las entrevistas fue el ambiente eclesial adverso a la cuestión laical y, particularmente, a la matrimonial. En este sentido, probablemente lo más interesante fue caer en la cuenta de que en uno de los documentos más avanzados de la Iglesia sobre los laicos, como fue el documento del apostolado de los laicos del Concilio, no hubo una participación sustancial del matrimonio.

Pareciera que la presencia de los laicos y la radicalidad de algunos planteamientos fue percibida por un buen número de jerarcas como una amenaza al monopolio que ejercen de los bienes religiosos y para el que resulta preciso impedir el acceso a la información y el saber y al control de los símbolos rituales.

Pacheco asegura que para muchos de los miembros del MFC la actuación de los Alvarez Icaza y de su equipo en Roma fue realmente el resultado del trabajo y la experiencia del Movimiento en México pero, sobre todo, hizo creer que la jerarquía abría sus puertas definitivamente a los laicos en cuestiones que antes estaban circunscritas al clero, como la elaboración de la doctrina o la colaboración en los documentos pontificios. Esto es, creyeron que del Concilio en adelante la participación de los laicos en la vida de la Iglesia sería mayor. Veamos si, incluso como movimiento, estaban en lo cierto.

CAPITULO VII

LA PARTICIPACIÓN DE JOSE ALVAREZ ICAZA EN EL CONSEJO DE
LAICOS EN ROMA COMO SEGUNDA RESPUESTA AL CONCILIO
(1967-1971)

CAPITULO VII

LA PARTICIPACIÓN DE JOSE ALVAREZ ICAZA EN EL CONSEJO DE LAICOS EN ROMA COMO SEGUNDA RESPUESTA AL CONCILIO (1967-1971)

1.- La conformación del Consejo de laicos en Roma (1967)

Establézcase ... por la Santa Sede un Secretariado especial para servicio y desarrollo del apostolado seglar, como centro que, con medios adecuados, proporcione noticias de las varias obras del apostolado seglar, fomente las investigaciones sobre los problemas que hoy surgen en este campo y ayude con sus consejos a la jerarquía y a los seglares en las obras apostólicas (Decreto sobre el apostolado de los seglares. No. 26).

El Consejo de Laicos en Roma fue creado por el Papa Pablo VI el 6 de enero de 1967 con la finalidad de “poner un organismo de la curia romana al servicio del apostolado de los laicos en el mundo”³⁶¹. Con esta iniciativa se intentó responder a lo planteado en el Decreto sobre el Apostolado de los seglares (*Apostolicam Actuositatem*) No. 26, del Concilio Euménico Vaticano II.³⁶²

Para José Álvarez Icaza, el Consejo en general promovió la vida de los laicos en toda la Iglesia. Fue en su tiempo importante porque fue la continuación de la actividad laical después del concilio... Eran épocas en que se tomaba en cuenta esta actividad... (y en el Consejo) Tratábamos de que el laico tuviera un lugar en la iglesia pero definido, que tuviera participación en las decisiones eclesiásticas. Formamos un dicasterio con la Santa Sede. (Y) Trabajamos junto con los presidentes de todas las conferencias episcopales para los asuntos de los laicos.³⁶³

El Consejo de los laicos contó en su nacimiento con una Presidencia (Presidente, Vicepresidente, Secretario, Vicesecretario y Vicesecretaria); 12 miembros laicos; 13 consultores y aproximadamente 10 oficiales. El Presidente era el Cardenal Maurice Roy, Arzobispo de Québec; uno de sus consultores era el Cardenal Karol Wojtyła, Arzobispo de Cracovia, y uno de sus miembros fue José Álvarez Icaza. Los demás eran: Joseph Amichia, Vittorio Bachelet, Marguerite Fievez, Karl Fürst zu Löwenstein, Alain Galichon, Patrick Keegan, Joaquín Ruíz-Giménez; Rienzie Rupasinghe; Juan Vázquez, María H. C. Vendrik y Martín H. Work.

³⁶¹ “Laicos en el tiempo de hoy” en *Boletín del “Consilium de Laicis”*, No. 1, Año 1, Junio 1968, p. 3.

³⁶² En dicho documento se ordena crear en las diócesis, las parroquias y los ámbitos interparroquiales, interdiocesanos, nacionales e internacionales, consejos en los que cooperen clérigos, religiosos y seglares para llevar a cabo la obra apostólica de la Iglesia, tanto en el campo de la evangelización como en el de la acción social. Estas instancias pueden servir para coordinar las asociaciones y obras seglares “respetando siempre la índole propia y la autonomía de cada una”. En particular, el Decreto ordena que la Santa Sede establezca un Secretariado especial para servicio y desarrollo del apostolado seglar. En este Secretariado deben intervenir los movimientos y obras del apostolado seglar existentes en todo el mundo. Deben cooperar también los clérigos, los religiosos y los seglares.

³⁶³ *Entrevista a José Álvarez Icaza*, 24 marzo 1999.

Álvarez Icaza define de la siguiente manera a quienes formaban parte de este organismo:

*Generalmente los que estábamos en el Consejo de los Laicos habíamos tenido una actividad antes en cosas de laicos... todos estos ... habían tenido una actividad importante en sus países...*³⁶⁴

El mismo José y su esposa eran en ese momento Secretarios Generales de la Confederación Internacional de Movimientos Familiares Cristianos.

En el documento que da origen tanto a la Comisión Pontificia Justicia y Paz como al Consejo de Laicos, se establecen los siguientes fines del segundo organismo:

- 1.- Promover el apostolado de los laicos en el plano internacional.
 - Llevar a cabo su coordinación y su inserción cada vez mayor en el apostolado general de la Iglesia.
 - Procurar los contactos con el apostolado en el plano nacional.
 - Actuar de forma que sea un lugar de encuentro y diálogo en el seno de la Iglesia entre la jerarquía y los laicos y entre las diversas formas de actividad de los laicos, de acuerdo con el espíritu de las últimas páginas de la Encíclica “Ecclesiam Suam”.
 - Promover los congresos internacionales para el apostolado de los laicos.
 - Preocuparse de la observancia de las leyes eclesiásticas que se refieren a los laicos.
- 2.- Asistir con sus consejos a la jerarquía y a los laicos en las obras apostólicas.
- 3.- Promover estudios para contribuir a la profundización doctrinal de las cuestiones referentes a los laicos, estudiando sobre todo los problemas del apostolado, con particular referencia a la asociación de los laicos en la pastoral de conjunto.
- 4.- Constituir un centro de documentación para recibir y dar informaciones sobre los problemas del apostolado seglar, con la intención de suministrar orientaciones para la formación de los laicos y proporcionar una ayuda válida a la Iglesia.

Dentro de las actividades más importantes del Consejo en el 1er. año de vida destacan: cartas o circulares a las Conferencias Episcopales, a los Comités Nacionales católicos y a diferentes tipos de organismos del laicado; intercambios personales; una audiencia con el Papa Paulo VI el 18 de abril de 1967; la participación en el 3er. Congreso Mundial para el apostolado de los laicos (Roma, del 11 al 18 de octubre de 1967) y tres Sesiones Plenarias que se describen a continuación:

1a.- Del 13 al 20 de abril de 1967. Se estableció como objetivo promover eficazmente un diálogo de confianza entre la jerarquía y los laicos, entre las distintas formas de actividad organizadas por los laicos, a los niveles nacional e internacional y entre los laicos en general. Se intentaría ayudar a todos los laicos a asumir su responsabilidad en la misión de la Iglesia. Dentro de esta sesión se llevó a cabo la primera audiencia con el Papa antes mencionada. Al respecto, Álvarez Icaza narra:

³⁶⁴ Ídem.

*El Consejo de Laicos consiste en una organización del Vaticano para que los laicos aconsejen a las autoridades eclesiásticas. Si nos hubieran hecho más caso ... estaríamos mejor. Era muy curioso, durante mucho tiempo decíamos: hay que proponerle al Papa esto, esto y esto. Entonces había muchos temores en el Consejo de los Laicos sobre la pertinencia de lo que decíamos, nos preguntábamos si era oportuno, si no era oportuno, si era bueno, si no era bueno, si era respetuoso, si no era respetuoso, en fin. Al final se hacía el documento a nuestro gusto. Entonces nos hacían favor de traducir eso al Papa y se pedía una audiencia para que él conociera el documento que habíamos hecho como Consejo de los Laicos. La audiencia tardaba unos quince días en realizarse y entonces, al llegar con el Papa, un monseñor vaticano le decía: “Santo padre, seguramente vamos a tener una gran alegría en nuestro paternal corazón porque el Consejo de los Laicos ha hecho un documento que queremos presentarle”. Al leerlo el presentador, nos dábamos cuenta que no tenía nada que ver con nuestros planteamientos. Adulaba muchísimo al Papa y quedaba horrible. El Santo Padre creería que éramos unos idiotas. Esos filtros son fatales. ¡Que difícil para los dirigentes saber realmente lo que pasa porque los documentos se los arreglan!*³⁶⁵

Los encuentros con el Papa de José Álvarez Icaza no comenzaron como miembro del Consejo de Laicos. Al menos, el 20 de abril del mismo 1967 tuvo una audiencia privada, junto con su esposa, como Secretarios Generales de la Confederación Internacional de Movimientos Familiares Cristianos. En esa entrevista, que duró aproximadamente 20 minutos, el matrimonio notificó directamente al Papa sobre la constitución de la Confederación que representaban y su desarrollo; sobre su carácter ecuménico y le solicitaron una Encíclica para la familia cristiana. Finalmente le pidieron designar a un matrimonio como miembro del Consejo de Laicos e incluir delegados representativos del Brasil, del mundo rural y de África.³⁶⁶ Esto hace pensar que las audiencias del Consejo de Laicos en particular eran más controladas que otras.

El 15 de agosto de 1967 la Constitución *Regimini Ecclesiae* clasificó al Consejo de los Laicos entre los Dicasterios de la Curia aunque posteriormente se admitió cierta diversidad en los métodos de trabajo de los diferentes organismos.

Dentro de los dicasterios con los que el consejo de Laicos intensificó su relación fue con la Comisión Pontificia “Justicia y Paz” y con el Secretariado para la Unidad de los Cristianos. Además se establecieron contactos con las Congregaciones para la Doctrina de la Fe, de los Obispos, del Clero, de la Evangelización de los pueblos, de la Educación cristiana, etc. y con la Secretaría de Estado, con la Comisión Pontificia para los Medios de Comunicación Social, con la Comisión Pontificia para América Latina y con la Conferencia de Organizaciones Internacionales Católicas.

Para llevar a cabo la 2a. Sesión del Consejo, éste se reunió antes y después del III Congreso Mundial para el apostolado de los laicos con la finalidad de definir su participación (el 10

³⁶⁵ Ídem.

³⁶⁶ *Informe* acerca de la Audiencia Privada concedida en el Vaticano por Su Santidad Paulo VI, a José y Luz Álvarez Icaza, Secretarios Generales de la Confederación Internacional de Movimientos Familiares Cristianos, el día 20 de abril de 1967. Mimeo.

de octubre de 1967) y, posteriormente, para intercambiar impresiones al respecto. Por su importancia, dedicaremos un apartado especial al Congreso.

2.- La lucha por abrir espacios de participación eclesial para los laicos y reformar las estructuras eclesiales como resultado del Concilio.

La Iglesia no está verdaderamente fundada, ni vive plenamente, ni es signo perfecto de Cristo entre las gentes, mientras no exista y trabaje con la Jerarquía un laicado propiamente dicho. Porque el Evangelio no puede penetrar profundamente en la mentalidad, en la vida y en el trabajo de un pueblo sin la presencia activa de los seglares. (Decreto "Ad Gentes" sobre la actividad misionera de la Iglesia. No. 21)

Los laicos congregados en el pueblo de Dios y constituidos en un solo Cuerpo de Cristo bajo una sola Cabeza ... están llamados, a fuer de miembros vivos, a procurar el crecimiento de la Iglesia y su permanente santificación con todas sus fuerzas...

Además de este apostolado, que incumbe absolutamente a todos los fieles, los laicos pueden también ser llamados de diversos modos a una cooperación más inmediata con el apostolado de la jerarquía ... Por lo demás, son aptos para que la jerarquía les confíe el ejercicio de determinados cargos eclesiales, ordenados a un fin espiritual. (Constitución dogmática sobre la Iglesia No. 37)

a) III Congreso mundial para el apostolado de los laicos. El ambiente en el laicado inmediatamente después del Concilio Vaticano II.

Del 11 al 18 de octubre de 1967 tuvo lugar en Roma el III Congreso mundial para el apostolado de los laicos en el que participaron alrededor de 3,000 personas. Fue organizado por el Comité Permanente de los Congresos Internacionales para el Apostolado de los Laicos (COPELIAL) (que a fines de 1969 fue absorbido por el Consejo de los Laicos) y coincidió con el I Sínodo de Obispos. Esta coincidencia dio lugar al contacto directo de los laicos con la jerarquía a través de representaciones recíprocas. "Hubo una comunicación cordial pero formal", según Jorge Mejía.³⁶⁷

Según Pacheco, cada uno de los miembros del Consejo tenía que asegurar la asistencia de laicos del continente o país respectivo para que el Congreso pudiera llevarse a cabo. Álvarez Icaza, en ese momento presidente del SPLA, estuvo encargado de la participación de los latinoamericanos³⁶⁸. La autora agrega: "La sesión de clausura estuvo presidida por el ingeniero José Álvarez Icaza, a la que también asistieron varios participantes del Sínodo de obispos que se desarrollaba simultáneamente al Congreso ahí mismo en el Vaticano."³⁶⁹

El Congreso fue calificado por el jesuita Giuseppe de Rosa, como uno de los acontecimientos más significativos de la época posconciliar³⁷⁰; hubo quien lo consideró un evento "capaz de dar una dimensión nueva a la historia cotidiana del Pueblo de Dios..."³⁷¹. También un observador-consultante de Grecia, Hamilcar Alivisatos, lo describió como:

³⁶⁷ MEJÍA, Jorge, en *Criterio* (Argentina), 23 noviembre 1967.

³⁶⁸ PACHECO HINOJOSA, p. 135.

³⁶⁹ *Ibid*, 138.

³⁷⁰ DE ROSA, Giuseppe, en *La Civiltà Cattolica* 1967, Cuaderno 2818.

³⁷¹ Mons. SCABINI, *Los Laicos, hoy*, No. 4-5, p. 110.

“...una manifestación mundial de los resultados reformadores del Concilio Vaticano II. Era a la vez –agregó– un ejemplo de las tendencias liberadoras y reformadoras que reinan ya en toda la Iglesia católica romana. Dio el ejemplo, por una parte, de una entrega reflexiva y consciente del pueblo con respecto a la Iglesia y, por la otra, de un cambio de actitud libre y consciente en los ambientes eclesiales. Y esto no solamente testimoniando un simple interés por los grandes problemas de la Iglesia, sino tomando la iniciativa de proponer soluciones y realizando actos en extremo reformadores en la vida de la Iglesia.”³⁷²

¿Qué sucedió en este evento? ¿Porqué hablar de uno de los acontecimientos más significativos de la época posconciliar y de actos en extremo reformadores de la Iglesia?

Durante la preparación del Congreso se percibió que numerosos invitados temían encontrarse ante un “congreso prefabricado” en el que no fuera posible expresarse libremente. Por ello se subrayó la importancia de asegurar un verdadero diálogo, de manera que no se impidiera, “incluso”, hablar de democracia en la Iglesia.

Ciertamente, la libertad de expresión en el Congreso causó en algunos una grata sorpresa pero en otros, espanto, y con razón, ya que, entre otras cosas, se pidió al Sínodo de Obispos ir más allá de la legislación sobre los matrimonios mixtos; se estimó que la moral católica debía ser repensada frente a las situaciones de injusticia, incluso se dijo que una ética de la revolución tenía que ser redescubierta y reformulada por los teólogos; padres y madres de familia expresaron firmemente su convicción sobre el problema de la regulación de nacimientos. Pero la petición planteada con mayor fuerza y amplitud fue la de participar, como laicos, en las responsabilidades inherentes a la misión de la Iglesia a todos los niveles, desde la parroquia hasta las comisiones y las congregaciones romanas.

Como es de suponer, el tema de los laicos estaba estrechamente vinculado con los lineamientos del Concilio Vaticano II, esto es, la pertenencia en igualdad de dignidad en la Iglesia y la acción transformadora en el mundo. En ese sentido, los obispos reunidos en el Sínodo plantearon lo siguiente:

“Los laicos tienen que cumplir una función irremplazable... Los hombres de este tiempo deben oír proclamar la Buena Nueva de la salvación con palabras y actos... Proclamar el Evangelio, tener especial consideración para con los hombres más pobres, ser los artesanos del desarrollo, atestiguar el amor fraternal, asegurar la reconciliación entre los cristianos, trabajar por la restauración de la paz social e internacional, ¿no son éstas tareas de primera importancia para un cristiano? Por su palabra, su vida y sus actos, el Pueblo de Dios debe dar testimonio de la fe de la cual es portador. El mundo en el que vive y al cual es enviado, debe poder descubrir a través de la Iglesia el sentido profundo y último de su historia: restaurar todas las cosas en Cristo.”³⁷³

En la misma línea, en el documento a discutir durante el Congreso, los organizadores plantearon:

³⁷² ALIVISATOS, Hamilcar, *Ekklesia*, Revista oficial de la Iglesia de Grecia, XLV, 1968.

³⁷³ *Carta* en nombre de los Padres de la primera asamblea del Sínodo de los Obispos, Cit. en *Los laicos, hoy* No. 4-5, p. 101.

“Deseamos responder a lo que constituye la ‘característica propia del laico’, ... que es ‘ser ciudadano del mundo, ocuparnos de las cosas terrestres, adentrarnos en los dominios del estudio y de los intereses temporales’, para contribuir en el campo de nuestra propia competencia a la ‘consecratio mundi’.”³⁷⁴

Raymond Brechet retomó los documentos del Concilio para definir la posición de los laicos militantes después del magno evento: “En nuestros días, después de Vaticano II, el laicado católico se siente responsable: hacia la humanidad, a la cual quiere recordar que la Iglesia ‘está verdaderamente comprometida en las preocupaciones temporales’; hacia el clero y la jerarquía, a los cuales desea manifestar su voluntad de participar en las responsabilidades de la Iglesia y de su misión (los laicos, según la expresión de Kerstiëns, se sienten más que ‘niños buenos’).”³⁷⁵

Como se puede ver, hubo cierto consenso respecto a la relación laicado-mundo. Sin embargo, no sucedió lo mismo ante el tema de la participación del laico al interior de la Iglesia.

La finalidad del Congreso fue, precisamente, la aplicación integral de la doctrina y, sobre todo, del espíritu del Vaticano II. Los énfasis se pusieron en la misión del laico y la Iglesia en el mundo y en el tema del diálogo en el interior de la Iglesia. Para esto último, se encargó a un abogado, Vittorino Veronese, y a un profesor, Ramón Sugranyes, un estudio al respecto.³⁷⁶ En él se destacó la necesidad de crear en la Iglesia todo un sistema de comunicación vertical y horizontal y atender la representación institucional de los laicos en los Consejos previstos en el decreto “*Apostolicam Actuositatem*”, n. 26, para los diferentes niveles: parroquial, interparroquial, diocesano, interdiocesano, nacional y mundial. Se propuso contemplar nombramientos de diferente tipo: desde arriba, por elección directa, y la representación de formas de apostolado individual.

El Memorando que el Comité organizador presentó al Congreso y al Sínodo de los obispos planteó que muchos laicos deseaban participar en la elaboración de las orientaciones y asociarse efectivamente a las responsabilidades de la Iglesia y que para lograrlo, se intentaría establecer los medios de comunicación necesarios que permitirían desarrollar un proceso de consultas y de información. Señalaron que la participación, tanto de la jerarquía como del laicado, debería estar sometida a las siguientes condiciones:

- a) la creación de estructuras representativas en los diferentes niveles de la Iglesia;
- b) expresar a través de estas estructuras la voz del Episcopado y la del laicado;
- c) designar por votación a los laicos para estos organismos; y
- d) que las estructuras fueran eficaces.

³⁷⁴ *Íbid.*, p. 105.

³⁷⁵ BRECHET, Raymond, en *Les Etudes*, Francia, 1967, pp. 680 y ss.

³⁷⁶ Resulta interesante notar que, a diferencia del II Congreso Mundial para el apostolado de los laicos, en el que se encargaron los “documentos de base” a un obispo, Gérard Philips, esta vez se encargaron a dos laicos.

Cuando la Sra. J. Shields, presidenta del Consejo Nacional de Mujeres Católicas en Estados Unidos y miembro de la Presidencia del Congreso, presentó el Memorando a los obispos reunidos en el Sínodo, dijo que las estructuras, para ser verdaderamente eficaces, debían, además de ser restablecidas en todos los niveles de la Iglesia, ser representativas del pueblo de Dios y “democráticamente establecidas”.

El tema de la democracia en la Iglesia, planteado por la Sra. Shields pero abordado también en la Resolución n. 8 del Congreso, suscitó diversas reacciones, por lo cual se acordó encargar su estudio y profundización al Consejo de los Laicos, aunque nunca se supo algo al respecto.

Durante el mismo Congreso las votaciones que hubo que llevar a cabo fueron democráticas aunque fue muy cuestionada la representatividad de los participantes. Para los señores Domingo y Matilde Quarracino, de Argentina, América Latina no fue fielmente expresada y agregaron:

“Tampoco las instituciones apostólicas actuales parecen responder a la mayor parte del laicado realmente comprometido con la Iglesia, y esto en el orden mundial. ¿Con qué caudal de experiencias nacionales y de elaboración previa concurren las delegaciones a Roma? En bastantes casos fue evidente la improvisación o la opinión personal.”³⁷⁷

A diferencia de este matrimonio, otro laico argentino, Wenceslao Caballero, calificó de “auténticas” las representaciones del laicado de las distintas naciones.³⁷⁸

Por otro lado, como dijimos anteriormente, gracias a la coincidencia con el I Sínodo de Obispos, se dio la posibilidad de que laicos y obispos y arzobispos de diversos continentes dialogaran. Cabe advertir que participaron laicos de diversos niveles sociales y culturales: “Los delegados africanos, europeos, americanos y asiáticos, no eran todos unas ‘lumberas’. Y esto es una suerte, pues al lado del profesor de Derecho Internacional, se encontraba el humilde obrero. Es lo que ha hecho la conversación apasionante y democrática. Así, cuando uno llevaba los carrefours hacia las alturas de una mente sutil, el otro los hacía descender a tierra. Se pasaba, pues, de la reflexión a la realidad y viceversa.”³⁷⁹

El problema estuvo en el predominio de las opiniones de los laicos de los países desarrollados y, con ello, en el impedimento para que los representantes del Tercer Mundo hablaran y, sobre todo, para que sus posiciones llegaran a las conclusiones. Aunque habría que señalar que para algunos europeos, las participaciones de los representantes de los países pobres causaron un fuerte impacto:

“... las intervenciones de los representantes del tercer mundo... nos han hecho ver en forma viva y realista la trascendencia de ese cambio, necesario, de las estructuras tanto mentales como exteriores que estamos predicando continuamente, pero cuyas verdaderas

³⁷⁷ Sres. Domingo y Matilde QUARRACINO, en *Criterio*, Argentina, 23 noviembre 1967.

³⁷⁸ Dr. Weslao CABALLERO, en *Palabra*, Órgano de la Junta Central de A.C.A., Buenos Aires, Nov-Dic. 1967.

³⁷⁹ *Los laicos, hoy*, p. 114.

dimensiones no acabamos de calibrar. A través de las intervenciones de esos compañeros se ve que ese cambio ha de ser absolutamente radical, si no, no nos adaptaremos ni a la cultura de los países, ni al mundo actual.”³⁸⁰

También en lo referente a la relación de la Iglesia Católica con otras iglesias fue clara la fuerte influencia del Concilio. La generalidad de los observadores protestantes hicieron énfasis en la actitud ecuménica de los participantes: “Los observadores han llegado a la conclusión de que en lo sucesivo no tendrían que organizarse congresos específicamente católicos de esta clase. Es ya hora de organizarlos sobre una base ecuménica. Solamente he oído una vez emplear la palabra ‘católico’, y lo fue por un católico que sugería que se volviese a definir el término ‘catolicidad’ en el sentido de ‘la humanidad entera’.”³⁸¹

Finalmente, la libertad de expresión fue considerada por muchos como un signo de salud espiritual y de responsabilidad y madurez de los laicos pero no significó lo mismo para todos. La Sra. Violaine Monsarrat, Observadora-consultante de la Federación Protestante de Francia, como muchos otros, calificó de impacientes a los laicos católicos en sus intentos por renovar la vida y el testimonio cristianos. “El uso frecuente de la expresión ‘transformar las estructuras’ y de la palabra ‘democrático’, traducen este espíritu.” dijo³⁸². En cambio, su compañero de la misma Federación, Roger Grossi,, se mostró sorprendido por “la calidad de los laicos presentes, su seriedad, sus conocimientos, su libertad de expresión, su sentido apostólico, su impaciencia, su deseo de renovación de la Iglesia, su abertura a los problemas concretos del mundo, su sentido de la unidad de la Iglesia, su respeto al Magisterio, su visión de una Iglesia servidora y pobre, su esperanza”³⁸³

El Congreso fue interpretado por la prensa mundial como una rebelión de los laicos contra la jerarquía. “La prensa periódica, a diferencia de la cotidiana, parece absolver al Tercer Congreso Mundial para el Apostolado de los Laicos de dos graves acusaciones: la de inconcluso y la de extremismo de barricada y peligroso.”³⁸⁴

La jerarquía católica, por su parte, también reaccionó de diversas maneras. El obispo de Livorno, Emilio Guano, advirtió que la pasión de algunos laicos debía explicarse considerando la renovación de la Iglesia en situaciones sociales muy graves. De ahí que, para él, los congresistas de América Latina hubieran sido de “los más explosivos”. Dentro de los motivos que mayor conflicto causaron estuvieron, según el mismo obispo,, la percepción de los congresistas de Asia y África de que Occidente se imponía incluso en las cuestiones religiosas; y, precisamente, el tema de las relaciones entre los laicos y la jerarquía. Para explicarse este último asunto, Guano planteó que “los laicos han redescubierto recientemente su posición y su responsabilidad en la Iglesia” pero también reconoció que “la actitud del clero y de la jerarquía, especialmente en ciertas regiones, ha estado y está ligada a tradiciones históricas, a manifestaciones externas, quizá también a intereses, que no han facilitado ni facilitan el fraterno acercamiento con el laicado”³⁸⁵.

³⁸⁰ MIRET, Enrique, *Apostolado laical*, Madrid, 15 noviembre 1967.

³⁸¹ FREIDAY, Jean, (Observador-consultante para el Comité Mundial de la Sociedad de los Amigos, cuáqueros), en *Friends' World News*, abril 1968.

³⁸² Cf. *World YWCA Monthly*, febrero de 1968, Cit. en *Los laicos, hoy*. No. 4-5, p. 118.

³⁸³ Ídem.

³⁸⁴ Mons. Pino SCABINI, en *Orientamenti Pastoral*, 7-8, 1967.

³⁸⁵ *Entrevista con Mons. Emilio Guano*, en *La Settimana*, Livorno, 5 de noviembre de 1967.

También el jesuita Giuseppe de Rosa explicó los debates, el tono “impaciente” y la naturaleza de las peticiones que los laicos dirigieron a la jerarquía, por la participación de los laicos en los problemas sociales de entonces. Sin embargo, cuestionó la manera de ver y de afrontar dichos problemas por su “corte demasiado ‘laico’, demasiado ‘profano’ y no suficientemente cristiano y evangélico.”

Como quiera que sea, las estructuras eclesiales no se transformaron sustancialmente. Por el contrario, probablemente por su contenido y su impacto, éste fue el último Congreso Mundial de laicos que se llevó a cabo en Roma. A 35 años del evento, aun no se ha realizado una sola reunión como la que Jean-Pierre Dubois-Dumée imaginó al término del Congreso:

“En último término, me pregunto si todavía hay que celebrar congresos de laicos y si no es quizá mejor, para el futuro, *sin confundir las funciones*, reunir todos los representantes del pueblo de Dios, pastores y laicos, sobre los mismos problemas, ya sean los de la Iglesia vuelta hacia sí misma o los de la Iglesia vuelta al mundo (en la medida en que se pueda realmente distinguir estas dos orientaciones).”³⁸⁶

A pesar del limitado efecto del evento, éste tuvo fuerte influencia en José Álvarez Icaza, quien poco después elaboró un interesante documento sobre estos temas que presentó en un congreso nacional.

b) El II congreso sobre desarrollo integral de México.

Roberto Blancarte ha advertido que en México también diversas organizaciones laicas pretendieron mayor participación en el proceso de toma de decisiones sobre la marcha general de la Iglesia pero no pudieron. Lo más que lograron –afirma– fue ser considerados como asesores o expertos “en algunas ocasiones”. Ciertamente, una de las propuestas más interesantes de reformas de estructuras eclesiales en el país se elaboró en el II Congreso sobre desarrollo integral de México que tuvo lugar meses después del Congreso Mundial de los laicos, en julio de 1968, y que llevó a cabo la Conferencia de Organizaciones Nacionales (CON) conformada por 48 organismos mayoritariamente de laicos católicos.

Si bien el tema del evento fue El Desarrollo Integral, fuertemente motivado por la carta pastoral del Episcopado Mexicano “Sobre el desarrollo e integración del país”, dentro de los cambios que se consideraron necesarios para avanzar al respecto se discutió el tema de las reformas de estructuras religiosas. La conferencia que precedió al debate estuvo a cargo de José Álvarez Icaza. En realidad, lo que hizo fue presentar la manera en que debía concebirse la autoridad en la Iglesia sobre la base de las modificaciones del Concilio y el Nuevo Testamento. En ese sentido habló de la importancia del diálogo y de establecer estructuras que lo posibilitaran,³⁸⁷ de una autoridad fraternal, de la función de servicio de la

³⁸⁶ DUBOIS-DUMÉE. Jean-Pierre, en *Le cri du monde*, diciembre 1967.

³⁸⁷ Sería de desearse que se estudiara, en la Iglesia, la conveniencia de establecer estructuras permanentes de diálogo tanto dentro de la Iglesia misma como de la Iglesia con el mundo y esto no sólo a nivel internacional, sino también a nivel diocesano y quizás parroquial. Álvarez Icaza, José. “La reforma de estructuras religiosas” en *II Congreso sobre desarrollo Integral*. 1968.

Iglesia y todas sus estructuras, de la exigencia de la pobreza evangélica, del respeto a la dignidad humana; advirtió la confusión de funciones cuando se identifica al superior con Dios y la ausencia de categorías, clases y privilegios en una Iglesia que se concibe como Pueblo de Dios; señaló el contraste de la diversidad de carismas en la institución con las estructuras y la falta de libertad dentro de las mismas que tienden a la uniformidad y denunció el ejercicio de la autoridad que conduce a la despersonalización y a la incomunicación.³⁸⁸ A partir de recordar la propuesta del Concilio de colaboración de todo el Pueblo de Dios *para la edificación del Cuerpo de Cristo* y que el servicio de la autoridad no era el único ministerio de la Iglesia, José planteó la necesidad de descentralizar funciones de manera que *dejen de ser el monopolio de una parte de la Iglesia* y propuso la participación corresponsable y con iniciativa de los laicos: *Quizá ya haya llegado el momento de sacudir la pereza y de mostrar que la Iglesia cuenta con un laicado adulto, capaz de reconocer y de amar a sus pastores con caridad fraternal y con lucidez de hombres maduros en la fe, pero capaz, así mismo, de asumir sus responsabilidades y de tomar el puesto que le corresponde dentro del Pueblo de Dios.*³⁸⁹

Lo que resulta interesante por su similitud con las demandas del Congreso Mundial, son las conclusiones de las mesas redondas sobre este tema, en las que participaron más de 550 personas, entre ellas, presidentes nacionales de organizaciones católicas, delegados de Chihuahua, Toluca, Mérida, San Luis Potosí, San Andrés Tuxtla, Guadalajara, Querétaro, Monterrey, Saltillo, León, Morelia, Culiacán y Puebla, y observadores.

El primer aspecto que propusieron para incrementar la participación de los laicos fue el diálogo, “sin falsos valores”. con la jerarquía católica, con el objetivo de conformar una “verdadera comunidad cristiana”: “Diálogo frecuente, abierto, con gran espíritu de humildad y caridad, debiendo ser de información y de opinión.”³⁹⁰

En segundo lugar propusieron modificar la Parroquia, de manera que se considerara, además del criterio geográfico, diversos tipos de especialización. A ello agregaron la demanda de sacerdotes idóneos, “preparados especialmente para el medio en que van a actuar.”³⁹¹

La tercera propuesta fue la creación de un Consejo Nacional de Laicos, probablemente algo similar al Consejo en Roma, y de Consejos Diocesanos de Laicos, conformados por católicos representativos.

El cuarto punto fue la creación de centros de estudios bíblicos y teológicos para laicos y de administración, organización y relaciones públicas para sacerdotes.

En quinto lugar propusieron fomentar una intercomunicación “frecuente y profunda” entre sacerdotes, “en todos los niveles”, para acordar criterios comunes, ya que criticaron el

³⁸⁸ Cfr. Álvarez Icaza, José. “La reforma de estructuras religiosas” en *II Congreso sobre desarrollo integral*. 1968.

³⁸⁹ Ibid. p. 175.

³⁹⁰ V. V. A. A. *II Congreso sobre desarrollo integral de México. Los laicos en el desarrollo*. CON, México, 1969. p. 179.

³⁹¹ *Loc. Cit.*

hecho de que dichos criterios llegaban a ser “tan opuestos” que solían acarrear problemas entre el mismo clero y “confusión en la mente de los laicos.”³⁹²

En sexto lugar plantearon que la obediencia a la jerarquía no debía ser “ciega”, sino consciente y plena...”³⁹³

Finalmente, insistieron en la necesidad de lograr “Mayor comunicación en todos los órdenes, propiciando un verdadero intercambio de servicios en función de un correcto aprovechamiento de la preparación espiritual y técnica de Jerarquía y laicos.”³⁹⁴

Resulta interesante advertir que, si bien en estas conclusiones se proponen cambios importantes, en la “Declaración al Pueblo de México” que resultó de las sesiones de presidentes nacionales de 43 organizaciones apostólicas y de inspiración cristiana, la posición de los laicos fue más radical.

“Creemos que nuestras actuales estructuras religiosas deben ser revisadas para que cumplan mejor con su misión en el momento histórico del país y de acuerdo con las enseñanzas del Concilio.

“Los laicos católicos mexicanos vemos la necesidad de crear estructuras de diálogo y de participación en la Iglesia, reconocidas por la Jerarquía.

“Los organizadores católicos de laicos deben tener una participación más efectiva en la planeación y realización de una pastoral eclesial, integrando sus esfuerzos a la misión trascendente de la Iglesia.”³⁹⁵

Dentro de los organismos representados por sus presidentes estuvieron: la ACM, la ACJM, la JCFM, la Asociación de Scouts de México, CENAMI, Cencos, la Confederación Nacional de Congregaciones Marianas y la de Escuelas Particulares, la Corporación de Estudiantes Mexicanos, la Asociación Nacional de Damas de la Caridad, la Escuela de Periodismo “Carlos Septién García”, la Escuela de Trabajo Social “Vasco de Quiroga”, la JOC, el MFC, los Caballeros de Colón, el Secretariado Nacional de Cursos de Cristiandad, diversas terceras órdenes, la Unión de Empresarios Católicos, la Unión Nacional de Estudiantes Politécnicos, la de Padres de Familia y la de Profesionistas, entre otros.

A pesar de la representatividad de los documentos, nada sucedió. Blancarte afirma que, después del Concilio, “En esencia, el esquema de relaciones, salvo ciertas modificaciones de forma, quedó sin cambios. El episcopado en su conjunto (salvo tres o cuatro obispos) hizo ver claramente que los prelados eran la única fuente de autoridad y que la Iglesia no era una institución democrática, sino jerárquica.”³⁹⁶

³⁹² *Loc. Cit.*

³⁹³ *Ibid.* p. 180

³⁹⁵ V.V.A.A. *II Congreso sobre desarrollo integral de México.* p. 218

³⁹⁶ BLANCARTE, p. 291.

Como veremos posteriormente, los laicos no sólo vieron frustrada su aspiración a instancias de representación en las estructuras eclesíásticas, sino que la simple falta de diálogo dará lugar, poco después, a una revisión de conflictos entre jerarquía-laicado a nivel mundial.

Ante la demanda de instancias de representación en las estructuras eclesiales y participación en estos espacios de decisión, resulta sorprendente la negativa por parte de las autoridades, quienes probablemente temieron afectar con ello mecanismos de control que le permiten mantener una fuerte cohesión corporativa, como el contar, hasta ahora, con personal totalmente identificado con la institución religiosa, formado en seminarios y comprometido a obedecer a través de votos que, entre otras cosas, lo hacen dependiente económicamente. Como se sabe, de este personal se obtienen los cuadros dirigentes mejor modelados y con mayor identidad institucional, que posteriormente, desde la cúpula eclesíástica, pueden ejercer el poder casi sin limitaciones. No habría que olvidar que lo que se demandaba era que los laicos participantes fueran elegidos democráticamente y contaran, de esta manera, con representatividad. Recuérdese que se llegó a solicitar lo mismo para el clero. Las instancias de decisión penetradas por estos laicos podría llegar a afectar, incluso, la autoridad del mismo Papa, quien, como vimos anteriormente, desde hace tiempo nombra a los obispos y cardenales sin considerar a la comunidad eclesial, de manera que, sin gozar de representatividad, la dirigencia se reproduce a través de la decisión de otra dirigencia.

Si la colegialidad episcopal que resultó del Concilio llevó a la Curia Romana a sentir amenazado su control, como veremos en la Asamblea de obispos latinoamericanos que tuvo lugar en 1992, resulta impensable que la cúpula eclesíástica aceptara modificar su autoridad racional-burocrática y, con ello, ceder poder administrativo y jurídico.

3. La participación de José en la discusión sobre la familia como otra respuesta al Concilio.

Se apreciará notablemente el genuino amor conyugal y se formará una opinión pública sana acerca de él si los esposos cristianos brillan con el testimonio de su fidelidad y armonía en el mutuo amor y en el cuidado por la educación de sus hijos y si participan en la necesaria renovación cultural, psicológica y social a favor del matrimonio y de la familia. (constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo actual. no. 49)

Durante la 3a. Sesión del Consejo de Laicos, llevada a cabo en febrero de 1968, el Consejo evaluó sus contactos a niveles nacionales e internacionales y se abordaron los temas del ecumenismo y de la situación del apostolado de los laicos en Asia.

La 4a. sesión se celebró del 27 de septiembre al 6 de octubre de 1968 bajo la Presidencia del Cardenal Roy. En ella se discutieron aspectos del campo de la doctrina y los estudios; la juventud; las reacciones del mundo ante la Encíclica *Humanae Vitae*; las relaciones del Consejo con los países; etc. También se revisaron las actividades en las diversas regiones geográficas (América Latina; África y Asia principalmente); sus relaciones con las organizaciones internacionales católicas; la reforma al Código de Derecho Canónico (posterior al Concilio) y la solicitud del Consejo de Laicos para que los laicos participaran en el campo ecuménico.

)

Dentro de las actividades más importantes que realizó el Consejo en 1968 cabe destacar el trabajo en torno a la encíclica *Humanae Vitae*, promulgada el 25 de julio del mismo año.

Anteriormente, Juan XXIII había formado una comisión para analizar los temas de población, la familia y el nacimiento, de seis hombres: tres sacerdotes y tres laicos. Paulo VI la amplió a 60, entre quienes se encontraba Karon Wojtyla, entonces arzobispo de Cracovia. En octubre de 1964 se anunció una comisión del Papa de doctores, biólogos, sociólogos, psicólogos y teólogos para el estudio de la moral conyugal que le ayudaría a tomar una decisión. Según Wynn, “Aceptar la responsabilidad de tomar solo la decisión, puso al Papa bajo terrible presión de todas partes.”³⁹⁷

El autor plantea que la comisión del control natal estaba dividida, así como la opinión de importantes teólogos expertos, además de que existía una fuerte presión, tanto del interior de la Iglesia como de la sociedad, para que el Magisterio modificara su posición respecto a la anticoncepción que, desde 1939, el Papa Pío XI planteó en la encíclica *Casti connubii* (en la que calificó como pecado grave cualquier intento de frustrar la generación de vida). De ahí que Paulo VI prefiriera asumir el problema para no dejarlo en manos del Concilio.

Esta situación explica el hecho de que la encíclica no se inspirara en la moral sexual del Concilio. Diversos moralistas afirman que esta nueva cosmovisión “no ha sido, de hecho, bien aceptada por la Iglesia jerárquica. En moral sexual – agrega Lamet – el problema persiste en las aplicaciones concretas.”³⁹⁸

La *Humanae vitae* resultó de fuertes influencias en el cristianismo como el estoicismo, en el cual la sexualidad tiene como fin exclusivo la procreación, y el neoplatonismo y el dualismo helénicos, en los que se desprecia la materia y el placer:³⁹⁹

“... Simplificando las grandes proposiciones filosóficas de Platón, se consideró al cuerpo como cárcel del espíritu, lo cual invitaba a dominar el cuerpo con maltratos y penitencias para purificar el alma y para evitar que las pasiones corporales se impusieran con perjuicio de la salvación espiritual.

“El gnosticismo, por una parte, y posteriormente el maniqueísmo, con su convicción de que la materia es mala y proviene de un dios maligno, llevaron a considerar al cuerpo como una realidad igualmente mala por ser material, digna de desprecio y de rechazo...”

“Estos influjos ... en el cristianismo primitivo, condujeron a una percepción popular del sufrimiento como necesidad indispensable para someter la materia, para controlar las pasiones,, para dominar el cuerpo, asumiendo que estas realidades se oponían al encuentro con Dios y a la salvación eterna.”⁴⁰⁰

³⁹⁷ Loc. Cit.

³⁹⁸ LAMET. Op. Cit. p. 250

³⁹⁹ LAMET. Op. Cit. p. 250

⁴⁰⁰ Católicas por el derecho a decidir. “Pecado, culpabilidad y sufrimiento” en *Dilemas éticos. Diálogos en la comunidad católica sobre el aborto*. Católicas por el derecho a decidir, México, 2003. p. p. 29-30

Estas concepciones derivaron en una visión negativa de la sexualidad y la genitalidad que rechaza su ejercicio con la pretensión de que se renuncie al placer, al cuerpo, a la pasión y a la emoción de la persona para poder acceder a lo espiritual y para compensar los pecados cometidos.

Además de la influencia de estas corrientes, la *Humanae Vitae* respondió al temor de que la modificación de la posición anterior derivara en el cuestionamiento a la autoridad del magisterio al aceptar que se había equivocado. La presión a favor de los métodos anticonceptivos no debe permitirnos soslayar el trabajo que hicieron algunos jerarcas, como los cardenales Ottaviani, cabeza del Santo Oficio, y Browne, quienes presionaban a favor de que la Iglesia no variara su posición.

El 28 de junio de 1966, 19 teólogos de la comisión plantearon que la anticoncepción no era inmoral intrínsecamente ni una violación de la ley natural, por lo que recomendaron regular la concepción a través de medios “humanos y decentes”. A pesar de ello, Paulo VI pidió más información. Desde una postura tradicional se mantuvo la presión por parte de Jean Guittou, Henri De Lubac y Paul Poupard y, del lado contrario, a través de los cardenales de Bélgica, Leo Joseph Suenens, y de Alemania, Julius Doepfner. De ahí que el Papa tardara 2 años más en tomar una decisión. Según Wynn, “... dos años en los cuales el mundo católico quedó en la confusión sobre ese tópico; dos años en los cuales la píldora se difundió más ampliamente y crecientes millones de católicos empezaron a usarla.”⁴⁰¹ Finalmente, a fines de julio de 1968 apareció la *Humanae Vitae* en la que el Papa rechazó cualquier forma de control natal artificial.

En esta carta, sobre la vida humana, el Papa Paulo VI no abordó el crecimiento poblacional como un problema en sí sino que cuestionó la utilización de los “métodos artificiales de control de nacimientos” ; planteó que el problema de la natalidad no debía ser considerado por encima de perspectivas parciales sino a la luz de una visión integral del hombre. En este sentido, definió la paternidad responsable como el respeto a las leyes biológicas y el control y dominio de las pasiones: “en cada relación ... ésta se pone en práctica ya sea con la deliberación ponderada y generosa de tener una familia numerosa ya sea en la decisión, tomada por grandes motivos y en el respeto de la ley moral, de evitar un nuevo nacimiento durante algún tiempo o por tiempo indefinido.” (HV) Paulo VI planteó que el objetivo del matrimonio era transmitir la vida, de manera que los esposos no deberían considerarse libres para determinar los métodos a seguir con la finalidad de evitar tener hijos. Desde esta perspectiva, la Iglesia condenó el aborto y todos los métodos anticonceptivos artificiales, particularmente la esterilización masculina y femenina, temporal o definitiva. Se planteó que estos mecanismos propician el libertinaje sexual y, por tanto, la infidelidad conyugal. Sólo se consideró lícito, por tanto, el método del ritmo, que consiste en tener en cuenta los ritmos naturales para aprovechar los periodos infecundos. En este documento, el Papa también se opuso a la consideración de la mujer como “instrumento de goce egoístico”.⁴⁰²

⁴⁰¹ Wynn *Los guardianes de las llaves. Juan XXIII, Paulo VI, Juan Pablo II. Tres que cambiaron la Iglesia.* Jus/Universidad Iberoamericana, México, 1993 p. 135

⁴⁰² Cfr. GUERRA, Roberto Emilio. *La política de planificación familiar en México. Una experiencia reciente,* UAM-X, México, 1990.

Según Wynn, “Paulo no pudo evitar el asunto, pues si no lo hubiese tomado a su cargo, el Concilio habría decidido sobre él. El papa temía que los padres del Concilio estuvieran demasiado sujetos a las presiones de la opinión pública corriente y pudieran rendirse a impulsos tendientes a alterar una verdad eterna. De allí, él no solamente retiró el asunto del Concilio, sino rehusó permitir a su propia comisión sobre el control natal tomar la decisión final.”⁴⁰³

El Consejo de Laicos, por su parte, elaboró y aplicó una encuesta para los episcopados de todo el mundo con la finalidad de recoger las reacciones sobre la *Humanae Vitae*. En este sentido, Álvarez Icaza describe lo siguiente:

*En 1968... nosotros mandamos un documento consultando cómo había caído la Humanae Vitae en otros países y debo decir que en las respuestas muchos obispos demostraban su desacuerdo... A mí me tocó hacer (recoger y sistematizar) las respuestas, hubo una reacción muy fuerte en todas partes y por eso se habló poco después de ella. Provocó una reacción bastante crítica.*⁴⁰⁴

Probablemente por esta razón el informe del Consejo de Laicos planteó, después de advertir que había dedicado un tiempo considerable a las reacciones: “... el Consejo es plenamente consciente del deber y de la responsabilidad del Santo Padre de hablar con autoridad ... en lo que se refiere a los principios doctrinales de la vida de familia. Es consciente también de que el Santo Padre lo ha hecho en virtud del mandato que le ha sido confiado en Su calidad de Vicario de Cristo.”⁴⁰⁵

El 30 de noviembre de 1968 se presentaron al Papa todos los informes del Consejo al respecto pero, en realidad, las encuestas se elaboraron a diversos niveles con la finalidad de “pulsar la opinión mundial”, de manera que, además de las respuestas de 56 conferencias episcopales, con el tiempo se recogió la opinión de obispos (147), teólogos (56), sacerdotes y religiosos (28), universidades y facultades (5), institutos (13), movimientos de apostolado seglar (29), médicos (36), laicos (72), medios de comunicación social (213), gobiernos (17) y otras iglesias (23) de 72 países (18 de América, 20 de África, 8 de Asia, 2 de Australia y 25 de Europa). Finalmente se obtuvieron 680 respuestas en total.⁴⁰⁶

Dentro de los aspectos más importantes que destaca Álvarez Icaza en su informe sobre estas consultas constata que sólo un pequeño porcentaje de cristianos conocían (en julio de 1970) el texto original de la Encíclica y aún menos *tuvieron la oportunidad de comprenderla y de estudiarla*. De ahí que muchas reacciones partieron del conocimiento de los extractos y/o comentarios presentados en prensa o radio. Por lo que se refiere a la jerarquía y los religiosos, Álvarez Icaza percibió una insuficiente sensibilización sobre las cuestiones tratadas en la encíclica, lo cual llevó, según él, a que *no siempre supieron*

⁴⁰³ *Íbid.* p. 129

⁴⁰⁴ *Entrevista a José Álvarez Icaza*, 24 marzo 1999.

⁴⁰⁵ “Actividades del Consejo de los Laicos” en *Laicos en el tiempo de hoy* No. 2, p. 68.

⁴⁰⁶ Tomado de ÁLVAREZ ICAZA, José. “Informe acerca de la Comisión de la Vida de la familia”. Septiembre 1971, Mimeo, p. 5.

utilizar los hechos de la encíclica como un medio para el diálogo y la formación⁴⁰⁷. Otras conclusiones que Álvarez Icaza destaca de las respuestas son:

- 1.- La encíclica sacudió la cuestión del ministerio pastoral hacia las familias.
- 2.- Los medios masivos jugaron un papel muy importante por la influencia que ejercieron aún antes de que muchas Conferencias Episcopales e Instituciones recibieran el texto.
- 3.- El impacto fue diferente en diversos ambientes (ciudades y áreas rurales, intelectuales y áreas de trabajos prácticos, etc.) y de acuerdo con la atmósfera cultural y su contexto económico e ideológico.
- 4.- Muchas respuestas enfatizaron el aspecto restrictivo y no el tema central de la encíclica: la vida humana.
- 5.- Las respuestas evidenciaron “la falta de participación de los seglares en el trabajo pastoral para la familia y ... la carencia de personas entrenadas del laicado.” (Loc. Cit.)

Ante este panorama, Álvarez Icaza planteó una idea que probablemente sintetiza su propia posición respecto a la controvertida encíclica y sus efectos:

*Si en realidad toda la Encíclica contiene una enseñanza positiva en relación a la vida humana; no puede desconocerse que la expectativa mundial esperaba algo totalmente distinto y, en cierto sentido, una autorización casi absoluta e irrestricta en relación al control natal, y así su publicación produjo desconcierto agravado por el hecho de que los medios masivos destacaran, en forma sensacionalista, algunas frases que, fuera de su contexto, desvirtuaban la Encíclica e impedían una reflexión imparcial; muchos criticaron su fundamentación teológica pero pocos apreciaron los altos móviles de justicia social en que la Encíclica estaba inspirada.*⁴⁰⁸

Álvarez Icaza consideró que un buen número de personas, instituciones y gobiernos destacaron aspectos *que parecen negativos* e intentaron destruir la enseñanza positiva con la finalidad de defender intereses propios pero concluyó que resultaba necesaria *una reflexión profunda e imparcial sobre la Encíclica... un concienzudo estudio, libre de apasionamientos y de intereses personales o de grupo, que... lleve a todos ... a sacar un verdadero provecho de las enseñanzas dadas en Humanae Vitae.*⁴⁰⁹

¿Cuál podría ser esa “enseñanza positiva” de la que habla Álvarez Icaza? Un aspecto interesante sería la definición de amor conyugal:

«Es, ante todo, un amor plenamente *humano*, es decir, sensible y espiritual al mismo tiempo. No es por tanto una simple efusión del instinto y del sentimiento sino que es también y principalmente un acto de la voluntad libre, destinado a mantenerse y a crecer mediante las alegrías y los dolores de la vida cotidiana, de forma que los esposos se conviertan en un solo corazón y en una sola alma y juntos alcancen su perfección humana.

⁴⁰⁷ “Reporte y perspectivas de la actividad del Consejo de Laicos en relación a la vida familiar”, 5 de julio de 1970, Cit. en *Ibid.* p. 6.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁰⁹ *Ídem.*

»Es un amor *total*, esto es, una forma singular de amistad personal, con la cual los esposos comparten generosamente todo, sin reservas indebidas o cálculos egoístas. Quien ama de verdad a su propio consorte, no lo ama sólo por lo que de él recibe sino por sí mismo, gozoso de poderlo enriquecer con el don de sí.

»Es, por fin, un amor *fecundo*, que no se agota en la comunión entre los esposos sino que está destinado a prolongarse suscitando nuevas vidas. "El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole. Los hijos son, sin duda, el don más excelente del matrimonio y contribuyen sobremanera al bien de los propios padres» (*Humanae Vitae*, n. 8)

En este momento Álvarez Icaza cuenta ya con 14 hijos. En un informe sobre Medellín rescató la perspectiva social de la encíclica:

*La cuestión demográfica reviste en nuestro continente una complejidad y una delicadeza especial. Son incompletos y por tanto equívocos todos los enfoques unilaterales y todas las soluciones simplistas del problema. En este sentido, la Encíclica Humanae Vitae, por su carácter social, tiene en nuestro continente una importancia especial: acentúa la necesidad imperiosa de salir al encuentro del desafío de los problemas demográficos; denuncia toda política basada en el control indiscriminado de nacimientos; se yergue como defensora de los valores inalienables y contiene una invitación y un estímulo para la formación integral de las personas.*⁴¹⁰

Ciertamente, la encíclica se dirige a los gobiernos, a quienes plantea que, ante el problema de la explosión demográfica: «La verdadera solución solamente se halla en el desarrollo económico y en el progreso social, que respeten y promuevan los verdaderos valores humanos, individuales y sociales» (*HV*, 26) y propone: «Que todos los Poderes responsables –como ya algunos lo vienen haciendo laudablemente– reaviven generosamente los propios esfuerzos, y que no cese de extenderse el mutuo apoyo entre todos los miembros de la familia humana: es un campo inmenso el que se abre de este modo a la actividad de las grandes organizaciones internacionales.»

Ahora bien, habría que tomar en cuenta que en la 4ª. Sesión del Consejo de los Laicos se resolvió buscar la mejor aceptación del Magisterio del Papa. De hecho, Mons. Achille Glorieux, Secretario del Consejo de los Laicos, recomendó a Álvarez Icaza, a fines de 1968, no asistir a una reunión en Le Pree, Francia, que se llevó a cabo del 7 al 11 de noviembre del mismo año, en la que expertos de diferentes países estudiarían las cuestiones familiares en debate en ese momento. El prelado consideró “peligrosa” la presencia del matrimonio mexicano porque podría “oficializar” expresiones que contradijeran al Magisterio. En ese sentido, Álvarez Icaza respondió:

Inicialmente proyectamos nosotros... asistir a esas reuniones, concientes de que algunos de los participantes de la primera reunión podrían formular puntos de vista delicados. Nuestra posición es bien clara: asistiríamos a título personal para escuchar lo que allí se

⁴¹⁰ ÁLVAREZ ICAZA, José, “América Latina: Medellín y sus resultados” en *Laicos en el tiempo de hoy*. No. 2, p.106.

dijera y dejando bien sentado que nuestra posición personal está claramente determinada por una plena aceptación del Magisterio del Santo Padre y simultáneamente deseosos de escuchar los puntos de vista de cada quien, buscando con el contacto que sea mejor aceptado el Magisterio del Santo Padre, de acuerdo con lo que resolvimos en la última sesión del Consejo de los Laicos...

”La carta de ustedes me hizo ver que podría ser peligroso que nuestra presencia pudiera ‘oficializar’ algunas de las expresiones que en la primera reunión citada pudieran presentarse. Y por eso decidimos tras muchas consultas no asistir...”⁴¹¹

Ante las reacciones a la *Humanae Vitae* el Consejo de Laicos creó la Comisión “Vida de la familia” al final de la sesión plenaria de 1968, por lo cual entró en funciones hasta la sesión siguiente, la 5a., en marzo de 1969. José Álvarez Icaza fue elegido Presidente de esta nueva comisión:⁴¹²

“...el Sr. De Habitch sugirió a las personas integrantes de la Comisión, designaran al Presidente de la misma. El Sr. Amichia propuso al Sr. Álvarez Icaza, quien expresó claramente que no se consideraba capacitado para presidir una Comisión así de compleja y difícil, que demanda una competencia especial, además de recursos y tiempo que él no dispone actualmente. Pero como todos insistieron, el Sr. Álvarez Icaza aceptó provisionalmente y agradeció la designación, a reserva de que se reconsideraría posteriormente si se estimaba conveniente por los miembros de la Comisión.”⁴¹³

Quedó como Vicepresidente el Prof. Vittorio Bachelet, Presidente General de la Acción Católica Italiana. Vale también la pena destacar, dentro de los miembros de la nueva Comisión a: el Cardenal Karol Wojtyla, Arzobispo de Cracovia; el obispo de Portsmouth (Inglaterra), Derek Worlock; Branca de Mello Alves, Presidenta Nacional de la Acción Católica de los Medios Independientes (MIAMSI – Brasil); Joseph Amichia, miembro del Parlamento de Costa de Marfil, Presidente de la Acción Católica Familiar y miembro del Comité Ejecutivo del Movimiento Mundial de Trabajadores Cristianos; y Joaquín Ruiz-Giménez, Presidente Mundial de Pax Romana y Profesor de Leyes de la Universidad de Madrid.

Los objetivos de la Comisión “Vida de la Familia” quedaron planteados de la siguiente manera:

- a) Promover el estudio y la reflexión de la Encíclica *Humanae Vitae*.
- b) Fomentar una discusión de las cuestiones planteadas en este documento.
- c) Recoger información sobre las respuestas a la encíclica para tomar en consideración a los

⁴¹¹ ÁLVAREZ ICAZA, *Carta a Mons. Achille Glorieux*, Noviembre 6 de 1968.

⁴¹² Anteriormente ya existían las comisiones: Nacional, Internacional, Jurídica (Derecho Canónico), Finanzas, Ecueménica, Doctrinal e Investigaciones. “Estas Comisiones o Grupos, compuestos de Miembros y Consultores del consejo, tienen por objeto, gracias a ‘corresponsales’ responsables, preparar y proseguir el trabajo entre una sesión y la siguiente, sobre la base de las resoluciones tomadas en Asamblea Plenaria y en estrecho contacto con el Secretariado del Consejo.” (“Actividades del Consejo de los Laicos” en *Laicos en el tiempo de hoy* No. 2. Boletín del “Consilium de Laicis”. Diciembre 1968. p. 72)

⁴¹³ Comisión “Vie de la Famille” du Conseil des Laics, *Compte-rendu* de la reunión du 6 octobre 1968, Mimeo, p. 1, Acta de la Primera Sesión de la Comisión de la Vida Familiar del Consejo de Laicos.

países hasta entonces no tomados en cuenta.

d) Reflexionar sobre la manera en que la investigación científica y médica pedida por el Papa Paulo VI, podría ser promovida y sostenida.

En 1969 se discutió cómo se debía continuar recogiendo la documentación referente a las reacciones sobre la *Humanae Vitae* y cómo evaluarla; se continuó recopilando documentación de todo el mundo sobre las reacciones a la encíclica. A un año de su publicación, se describió de la siguiente manera la “situación”:

“- interés creciente y renovado en el mundo, a continuación de la publicación de la encíclica *Humanae vitae*, concerniente a la vida de la familia; y, sin embargo, grandes lagunas de sensibilización sobre estas cuestiones...”⁴¹⁴

La Comisión consideró que esto representaba para la Iglesia grandes posibilidades para promover una acción pastoral basada en la familia, a partir de la cual se podría renovar y santificar toda la comunidad católica. Para ello planteó la necesidad de colaborar en la formación cristiana del matrimonio y de la vida de la familia. Concretamente, la Comisión propuso “Ver, escuchar, estudiar a la familia que evoluciona en un mundo que cambia (sin descuidar los aspectos teológicos, filosóficos, sociológicos del problema, y esforzándose en establecer contactos con los centros de investigación en el campo científico y, más particularmente, en el sector de la medicina).” Ante estos planteamientos, la Comisión preguntó: ¿Qué hace la Iglesia por la familia en la situación actual? y ¿Cuál es el lugar y el papel de la familia en la vida de la Iglesia? ¿Cuál es su responsabilidad?⁴¹⁵

Como se puede ver, a partir del trabajo en torno a la *Humanae Vitae*, la Comisión Vida de la Familia comenzó a abordar el tema de la Pastoral Familiar. Para ello, también se elaboraron encuestas de otro tipo: una directa a matrimonios e institutos familiares para recoger su opinión sobre lo que debería contener la pastoral a partir de sus experiencias; y otras dirigidas a las Conferencias Episcopales con la finalidad de saber en qué estado se encontraba la familia en la pastoral de sus regiones.

A partir de esta información se destacó la importancia de la preparación al matrimonio. Para Álvarez Icaza este tema *Es, en sí misma, la piedra angular de toda proyección matrimonial y familiar. Se considera fundamentalmente, que la impreparación habida hasta la fecha es una de las principales causas de la crisis familiar que presenta el mundo de hoy.*⁴¹⁶

Por esta razón la Comisión Vida de la Familia dedicó un buen tiempo al estudio y recopilación de bibliografía al respecto. Inclusive promovió una reunión especial con los dicasterios de la Curia Romana para reflexionar sobre esta problemática. En este encuentro se definieron los principios y criterios de acción de acuerdo con el campo de actividades que cubría cada dicasterio.

⁴¹⁴ “La Comisión ‘Vida de la Familia’ del Consejo de los Laicos” en *Los laicos, hoy*, No. 4-5, p. 83.

⁴¹⁵ Ídem.

⁴¹⁶ ÁLVAREZ ICAZA, José. “Informe acerca...”, p. 9.

Además de este tema, la Comisión de Vida en la Familia se dedicó al estudio de los siguientes problemas: el aborto en el mundo; control natal y planificación familiar; demografía y familia; integración familiar; cuestionamientos a la institución familiar y matrimonial; aspectos jurídicos de la familia; divorcio; educación familiar y educación sexual. Para ello se recopiló y clasificó información con la cual fue posible formar un centro especializado de documentación.

Por último cabe señalar, dentro de las actividades de la Comisión, las reuniones internacionales para profundizar sobre cuestiones relativas a la pastoral familiar. Como ejemplo baste citar una reunión que se llevó a cabo el 17 de octubre de 1969 en la que participaron matrimonios, sacerdotes y seminaristas de aproximadamente 15 países de Europa, África, Asia y América con la finalidad de recoger información sobre la familia en ese momento, el papel de los cristianos al servicio de la familia y el “aggiornamento” (o puesta al día) de la acción pastoral en este campo. En marzo de 1971 hubo otra para analizar la situación en relación al aborto, y otras más que tuvieron lugar en Roma, Ginebra, Líbano y otros lugares.⁴¹⁷

En las conclusiones del último informe que Álvarez Icaza presentó como Presidente de la Comisión de la Vida de la Familia, en septiembre de 1971, planteó la necesidad de continuar con el estudio y las acciones relacionadas con este ámbito para *responder al pluralismo cambiante que presenta el mundo de hoy*; urgió a una dinámica pastoral familiar; a profundizar en el diálogo con los múltiples contactos establecidos; y, probablemente lo más trascendente hasta nuestros días, a crear comisiones similares en cada una de las Conferencias Episcopales de todo el mundo.⁴¹⁸

Seguramente que la pastoral familiar significará en el futuro una de las actividades de mayor importancia en la Iglesia y a través de ella ésta podrá dar al mundo de hoy uno de sus mejores aportes. Por eso creemos que a estas cuestiones deberá la Iglesia consagrar sus mejores recursos. (Loc. Cit.)

Sobre lo que sucedió posteriormente con la Comisión de Vida de la Familia Álvarez Icaza plantea:

*... lamentablemente después se convirtió en una comisión familiar que ha hecho destrozo y medio. La han manejado clérigos sin ningún criterio y de lo que queríamos que fuera, resultó lo contrario.*⁴¹⁹

Conclusiones

Para Dominan, como para otros autores, la *Humanae Vitae* puso fin al “enorme paso” que dio el Concilio en lo que se refiere a una moral personalista sobre el matrimonio y el sexo, “lo que, personalmente, considero una tragedia” agrega el autor.⁴²⁰

⁴¹⁷ Ídem.

⁴¹⁸ Íbid, p. 10.

⁴¹⁹ *Entrevista*, 24 marzo 2002.

⁴²⁰ DOMINIAN Op. Cit. p. 171

Es necesario insistir en que, a pesar de que la elaboración de la *Humanae Vitae* fue contemporánea al Concilio, los laicos que participaron en el evento conciliar e inclusive en el tema de la familia, como el matrimonio Álvarez Icaza, no tuvieron acceso a la discusión de la encíclica que se refiere al control de la natalidad. Al respecto el sacerdote jesuita, Luis Pérez Aguirre, advirtió que problemas relativos al celibato de los presbíteros, la valoración moral de los métodos anticonceptivos y el trato pastoral con los divorciados que se vuelven a casar “no pudieron ser sometidos a un debate libre y sincero durante el Concilio Vaticano II. La Santa Sede -agrega- se reservó el derecho de orientación y de decisión en esas materias”⁴²¹. El autor afirma que incluso en el caso de los criterios morales en los métodos de control de natalidad la Santa Sede “posteriormente se pronunció en contra de lo sostenido por la mayoría de la comisión técnico-teológica que el mismo Vaticano había convocado a tales efectos.” (Loc. Cit.) Wilton Wynn asegura que se trató de una decisión “impuesta sobre (el Papa) Paulo...”⁴²²

Tal parece que tanto en la *Humanae vitae* como en el actual pontificado predomina el temor de que los métodos de control natal disparen la infidelidad y propicien una degradación general; el miedo a perder autoridad por aceptar un error en el Magisterio y, en términos generales, la visión negativa de la sexualidad que, entre otras cosas, resulta útil para argumenta una supuesta “superioridad” en aquellos que se mantienen célibes, como el clero.

En la *Humanae Vitae* no deja de impresionar la posibilidad formal del Papa para tomar, incluso solo, una decisión de alto impacto. El pontífice romano, sacralizado e “infalible”, se adjudicó el control de toda la Iglesia, para lo que contó con una poderosa burocracia en la Curia Romana que intentó legitimar su poder a través de la producción de un sofisticado sistema teológico.

Sin embargo, también en este caso se puede constatar la incapacidad de una institución religiosa para desarrollar una función ideológica en una sola dirección con respecto al conjunto de los sectores y proyectos sociales que están presentes en una sociedad. Según María Consuelo Mejía, la posición de la jerarquía católica respecto a las concepciones y normas en cuanto a la sexualidad, el matrimonio, la anticoncepción y el aborto, ha variado con el tiempo de acuerdo a las distintas tendencias demográficas, las rivalidades religiosas, las diferentes personalidades de teólogas y teólogos, las diversas interpretaciones sobre el papel de las mujeres sobre los avances científicos. “Siempre han existido diferentes creencias y siempre han sido factores humanos los que determinaron cuál de ellas acabaría por prevalecer”⁴²³ afirma.

El Papa Paulo VI tuvo el poder de decidir la posición que debían asumir los católicos pasando por alto cualquier opinión pero no así el de convencer. Optar por la dominación en

⁴²¹ PÉREZ AGUIRRE, p. 110.

⁴²²Wynn, Wilton.. p. 127

⁴²³ MEJÍA, Ma. Consuelo. “El aborto inducido y la postura de la Iglesia Católica por el derecho a decidir. Desafíos y oportunidades” en *Dilemas éticos. Diálogos en la comunidad católica sobre el aborto*. Católicas por el derecho a decidir, México, 2003. p. 17.

detrimiento de la autoridad le significó un alto costo en términos de legitimidad. En otras palabras, vemos en este caso que, como la acción eclesial no se supeditó a los procesos sociales conforme a las orientaciones desarrolladas por la sociedad civil, a pesar de las presiones que se ejercieron incluso desde su interior, sufrió y sigue sufriendo una gran pérdida de ascendente social. En este sentido resulta paradigmática la posición de Mejía, inspirada en los señalamientos del Concilio para los laicos:

“Es necesario conocer lo que la doctrina católica plantea cuando surgen posiciones encontradas entre los miembros de la comunidad eclesial, lo que a costa de su propia credibilidad la Iglesia institucional ha querido ocultar. Lo primero que habría que señalar es que dicha institución no está compuesta solamente por los obispos, los cardenales y el Papa. Iglesia somos todas y todos los bautizados, el Pueblo de Dios: laicas y laicos, sacerdotales y religiosas, teólogas y teólogos comprometidos con la justicia y con los derechos de las mujeres; sobre todo, mujeres y hombres que en su vida sexual y reproductiva enfrentan día a día los más variados problemas derivados de la distancia cada vez mayor entre los dilemas éticos que experimentan y las guías morales que les proporciona la Iglesia.”⁴²⁴

Tanto Álvarez Icaza como Lamet dieron cuenta del rechazo de la *Humanae Vitae* incluso en episcopados y teólogos moralistas. El problema de fondo de la inflexibilidad sobre la sexualidad es, para muchos, el debilitamiento del magisterio. En primer lugar, porque el Papa no cuenta con la sabiduría y el estudio de los obispos; en segundo, porque la mayoría de los teólogos deben callar y quedan, de esta manera, marginados; en tercer lugar, porque los sacerdotes se desmoralizan ante la petición de ser portavoces oficiales de posiciones con las que no están de acuerdo; y, finalmente, porque la experiencia y reflexión del laicado no importan, dejando a éste también al margen, “a pesar de que el Vaticano II reconoce, tanto al laicado como al clero, una ‘legítima libertad de investigación, de pensamiento y de exponer humilde y valerosamente su manera de pensar en aquellas materias en que son competentes’.”⁴²⁵

El caso del MFC resulta paradigmático al respecto. Resulta interesante destacar que la encíclica fue motivo de distanciamiento entre la jerarquía católica mexicana y el Movimiento Familiar Cristiano, origen del liderazgo en el tema de la familia de José Álvarez Icaza. La historiadora Martha Pacheco señala:

“Al interior del MFC se registraron dos posturas, básicamente, tanto en los matrimonios como en los asistentes (eclesialistas). Para unos, la mayoría, la *Humanae vitae* representó un paso atrás, o simplemente un freno con respecto a la posición conciliar a la que consideraban de mayor apertura, mientras que para otros la encíclica era congruente con la doctrina conciliar y la tradicional del Magisterio de la Iglesia...

”Para la jerarquía era evidente que la Encíclica debería de ser obedecida y no cuestionada... sin embargo, para los miembros del Equipo Nacional no cabía una obediencia ciega sino que los matrimonios deberían de tomar sus propias decisiones ya que eso era lo congruente con lo que el Movimiento había siempre enseñado. Esta diferencia de opiniones fue

⁴²⁴ Íbid. P. 19

⁴²⁵ LAMET p. 253

conocida por los obispos, algunos de los cuales no estuvieron de acuerdo ... por otra parte, trajo un distanciamiento entre el Equipo Nacional y Vázquez Corona. Después de que se conoció la postura de la mayoría de los miembros del Movimiento el Episcopado mexicano, casual o intencionadamente, publicó una serie de documentos en los que se condenaba toda postura diferente a la planteada en *Humanae vitae*.⁴²⁶

Para el MFC el trabajo del Papa en la Encíclica no debía ser considerado como infalible debido a que no se trataba de excátedra, de una cuestión dogmática sino de un asunto de orden moral. De ahí que su desobediencia no pudiera ser considerada como pecado. En cambio, para el Episcopado, la encíclica formaba parte del Magisterio de la Iglesia y ello implicaba obligatoriedad para los católicos. Su desobediencia fue considerada como grave aunque no se explicitara que se trataba de un pecado.⁴²⁷

Para Pacheco la postura del Movimiento denota dos cosas: una convicción de que el laico puede tomar sus propias decisiones teniendo como norma su propia conciencia y, por tanto, prescinde de las normas eclesiásticas, y una evolución de su idea sobre la obligatoriedad que tiene la palabra del Papa para los católicos en lo referente a la moral, las costumbres y la ley natural. La autora habla de "... una evolución porque en 1963, aproximadamente, cuando los temarios del MFC hablan de continencia periódica afirman que el Papa tiene potestad en estos campos porque una de las funciones de la Iglesia es custodiar e interpretar la ley natural para ayudar a los hombres en la consecución de su último fin, para esa interpretación cuenta con ayuda divina especial. En el momento de la publicación de la Encíclica esta función eclesiástica ya no era tan evidente para el MFC que ya consideraba la obediencia ciega a la Iglesia como algo cuestionable."⁴²⁸

Resulta interesante el contraste de la relación MFC – jerarquía católica ante la encíclica *Humanae Vitae* y en la campaña anticomunista.

4.- El intento por denunciar las violaciones a los derechos humanos desde el Consejo de Laicos como nueva respuesta al Concilio.

Son absolutamente necesarios el firme propósito de respetar a los demás hombres y pueblos, así como su dignidad, y el apasionado ejercicio de la fraternidad, en orden a construir la paz. Forma excelente de la actividad internacional de los cristianos es, sin duda, la colaboración que individual o colectivamente prestan en las instituciones fundadas o por fundar para fomentar la cooperación de las naciones. A la creación pacífica y fraterna de una comunidad de los pueblos pueden servir también sobremanera las varias asociaciones católicas internacionales, que hay que consolidar, aumentando el número de sus miembros bien formados, los medios que necesitan y la adecuada coordinación de energías. La eficacia en la acción y la necesidad del diálogo piden en nuestra época iniciativas de equipo. Estas asociaciones contribuyen además no poco al desarrollo del sentido universal, sin duda muy apropiado para el católico, y a la formación de una conciencia de la genuina solidaridad y responsabilidad universales. (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. No. 78 y 90)

Un segundo aspecto que es necesario destacar respecto a la participación de José Álvarez

⁴²⁶ PACHECO HINOJOSA, pp. 159-161.

⁴²⁷ *Ibid*, p. 160.

⁴²⁸ *Ibid*, pp. 166-167.

Icaza en el Consejo de Laicos en 1968, es la incorporación al Consejo de nuevos miembros nombrados por el Papa a mediados del mes de julio. Ellos fueron: Dr. Shin Clemens Anzai, de Japón; la Sra. Héléne Leblanc, de Canadá y, la más importante en nuestra investigación, la Sra. Branca de Mello Franco Alves, de Brasil.

Esta última mujer ejerció una fuerte influencia en Álvarez Icaza, ya que significó una ventana a la represión política que en ese momento enfrentó Brasil y el resto de América Latina con las dictaduras militares: “Cuando hubo la persecución de los militares en Brasil también le tocó a la Iglesia. Yo estaba en el Consejo de los Laicos y había ahí una brasileña: Branca de Mello, formidable mujer.”⁴²⁹ De Mello era madre de un periodista brasileño apellidado Moreira a través del cual obtenía información sobre lo que sucedía con los presos políticos. Esta situación fue presentada en el Consejo de Laicos y causó en Álvarez Icaza una fuerte impresión:

*Eran épocas en las que había muy frecuentes y muy crueles represiones militares en América Latina... había militares que hacían horrores... en fin, fue una época de represión en varios países con consecuencias inimaginables... había torturas muy graves en Brasil. Una tortura especial fue ‘pau-de-arara’. Esa brutalidad le tocó a un amigo nuestro, Marcos Zabuda, que es ahora un intelectual muy importante brasileño. Él se prestaba a hacer exhibiciones de lo que era ‘pau-de-arara’... Marcos Zabuda hizo un trabajo admirable al denunciar todas esas clases de barbaridades... fue ésta una época de torturas en Argentina también, en todas partes. Las épocas militares traen torturas a la gente que disiente de todos estos actos inhumanos... Y todas estas cosas llegaban al Consejo de Laicos.*⁴³⁰

Ciertamente, a principios de la década de los sesenta, en el contexto de la guerra fría, el papel de los ejércitos latinoamericanos se internacionalizó bajo el dominio de Estados Unidos. El investigador francés Alain Rouquié lo describe de la siguiente manera:

“De 1962 a 1967, los nuevos ‘cruzados de la guerra fría’ desencadenan golpes de Estado en serie en nueve países de la región (Argentina, Perú, Guatemala, Ecuador, Rep. Dominicana, Honduras, Brasil y Bolivia). Los ejércitos derrocan preventivamente a gobiernos considerados demasiado débiles con respecto al peligro comunista o demasiado tibios en su solidaridad con Estados Unidos. Es la época del gran temor al castrismo en América Latina. En muchas partes florecen guerrillas, sin gran éxito, por lo demás, hasta 1968.”⁴³¹

Lo peor de las dictaduras militares comenzó en Brasil precisamente en 1968 (aunque el golpe de Estado fue en 1964). Según el historiador Enrique Dussel el Acta Institucional No. 5 que se publicó el 13 de diciembre de 1968 en Brasil, “desató la represión más impresionante de la historia”⁴³².

⁴²⁹ Entrevista, 24 marzo 2002.

⁴³⁰ Ídem.

⁴³¹ ROUQUIÉ, Alain. *América Latina. Introducción al extremo occidente*, p. 220.

⁴³² DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza. 1968/1979*, p. 195.

Esta situación tendrá también lugar a partir de 1973 en Chile y posteriormente se extenderá a Uruguay y Argentina. En estos tres países los regímenes militares tuvieron en común un carácter sangriento y represivo con lo cual pretendían imposibilitar la subversión y el comunismo. El investigador Jorge Castañeda describe la situación que esto generó:

“En Argentina, Brasil, Uruguay y, por supuesto, en Chile, así como en Nicaragua en los últimos días de la dinastía de Somoza y más tarde en El Salvador y Guatemala, la condena mundial de los abusos a los derechos humanos y de la suspensión de procesamientos democráticos, junto con las sanciones económicas, tácitas o explícitas –suspensión de créditos, de ventas de armas y de privilegios comerciales- revistieron una inmensa importancia.”⁴³³

Si bien el Consejo de Laicos se convirtió en una fuente de información sobre la represión en Latinoamérica, no le fue posible jugar un papel diplomático importante. Es decir, las denuncias, de acuerdo a la narración de Álvarez Icaza, no tuvieron mucho éxito, a pesar de que, como se recordará, junto con el Consejo de Laicos se creó la Comisión Pontificia “Iustitia et Pax” (que daba respuesta a lo planteado por la *Gaudium et Spes* en su numeral 90). Ambos organismos quedaron bajo la misma dirección, ya que con los dos se pretendía, en palabras del Papa Paulo VI, “promover la Justicia y la Paz” (Paulo VI, *Motu Proprio Catholican Christi Ecclesiam*⁴³⁴). Al respecto, Álvarez Icaza comentó:

*Por cierto, el Consejo no actuaba con la valentía que quisiéramos... (Branca de Mello) entonces fue una mujer muy denunciante (pero) en el Consejo de Laicos... a los denunciantes de las torturas y de las barbaridades de los gobiernos militares de América Latina, ella por Brasil y yo por México, no nos hacían mucho caso. Entonces hacíamos nuestro trabajo sin mucha trascendencia... A una censura por parte del Consejo de Laicos había automáticamente una respuesta de diplomáticos que estaban acreditados en el Vaticano. Hubo una ocasión en que se denunciaron unas barbaridades enormes que habían pasado en Brasil y todos llegamos con la consigna de que, al llegar a nuestro país, haríamos las denuncias de lo que había pasado... Cuando llegamos había un telegrama de la Secretaría de Estado que prohibía hablar ... de la tortura de Brasil. Un diplomático brasileño en el Vaticano se enteró y fue a la Secretaría de Estado para decir que (nuestra denuncia) era una manifestación antiamistosa de la Santa Sede al gobierno brasileño, que pararan la protesta. ¡Malísimas las relaciones del Vaticano porque por prácticas políticas paralizaban toda la crítica que evangélicamente se debió haber hecho!*⁴³⁵

En este sentido resulta muy interesante la cita de un Memorando que recoge Dussel en el que se plantea:

“El Papa recibe un legajo en el que se expone la crueldad que se comete en Brasil. Sesenta personalidades europeas, católicos, judíos y protestantes, han enviado al Papa Pablo VI y al Cardenal Mauricio Roy, un legajo sobre torturas policiales y crímenes en el Brasil”⁴³⁶.

⁴³³ CASTAÑEDA, Jorge, *La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina*, pp. 228-229.

⁴³⁴ Cit. en *Laicos en el tiempo de hoy*, No. 1, p. 8.

⁴³⁵ *Entrevista*, 24 marzo 1999.

⁴³⁶ Memorando, RM-6136-DOS, 1969, pp. 65-66, Cit. en DUSSEL, p. 202.

Enseguida el investigador plantea que “Ciertos miembros de la Curia romana se opusieron a una declaración pontificia sobre el asunto.” (Loc. Cit.)

No sólo la Curia guardó silencio ante la represión en un principio. Incluso autoridades eclesiásticas llegaron a soslayar la situación de sus propios hermanos de orden, lo cual causó indignación a Álvarez Icaza:

Lucas Moreira das Neves era un obispo dominico amigo mío, que había sido asesor del Movimiento Familiar Cristiano en Brasil. Cuando torturaron a Fray Tito de Alencar y a otros dominicos brasileños ..., le preguntamos: ‘¿Qué barbaridad! ¿Qué pasó con Tito y tus otros hermanos dominicos?’ Nos contestó: - ‘A mí no me consta’... - ¡Yo lo sabía, a mí tampoco me constaba, yo lo sabía por la prensa, a él no le constaba...!’⁴³⁷

Ciertamente a fines de 1969 el gobierno brasileño arrestó a 11 religiosos dominicos y llevó a prisión a uno más, Frei Beto. Entre los primeros se encontraba Tito de Alencar, quien también fue víctima de “pau-de-arara”: Según Dussel, “El dominico Tito de Alencar a fines de febrero de 1970, después de doce horas de torturas se ‘abrió las venas’. Tito quedará tan trastornado psíquicamente por las torturas que terminará por arrebatare la vida en Toulouse, donde se retiró tiempo después.”⁴³⁸

El conocimiento de la represión latinoamericana a fines de la década de los sesenta significó una transformación política para Álvarez Icaza:

El resto que estaba en el Consejo de los Laicos (eran) muy buenos, muy domesticados. Para que un laico fuera escogido por los obispos, tenía que pasar todas las pruebas del mundo. Yo era así pero me descompuse cuando ya que me habían nombrado. Entonces era muy chistoso pues uno decía cosas: ‘Pasa esto, esto y esto’. Monseñor McGraph, Arzobispo de Panamá, cuate mío, decía: ‘Todos conocemos a Pepe, tan buena voluntad que tiene, tan buen chico que es, pero, pues es fogoso, es vehemente, de manera que hagámosle una rebajita a todo lo que está diciendo porque, (aunque lo hace) con muy buena voluntad, exagera un poquito sobre nuestras situaciones.’ Y siempre me hacían mi correccioncita aunque todos decían que yo era muy buena gente.

Afortunadamente en una ocasión secuestraron a un pobre embajador alemán y lo mataron. Y yo digo que afortunadamente porque en aquella ocasión todos decían: ¡Qué barbaridad! ¡Que horror ese continente, que es capaz de matar a un embajador! Entonces si, ya se convencieron de que las cosas no eran tan lindas como decían. Porque en el Vaticano se tenía una idea de que América Latina era un continente virgen del mundo para reserva de la Iglesia y no quedaba bien que en un continente virgen y reservadón se hicieran tales cosas con el embajador alemán. Yo decía en ese entonces: ‘¡Ojalá y un día maten un nuncio! Eso hubiera sido más eficaz, pero ni un nuncio se prestó. Y no sólo eso, un día yo estaba diciendo eso en la casa de Joaquín Ruiz Jiménez, un laico español importantísimo, muy amigo porque estaba en el Consejo de los Laicos,... y tronó el espantoso sillón y me caí. Me decían todos: ‘¡castigo de Dios por estar diciendo esas cosas!’.’⁴³⁹

⁴³⁷ Entrevista, 24 marzo 1999.

⁴³⁸ DUSSEL, *De Medellín a Puebla*, p. 202.

⁴³⁹ Entrevista, 24 marzo 1999.

Esta toma de posición llevó a un viraje importante en las actividades del Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS). Al respecto, Álvarez Icaza plantea:

*CENCOS se dedicó a defender a gentes torturadas y denunciar. Nosotros recibimos ... a una boliviana que quedó medio paralítica de las torturas y que vino a agradecer nos ... una campaña que hicimos ante la Santa Sede para que pidiera su liberación... denunciarnos torturas prácticamente de todos los países, lamentablemente... : de Argentina, de Brasil, de Bolivia, de Colombia. Era una época en que había torturas a diario. E incluso fue una época en la que CENCOS empezó a publicar los libros y los folletos sobre derechos humanos... la gente que manejaba estas comisiones en CENCOS tenía que ser cambiada frecuentemente porque era muy doloroso constatar la brutalidad de la tortura de los militares. Eso fue lo que tuvimos que hacer ... y lo difundimos por cuanto medio pudimos.*⁴⁴⁰

Ciertamente, a partir de entonces Cencos asumió un papel protagónico en México como organismo pionero en la denuncia de las violaciones a los derechos humanos a nivel mundial, latinoamericano y nacional. Al respecto profundizaremos posteriormente. Hasta aquí queda claro que Cencos, como otros medios de comunicación, jugó un papel significativo en la oposición a los regímenes autoritarios, ya que los militares censuraron los medios que denunciaban la represión a nivel local pero no pudieron hacer lo mismo con los extranjeros. Tenemos entonces que, si bien desde el Vaticano no hubo una incidencia importante ante estas dictaduras, al interior de algunos países las iglesias locales (obispos, sacerdotes, religiosas y/o laicos) resultaron fundamentales para el desarrollo de la resistencia y la oposición. Al respecto Castañeda plantea:

“Sobre todo, la dictadura militar en Brasil y el fraude electoral y la represión posterior a las elecciones de 1972 en El Salvador crearon un entorno en el que uno de los pocos canales, si no es que el único, del descontento político y social era precisamente la Iglesia. Cuando se prohibieron, cerraron o se reprimieron con violencia sindicatos, ligas campesinas y universidades, la Iglesia se convirtió en la única válvula de escape para la protesta y la organización social”⁴⁴¹. En este sentido vale destacar el papel que jugaron algunos eclesiásticos como el Cardenal Paulo Evaristo Arns; Dom Antonio Batista Fragoso; Dom Helder Cámara; Dom Edmilson da Cruz; Calheiros, Rossi, Barros Cámara, Sigaud, Dom Valdir de Volta Redonda, el Cardenal Sales, Dom Cândido Padim; Dom Pedro Casaldáliga, etc.

Incluso el Papa Paulo VI llegó a hablar, el 25 de marzo de 1970, de las torturas en Brasil después de haber recibido en audiencia al obispo Hélder Cámara⁴⁴² el 26 de enero del mismo año.

Ya desde el inicio de la década de 1960, ante la crisis del modelo de desarrollo industrial y el incremento de la pobreza, algunos cristianos se radicalizaron e iniciaron un proceso de

⁴⁴⁰ Ídem.

⁴⁴¹ CASTAÑEDA, p. 245.

⁴⁴² Dom Helder Cámara ha sido considerado como el profeta de la no-violencia a partir de la conformación de un movimiento mundial que nació en 1968 con la finalidad de ejercer una presión moral liberadora a través de la cual se concientizaran los pueblos y las oligarquías. Este movimiento adquirió el siguiente año, 1969 el nombre “Acción, justicia y paz”. (Cfr. Dussel)

participación política importante. Algunos incluso, optaron por la vía armada, como los miembros de la Acción Popular en Brasil; Camilo Torres en Colombia, el Movimiento Populorum progressio de diversos países de América Latina; el sacerdote jesuita Zaffaroni de Uruguay, los Cristianos tupamaros en Argentina, por mencionar a los más destacados. El vínculo de cristianos que participaban en la política desde la oposición y desde opciones de izquierda lo descubrió Álvarez Icaza también a través de su relación con Branca de Mello en el Consejo de Laicos en Roma:

*Este periodista (Moreira) no era católico, era un escéptico; pero ...encontró que la inmensa mayoría de los presos políticos y torturados brasileños eran o comunistas o católicos... entonces se interesó por la postura católica y se volvió un militante católico furibundo... Por el testimonio de los prisioneros torturados entendió lo que significaba ser católico.*⁴⁴³

Como afirma Dussel: “La Iglesia será frontalmente perseguida y la sangre de sus mártires, sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos y militantes, forman ya una larga lista que la historia de la Iglesia latinoamericana no olvidará jamás.” (Dussel p. 196) Tenemos entonces un Álvarez Icaza que encuentra la militancia política de los cristianos del Cono Sur acompañada de persecuciones, encarcelamientos y torturas.

5.- La participación en Medellín como respuesta al Concilio.

El amor, “la ley fundamental de la perfección humana y por lo tanto de la transformación del mundo (G.S. N. 32), no es solamente el mandato supremo del Señor, es también el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad. Así es como la Iglesia quiere servir al mundo irradiando sobre él una luz y una vida que cura y eleva la dignidad de la persona humana (G.S. n. 41), consolidando la unidad de la sociedad (G. S. N. 42) y da un sentido y un significado más profundo a toda la actividad de los hombres. (Documento final de la Comisión No. 1. Justicia y paz)

Los laicos, como miembros de la Iglesia, participan de la triple función profética, sacerdotal y real de Cristo en vista al cumplimiento de su misión eclesial. Pero realizan específicamente esta su misión en el ámbito de lo temporal, en orden a la construcción de la historia, “gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios” (L.G. n. 31)... El compromiso ... debe estar marcado en América Latina, por las circunstancias peculiares de su momento histórico presente, por un signo de liberación, de humanización y de desarrollo. Demás está decir que el laico goza de autonomía y responsabilidad propias en la opción de su compromiso temporal. Así se lo reconoce la Gaudium et Spes cuando dice que los seglares, “conscientes de las exigencias de la fe y vigorizados con sus energías, lancen sin vacilar, cuando sea necesario, nuevas iniciativas y llevándolas a un buen término, ... No piensen que sus pastores estén siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es esta su misión. Cumplan más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio”. (G.S. n. 43 cit. en Medellín. Documento final de la Comisión No. 6. Movimiento de seglares)

La situación política descrita en el apartado anterior se verá reflejada el mismo 1968 en la Asamblea General del Episcopado Latinoamericano que tendrá lugar en Medellín, Colombia. También por ser miembro del Consejo de Laicos en Roma, Álvarez Icaza participó en este evento que se llevó a cabo del 25 de agosto al 9 de septiembre de 1968:

⁴⁴³ Entrevista, 24 marzo 1999.

*Formaba parte del Consejo de los Laicos, por eso me invitaron a Medellín. Entonces yo participaba no sólo como un delegado común y corriente sino como un delegado con ciertas ventajas porque podía estar en el lugar que yo quisiera... podía estar pajareando por todos lados. Asistía a los diferentes grupos de trabajo ... y en ellos yo podía hablar, podía dar mi opinión... de manera que tenía una perspectiva bastante amplia de Medellín que fue un momento precioso para la Iglesia latinoamericana.*⁴⁴⁴

En septiembre de 1955 se había llevado a cabo un Congreso Eucarístico en Río de Janeiro, al final del cual se creó el Consejo de Obispos Latinoamericanos (CELAM) con la finalidad de reflexionar sobre las condiciones específicas de los cristianos en el continente. Fue hasta 1968 cuando se llevó a cabo la II Asamblea General de la Conferencia Episcopal Latinoamericana. Esta vez los obispos se reunieron para discutir cómo aplicar las orientaciones del Concilio Vaticano II en América Latina. De hecho, el tema del encuentro fue: “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II.” Para Álvarez Icaza:

*El Concilio Vaticano II fue un exitazo, fue un reverdecer de la Iglesia. Eran los tiempos de Juan XXIII y fue realmente una época preciosa para la iglesia... se agarraron muchos nuevos aires y Medellín fue un esfuerzo por concretar el Concilio en la realidad latinoamericana. (Se puede decir que) El Concilio latinoamericano fue Medellín... Esto permitió hacer una revisión de la iglesia latinoamericana: su pasado ... su presente y el futuro que se quería preparar ... significó un parteaguas -yo creo- de la iglesia latinoamericana... creo que se puede hablar de antes y después de Medellín.*⁴⁴⁵

Este evento puso en contacto a Álvarez Icaza con obispos que representaban un sector muy preocupado y comprometido con la problemática social que enfrentaba en ese momento América Latina:

*En ese tiempo había obispos muy destacados como Marcos MacGrath, Arzobispo de Panamá, estaba Avelar Brandao, que era presidente del CELAM, brasileño, el obispo Ramón Bogari de Paraguay, que era un tipazo. En fin, había gente muy distinguida... (De México) fueron, don Sergio (Méndez Arceo) que no lo dejaban entrar, siempre tenía problemas él, y los obispos tradicionales: Emilio Abascal de Puebla, Corripio Ahumada, Samuel Ruiz, que era uno de los más destacados...*⁴⁴⁶

Para algunos autores, “la huella de Camilo Torres y Hélder Cámara cala hondo en el espíritu de infinidad de sacerdotes cristianos y obispos, particularmente por sus tomas de posición en favor de los oprimidos y sus denuncias de la explotación capitalista”⁴⁴⁷.

Alain Rouquié confirma esta percepción: “El centenar de obispos que crean el CELAM... fue sensible a las presiones de sacerdotes y laicos deseosos de que la Iglesia se involucrara más directamente en los problemas de las sociedades latinoamericanas. Hombres como

⁴⁴⁴ Entrevista a José Álvarez Icaza, 14 abril 1999.

⁴⁴⁵ Ídem.

⁴⁴⁶ Ídem.

⁴⁴⁷ CONCHA MALO, Miguel, et al. *La participación de los cristianos en el proceso de liberación en México (1968-1983)*, pp. 85-86.

Hélder Cámara, en aquel entonces auxiliar de Río, y Manuel Larraín, obispo de Talca en Chile, que desempeñaron un papel decisivo en su creación, se sienten directamente requeridos por la injusticia y la miseria en cuanto pastores.”⁴⁴⁸

En un artículo titulado “A 30 años de la reunión episcopal de Medellín” Álvarez Icaza señala como los obispos más relevantes en la Asamblea, intra y extramuros, a: Eduardo Pironio de Argentina, Avelar Brandao Vilela, Eugenio de Araujo Sales y Helder Cámara de Brasil, Gerardo Valencia Cano y Raúl Zambrano Camader de Colombia, Cardenal Raúl Silva Henríquez y Manuel Larraín de Chile, Román Arrieta de Costa Rica, Pablo Muñoz Vega y Leonidas Proaño de Ecuador, Luis Manresa Formosa de Guatemala, Samuel Ruíz García y Sergio Méndez Arceo de México, Marcos McGrath e Panamá, Ramón Bogarin de Paraguay, Cardenal Juan Landázurri, José Damment y Luciano Metzinger de Perú, Antulio Parrilla de Puerto Rico, Carlos Parteli y Luis Baccino de Uruguay y Luis Eduardo Hernández de Venezuela.

Estas presencias dieron lugar a un documento con planteamientos muy trascendentes para el desarrollo posterior de la Iglesia en el subcontinente. Álvarez Icaza, que participó en la III y en la IV asambleas episcopales posteriores, percibió lo siguiente sobre Medellín:

*Medellín fue muy importante, quizá la más importante de todas las reuniones. Le siguió Puebla, que ya tuvo menos significación porque la apertura la dio Medellín. Y luego siguió Santo Domingo, que también tuvo menos importancia que Puebla, pero, como quiera que sea, el conjunto significa el aporte de la Iglesia Latinoamericana a la Iglesia Universal. El aporte latinoamericano destaca porque se enfocó mucho a los pobres y esto porque en América Latina hay muchos pobres. También se preocupó mucho por la participación de los laicos, porque aquí hay una escasez sacerdotal muy importante; y se preocupó mucho de la Iglesia ante la sociedad porque su función es servir de fermento en la sociedad. Entonces este documento de Medellín tuvo mucha importancia para la iglesia latinoamericana. Lamentablemente ahora ni quien se acuerde de él.*⁴⁴⁹

En un informe que presentó nuestro personaje al Consejo de Laicos sobre el evento, destacó una serie de puntos que se discutieron y acordaron en la reunión episcopal y que ejercerán una fuerte influencia en su vida:

- *En esta Segunda Asamblea General del Episcopado, la Iglesia latinoamericana... Se ha ‘vuelto’ hacia el hombre, consciente de que ‘para conocer a Dios, es necesario conocer al hombre’.*
- *La hora presente no deja de ser la hora de la ‘palabra’, pero se ha tornado ya, con dramática urgencia, en la hora de la acción.*
- *La miseria latinoamericana, como hecho colectivo, fue calificada como ‘injusticia que clama al cielo’... En esta situación, la originalidad del mensaje cristiano consiste tanto en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, cuanto en la insistencia que debemos hacer en la conversión del hombre. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y adaptadas estructuras; pero sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables.*

⁴⁴⁸ ROUQUIÉ, p. 248.

⁴⁴⁹ Entrevista, 14 abril 1999.

- *Esta necesidad global de cambio de estructuras pide previamente una reforma política... (es) imprescindible la acción educadora de la Iglesia, a fin de que los cristianos consideren su participación en la vida política de la nación como un deber de conciencia y como el ejercicio de la caridad en su sentido más noble y eficaz para la vida de la comunidad.*
- *... el subdesarrollo latinoamericano... es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz... La paz no se encuentra, se construye. Por tanto, hay que despertar en cada uno y en todos los pueblos una viva conciencia de la justicia; hay que defender según el mandato evangélico los derechos de los pobres y de los oprimidos; denunciar con energía los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres; y por fin, alentar y elogiar las iniciativas de todos aquellos que en los diversos caminos de la acción, contribuyen a la creación de un orden nuevo que asegure la paz en el seno de nuestros pueblos.*
- *... hay que destacar el papel de la familia como formadora de personas, educadora en la fe y promotora del desarrollo... la institución familiar conserva siempre una importancia global muy grande en América Latina. La pastoral familiar, los movimientos familiares, la preparación al matrimonio y la educación al amor, deben ser por tanto objeto de una atención muy particular.*
- *Los jóvenes constituyen hoy... el grupo más numeroso de la sociedad latinoamericana,... también una gran fuerza nueva de presión... Particularmente sensible a los problemas sociales, reclama los cambios profundos y rápidos que garanticen una sociedad más justa... Se esfuerzan por construir un mundo más comunitario... Están abiertos a una sociedad pluralista y a una dimensión más universal de fraternidad... la Iglesia debe entablar un diálogo sincero y permanente con la juventud... con el fin de estimular su acción de evangelización en la transformación de las personas y de las estructuras.*
- *Las nuevas condiciones de vida obligan a los movimientos de laicos a aceptar el desafío de un compromiso de presencia; de adaptación permanente y de creatividad...*
- *A guisa de conclusión, destacamos... algunas frases del discurso de clausura de S. E. el cardenal Landázuri, Co-Presidente de la Conferencia... de una etapa de dependencia religiosa... Intentamos buscar soluciones desde el interior de nuestras realidades y posibilidades... América Latina... en su tradición y en su presente... ha de encontrar el cauce de su porvenir.*
- *Fácilmente se comprenderá que después de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, los laicos estamos muy orgullosos de nuestros obispos. Tenemos que darnos cuenta también de lo que nos es específico, y esto a partir del hecho indiscutible del enorme desnivel que se aprecia ahora entre el desarrollo episcopal y el de los laicos.*

Después de este recuento, Álvarez Icaza planteó el propósito del Consejo de Laicos de difundir los resultados y de abordar la propia reflexión laica aplicada a las circunstancias locales, diocesanas y nacionales. Propuso que la formación de los dirigentes a todos estos niveles asegurara una representatividad laical y, con ello, fuera posible disponer de los canales adecuados para invitar a todos los laicos a participar en la renovación de la Iglesia para *renovar integralmente todo nuestro mundo latinoamericano*. Finalmente, concluyó: *Queremos cumplir la tarea apostólica con tal alegría, que todos quieran participar en la faena al contemplarnos felices por realizar un trabajo tan importante y que requiere tanta madurez y responsabilidad. Estos tres elementos: alegría, madurez, responsabilidad, son,*

*en efecto, ideales que todo laico latinoamericano quiere alcanzar.*⁴⁵⁰

Ciertamente, el tema de los laicos tuvo un lugar especial en el documento de Medellín. Al denunciar la situación de miseria y represión y al proponer la búsqueda de situaciones más humanas, los obispos contemplaron a los laicos como agentes indispensables para transformar el mundo tanto a nivel espiritual como económico, político y social. Por ello, Medellín retomó del Concilio la idea de que:

«El carácter secular es propio y peculiar de los laicos... A los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales».(LG 31)

Y agregó:

«Los laicos... realizan específicamente esta misión en el ámbito de lo temporal, en orden a la construcción de la historia, «gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios». (Conclusiones 10,8)

Medellín sitúa a los laicos latinoamericanos en una situación histórica tal que les demanda un compromiso liberador y humanizante. (10, 2); detecta en los movimientos de apostolado seglar el impacto de una crisis que resulta de la insuficiente respuesta a los desafíos del momento histórico y de la inadecuación de la Iglesia a las nuevas formas de vida. Sin embargo, el documento señala que el laico goza de autonomía para optar responsablemente por un compromiso temporal; recomienda que este apostolado se apoye en equipos o comunidades de fe. Finalmente solicita al CELAM realizar un estudio, en colaboración con los laicos de los diferentes países latinoamericanos, sobre la posibilidad de crear un consejo regional latinoamericano para contar con una plataforma de encuentro, estudio, diálogo y servicio a nivel continental.

Al evento asistieron apenas una docena de laicos, los cuales, si bien causaron cierta incomodidad al inicio, posteriormente fueron ampliamente considerados, según narra Álvarez Icaza en su informe al Consejo:

*Si bien tuvimos cierta dificultad inicial para ser allí admitidos, posteriormente fuimos objeto de la más cordial y acogedora atención. Y de hecho, como éramos muy pocos los laicos asistentes y eran también escasos los Observadores no católicos, ellos y nosotros fuimos después objeto de un cierto ‘mercado negro’, cuando se trataba de lograr nuestra participación en los Seminarios y en las Comisiones de la Conferencia. Tuvimos en esas ocasiones tal clima de libertad de expresión, que de hecho muchas veces los Obispos pedían que sus intervenciones se redujeran, para darnos oportunidad a los laicos de comentar las cuestiones planteadas, desde nuestra perspectiva laical.*⁴⁵¹

⁴⁵⁰ ÁLVAREZ ICAZA, José, “América Latina: Medellín y sus resultados” en *Laicos en el tiempo de hoy*. No. 2, pp. 104-109.

⁴⁵¹ *Ibid*, p. 103.

Es importante señalar como antecedente la promulgación de la encíclica *Populorum Progressio* (PP) del Papa Paulo VI en 1967, en la que, a partir de advertir que «la paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. (Sino que) La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres» (No. 76), el Papa reconoce en los laicos la madurez necesaria para asumir la responsabilidad de la problemática social:

«Los seculares deben asumir como tarea propia la renovación del orden temporal. Si el papel de la Jerarquía es el de enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que haya que seguir en este terreno, a los seculares les corresponde, con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven.» (PP 81)

En el mismo documento, el Papa reconoce el derecho a la insurrección en el caso de una tiranía evidente y prolongada que atente contra los derechos de la persona y dañe peligrosamente el bien común.

Sin embargo, varios autores han advertido que al llegar a Medellín, el Papa no pudo guardar silencio y respetar la opción por la revolución armada de un buen número de cristianos. El investigador Samuel Silva Gotay llegó incluso a plantear que esa fue la razón por la que el Papa viajó a Medellín:

“Dentro de la iglesia, se había ido desatando una tras otra, fuerzas revolucionarias como una avalancha arrolladora que crecía sin dar tregua. Esta fuerza colosal provocó la venida del Papa a América. Sólo él podría tratar de contenerla. Frente a esta situación que el Vaticano II y el mismo Papa habían ayudado a crear, el Papa tenía dos alternativas: o apoyaba las fuerzas que había ayudado a desatar (y se acogía a sus consecuencias) o las destruía con el peso de su autoridad. Los cristianos de la iglesia rebelde lo sabían y se aprestaban al encuentro.”⁴⁵²

Lo cierto es que en su viaje, Paulo VI exhortó a los cristianos a evitar la violencia y la revolución como mecanismo para transformar las condiciones de injusticia social: «Tal actitud es contraria al espíritu cristiano y puede también retardar y no favorecer la elevación social a la cual aspiráis legítimamente. Procurad más bien secundar las iniciativas a favor de vuestra instrucción.»⁴⁵³

Al respecto, Rouquié plantea: “La Conferencia Episcopal de Medellín... se caracterizó por la personalidad del Papa Paulo VI quien vino a inaugurar los trabajos, y por la euforia progresista y renovadora del Vaticano II. Sin duda el Papa se esforzó por sosegar las pasiones y acercar a los dos sectores extremos de la Iglesia. No obstante, a pesar de las advertencias contra la violencia ... los ‘liberadores’ y los ‘proféticos’ innegablemente se

⁴⁵² SILVA GOTAY, Samuel, *El Pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Ediciones El Huracán, Puerto Rico, 1989.

⁴⁵³ CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*, Cit. en *Íbid.*

anotaron algunos tantos. ¿Acaso no reconoció *Populorum progressio* el derecho a la insurrección en el caso de una ‘tiranía evidente y prolongada que atente contra los derechos de la persona’?’”⁴⁵⁴

Ante esta situación podría pensarse que el Papa se arrepintió de la confianza depositada en los laicos en su encíclica, sin embargo, él mismo, en la carta apostólica que da a conocer el 14 de mayo de 1971, a los ochenta años de la *Rerum Novarum*, *Octogesima Adveniens* (OA), insiste en denunciar la injusticia social y reconoce la diversidad en los cristianos y, con ello, la imposibilidad de pronunciar una palabra única para todos. Señala que, por el contrario, la misma fe puede conducir a compromisos diferentes, por tanto, «...es a las comunidades cristianas a quienes incumbe analizar, escudriñar, esclarecer la realidad que las rodea, y los principios y normas que deben inspirar su acción» (OA, n. 4).

La Doctora Alicia Puente ha advertido que en este documento se legitima el pluralismo de manera explícita.

A fines del mismo 1968 los miembros del Consejo de los Laicos pertenecientes a América Latina asistieron, del 29 de noviembre al 2 de diciembre, a una reunión con representantes de los dos departamentos interesados del CELAM y algunos organismos latinoamericanos del apostolado de los laicos. En ella se definió una coordinación; se acordaron encuentros y jornadas de estudio y se estableció una vinculación con los órganos directivos del CELAM.

Posteriormente, en diciembre de 1970, Álvarez Icaza asistió, junto con Branca Alves, a la primera reunión del Departamento de Laicos del CELAM.

6.- La protesta ante la matanza de estudiantes el 2 de octubre en México en fidelidad al Concilio.

Dada la fragilidad de la voluntad humana, herida por el pecado, el cuidado por la paz reclama de cada uno constante dominio de sí mismo y vigilancia por parte de la autoridad legítima.

... se llama insistentemente la atención de todos los cristianos para que, viviendo según la verdad en la caridad, se unan con los hombres realmente pacíficos para implorar y establecer la paz.

Movidos por el mismo espíritu, no podemos dejar de alabar a aquellos que, renunciando a la violencia en la exigencia de sus derechos, recurren a los medio de defensa que, por otra parte, están al alcance incluso de los más débiles, con tal que esto sea posible sin lesión de los derechos y obligaciones de otros o de la sociedad. (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. No. 78)

Ante el movimiento estudiantil de 1968 el clero prácticamente no participó. Según el investigador Roberto Blancarte, “la Iglesia en su gran mayoría permaneció como espectadora”⁴⁵⁵. El Papa había censurado los movimientos estudiantiles de protesta en el mundo. Blancarte ha advertido que “Sólo una semana antes de la matanza del 2 de octubre, Paulo VI censuró ‘la moda de protesta’ y las ‘explosiones de locura’ de los jóvenes.” (Blancarte p.241) Sin embargo, el movimiento generó diversas reacciones dentro de la Iglesia.

⁴⁵⁴ ROUQUIÉ, p. 250.

⁴⁵⁵ BLANCARTE, p.241.

Cabe recordar que la 4a. sesión del Consejo de Laicos se celebró del 27 de septiembre al 6 de octubre de 1968, por tanto, José Álvarez Icaza recibió la noticia de la masacre de Tlatelolco en Roma.

*También nos tocó en esta época afrontar el movimiento estudiantil de 1968. Para mí fue una experiencia bastante dramática porque los periódicos de Roma traían una fotografía grande de la masacre como la noticia más importante de ese día... (poco después) los camiones traían pegados unos murales en los que aparecía una fotografía que fue muy conocida de un soldado que estaba agarrando de los pelos a un muchacho. Y abajo decía 'México, a las olimpiadas de la sangre'. Me causó un gran estupor ver que antes de las olimpiadas hubiera ocurrido la masacre de estudiantes. Por eso se calificaba el asunto como las olimpiadas de la sangre.*⁴⁵⁶

El Episcopado no condenó el movimiento, solo algunos católicos conformaron un grupo de reflexión y emitieron una declaración el 10 de septiembre en la que se solidarizaban con los estudiantes; planteaban que México necesitaba cambios; se pronunciaban contra el uso sistemático de la violencia, incluso la psicológica, y a favor del diálogo y de la creación de una sociedad con estructuras más justas. Además demandaban el derecho a la información objetiva. Firmaron este documento miembros de la Unión de Mutua Ayuda Episcopal, del Secretariado Social Mexicano, del Centro Nacional de Comunicación Social; de la Universidad Iberoamericana, de la Escuela de Periodismo Carlos Septién García y el obispo Sergio Méndez Arceo.

Blancarte ha advertido que ante esas circunstancias era difícil escapar a la polarización. En ese sentido Álvarez Icaza señala dos antecedentes importantes que lo llevarán a apoyar el movimiento estudiantil, condenar al gobierno por la masacre y romper con la Jerarquía Católica. Por un lado, presencié la respuesta de la Presidencia de la CEM ante el estupor del sacerdote Pedro Velásquez cuando éste narró la intervención del Ejército Mexicano ante una manifestación estudiantil en el Zócalo capitalino:

Una vez estábamos en Medellín con los obispos mexicanos, algunos curas, yo como miembro del Consejo de Laicos... y en eso nos dieron la noticia de que había una agitación muy grande en México: que estaban unos muchachos en el Zócalo protestando, que habían montado unos campamentos; que habían llegado los tanques a desmontar los campamentos y que los tanques estaban persiguiendo a los muchachos. Esa noticia la llevó el padre Pedro Velásquez, que llegó tarde porque no lo habían invitado los obispos mexicanos y tuvo que esperar una invitación por conducto del CELAM... el padre narró las cosas con mucha impresión y como muy afectado ... (pero) inmediatamente dijo el arzobispo de Puebla, Márquez y Toriz, que entonces era Presidente del episcopado: 'Comuníqueme inmediatamente con el Señor Presidente Díaz Ordaz para comentarle esta situación'. Y allí mismo, enfrente de nosotros, habló con el Presidente: 'Señor Presidente, nos estamos enterando con horror que los comunistas hicieron una agitación muy grande en el Zócalo de México y nos apresuramos a hablarle ... para que cuente con nuestro total

⁴⁵⁶ Entrevista, 14 abril 1999.

*apoyo y simpatía ... no podemos permitir que los comunistas lleguen a agitar.’ Entonces yo vi más claro que los obispos estaban apoyando el régimen.*⁴⁵⁷

Ciertamente, el sacerdote Velázquez había sido vetado para asistir a Medellín por el Delegado Apostólico Guido Del Mestri pero los obispos a la cabeza del CELAM reclamaron su presencia cuando los prelados mexicanos llegaron a la reunión. Gracias a ello el padre Pedro pudo participar como experto y, “apenas vuelto a México, a principios de septiembre, se ocupó en disponer la edición de los documentos de Medellín que estuvo lista a principios de noviembre”⁴⁵⁸.

A esta experiencia de Álvarez Icaza se suma el contacto directo con los estudiantes que llegaron a CENCOS a solicitar la imprenta del Centro:

*CENCOS estaba bastante tranquilo frente a la tesis del desarrollo estabilizador... (pero) cuando llegó el movimiento del 68 ... todos los muchachos, muy enojados, querían ocupar las máquinas de CENCOS para hacer volantes, etc. para apoyar el movimiento estudiantil. Yo les dije: ‘No podemos permitir que por una aventura (quien sabe quién la hizo y a dónde va a llegar) pongamos en riesgo la vida de un centro tan importante como este.’ - ‘Bueno Pepe - me dijeron - pues si no quieres, vamos a negociar’, y acordamos que usarían las máquinas de CENCOS (entonces teníamos imprenta) pero fuera de las horas de oficina y (de manera) que no hubiera ninguna seña de lo producido que pudiera dar a conocer la fuente de la propaganda. Así quedamos, pero a la mañana siguiente había una cola de muchachos de la Universidad diciendo: ‘¿Es cierto que aquí se hacen volantes gratis?’. Entonces ya no hubo remedio y me tuve que meter a ese terreno, así, con esa valentía tan grande yo llegué al movimiento del 68.*⁴⁵⁹

El periodista Francisco Gómez Maza, trabajador de CENCOS y estudiante en ese momento⁴⁶⁰, confirmó esta versión:

*Luz Ma. (hija) y yo tuvimos un noviazgo desde que Pepe era un gran conservador, un miedoso, porque yo estaba involucrado en el movimiento del 68 e íbamos a CENCOS a imprimir los boletines que sacábamos en contra del gobierno y Pepe se moría de miedo. Él siempre me ha dicho que yo y otros compañeros... tuvimos la fortuna de influir en su cambio, él se convirtió, dejó que el Señor entrara verdaderamente en su corazón y se vertió hacia los pobres, hacia los miserables, hacia los abandonados, hacia las víctimas del racismo, hacia los oprimidos, hacia todo aquello que era la escoria de la humanidad y que mucha de nuestra familia no acepta todavía. Yo... estaba muy joven todavía, era un chamaco y empecé a trabajar con él, trabajamos juntos por algunos años pero mis inquietudes eran otras, eran hacer periodismo de periódico y tuve que abandonarlo. Ahí conocí a mi mujer...”*⁴⁶¹

⁴⁵⁷ Ídem.

⁴⁵⁸ VELÁZQUEZ, Manuel, p.70.

⁴⁵⁹ Entrevista, 14 abril 1999.

⁴⁶⁰ Francisco Gómez Maza posteriormente se casó con la segunda hija de Álvarez Icaza, Luz María.

⁴⁶¹ Palabras de Francisco Gómez Maza pronunciadas durante la homilía de la Misa de acción de gracias por los 80 años de vida de José Álvarez Icaza, 21 de marzo del 2001, Capilla del Convento de la Visitación, México D.F.

En realidad, el movimiento estudiantil y su violento fin marcaron para muchos católicos un cambio político radical. Entre estas personas está José Álvarez Icaza, quien se ubica dentro de una generación transformada por este evento:

*...fue un parteaguas para muchos de nosotros. A partir de ahí llevamos las cosas diferentes. Antes ... jugábamos con el slogan de que sólo faltaba tiempo para alcanzar el desarrollo. Y no sólo faltaba tiempo sino que faltaban muchas cosas y el movimiento estudiantil del 68 fue el que descubrió todo esto. A Scherer le pasó lo mismo, era director de Excelsior cuando llegaron algunos estudiantes del movimiento a pedirle que se les dejara narrar lo que estaba pasando, la represión, etc., y estos muchachos vomitaron en su escritorio de la impresión... y de ahí comenzó la conversión de Scherer, según él me dijo.*⁴⁶²

El Episcopado, por su parte, publicó el 9 de octubre un “Mensaje pastoral sobre el movimiento estudiantil” en el que cuestionaba a los jóvenes, consideraba que el movimiento tenía un origen extranjero, pero advertía que las desigualdades atentan contra la paz. “Se sostenía así que la opresión ejercida por los grupos de poder ‘puede dar la impresión de mantener la paz y el orden, pero en realidad no es sino el germen continuo e inevitable de rebeliones y de guerras’”⁴⁶³ Esta carta ha sido considerada como uno de los últimos triunfos del sacerdote Pedro Velásquez ante el mutismo del Episcopado⁴⁶⁴.

Sin embargo, Blancarte ha advertido que la ausencia de cuestiones políticas en el Mensaje pastoral, como la democracia, el pluralismo, etc., que ya se habían tratado en otros documentos episcopales, contribuyó a reforzar la imagen conservadora de la jerarquía ante los grupos eclesiales más comprometidos con el cambio social. Sin embargo, al interior del mismo episcopado había quienes penalizaban la represión, como Méndez Arceo, y quienes condenaban al movimiento, como el arzobispo de Guadalajara, el cardenal José Garibi Rivera.

El sociólogo de la religión considera que a fines de la década de los sesenta la Iglesia Mexicana tuvo que reformular su relación con el Estado y la sociedad al tiempo en que enfrentó una protesta interna: “... por una parte (la Iglesia) se veía en la necesidad de responder a las exigencias de mayor libertad y por la otra buscaba obtener esa misma libertad frente al Estado.”⁴⁶⁵

En estos años el Episcopado Mexicano se multipolarizó y ciertas instituciones de inspiración religiosa adquirieron mayor autonomía, entre las que se encuentra CENCOS. Al respecto Álvarez Icaza planteó: *... yo ya no podía ser vocero episcopal porque ellos decían una cosa y yo decía la contraria.*

⁴⁶² Entrevista, 14 abril 1999.

⁴⁶³ BLANCARTE, p. 245.

⁴⁶⁴ VELÁZQUEZ, Manuel, p.70.

⁴⁶⁵ BLANCARTE, p.239.

Todo esto generó gran confusión. Por tanto, el episcopado trató de restablecer la unidad doctrinaria e ideológica de los católicos, sin embargo, sus resultados fueron muy ambiguos.

“Una buena parte de la historia eclesial mexicana de este periodo es entonces la del intento de la jerarquía católica por resolver sus contradicciones y por establecer una línea congruente y unitaria frente a las cuestiones sociales y políticas del país. Los documentos episcopales de la época y las declaraciones de los diversos actores reflejan hasta qué punto la jerarquía logró sus objetivos.”⁴⁶⁶

7.- La crisis de la Iglesia y el rompimiento de Cencos con el Episcopado

La V Sesión Plenaria del Consejo de los Laicos se celebró en Roma del 13 al 21 de marzo de 1969. El día 15 el Papa Pablo VI concedió al Consejo una Audiencia en la que planteó la necesidad de establecer un diálogo entre los laicos y el Papa ante los cuestionamientos de la sociedad a la Iglesia:

«Este diálogo siempre muy útil, creemos que es más necesario que nunca en las circunstancias actuales... el momento actual está caracterizado por un espíritu hipercrítico muy extendido, por múltiples ‘contestaciones’ que en una cierta medida pueden ayudar a la renovación de la Iglesia pero que a veces corren el riesgo de sembrar la confusión en la fe del pueblo cristiano, en vez de fortificarla y vivificarla. Vosotros... podéis... ofrecemos preciosos elementos de juicio. Pero... nosotros esperamos que vuestro sentido de Iglesia... os impulse también a servir de intérpretes de nuestras ideas... a ser portadores del eco de nuestras preocupaciones de Pastor, de nuestras consignas y de las directrices que nos corresponde dar para el apostolado.»⁴⁶⁷

Estas palabras reflejan la fuerte crisis que enfrentó la Iglesia en estos años a partir de la publicación de la *Humanae Vitae* y que Eduardo Bonnin ha descrito de la siguiente manera:

“Aunque luego se ha subrayado el valor profético de la *Humanae Vitae* y su complementariedad con la *Populorum Progressio*, de hecho en aquel momento significó una gran crisis para el magisterio de la Iglesia. Jamás un documento de la Iglesia había sido tan protestado y criticado, incluso por los mismos católicos, como la *Humanae Vitae*.”⁴⁶⁸

La crisis eclesial que generó la *Humanae Vitae* se vio agravada en México con la actitud proclive de la generalidad de los obispos ante el gobierno después de la matanza de Tlatelolco. Esto derivó en el rompimiento y distanciamiento de diversos organismos eclesiales respecto al Episcopado: por un lado, se desconoció y destituyó a los dirigentes nacionales de la Juventud Obrera Católica (JOC); por otro, el Movimiento Familiar Cristiano (MFC) enfrentó al Cardenal Miranda porque el organismo se abrió, en la revisión

⁴⁶⁶ *Ibid*, 240.

⁴⁶⁷ *Discurso* pronunciado por el Santo Padre con motivo de la audiencia especial concedida al consejo de los Laicos, 15 de marzo de 1969, en *Los laicos, hoy*, No. 3, pp. 28-29.

⁴⁶⁸ BONNIN, Eduardo, *El desarrollo es el nuevo nombre de la paz*, p. 11.

de estatutos de 1968, a toda persona responsable de familia, incluso madres solteras, divorciadas y viudas; finalmente, ante la posición que adoptaron CENCOS y el Secretariado Social Mexicano (SSM) respecto a la masacre de Tlatelolco, los obispos decidieron no reconocer a CENCOS como organismo del Episcopado y, 4 años después, en 1973, la Comisión Episcopal de Pastoral Social emitió un comunicado en el que considera al Secretariado como una institución eclesial de investigación y promoción de la pastoral social pero no un órgano del episcopado.

Este rompimiento expresa claramente lo conflictivo que resultaba el intento de los laicos por aplicar los lineamientos del Concilio y Medellín. Al respecto, José Álvarez Icaza narra lo siguiente:

*Mandó el episcopado un boletín que decía que CENCOS no era ni había sido vocero episcopal. Esta carta la envió a todos los periódicos de México. Entonces me hablaron y me dijeron: ‘Pepe te están desconociendo’... la firmó Mons. Barba, que era Secretario del Episcopado. Estábamos en diálogo en ese momento con Mons. Corripio, que en ese entonces era Presidente de la Conferencia Episcopal, para proceder este desligamiento de común acuerdo. Entonces nosotros convocamos a los medios el mismo día que los obispos mandaron la carta; para decir que fue un ‘madrugete’ de los obispos.*⁴⁶⁹

El 21 de abril de 1969 José Álvarez Icaza declaró ante los medios de comunicación que CENCOS había servido durante casi 5 años al Episcopado y como tribuna de otras confesiones; que había recibido buenos y malos tratos; que, ante la consolidación de la Secretaría Ejecutiva de la Conferencia Episcopal, CENCOS dejaría de prestar el servicio de difusión de los mensajes del Episcopado en forma oficial y que, por tanto, terminaba una etapa de la vida de CENCOS y comenzaba una nueva para convertirse en medio de expresión y diálogo de la Iglesia no jerárquica, esto es, de los laicos.

Según Jesús Carrillo y Néstor Vargas, con el rompimiento de relaciones con el Episcopado comenzó una campaña de desprestigio y descalificación de las actividades de CENCOS por parte de algunos miembros de la jerarquía católica. Esto marginó al Centro del medio de organizaciones eclesiásticas y generó graves problemas para su sobrevivencia⁴⁷⁰. La misma Luz Longoria, esposa de José, hace referencia a la disminución de apoyos económicos para el funcionamiento de CENCOS y el de la misma familia:

“Al separarnos de la jerarquía tuvimos problemas económicos porque resulta que los empresarios, la gente muy católica que estaba apoyando a Cencos, se escandalizó y ya nos empezó a tener desconfianza por no estar directamente vinculados con la jerarquía. Entonces muchísimos de nuestros apoyos económicos se retiraron totalmente. Recuerdo que fui a ver una gente muy prominente que trabajaba con Truyé, allá, en Bosques de las Lomas, y cuando llegué me dijo: ‘Mira, yo ya no estoy de acuerdo con la línea de ustedes, pero ya que viniste, te doy lo de ahora, pero ya no los voy a seguir apoyando’. Yo le contesté: ‘Pues mira, te acepto el dinero que me estas dando por lo mismo que tú dices,

⁴⁶⁹ Entrevista a José Álvarez Icaza, 21 abril 1999.

⁴⁷⁰ CARRILLO, Jesús y NÉSTOR, Vargas, *El Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) en las políticas públicas en México*, 1997, p. 24.

porque ya vine hasta acá, pero ya no te vamos a molestar'. Realmente fue una época bastante dura. Cencos había estado organizado con una herencia que recibió mi marido y que la metió íntegra ... pero se acabó en determinado momento. Él estaba asociado con un empresario muy a lo grande, teníamos la imprenta, por ejemplo; Cencos tenía muchos empleados y estaban en el Seguro Social. Comenzamos a no pagar el Seguro, entonces la mesa de juntas a cada rato se la llevaban embargada. Llegó un momento en que mi esposo tenía 11 juicios pendientes por deudas, pero, la verdad, eso sí repercutió un poco en la economía familiar y si pasamos trabajos.”⁴⁷¹

A pesar de todo, Álvarez Icaza evaluó positivamente el rompimiento:

*La ruptura de CENCOS con los obispos se dio en un momento de feliz acuerdo de unos y otros, los obispos no querían que los comprometieran, los obispos son muy prudentes; yo tenía muchísimas ganas de comprometerlos. Entonces, de común acuerdo, llegamos a la conclusión de que mejor cada quien seguía su camino ... no era posible que una persona que quería que la Iglesia estuviera comprometida con las causas populares, fuera vocero de unos obispos que no se querían comprometer... fue una atinadísima decisión y desde entonces ellos y nosotros hemos sido muy felices.*⁴⁷²

El fin de Cencos como órgano de información oficial del Episcopado Latinoamericano y el distanciamiento y autonomía que asumirá Álvarez Icaza a partir de entonces resulta clave en nuestra investigación. Se trata, precisamente, de la consecuencia de asumir el llamado del Concilio a buscar el respeto a la dignidad humana de todos los hombres.

La investigadora argentina, Luisa Ripa, ha advertido que “los actores religiosos y los distintos elementos que conforman los fenómenos religiosos son relevantes en las cuestiones referidas a derechos humanos”⁴⁷³. Sus consideraciones, junto con las de Max Weber, permiten reflexionar sobre las diversas posiciones que asumieron los católicos ante las acciones de las dictaduras militares y la represión en México.

Ripa propone una perspectiva de análisis histórico-política que permite plantear los diversos encuentros entre instituciones religiosas y poder político. Esta perspectiva analiza el vínculo entre las iglesias y los gobiernos: las alianzas, subsunciones y separaciones, es decir, los vínculos entre dos formas de poder: “Ambos miembros de la diada, instituciones religiosas y poder político, tienen en común la figura del poder.” Al respecto, Max Weber advirtió que cuando una religión, sobre todo una religiosidad de gracia “institucional”, (como la católica) ejerce el predominio en la asociación política y está privilegiada por ella, trata de resolver las tensiones entre la ética religiosa y las exigencias de la vida secular, particularmente con el estado y la economía, de tal manera que se relativiza y se distingue la “ética profesional ‘orgánica’” de la “ética profesional ascética”.⁴⁷⁴ El autor subraya la

⁴⁷¹ LONGORIA GAMA, Luz, *Conferencia en el Gitar*, 25 marzo del 2001.

⁴⁷² *Entrevista*, 21 abril 1999.

⁴⁷³ RIPA, Luisa, “Interpretaciones actuales de la religión. La pluralidad de los procesos y paradigmas”, *XXVI Conferencia Internacional de la Sociedad Internacional de Sociología de las religiones*, Mimeo, p. 2.

⁴⁷⁴ WEBER, p. 467.

objetiva razón de estado de toda la política, su pragmatismo y el fin absoluto del mantenimiento de las relaciones internas y externas de poder.

En este sentido, Weber señala la posibilidad de que una institución religiosa pueda intentar salvar la tensión con los mismos o análogos medios de que se sirve el poder secular. El autor habla específicamente de la Iglesia Católica y la voluntad eclesiástica de poder, “objetivada cada vez más en forma de ‘razón de iglesia’”⁴⁷⁵. Ante esta situación considera que únicamente la ética profesional del ascetismo intramundano representa una adecuación interna a la objetivación del mundo político, con sus reservas ético-racionales en las que se esconde la problemática.

Diversos autores han advertido que en la relación Iglesia Católica – derechos humanos, siempre se ha visto una paradoja, ya que una parte de la jerarquía pacta con el poder político al tiempo que otra denuncia y se opone a las prácticas violatorias de la dignidad humana. De ahí que el cristianismo sea la religión más criticada y señalada como comprometida indebidamente con el poder político pero la más criticada desde sí misma:

“En efecto, la identificación entre el sacerdote y el rey parece haber sido tranquila en muchas comunidades humanas. En la religión oficial, desde los romanos hasta en tribus primitivas esta identidad se daba de suyo. Es en el seno de la religión cristiana donde, a lo largo de toda su historia y de distintas maneras se cuestiona esa relación de proximidad, tanto en la forma del reclamo de *libertad* para los creyentes que no tengan que someter su fe a los poderes políticos, cuanto en la forma de *denuncia e imputación de pecado* a los responsables religiosos que se someten al gobierno de turno. Las cuantificaciones de peso y relevancia de una y otra fuerzas internas varían a lo largo de la historia y la geografía conocidas, pero nunca desaparece totalmente ninguna de las dos pulsiones. Otro tema será el de la historia de los logros efectivos o los fracasos de la gestión crítica.”⁴⁷⁶

La posición de la cúpula eclesiástica tanto ante las dictaduras militares latinoamericanas como ante la respuesta del gobierno mexicano al movimiento estudiantil, manifiestan la relación que existe entre el poder al interior de la Iglesia con el poder de esta institución en el ámbito político. En todos estos casos y en otras campañas anticomunistas que hemos mencionado en esta investigación, vemos a la Iglesia Católica jugar un papel de aparato ideológico que participa en la formulación y circulación de cierta concepción del mundo. En este episodio vemos que el Vaticano y el Episcopado Mexicano aparecen ligados con núcleos de poder nacionales que legitiman a cambio de la oportunidad de influir moralmente en la sociedad. Incluso al aparecer neutrales y no impugnar gobiernos dictatoriales, apoyaron dichos regímenes y frustraron demandas de cambio.

Sin embargo, también hemos visto que la Iglesia Católica enfrenta una contradicción permanente debido a que sus miembros tienden a seleccionar elementos del universo simbólico para justificar sus prácticas religiosas que, como en este caso, resultan opuestas. Se trata de un conflicto que reside en la propia fuente de poder religioso. Si bien la religión puede ofrecer un universo simbólico que otorga sentido a las prácticas sociales, no puede

⁴⁷⁵ *Ibid*, p. 469.

⁴⁷⁶ RIPA, pp. 3-4.

desarrollar su función ideológica en una sola dirección con respecto al conjunto de los sectores y proyectos sociales que están presentes, sino que otorga sentido a prácticas y proyectos sociales diferentes y contradictorios. Así como hemos visto una Curia Vaticana y un episcopado nacional aliados a las autoridades civiles represivas, también encontramos una corriente que se ha calificado como “profética” por denunciar las violaciones a los derechos humanos y pretender la construcción de un sistema social más justo. De manera que, a pesar de una labor diplomática eficaz, la jerarquía católica perdió poder.

8.- La participación de José Álvarez Icaza en el Congreso Nacional de Teología “Fe y desarrollo” como respuesta al Concilio y a Medellín.

Los pueblos que están en vías de desarrollo entiendan bien que han de buscar expresa y firmemente, como fin propio del progreso, la plena perfección humana de sus ciudadanos. Tengan presente que el progreso surge y se acrecienta principalmente por medio del trabajo y la preparación de los propios pueblos, progreso que debe ser impulsado no sólo con las ayudas exteriores, sino ante todo con el desenvolvimiento de las propias fuerzas y el cultivo de las dotes y tradiciones propias. En esta tarea deben sobresalir quienes ejercen mayor influjo sobre sus conciudadanos. (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. No. 86)

Uno de los primeros eventos importantes en los que José Álvarez Icaza participó como director de CENCOS autónomo respecto a la jerarquía, fue el Congreso Nacional de Teología “Fe y desarrollo” organizado por la Sociedad Teológica Mexicana (STM). A él asistieron 4 obispos, 197 sacerdotes, 162 religiosos, 162 religiosas, 31 seminaristas, 184 laicos, de 54 diócesis mexicanas y de 19 de América Latina, Europa y Estados Unidos⁴⁷⁷. Esta reunión tuvo lugar en la Ciudad de México del 24 al 28 de noviembre de 1969. Su importancia radica en el hecho de que, según Roberto Blancarte, “ahí se establecerían las bases para la introducción y difusión de la Teología de la Liberación en México ..., comenzando al mismo tiempo una etapa de abierto enfrentamiento entre diversos sectores eclesiales”⁴⁷⁸. De hecho, para el teólogo e historiador Enrique Dussel, la teología de la liberación se expandió y creció por toda América Latina en encuentros, congresos o simposios como éste.⁴⁷⁹

Ciertamente este evento permitió ver la incertidumbre y ambigüedad de un buen número de obispos frente a las propuestas de cambio de sacerdotes y seglares mexicanos. A pesar de que miembros de la cúpula eclesiástica apoyaron la idea, como el delegado apostólico, la jerarquía temía perder el control, por lo cual la CEM emitió un documento a los participantes en el que, si bien se reconoce la libertad de investigación de los teólogos, los obispos advierten que deben informar sobre sus investigaciones teológicas al magisterio y aceptar su juicio al respecto. Incluso pidieron a los participantes firmar un acuerdo sobre esto.

A pesar de ello, Blancarte advierte que el Congreso escapó de las manos de la jerarquía, de manera que las conclusiones no pudieron ser controladas debido al número de asistentes

⁴⁷⁷ Cfr. DUSSEL, *Historia de la Iglesia*, p. 405.

⁴⁷⁸ BLANCARTE, p. 255

⁴⁷⁹ DUSSEL, *Historia de la Iglesia*, p. 406.

pero, sobre todo, a la tendencia crítica dentro de la Iglesia. Prácticamente todos los documentos que hablan al respecto plantean que el tema del desarrollo fue sustituido por el de *liberación*. El mismo equipo coordinador declaró al fin del Congreso: “Preparamos un Congreso sobre fe y desarrollo, y encontramos que, casi unánimemente, se habló de fe y liberación. La liberación es de hecho condición constante del desarrollo, pero la convergencia nos indica cómo los cristianos de México reunidos en el Congreso perciben el desarrollo hoy: lo perciben a través de la liberación.”⁴⁸⁰

Además de la problemática sociopolítica y económica del país, de nuevo en este evento se trataron temas en torno a la *Humanae Vitae*, el celibato obligatorio, el sínodo de obispos, los sistemas episcopales de gobierno, etc.

Según Álvarez Icaza, el Congreso *fue una promoción hecha principalmente por Martín de la Rosa que apoyó ampliamente Luis del Valle y también otros jesuitas*. En realidad, tanto José como Luis del Valle participaron en el grupo organizador. Álvarez Icaza se encargó tanto de la logística como de la relación con los medios de comunicación. Además, llevó al teólogo Martín de la Rosa, cuyas participaciones impactaron fuertemente a los asistentes.

Blancarte señala que los estudios de base sobre la situación de México fueron elaborados por el equipo jesuita del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) que con el tiempo disminuyó sensiblemente. Esta situación, según el investigador, muestra “una tendencia general a desfavorecer el trabajo social en el seno de la Iglesia mexicana, lo cual era contradictorio con las conclusiones de Medellín, pero sintomático de una creciente desconfianza de la jerarquía frente al desarrollo incontrolado de ciertas posiciones sobre el tema.”⁴⁸¹

Las reacciones a los resultados fueron diversas. Por un lado, algunos miembros de la jerarquía, como el delegado apostólico Guido del Mestri y el obispo de Querétaro, Alfonso Toriz, se manifestaron complacidos, pero otros preladados se molestaron por las críticas a la Iglesia. Según los mismos organizadores, “el Episcopado Mexicano, más que señalar las innegables desviaciones doctrinales que hubo en varias afirmaciones (*sic*), quiso tomar nota en su asamblea anual de las inquietudes y anhelos legítimos que se manifestaron durante el Congreso” (Loc. Cit.). Sin embargo, para estos anfitriones lo más importante fue la dinamización de grupos militantes. También el teólogo e historiador Enrique Dussel afirma que “los congresistas tomaron más conciencia de la situación económica-política del país, y los grupos militantes cristianos dinamizaron su metodología de análisis a la luz de la fe”⁴⁸².

Para José Álvarez Icaza: *Este congreso fue muy importante porque por vez primera hubo una participación destacada de laicos y por vez primera una serie de clérigos se lanzaron en las líneas que luego se llamaron progresistas y fue en el contexto de un congreso teológico con participación de los teólogos más destacados de esa época. Abrió muchos*

⁴⁸⁰ SOCIEDAD TEOLÓGICA DE MÉXICO, *Memoria del I Congreso Nacional de Teología*, Ediciones Alianza, T. 1-II, 1970, Cit en DUSSEL, *De Medellín a Puebla*, p. 163.

⁴⁸¹ BLANCARTE, p. 257.

⁴⁸² DUSSEL, *De Medellín a Puebla*, p. 163.

*camino tanto a sacerdotes como a laicos y todo esto fue medio sorprendente para los obispos.*⁴⁸³

Si el evento demostró que los temores de los obispos no eran infundados, el papel que jugó Álvarez Icaza también confirmó la pertinencia de continuar separados. Tal parece que José ejerció las funciones de vocero como representante de CENCOS. Blancarte advierte que desde antes del evento “el episcopado había manifestado ciertas reservas relativas al método de trabajo y al manejo de la publicidad en los medios masivos de comunicación”⁴⁸⁴; pero, según Dussel, el Congreso tuvo un lugar preferente en la prensa nacional, “hecho nuevo e inesperado (con más de 55 reportajes en los solos diarios capitalinos).”⁴⁸⁵

Como se puede ver, el congreso resultó un evento en el que el control de la “ortodoxia” salió de las manos de los obispos mexicanos, de manera que puso en riesgo el monopolio de las interpretaciones del corpus sagrado con la relectura que se hizo para adecuarlo a las circunstancias de ese momento.

En este contexto, el Cardenal Wojtyla, Arzobispo de Cracovia, elaboró para el Consejo de Laicos, una reflexión sobre el diálogo en el interior de la Iglesia. Con ello el Consejo decidió organizar, en la primavera de 1970, un Simposio en el que se abordara este tema a partir de problemas concretos. El evento se llevó a cabo hasta 1971 y en él se trató el problema de CENCOS.

9.- La participación de José Álvarez Icaza en el Simposio “El diálogo en el interior de la Iglesia” en 1971, como otra respuesta al Concilio.

Los seglares ... han de hacerles saber (a sus pastores) ... sus necesidades y deseos... Los sagrados pastores, por su parte, hagan uso gustosamente de sus prudentes consejos ... y déjenles libertad y espacio para actuar, e incluso denles ánimo para que ellos, espontáneamente asuman tareas propias. Consideren atentamente ... las iniciativas, las peticiones y los deseos propuestos por los laicos. Y reconozcan cumplidamente los pastores la justa libertad que a todos compete dentro de la sociedad temporal. De este trato familiar entre laicos y pastores son de esperar muchos bienes para la Iglesia ... (Constitución dogmática sobre la Iglesia. No. 37)

Durante el último año en el que Álvarez Icaza participó en el Consejo de los Laicos y ante la suma de conflictos en el mundo entre el clero y el laicado, este organismo llevó a cabo en Roma, del 14 al 20 de marzo de 1971, el Simposio “El diálogo en el interior de la Iglesia” que tuvo como finalidad identificar los sectores en los cuales la falta de diálogo parecía constituir un elemento importante en la vida de la Iglesia. A pesar de que lo organizó formalmente el Consejo, las conclusiones y deliberaciones no tendrían carácter oficial. Únicamente se buscó dotar al Consejo de suficientes elementos sobre las condiciones del diálogo en la Iglesia.

⁴⁸³ Entrevista a José Álvarez Icaza, 28 abril 1999.

⁴⁸⁴ BLANCARTE, p. 256.

⁴⁸⁵ Ídem.

Se eligió un máximo de 40 participantes buscando la universalidad y la representatividad de los diversos lugares del mundo, de acuerdo al porcentaje de cristianos (sacerdotes, obispos, laicos, especialistas de las ramas de la teología, la filosofía, el humanismo y las ciencias)

Anteriormente se pidieron por escrito experiencias de conflicto en los diferentes países. En diciembre de 1970 los organizadores contaban ya con 31 monografías que se agruparon en 7 categorías:

I. Situaciones de diálogo en el seno de los Consejos o Sínodos Pastorales

1. Preparación de un Sínodo nacional en un país (CASO TIPO III)

II. Situaciones de diálogo en el seno de los Consejos parroquiales o diocesanos

2. Los Consejos Pastorales

3. El consejo diocesano para el Apostolado de los Laicos

4. Desarrollo del diálogo en la Iglesia a partir de la Base (CASO TIPO I)

5. Diálogo en el seno de una comunidad de barrio (parroquia)

6. Diálogo a nivel parroquial

7. Diálogo a nivel diocesano

8. Diálogo entre laicos en un Comité parroquial

9. Diálogo entre laicos y sacerdotes en la vida de su parroquia (entre sacerdotes, catequista y padres de familia)

10. Ejemplos de diálogo en un país del Este.

III. Situaciones de diálogo en las relaciones sacerdotes - laicos

11. Colaboración entre pastores y laicos

12. Polémica entre un laico y un sacerdote a través de la prensa

13. Diálogo entre laicos, sacerdotes y religiosos

IV. Situaciones de diálogo en las relaciones laicos - jerarquía

14. Experiencias de diálogo entre obispos y un centro de comunicaciones sociales. En esta monografía se expuso el caso de CENCOS.

15. Contestación de un cardenal por sacerdotes y laicos rebeldes

16. Expulsión de un sacerdote en un país por la autoridad civil a petición de un obispo

17. Diálogo laicos - jerarquía a nivel nacional (CASO TIPO II)

18. "Seminario" nacional entre jerarquía, clero y laicado

19. Tomas de posición del laicado en un conflicto obispos - sacerdotes (CASO TIPO IV)

20. Diálogo en los movimientos estudiantiles, encuentros entre laicos, sacerdotes y obispos; expulsión de sacerdotes extranjeros.

21. La Conferencia episcopal y la Acción Católica de un país.

V. Situaciones de diálogo entre grupos y organizaciones de laicos

22. Diálogo entre los movimientos del laicado (en una diócesis)

23. Origen, evolución y fracaso de un Comité Nacional de Apostolado de laicos

24. Diálogo inter-movimientos

25. Diálogo para profundizar la misión de los laicos en el mundo y descubrir sus vínculos con toda la Iglesia.

VI. Relaciones entre tendencias y generaciones diversas

26. Diálogo entre laicos (entre *progresistas* y *conservadores*; entre jóvenes y adultos)

VII. Casos diversos

27. Diálogo al nivel de Iglesia universal

28. Diálogo en el interior de una Universidad Católica

29. El diálogo y el mutuo respeto en la Iglesia

30. Diálogo entre seminaristas de un medio determinado

31. Conflicto Iglesia - Estado

El comité organizador escogió, basándose en estas categorías, cuatro casos-tipo que se hicieron anónimos, con el fin de garantizar el carácter objetivo de la búsqueda y de evitar juicios y críticas de personas o grupos. Con la elección se pretendía hacer un análisis del estado de diálogo en los diferentes niveles de la Iglesia.

El primer caso se refería a la promoción del diálogo a partir de la base, a través de los Consejos parroquiales y diocesanos, ya sea pastorales, ya sea presbiterales. *El segundo* consideraba el diálogo entre obispos y movimientos de laicos en una sociedad en plena transformación, donde las situaciones conflictivas son muchas veces una condición permanente. *El tercero* se proponía hacer un análisis de los problemas del diálogo surgidos dentro de las instituciones eclesiales de carácter nacional: concilios pastorales, sínodos. *El último* era típico de la profunda divergencia de mentalidad y de opciones que, a veces, se registra en la Iglesia frente a determinados acontecimientos, entre grupos espontáneos y estructuras oficiales, entre tendencias y generaciones diferentes.

Los trabajos dieron comienzo el domingo 14 de marzo. Se partió del análisis de los cuatro casos tipo. Terminado el trabajo por grupos lingüísticos, en la mañana del 18 de marzo, cuatro equipos de “especialistas” (sociólogos-sicólogos, teólogos, obispos-asesores eclesiales, laicos) volvieron a discutir el tema. Posteriormente se llevaron a cabo dos paneles. En el primero se hizo un ensayo de confrontación entre los sociólogos y sicólogos por una parte, y los teólogos por la otra. El grupo de sociólogos-sicólogos estuvo presidido por el profesor Stalpers y el profesor Monneron; el de los teólogos, por el cardenal Wojtila. El segundo panel ponía uno frente a otro el grupo de los “Pastores” (obispos y consiliarios) y el de “Laicos” comprometidos en una acción apostólica de la Iglesia.

Conclusiones del evento:

Se reconoció un contexto en el que predominaba una exigencia de diálogo junto con la desconfianza hacia las instituciones. Se planteó que tanto la vida cultural como la organización social y política en el mundo se concebía fundada sobre la participación de todos, proceso que recibía el nombre de democratización.

Además del impulso del mundo moderno a la democracia, que demanda la participación en la vida pública, se señaló que también el Concilio Ecueménico Vaticano II había sido causa y efecto de un sentimiento cada vez más extendido sobre la necesidad del diálogo en el interior de la Iglesia.

Se dijo que a partir de este evento se habían implementado instrumentos de comunicación y participación en los diferentes niveles de la vida eclesial:

“Durante los cinco años que han seguido a la publicación de la Encíclica *Ecclesiam Suam*, llamada a veces la Carta del diálogo de la Iglesia y en la Iglesia, y a la luz de los documentos conciliares, especialmente *Gaudium et Spes* y *Lumen Gentium*, numerosos han sido los congresos, los estudios y las instituciones que han tratado de profundizar, de desarrollar o de iniciar el diálogo cristiano.”⁴⁸⁶

Sin embargo, se reconoció que persistían los problemas debido a, entre otras cosas, malas interpretaciones sobre episodios negativos en la opinión pública; permanencia del autoritarismo, la prepotencia y el triunfalismo; diversas comprensiones de la misión de la Iglesia y el laico en el mundo; una frágil buena voluntad; opciones político-sociales divergentes; problema serio de lenguaje en el plano teológico-pastoral; la precaria formación religiosa y humana de los laicos, etc.

“El diálogo supone que se acepta el no poseer la verdad en exclusiva; entrar en diálogo, es admitir a priori que se puede cambiar de opinión. Naturalmente, la unidad debe prevalecer en las cuestiones de fe, pero también la libertad una vez que se sale de ese ámbito... La gran equivocación ha sido el transformar una evidencia doctrinal en actitud pastoral sin tener suficientemente en cuenta el ambiente psicológico y social.”⁴⁸⁷

Por el contrario, se cayó en la cuenta de que el diálogo había tenido éxito en circunstancias en que se había respondido adecuadamente al contexto social en que se había desarrollado, por ejemplo, cuando se orientó a lograr la supresión de condiciones opresoras, en grupos que habían permanecido siempre muy aplastados; cuando se había buscado crear primero un pueblo, en comunidades en las que nunca se había logrado la necesaria integración popular; cuando las autoridades habían procurado alcanzar un análisis comprensivo de las realidades que se afrontaban; cuando se había propiciado un clima democrático y cuando con el aporte de cada uno se había creado un clima de confianza; cuando un grupo, incluidos sus pastores, había asumido en conjunto, los riesgos consecuentes al testimonio cristiano. “En todos estos casos se producen climas psicológicos muy característicos de alegría y esperanza.”⁴⁸⁸

A partir de estas constataciones se vio la necesidad de la formación de los laicos para el diálogo; respetar la diversidad en la Iglesia; dar un objetivo común para realizar juntos; llevar una acción común; suscitar un dinamismo colectivo con vistas a una realización común; estar abiertos a la expresión de los laicos; emplear la autoridad como servicio, etcétera.

Se dijo que “en ciertas partes del mundo, especialmente en los países en vía de desarrollo”, *la autoridad eclesiástica, particularmente los obispos, estaba asociada con el poder en*

⁴⁸⁶ CONSEJO DE LAICOS, *El diálogo al interior de la Iglesia*, pp. 23-24.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, pp. 32-33.

*lugar de funcionar como un servicio. En ese sentido, se planteó que los obispos debían afrontar el hecho de que, “con un laicado emancipado que trata de desempeñar sus responsabilidades en la Iglesia, se verán más y más obligados a ponerse en contacto con los que no comparten sus puntos de vista. El diálogo es fundamental para el ejercicio de la autoridad y debe serlo por convicción, no por obligación.”*⁴⁸⁹

La primera parte de las *Conclusiones*, pretendió ser una interpretación de los signos de los tiempos, en lo referente a la vivencia de la comunión eclesial, sobretodo en su manifestación más deseada, por controvertida: el dialogo.

Se señaló como una necesidad, comprender el diálogo como inherente al ser cristiano; como derecho primario. “De los textos conciliares del Vaticano II y de las enseñanzas de los últimos Papas se desprende claramente que el diálogo no es algo que hay que tolerar, sino que es un verdadero derecho de la persona humana y una realidad esencial a la naturaleza y a la misión de la Iglesia. La comunidad de los creyentes en Cristo será una comunión visible gracias a la comunicación, base del diálogo.”⁴⁹⁰

Se constató que el diálogo era escaso en el mundo. “En amplias zonas ni siquiera se ha intentado. Y, cuando gracias a la presencia de elementos activos se ha hecho posible, se ha comprobado su extraordinaria dificultad. Incluso, pueden darse apariencias de diálogo, tras las cuales, se trata de esconder dificultades reales para dejar que subsistan, disimulándolas, las situaciones anteriores”.⁴⁹¹ Se señaló que en casos excepcionales, las autoridades eclesiásticas, con una actitud abierta, siguiendo el espíritu posconciliar, habían favorecido el desarrollo del diálogo, pero se consideró que a causa de la falta de concientización del pueblo, estas tentativas habían resultado prematuras y conducido a resultados decepcionantes y paralizadores. A pesar de ello se consideró como signo positivo la extensa demanda de diálogo en los ambientes más avanzados que significaba un progreso real con respecto a la Iglesia pre-conciliar:

“Las modificaciones estructurales de la sociedad provocan un cambio rápido que por sí, originan tensiones y no favorecen en verdad la organización del diálogo... Esquemáticamente, se puede decir que se pasa progresivamente de una sociedad vertical y jerárquica (la sociedad rural y patriarcal) a una sociedad horizontal, más diferenciada, donde los grupos funcionales no están en *principio* subordinados unos a otros (sociedad mercantil e industrial)...”⁴⁹². “En una sociedad de tipo vertical, los individuos y los grupos están orientados *prioritariamente* hacia la autoridad central; el diálogo, cuando existe, es desigual. En una sociedad diferenciada, los grupos constituyen ellos mismos por los de orientación independientes; el diálogo en estas condiciones, está más desarrollado y exige un cambio de estructuras y de estilo.”⁴⁹³

⁴⁸⁹ *Íbid*, p. 38.

⁴⁹⁰ *Íbid*, p. 53.

⁴⁹¹ *Íbid*, p. 54.

⁴⁹² *Íbid*, p. 55.

⁴⁹³ *Íbid*, p. 56.

Ante esta situación se percibieron dos procesos simultáneos en la Iglesia: por un lado, una marca profunda debido a la experiencia de un mundo que experimentaba profundas mutaciones que le exigía un continuo “aggiornamento” pastoral; por otro lado, la toma de conciencia de la misión y el papel de los laicos, el nacimiento y la existencia de los movimientos de laicos, muchas veces como respuesta a las nuevas exigencias sociales, las experiencias de los cristianos insertos en la sociedad al lado de sus hermanos, y todo aquello que llevaba a la Iglesia a sentir la necesidad de evolucionar en las estructuras y en el estilo del diálogo.

Se reconoció que cuando la jerarquía, por falta de diálogo no captaba el espíritu y los esfuerzos de los militantes que muchas veces trabajaban en situaciones difíciles, éstos se sentían abandonados y en ocasiones hasta desaprobados, sin comprender las razones del distanciamiento. Se señaló que esta situación había producido en muchos cristianos una crisis, a veces religiosa, alimentada por la urgencia del compromiso político que el laico descubría cuando confrontaba la injusticia social con las exigencias del amor evangélico hacia sus hermanos más pobres. Se dijo también que la Jerarquía, por otra parte, sentía amargura al verse abandonada de aquellos a quienes había visto con predilección.

Ante las preguntas de los participantes del Simposio sobre ¿quién debe dialogar?, ¿cuáles son las actitudes fundamentales que favorecerán el diálogo?, ¿cómo habrá de formarse la Iglesia para y por el diálogo?, ¿qué papel juegan las estructuras en la vivencia de dicho diálogo intraeclesial?, etc., en la segunda parte de las conclusiones se presentaron como claves hermenéuticas en pro de una vivencia comunitaria de igualdad en la Iglesia, lo siguiente:

1. Los sujetos del diálogo

Los miembros de la Jerarquía y del clero, los laicos comprometidos en el apostolado individual y asociado, los que ya estaban insertos en estructuras de diálogo o los que vivían aislados, los religiosos y las religiosas, los hombres, las mujeres, los jóvenes, los adolescentes, los niños, las familias y los grupos, es decir, todos, debían participar en el diálogo. Se recurrió al argumento de la igualdad en dignidad y de la común responsabilidad a pesar de la diversidad de ministerios y de funciones de los miembros de la Iglesia, para que cada quien, en el desarrollo del diálogo, aportara algo.

2. Los responsables: exigencias y condiciones

Se advirtió que los obispos y los sacerdotes debían tener conciencia de que la autoridad que ejercían no disminuía ni se reducía con el diálogo, sino, al contrario, se fortalecía y se enriquecía. “El servicio del pueblo de Dios por parte de los pastores se realiza mejor cuando se condividen convenientemente las responsabilidades.” (pp. 61-62) Se aseguró que practicar el diálogo ayudaría a la renovación del espíritu de la autoridad y de la obediencia, según, la doctrina y el espíritu del Vaticano II.

3. Las actitudes fundamentales que favorecen el diálogo

Se advirtió que el diálogo debía partir de la vida y responder al contexto socio-cultural; orientarse a una realización individual y común; partir de una fe común; mantener una actitud de respeto y caridad recíprocos favorable para el conocimiento de las personas y de los problemas a la hora de las decisiones; y, finalmente, una justa visión de la función de los conflictos.

Finalmente se propusieron las siguientes sugerencias prácticas u orientaciones generales para el diálogo entre la jerarquía y los grupos de militantes:

1. Comprender la naturaleza de la Iglesia y las funciones respectivas de la Jerarquía y del laicado que de la misma se derivan.
2. El laicado tiene el derecho y la responsabilidad de comprometerse en el ámbito temporal con el fin de implantar en él los valores cristianos.
3. Gran apertura respecto a los sentimientos y opiniones del otro
4. Igualdad y cordialidad como meta del diálogo
5. Los movimientos tiene gran responsabilidad de ser fieles al Magisterio
6. Los militantes han de pedir con claridad y fundamentos
7. Utilizar los Consejos Pastorales y otros instrumentos
8. Espíritu de conciliación y caridad
9. Diálogo centrado en los problemas, no en las personas.
10. No emplear amenazas
11. Uso de mass-media previo mutuo consentimiento
12. Ejercer la paciencia cristiana
13. Uso de métodos adecuados.

CONCLUSIONES DEL POSTCONCILIO

Sin duda, el periodo más interesante para medir la disposición de la jerarquía para asumir los lineamientos del Concilio en lo referente a la participación de los laicos, tanto en la Iglesia misma como en “el mundo”, es el postconcilio. Luis Arturo García encuentra en este periodo “tiempos de gran vitalidad ... Surgieron iniciativas evangelizadoras nuevas y se percibía por todas partes una manera nueva de entenderse como Iglesia.” García habla de una “exhuberancia de experiencias y ensayos: partiendo de que la Iglesia toda es pueblo sacerdotal, florecen nuevas configuraciones comunitarias, desde los episcopados más colegiales hasta las pequeñas comunidades vivas y comprometidas”. Como hemos visto, esta situación ayudó a la recuperación de la dimensión social de la religión al tiempo que se dinamizó la producción teológica.⁴⁹⁴ Sin embargo, nosotros encontramos en este periodo un laicado que está dispuesto a asumir el Concilio pero, ante ello, la mayor parte de sus autoridades reaccionan de diversas maneras: sin respuesta, cuando los laicos demandan la democratización de la Iglesia; con condenas, cuando insisten en la pertinencia de los

⁴⁹⁴ GARCIA Dávalos, Luis Arturo. *El carácter sacerdotal del pueblo de Dios: paradigma para una comprensión eclesial*. UIA, México, 2000. p. 14

métodos anticonceptivos no naturales, el divorcio, etcétera; a través del desconocimiento y deslegitimación de las organizaciones laicas que presentan demandas, como en los casos del Secretariado Social Mexicano y Cencos y, por último, con la represión, cuando los laicos se atreven a hacer teología desde su realidad o a acercarse a teologías que cuestionan la estructura y el funcionamiento eclesiásticos.

Se trata, nuevamente, de un ejercicio del poder religioso por dominación y no por mecanismos que contribuyan a la legitimación de las autoridades. El resultado, por lo menos en el caso de José Álvarez Icaza fue el rompimiento. Después de ello cabe preguntar si se podría esperar un abandono a los lineamientos del Concilio o un nuevo intento de aplicación.

CAPITULO VIII

EL TRABAJO DESDE CENCOS EN SU SEGUNDA ETAPA (1970 - 1978)

CAPITULO VIII

EL TRABAJO DESDE CENCOS EN SU SEGUNDA ETAPA (1970 – 1978)

1.- El ecumenismo como respuesta al Concilio.

a) Contexto: el auge de la teología de la liberación.

Para ubicar esta nueva etapa vale la pena recordar que la década de 1970 arranca en un contexto de protestas estudiantiles y de intelectuales en Estados Unidos contra la Guerra de Vietnam; el triunfo electoral del candidato socialista, Salvador Allende, en Chile y la llegada de Luis Echeverría Álvarez a la Presidencia de México.

Habría que recordar, también, que en 1971 se da en América Latina un nuevo golpe militar, el del General Hugo Banzer en Bolivia y, en México, hay una nueva masacre estudiantil aunque de menor proporción a la de 1968: la del “Jueves de Corpus”. A nivel eclesial tiene lugar en Roma el Sínodo Episcopal sobre “Justicia en el mundo” y, para eso, la Conferencia del Episcopado Mexicano emite el documento “Justicia en México”. También es en este año cuando la Compañía de Jesús cierra el Instituto Patria e inicia su inserción con los pobres. Sin embargo, en noviembre 1972, la XIV Asamblea Ordinaria del CELAM en Sucre, Bolivia, intenta frenar el proceso eclesial iniciado en Medellín al ser elegido como nuevo presidente el Arzobispo Alfonso López Trujillo. Según el historiador Enrique Dussel, “Desde ese momento, por una parte, el CELAM recibirá apoyo de grupos de centro y conservadores; por otra, se tenderá a excluir a los protagonistas de Medellín. Por último se intentará, muy pronto, convocar otra Conferencia General para definir con nueva inspiración los trabajos del CELAM” aunque esto último se llevará a cabo hasta 1979 en México.¹

Como mencionamos anteriormente, el Concilio Vaticano II, la encíclica *Populorum progressio*, Medellín, el propio contexto político latinoamericano y, en México, el Movimiento de 1968, legitimaron la diversificación de análisis teológicos y sociales. Ello dio lugar a la abierta polarización de los católicos preocupados por llevar a cabo una práctica social y política, en un anticomunismo beligerante, apoyado en la Doctrina Social de la Iglesia, y en la militancia desde instancias de la izquierda, inspirada en la Teología de la Liberación. Sobre todo los documentos de Medellín dinamizaron el pensamiento y la acción de los católicos dando lugar a este nuevo movimiento teológico, esto es, la Teología de la Liberación, que ha sido definido por el historiador Jean Meyer como: 1) una visión de la realidad desde la perspectiva de la lucha de clases; 2) La utilización del marxismo “como el método científico de análisis de la realidad social” y 3) la opción por el socialismo que implica una opción de clase y una praxis. “Tal ideología –agrega el autor– rompe las reglas del juego de una institución que forma parte de un sistema social capitalista.”²

Para uno de sus integrantes se trata de: “Una tendencia radical de izquierda basada en una nueva concepción teológica (análisis económico, político y social de la realidad: reflexión del mensaje

¹ DUSSEL, *Historia de la Iglesia*, p. 384.

² MEYER, p. 319.

evangélico; eficacia de la fe) que considera al pueblo dueño y autor de su destino, y se sitúa ante el proceso histórico junto a los grupos que impulsan el proyecto popular.”³

Ciertamente, los valores y las prácticas sociales al interior de las iglesias no son entendidas de una sola manera. Por el contrario, se da una gran diversidad al respecto. Si bien se comparte un núcleo de sentido que da una dirección o que puede ser consensada, las experiencias históricas y culturales derivan en diversas éticas al interior de cada institución religiosa. Este último aspecto resulta difícil de consensar. De manera que no existe una única definición de ética cristiana ni, por tanto, una propuesta sociopolítica:

“Hay posturas y definiciones cristianas, representadas por las diferentes tradiciones eclesiales y las muchas diferencias internas en las tradiciones. En la iglesia no hay uniformidad sino diversidad de dones... En este sentido, la participación de los cristianos y las cristianas en los debates sobre los valores vigentes será contribuir con una variedad de posturas e interpretaciones, siempre en busca del núcleo de sentido común.”⁴

Tenemos entonces que cada variante del cristianismo interpreta y propone un modo de vida que resulta de una particular concepción de la relación entre ética y fe. Como afirma el filósofo Marciano Vidal, el factor específico de la ética cristiana es *la referencia a Jesús de Nazaret* pero ésta “ha sido expresada y vivida de muchas maneras en la tradición cristiana. La teología actual –agrega el autor- la expresa preferentemente a través de categorías como: ‘seguimiento de Cristo’, ‘realización del reino de Dios’, ‘moral del amor’, etc.”⁵ Este autor explica las variaciones éticas en el cristianismo a partir de tres modelos:

- a) El que parte de la existencia de un orden natural “fijo e inmutable” que Dios apoya;
- b) El que plantea que todas las pautas de comportamiento están determinadas claramente en la Biblia, el magisterio eclesiástico o la predicación de los miembros del clero y
- c) El que asegura que el Evangelio no es neutral y que el cristianismo debe ser beligerante en el proceso de liberación humana. A la propuesta ética que se deriva de este último modelo se le llama “ética de liberación” y es a la que nos referiremos en el resto de este estudio.

Lo cierto es que la teología de la liberación asumió como mediación socioanalítica la Teoría de la dependencia, que ve la pobreza como un fenómeno social y de conflicto que, para ser superado, se requiere un sistema alternativo al capitalista.⁶ Como se sabe, la Teoría de la dependencia contiene perspectivas y categorías de análisis de origen marxista, lo cual derivó en el encuentro de marxistas y cristianos, aunque estos últimos siempre tuvieron clara la incompatibilidad de algunos aspectos filosóficos del marxismo con la fe cristiana:

“El problema no se plantea con respecto al instrumental de análisis socio-económico y político. Ni siquiera con respecto al proyecto histórico de la construcción del socialismo y la estrategia política de la lucha de clases. Tampoco se plantea el nivel de la concepción materialista de la epistemología ya que la concepción bíblica de la tradición hebreo-cristiana se fue fundando históricamente sobre un

³ CONCHA MALO, et al., p. 88.

⁴ MAY, Roy, *Discernimiento moral. Una introducción a la ética cristiana*, p. 8.

⁵ VIDAL, Marciano, *La ética civil y la moral cristiana. Perspectivas básicas*, p. 126.

⁶ CONCHA MALO, Miguel, “Teología de la Liberación” en BOBBIO, Norberto, INCOLA Matteucci y PASQUINO, Gian Franco, *Diccionario de política. Suplemento*, pp. 421-428.

entendimiento histórico y material de la realidad en el que la conciencia era producto de los acontecimientos reales. Además, para estos teólogos la fe no es una epistemología. El problema se plantea a nivel de la **concepción atea** de la totalidad de la realidad que tradicionalmente ha sostenido la ideología del marxismo.”⁷

En realidad, desde la década de los sesenta ya existían en todo el continente cristianos/as que habían, incluso, optado por la vía revolucionaria. Jean Meyer señala una presencia importante de cristianos en movimientos como: Sacerdotes para el Pueblo (México), Sacerdotes para el Tercer Mundo (Argentina), Golconda (Colombia), Movimientos ONIS (Perú), COSDEGUE (Guatemala), el Grupo de los 80 (Chile), Cristianos por el Socialismo, nacido en Chile en la época de la Unidad Popular de Allende; revolucionarios de la oposición clandestina armada, como Camilo Torres, Néstor Paz Zamora e incluso un número importante de guerrilleros de Guatemala y El Salvador, y los cristianos revolucionarios de la Junta Sandinista.⁸

El Concilio y la teología de la liberación, ejercieron fuerte influencia en Medellín y, posteriormente, en la III Asamblea General de la CELAM que tuvo lugar en Puebla en 1979. Para algunos autores, “mediante varias vías y procesos, todas las inquietudes y búsquedas en torno al compromiso social y político del cristiano fueron encontrando gradualmente su expresión teórica en la teología de la liberación bautizada y consagrada –como expresión y compromiso– en Medellín”⁹.

Al revisar la trayectoria hasta aquí presentada de José Álvarez Icaza, interpelado por la realidad de los albañiles en el mundo de la construcción, presente en el Concilio, consciente de la realidad de pobreza latinoamericana, sus luchas y la represión de las dictaduras militares, partícipe en Medellín y en el Congreso Nacional de Teología “Fe y desarrollo”, y gran amigo, a partir del Concilio, del obispo Sergio Méndez Arceo, resulta prácticamente imposible que no fuera asumida la teología de la liberación también por él.

b) El trabajo con CECOPE como respuesta al Concilio.

Promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los principales propósitos del sacrosanto Concilio ecuménico Vaticano II... 12, Como en la época actual se está imponiendo por todas partes la colaboración en el campo social, todos los hombres, sin excepción, están llamados a una empresa común, con mayor razón los que creen en Dios, y de modo muy particular los cristianos...Esta cooperación... debe ir perfeccionándose cada vez más ... en la recta estimación de la dignidad de la persona humana, en la promoción de la paz, en la aplicación social continuada del Evangelio, en el desarrollo de las ciencias y de las artes con espíritu cristiano, y en el uso de toda clase de remedios contra las desgracias de nuestra época...Por medio de esta cooperación todos los que creen en Cristo pueden aprender con facilidad la manera de conocerse mejor los unos a los otros y de apreciarse y de allanar el camino a la unidad de los cristianos. (Decreto sobre el Ecumenismo, n. 1)

Como se recordará, el Concilio fue, en sí, una experiencia ecuménica importante para Álvarez Icaza, tanto en la Casa de la Familia como en el Aula Conciliar. De hecho, dentro de los objetivos del

⁷ SILVA GOTAY, p. 250.

⁸ MEYER, p. 320.

⁹ CONCHA MALO, et al., p. 112.

Concilio estuvo el llamado a la búsqueda de la unidad, por lo que fueron invitados observadores no católicos. A ello habría que sumar el hecho de que una de las características de la teología de la liberación es, precisamente, su índole ecuménica cristiana. Desde sus orígenes contó con teólogos protestantes importantes como: Emilio Castro, quien llegó a ser secretario general del Consejo Mundial de Iglesias, Rubem Alves y José Miguez Bonino.

El término ecumenismo se ha utilizado, a partir del siglo XX, para designar un movimiento hacia la unidad de los cristianos. A través de éste se pretende superar las divisiones entre cristianos de Oriente y de Occidente y entre las iglesias protestantes y la católica. Actualmente, incluso las respectivas jerarquías se han propuesto buscar la unidad en dos planos: uno que se refiere a la universalidad de la Iglesia de Cristo y otra que se deriva de “privilegiar la acción común y la misión en el mundo trabajando conjuntamente en una unidad visible, a pesar de las separaciones”¹⁰. Dado que al hablar de José Álvarez Icaza no hacemos referencia a un teólogo sino a un militante, en este apartado abordaremos esta perspectiva del ecumenismo en México.

En este sentido vale la pena mencionar, dentro de las primeras actividades ecuménicas importantes de José Álvarez Icaza: su participación, en 1969, en la constitución del Centro de Estudios Ecuménicos (CEE); su apoyo, en 1972, a la campaña para permitir el retorno de judíos en la URSS a Israel y, en 1975, su participación en la constitución del Centro Coordinador de Proyectos Ecuménicos (CECOPE), evento sin duda, de mayor trascendencia en esta trayectoria.

Para poder ubicar CECOPE resulta necesario señalar lo siguiente. En la ciudad de Ámsterdam, en 1948, se celebró la asamblea constitutiva que dio origen al Consejo ecuménico de las Iglesias o Consejo Mundial de Iglesias, cuya sede quedó en Ginebra y fue visitada por el Papa Pablo VI el 10 de junio de 1969. El Consejo consta de 4 órganos: el presidium, conformado por 6 presidentes elegidos de acuerdo a criterios geográficos y confesionales; la Asamblea, que constituye la autoridad suprema, integrada por los 6 presidentes y 700 delegados que se reúnen cada seis o siete años; el Comité central, compuesto por 100 miembros elegidos por la Asamblea, que ejerce el poder ejecutivo y, para ello, se reúne cada año y el Comité ejecutivo, conformado por 15 miembros, que se reúnen cada seis meses.

El Consejo cuenta, además, con departamentos, secretariados y divisiones. Una de ellas es la de Estudios, a la que pertenecen las siguientes instancias: Fe y Constitución, Iglesia y sociedad, Libertad y étnicas, Formas del ministerio y Educación teológica.

José Álvarez Icaza participó en Iglesia y sociedad México a principios de la década de los setenta por iniciativa de uno de sus fundadores, Raúl Macín, anteriormente pastor metodista:

“Yo salí de la iglesia metodista, renuncié junto con otros compañeros, en julio del 72. Entonces, del movimiento de Iglesia y Sociedad, que tenía su sede en Montevideo, pidieron que... dedicara... parte importante de mi tiempo a promover el movimiento ecuménico sobre ... una línea abierta totalmente, opuesta a lo tradicional del protestantismo latinoamericano, que siempre ha sido muy cerrado, antiecuménico porque considera que lo católico es demoníaco y que las sectas modernas no protestantes también... las instrucciones que yo recibí fueron: ‘Si vas a regresar a la Ciudad de México, después de que saliste de la iglesia metodista, dedícate a ésto, aúdanos a empezar a

¹⁰ POUPARD, p. 415.

promover el trabajo en la línea de ISAL (Iglesia y Sociedad - América Latina)’... Dentro de esa recomendación me dijeron: ‘Nos interesa que te pongas en contacto, llegando a México, con José Álvarez Icaza de CENCOS’. Yo no había oído hablar de CENCOS, allá en el norte, en Torreón y después en Monterrey, no llegaban noticias de éste tipo, y dentro de la iglesia menos... Cuando llegué a México me interesaba mucho ponerme en contacto con Rius porque ya habíamos tenido una relación por correspondencia ... y, desde luego, conocer a Pepe... Platicar con él me causó una impresión, desde un principio, muy agradable, muy sorprendente en muchos sentidos... hubo de inmediato muy buena comunicación, muy buena relación, que creo que hemos mantenido a pesar de que ya no nos vemos, desde hace años, con mucha frecuencia ... pero si creo que desde el 72 hasta mediados de los 90 hubo una relación de trabajo importante.”¹¹

Tal parece que ISAL representaba una perspectiva del ecumenismo en sentido amplio, esto es, no limitada a lo cristiano pero fuertemente influida por la Teología de la liberación. De hecho, fue de las primeras instancias latinoamericanas donde se dio el diálogo entre cristianos y marxistas, particularmente en Argentina y Uruguay. Dado el contexto latinoamericano de represión política (Argentina, Uruguay, Brasil, Chile, etc.) se pidió a los organismos de Iglesia y Sociedad del continente que ya no utilizaran este término “porque ya ISAL estaba en las listas negras de las juntas militares de esos países”.¹²

De ahí que, en 1975, en una asamblea que tuvo lugar en Guanajuato, donde participó Álvarez Icaza, se formó el Centro de Coordinación de Proyectos Ecuménicos (CECOPE). Según Raúl Macín, a José “lo consideramos como parte importante de este proceso, como asesor, consejero y amigo”. El nuevo director del Centro agrega que, 5 años después... “cuando pensamos darle a la CECOPE una dimensión más ecuménica, llamamos a varias organizaciones para que trabajaran con nosotros en una especie de frente amplio pero no faltaron los grupos que pensaron que estábamos tratando de aprovecharnos, incluso ya no quisieron participar en las discusiones respecto al nombre que tendríamos y el proyecto no marchó. Sin embargo, Cencos se mantuvo en relación con nosotros, así como el Centro de Estudios Ecuménicos y algunas otras organizaciones, pero principalmente Cencos, porque ni siquiera el Seminario Bautista que había sido de los principales promotores de éste proyecto.”¹³

Este cambio por parte del Seminario Bautista se debió a la muerte de otro importante personaje del ecumenismo cristiano, el pastor salvadoreño y guatemalteco Augusto Coto, quien murió en un sospechoso accidente de aviación poco después del asesinato del obispo Oscar Arnulfo Romero, en 1980.

Según Macín, a partir de la muerte de Coto no se rompieron las relaciones con el seminario pero sí se enfriaron. Ya no hubo el mismo entusiasmo de parte de ellos de participar en un frente amplio ecuménico.

Como quiera que sea, Cencos fue considerado por CECOPE como un recurso “a la mano” de análisis de la información:

“Yo en CECOPE siempre les decía a los compañeros: “Vamos a dejar ésta tarea a Cencos, no tenemos

¹¹ *Entrevista a Raúl Macín*, 21 febrero 2002, en CENCOS por Raquel Pastor.

¹² *Ídem*.

¹³ *Ídem*.

porqué duplicar”. Me esforcé mucho por evitar el despilfarro de recursos, la duplicidad de tareas. Entonces nosotros nos limitamos a los proyectos de trabajo en la frontera norte, en la frontera sur, en la educación popular, en las publicaciones, pero cuando se trataba de información, estaba Cencos.”¹⁴

A partir de la cercanía con Macín y CECOPE, José Álvarez Icaza llegó a formar parte de la directiva del movimiento Cristianos por la Paz en América Latina, que funcionó desde fines de los setenta y durante la década de 1980. Su sede mundial estaba en Praga y la latinoamericana en La Habana, donde destacaron los pastores Sergio Arce y Raúl Fernández Cevallos, entre otros. A esta iniciativa perteneció también, como Presidente Honorario, el obispo Sergio Méndez Arceo. En México, el movimiento se mantuvo aproximadamente diez años. Esta instancia, además de publicar materiales respecto a la paz y los cristianos, organizaba encuentros regionales y nacionales donde se trataba el tema de la participación de los cristianos en la lucha por la paz.

De la misma manera, Álvarez Icaza fue directivo de la Comisión Ecuménica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC), organismo que, si bien nació con la finalidad de producir materiales para la escuela dominical de las iglesias protestantes en América Latina, se transformó en un centro de trabajo de educación en la línea de Paulo Freire, esto es, de educación popular, profundamente vinculado a las Comunidades Eclesiales de Base. En esta organización José jugó un papel muy importante como tesorero, ya que descubrió el manejo fraudulento de los recursos y, por tanto, llegó a cerrar temporalmente las oficinas de la sede latinoamericana que se encontraban en Lima, Perú.

Todo esto vinculó a José con el Consejo Mundial de Iglesias, desde donde le fue posible llevar a cabo actividades importantes en lo que se refiere a la denuncia a violaciones de los derechos humanos, tema que posteriormente abordaremos. Por el momento, retomamos las palabras de Álvarez Icaza al respecto:

*Mi contacto con el Consejo Mundial de Iglesias fue hasta que comenzó mi relación con Raúl Macín. Posteriormente el Consejo invitaba a CENCOS a reuniones importantes. ... este contacto comenzó por los años setenta. CENCOS siempre se preocupó mucho por la cosa ecuménica porque creemos que la iglesia es una y que habrá que trabajar para que realmente la constituyan todas las iglesias de nuestro alrededor. Y lo que ayudaría a fomentar la unidad es reconocer que todas tienen algo bueno... si juntamos lo bueno de todas formaremos más cosas buenas.*¹⁵

El trabajo ecuménico en la línea de “la acción común y la misión en el mundo trabajando conjuntamente en una unidad visible” entró en crisis al llegar la década de los 90, tanto en México como en el resto de América Latina. Las razones fueron diversas pero una importante fue la campaña que hizo el Presidente de los Estados Unidos, Ronald Reagan, con las iglesias norteamericanas para que dejaran de financiar proyectos ecuménicos y, en cambio, apoyaran proyectos eclesiales. A partir de esto, se conformó el Consejo Latinoamericano de Iglesias, que nunca pretendió ser un movimiento ecuménico como el de las dos décadas anteriores.

¹⁴ Ídem.

¹⁵ Entrevista a José Álvarez Icaza, 6 mayo 1999.

c) La participación en Cristianos por el socialismo.

Cumplir antes que nada las exigencias de la justicia, para no dar como ayuda de caridad lo que ya se debe por razón de justicia; suprimir las causas y no sólo los efectos de los males y organizar de tal forma los auxilios que quienes los reciben se vayan liberando progresivamente de la dependencia externa y se vayan bastando por sí mismos. (Decreto sobre el apostolado seglar. No. 8)

En muchas casiones urge a necesidad e revisar las estructuras económicas y sociales; pero hay que prevenirse frente a soluciones técnicas poco ponderadas y sobre todo aquellas que ofrecen al hombre ventajas materiales, pero se oponen a la naturaleza y al perfeccionamiento espiritual del hombre. (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. No. 86)

El acercamiento a la teología de la liberación facilitó a Álvarez Icaza aceptar, junto con el teólogo Martín de la Rosa y el periodista Francisco Gómez Maza, la propuesta del sacerdote chileno, Gonzalo Arroyo, de impulsar la conformación del movimiento Cristianos por el Socialismo en México en 1971 y participar en el encuentro Latinoamericano en 1972. Los tres organizaron un Comité Coordinador Mexicano de “Cristianos por el socialismo” (CPS).¹⁶

El origen de Cristianos por el socialismo se ubica precisamente en Chile, donde la utilización de la religión contra el nuevo presidente, Salvador Allende, llevó a un grupo de sacerdotes, originalmente denominado “los 80”, a buscar un nuevo estilo de trabajo pastoral desde el socialismo. Dentro de los objetivos de este grupo estaba el “desbloquear las mentalidades que consideraban incompatibles la fe cristiana y la colaboración con el socialismo y el hacer ver que no todos los sectores de la Iglesia formaban parte de la estructura capitalista de la sociedad que se trataba de transformar”¹⁷. Se pretendía descubrir la capacidad transformadora del cristianismo como fuente de inspiración y colaboración “en la realización de la utopía socialista, de un nuevo tipo de socialismo no existente, con las características... de humanista, popular, democrático y nacionalista”¹⁸.

Del 23 al 30 de abril de 1972, tuvo lugar en Santiago de Chile el Encuentro Latinoamericano de “Cristianos por el Socialismo”, al que asistieron aproximadamente 400 representantes de 12 países del subcontinente, Estados Unidos y algunos países europeos. Álvarez Icaza asistió en Santiago como parte de la Delegación del Vaticano a la III Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD), en la que participó durante las mañanas, y como cabeza de la delegación mexicana de Cristianos por el Socialismo. Tal parece que, al menos en Álvarez Icaza, este movimiento tuvo éxito:

En Santiago de Chile fue el primer encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo que a mí me tocó ... A pesar de que yo no tenía nada que ver con el socialismo en esa época, jugué un papel muy importante en la organización porque quedé al frente de la delegación de mexicanos,... me sirvió mucho porque aprendí muchas cosas. Fue mi iniciación al socialismo... Yo me sentía muy contento y liberado de todas las estructuras ideológicas del capitalismo.

Los países que participaron en la reunión ... fueron prácticamente todos los de América Latina. Fue una reunión preciosa, fue muy emocionante encontrar a curas muy maduros, muy importantes. Tal

¹⁶ CONCHA MALO, et al., p. 112.

¹⁷ AA. VV., *Historia general de la Iglesia en América Latina*, T-V: México, p. 438, a cargo de ALCALÁ ALVARADO Alfonso.

¹⁸ Ídem.

vez no había militantes de partidos pero sí había laicos que estábamos abriendo los ojos a la posibilidad de la unión del cristianismo con el socialismo. Esta cuestión de cristianos por el socialismo llenó un fuerte hueco en el avance de la izquierda cristiana.¹⁹

El informe de la comisión del encuentro latinoamericano de CPS, reconoció el hecho de que, en varias coyunturas políticas de América Latina, los cristianos y marxistas luchaban y morían juntos y concluyó que los cristianos que son revolucionarios, «están de hecho en una alianza estratégica con los marxistas que también son revolucionarios... Esta identificación histórica en la acción política – agrega – no significa para los cristianos un abandono de su fe, por el contrario dinamiza su esperanza en el futuro de Cristo.» (*Documento final*, 39)

En la parte central del documento final se declara: «El socialismo se presenta como la única alternativa aceptable para la superación de la sociedad clasista... Sólo sustituyendo la propiedad privada por la propiedad social de los medios de producción se crean condiciones objetivas para una supresión del antagonismo de clases».

Desde luego, este evento generó fuertes tensiones entre los organizadores y la jerarquía católica chilena. Desde un principio, la realización del Congreso se pensó como independiente de la jerarquía. De hecho, el encuentro se organizó al margen de ésta. Sin embargo, el comité organizador envió al Cardenal Silva Henríquez y al presidente de la Conferencia Chilena, las decisiones tomadas en torno a la realización del encuentro. Los obispos no se opusieron pero sí enviaron una nota *confidencial* a las otras conferencias episcopales latinoamericanas, en la que se prevenía contra ciertos puntos difíciles del acontecimiento a realizarse.

Esta carta no llegó a la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), pues no sesionaba aún; por lo cual le fue enviada otra al entonces presidente de la CEM, Mons. Corripio, que la comunicó en asamblea el 19 de abril. Para entonces el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, ya había salido hacia el encuentro. Tal parece que la delegación más numerosa fue la mexicana y que Méndez Arceo fue el único obispo que participó en el encuentro.²⁰

Según Enrique Dussel, en Chile las posturas tomadas por los participantes “no podían ser aceptadas por una Iglesia que, aunque siendo en épocas de Mons. Manuel Larraín las más progresistas de América, no podía fácilmente dejar de prestar su apoyo a la Democracia Cristiana en muchos de sus miembros.”²¹

Lo cierto es que el episcopado chileno emitió un documento, firmado el 11 de abril y dado a conocer en pleno encuentro, el día 26, en el que desautorizó la intervención de los sacerdotes en la política y condenó indirectamente el Encuentro.

El mismo día, el episcopado mexicano envió un telegrama de total adhesión al episcopado chileno. Ante este hecho, se propuso durante la reunión enviar a todas las conferencias episcopales

¹⁹ *Entrevista*, 6 mayo 1999.

²⁰ CONCHA MALO, et al., p. 113.

²¹ DUSSEL, *De Medellín a Puebla*, p. 104.

latinoamericanas un contratelegrama, pidiendo a las autoridades eclesiásticas que se informaran bien antes de condenar esta corriente de cristianos.²²

Ciertamente, al regresar a México los delegados de este país hicieron pública su opción socialista y su constitución como grupo mexicano de Cristianos por el Socialismo.

Diversas investigaciones coinciden al señalar una atención especial al evento en los medios de comunicación. El mismo Álvarez Icaza señala que:

*Causó gran conmoción en la opinión pública la difusión que hicimos de los documentos del encuentro al regresar de Chile. Fue un escándalo extraordinario esto de cristianos por el socialismo.*²³

En otro documento se afirma que “la prensa indudablemente infló el hecho y el modo como se proclamó la opción y la constitución del grupo (mexicano de CPS)” lo cual produjo, entre otras, dos reacciones extremas: “por un lado, una actitud intransigente de quienes no creían posible ninguna revisión de posturas frente al socialismo; por otro lado, una especie de adhesión irreflexiva y romántica, de una nueva moda y de onda, como se da por decir, de parte de algunos que sin suficiente reflexión no daban importancia a los tradicionales reparos, ni a un compromiso serio y efectivo con el pueblo por encima de posturas meramente verbalistas. En todo caso, las declaraciones retóricas y voluntaristas (más fundadas en el deseo de cambios que en la posibilidad de ellos) y la publicidad por lo novedoso de la situación, no correspondían a la real fuerza e influencia intra y extraeclesial del grupo, pero sí provocó una reacción, sobre todo en la Iglesia, ciertamente desproporcionada al supuesto peligro que representaban.”²⁴

También el investigador Roberto Blancarte advierte que la prensa abordó el tema de manera inusitada, por lo cual el Equipo Coordinador Mexicano publicó una declaración en la que: proclamó su pertenencia a la Iglesia; rechazó la acusación de querer hacer una Iglesia marxista pero sostuvo que “ciertas tomas de posición de la jerarquía o de otros grupos cristianos son contrarios a los intereses del pueblo que lucha por su liberación.” La delegación advirtió que no pretendía ofrecer un camino político cristiano ni un socialismo cristiano sino insertarse en las luchas populares cuyo fin era el socialismo²⁵. La posición de la delegación mexicana se centraba en la viabilidad del diálogo cristiano-marxista y religioso-revolucionario, denunciando “la utilización que las clases explotadoras y sus ideólogos hacen de Dios.”²⁶

Esta declaración provocó fuertes reacciones por parte de la jerarquía católica mexicana. El cardenal Miguel Darío Miranda publicó el día 18 de mayo del mismo año, la *Exhortación pastoral sobre la actitud de la Iglesia frente a los problemas sociales en la actualidad* en la que negó la posibilidad de que el cristianismo pudiera adherirse a la ideología marxista e invitó al clero a no llevar a cabo actividades políticas que pusieran en peligro la independencia de la Iglesia respecto a cualquier régimen, partido o grupo de poder y a evitar extremismos.

²² Cf. “Jerarquías Chilena y Mexicana ante el Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo”, en *Christus* julio (1972), pp. 41-43.

²³ *Entrevista*, 6 mayo 1999.

²⁴ AA. VV., *Historia general de la Iglesia en América Latina*, p. 439.

²⁵ Cfr. BLANCARTE, pp. 279-280.

²⁶ CONCHA MALO, et al., p. 113.

Como respuesta, el equipo coordinador mexicano de CPS emitió un nuevo documento en el que intentó dialogar con el Cardenal.

Algunos autores han señalado que el delegado apostólico, el Cardenal Martini, recibió de Roma indicaciones, por lo que pidió un informe a la CEM sobre la realidad nacional, en especial sobre los movimientos Sacerdotes para el Pueblo (SPP) y Cristianos por el Socialismo (CPS) y, posteriormente, los miembros del clero que ahí se encontraron fueron separados de sus cargos y enviados a otros destinos.²⁷

Si bien Blancarte encuentra en el episcopado mexicano diversas manifestaciones de desaprobación advierte que “no intentó desconocerlo inmediatamente.” El autor considera que “.. el hecho de que hubiese participado el obispo de Cuernavaca y algunos laicos ‘irreductibles’ como el director de Cencos, José Álvarez Icaza, hacía más difícil su represión directa.”²⁸

Otros autores plantean que las autoridades eclesiásticas comenzaron a idear un documento que definiría y subrayaría la importancia de la fidelidad a la Iglesia, “con la contrapartida de la condenación de la crítica y del disenso”²⁹. Lo cierto es que dos años después, en 1976, apareció la *Exhortación pastoral «Fidelidad a la Iglesia»*, motivada principalmente por la situación de polarizaciones intraeclesiales; en el contexto del X aniversario de la conclusión del Concilio Vaticano II y como un análisis del decenio postconciliar, especialmente enfocado a «particulares situaciones que difícilmente se compaginan con una genuina fidelidad a la Iglesia» (n. 10). Aunque estas «situaciones particulares» se refieren a las dos críticas u oposiciones extremistas de tradicionalistas y progresistas, en el documento “quedaban algunos interrogantes sobre el sentido y significado de la autocritica en la Iglesia, incómoda pero necesaria”³⁰

Prácticamente todas las investigaciones consultadas coinciden en señalar que el problema de fondo para las autoridades eclesiásticas fue la falta de control del movimiento.

Ahora bien, resulta interesante destacar que en el caso de México, a diferencia de otros países como Brasil y El Salvador, la ausencia de obispos identificados con la teología de la liberación (a excepción de Sergio Méndez Arceo) derivó en una izquierda cristiana no jerárquica, en la que destaca el protagonismo de diversos laicos y, particularmente, José Álvarez Icaza.

Además de la reacción de la alta jerarquía, algunos miembros del bajo clero conformaron un grupo opuesto, la Asociación Nacional de Sacerdotes San Pío X, la cual acusó a CPS y SPP de intentar destruir a la Iglesia. Otros grupos laicos más agresivos reaccionaron violentamente, como la Liga Anticomunista Cristiana que, “... después de haber repartido un libelo de corte anticomunista, bañaron con pintura roja al obispo Méndez Arceo” a su regreso de Chile.³¹

En el caso particular de José Álvarez Icaza, su participación en el movimiento tuvo fuertes repercusiones a nivel de sus relaciones personales con familiares y amigos:

²⁷ *Ibid*, p. 114.

²⁸ BLANCARTE, p. 280.

²⁹ AA. VV., *Historia general de la Iglesia en América Latina*, p. 439.

³⁰ *Ibid*, p. 442.

³¹ BLANCARTE, p. 284.

*Para mí fue un cambio bastante fuerte porque hubo gente que se alejó de mí, sobre todo la gente de derecha. Los socialistas por supuesto que se me acercaron, como por ejemplo, algunos sacerdotes simpatizantes del socialismo. Para muchos fue muy importante por el testimonio que yo di pero no me perdonaron mis amigos de derecha. Mis amigos del MFC, algunos se inquietaron, otros me cuestionaron y me atacaron, pocos me entendieron.*³²

Este hecho tendrá un impacto importante en la situación económica de CENCOS y, por tanto, de la familia Álvarez Icaza, que verá reducidos considerablemente los aportes de un número importante de benefactores.

Para Roberto Blancarte, la aparición de Cristianos por el Socialismo y Sacerdotes para el Pueblo fue particularmente importante, a pesar de su breve existencia, ya que expresa “el punto más alto de la polarización entre los diversos grupos dentro de la Iglesia mexicana”. Como se ha visto, esta polarización fue un fenómeno latinoamericano directamente vinculado a la dinámica de la Conferencia Episcopal de la región, un factor más a considerar para explicar las opciones políticas de los laicos católicos. Este investigador advierte que, si bien ambos movimientos tuvieron una dinámica propia, las circunstancias generaron coincidencias en su trayectoria e incluso, la militancia.³³ Ejemplo de ello es la relación de dos de los fundadores de Sacerdotes para el Pueblo, los entonces sacerdotes maristas, Rafael Reygadas y Oscar Núñez y José Álvarez Icaza.

“En el año 72, ante la situación de represión que había habido en el Casco de Santo Tomás y en el 68 y ante el auge de los movimientos sociales-cristianos en América Latina, en México, un grupo de once sacerdotes nos planteamos la posibilidad hacer un movimiento sacerdotal que fuera semejante al movimiento de Cristianos por el socialismo, de Sacerdotes para el Tercer Mundo ... de Colombia de Camilo Torre, de Sacerdos en ‘Solidaridad’ ... el ONIS en Perú. (Se trataba de) un movimiento fundamentalmente sacerdotal para sumar esfuerzos por una iglesia comprometida con los pobres que asumiera la Teología de la liberación como tema de reflexión y práctica sacerdotal en México. Empezamos a tener las primeras reuniones y en 1972 nace Sacerdotes para el Pueblo. Yo fui uno de los fundadores junto con Oscar Núñez, con unas diez diócesis y unas siete u ocho congregaciones religiosas. (Éramos), setenta u ochenta sacerdotes que ya habíamos hecho las primeras posiciones públicas (y) que compartíamos tres rasgos básicos: estar comprometidos con un sector popular, obrero, campesino, estudiantil o indígena; vivir de preferencia de nuestro trabajo e ir profundizando en la teología de liberación como una forma de reflexionar la práctica cotidiana y de explicar nuestra propia práctica sacerdotal.”³⁴

2.- La defensa sistemática de los derechos humanos como respuesta al Concilio.

... el Concilio pretende recordar ante todo la vigencia permanente el derecho natural de gentes y de sus principios universales. La misma conciencia del género humano proclama firmemente, cada vez más, estos principios. Los actos, pues, que se oponen deliberadamente a tales principios y las órdenes que mandan tales actos son criminales, y la obediencia ciega no puede excusar a quienes las acatan ... se ha de encomiar, en cambio, al máximo la valentía de los que no temen oponerse abiertamente a los que ordenan semejantes cosas. (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. No. 78)

³² Entrevista, 6 mayo 1999.

³³ BLANCARTE, p. 278.

³⁴ Entrevista a Rafael Reygadas, 20 mayo 1999.

a) Contexto: la represión política en América Latina.

A fines de los años 70, en el contexto de la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, Puebla 1979, el organismo internacional de derechos humanos Amnistía Internacional elaboró un informe en el que se refirió a alrededor de 17 mil presos políticos y 30 000 desaparecidos en el subcontinente en años recientes. La organización contabilizó en Guatemala 20 000 víctimas políticas de 1966 a 1979; 15 000 argentinos desaparecidos desde el golpe militar en este país; más de 100 presos incomunicados por años en Haití y otros casos de presos sin juicio por más de 13 años en Paraguay.

En este documento solicitó a los obispos que trabajaran para detener las violaciones a los derechos humanos apoyado en la encíclica *Pacem in Terris* del Papa Juan XXIII.

Por otro lado, un boletín informativo de un centro ecuménico brasileño señaló que de 1968 a 1978, 9 obispos, 84 sacerdotes, 13 seminaristas y religiosos, 6 religiosas y 273 laicos que trabajaban como agentes de pastoral habían sido detenidos. Algunos sacerdotes como Antonio Henriquez Pereira Neto, Alberto Pierobon, Rudolf Lukembein, Joao Bosco Penido Bournier, Francisco Soares y el seminarista Waltair Bolzan, habían sido asesinados. Este informe incluyó el caso de Fray Tito de Alencar.³⁵

b) La primera denuncia de tortura en México

La opción por el socialismo no era fácil en ese momento. Durante la presidencia de Luis Echeverría adquirió fuerza la guerrilla rural y urbana y se evidenciaron grupos paramilitares encargado de llevar a cabo la represión de los movimientos de izquierda, armados o no . La represión significó el incremento de presos políticos y la generalización del problema de los desaparecidos.

Víctimas de esta violencia fueron precisamente Rafael Reygadas y Oscar Núñez, secuestrados los primeros días de octubre de 1972 por un grupo policial antiguerrillero de corte paramilitar. Ambos fueron sometidos a interrogatorios pero Núñez enfrentó también la tortura:

“Oscar y yo éramos miembros del equipo de la Parroquia Politécnica, vivíamos con otros dos compañeros maristas en una comunidad naciente, cerca del Casco de Santo Tomás. Nos estábamos cambiando. El 4 de octubre del 72, llegó gente de la policía, del gobierno, al centro politécnico, no estábamos ahí y les dieron nuestro domicilio. Temprano, en la mañana, yo había ido a contratar la línea telefónica. Regresé como a las nueve y media, dejé de Volks Wagen mal estacionado y abierto, porque iba (únicamente) a dejar los papeles del teléfono para que, cuando llegaran los de la compañía a hacer la instalación, los compañeros tuvieran los papeles. Subí corriendo, a la entrada al departamento me apuntaron con una pistola, escuadra grande, tres policías. Habían hurgado papeles, archiveros, toda la casa, no había nadie. Me dijeron que los tenía que acompañar, me sacaron a la calle, me subieron a un coche y ahí estaba otro coche con alguien, un muchacho. Lo sacaron de los pelos, lo metieron por la ventana de adelante y me dijeron si lo conocía. Dije que no, me dijeron “No te hagas pendejo, si lo conoces”. Se lo llevaron, arrancaron a una farmacia, compraron vendas, nos

³⁵ BETTO, Frei. *17 días de la Iglesia Latinoamericana. Diario de Puebla*. CRT, México, 1979.

agacharon, nos vendaron los ojos, nos llevaron unos quince, veinte minutos, con amenazas. Nos metieron a un lugar muy grande, con pasto verde, de ahí nos metieron a un cuarto como de siete por tres, con mosaico rojo, en donde había, igual que nosotros, unas veintidós, veinticinco personas. Me di cuenta de que estaba Oscar. De ahí se llevaban a la gente, la torturaban. La gente gritaba, dejaban a uno, se llevaban a otro ... esperando cuándo te tocaba a ti. Así fue todo el día, hasta en la noche de ese día me llevaron a mí con el que después identifiqué como el general Mendiola en una foto de Proceso, tres años después. Me empezó a interrogar sobre mi agenda del 4 de octubre, todo lo que había hecho, como una hora de interrogatorio policiaco. Me regresaron al cuarto, me volvieron a sacar, me tomaron fotos, me tomaron huellas de las dos manos, me ficharon, me regresaron al cuarto. Más noche me volvieron a interrogar, después también identifiqué a quien fuera Nazar Haro... de manera muy violenta, me ponía audífonos y me preguntaba de quién se trataba... (Era) un tipo muy sádico. Después de una hora, me regresaron. Mientras a mí me interrogaban se oían gritos angustiosos de la gente. Iban por uno, por otros, hasta como a las siete u ocho del segundo día, del 5 de octubre, nos subieron a todos a un cuarto, nos formaron vendados... No recuerdo si fue el mismo Nazar Haro o Mendiola (pero) uno de los dos dijo: "Todos los que están aquí son culpables de traición contra la Patria, menos los dos sacerdotes, pero por el perdón del gobierno de la República, los vamos a dejar en libertad". Después, en grupos de dos o tres, nos dejaron en diferentes lugares, nos devolvieron nuestras cosas. A Oscar y a mí, juntos en el mismo carro, nos robaron el reloj, la cartera, nos robaron todo, y nos tiraron atrás del museo del Chopo, unos quince minutos después que nos habían subido al coche, de donde supusimos que fue el Campo Militar en donde estuvimos. Oscar iba madriadísimo, lo habían torturado, lo habían metido en agua helada, le habían preguntado por los grupos con que trabajaba, le dieron toques eléctricos en los testículos, lo habían golpeado; a mí me fue menos mal."³⁶

Al ser liberados, los dos sacerdotes acudieron, junto con su Provincial, a Cencos para discutir con José Álvarez Icaza qué se podía hacer y qué convenía. Los cuatro cayeron en la cuenta de que se trataba del primer caso evidente de tortura en el que había, además, gente inocente. Decidieron, por tanto, denunciarlo. Oscar Núñez prefirió dejar el país, por lo que partió a Francia. Después de eso, el 4 de noviembre, José Álvarez Icaza relató en un boletín de prensa las torturas efectuadas contra los sacerdotes maristas³⁷. El mismo día, Rafael Reygadas se ocultó en un convento con un amigo suyo. La denuncia apareció a ocho columnas en el periódico *Excelsior*.

Reygadas conoció anteriormente a Álvarez Icaza en una reunión de Cristianos por el socialismo, donde se enteró también de la labor de Cencos. Ante la experiencia anterior, el exsacerdote marista afirma que Cencos.

“Fue el primer lugar a donde se nos ocurrió ir... Desde entonces tuve contacto con Pepe y con Cencos para muchas cosas, información de Sacerdotes para el pueblo, los boletines que sacábamos, para reuniones con grupos, para denunciar otro tipo de violaciones...(En ese tiempo CENCOS) trabajaba sobre todo información, información de iglesia, información social, de relación con América Latina muy fuerte, hacía boletines de prensa sobre los problemas que había en México, sobre movimientos sociales, y estaba muy metido con el problema de la represión política.. Un punto muy importante también fue en el 74, el movimiento de huelga de Spicer. Ahí yo también participé diez días, como Sacerdotes para el Pueblo y en solidaridad con el movimiento obrero, con Pablo Monroy ... y con

³⁶ Ídem.

³⁷ Cfr. *Excelsior*, 5 de noviembre de 1972.

treinta obreros más de Spicer... ellos hicieron una huelga de hambre de 30 días. Cencos le dio cobertura a todo esto.”³⁸

Por desgracia, el caso de Reygadas y Núñez no fue el único de represión política a miembros de la Iglesia Católica. Algo similar le sucedió al carmelita Ángel Saldaña, posteriormente colaborador de CENCOS. Por último habría que destacar el asesinato del sacerdote Rodolfo Escamilla. Sin embargo, tal parece que no se trataba de una política de represión contra miembros del clero, como en otros países de América Latina. La razón del secuestro de Reygadas fue su vinculación con estudiantes:

“Mi pecado fue estar en una comunidad que tenía trabajo con estudiantes, muchos estudiantes que iban y venían, que tenían dirección espiritual, que participaban en movimientos de alfabetización, y uno de estos estudiantes repartió propaganda sobre el aniversario del 10 de junio en la Catedral el día 2 de octubre, protestando contra el gobierno, con una protesta fuerte, y lo agarraron y lo torturaron... entonces le hicieron decir a quién conocía que estuviera en obras comprometidas. Él dio el nombre de Oscar. Yo no conocía a este chavo, era de los grupos de Oscar, que tenía cinco años en la Parroquia Politécnica. Yo tenía un año. (El muchacho) dio el nombre de Oscar, fueron a buscar a Oscar, no lo encontraron y me llevaron a mí. Ese fue el pecado, trabajar con estudiantes que hacían trabajo social ... nunca supimos si (a los demás jóvenes) los soltaron, si quedaron vivos, quiénes fueron. Yo no reconocí a ninguno, yo no conocía a ninguno y ciertamente no soltaron a todos.”³⁹

La represión directa a este tipo de sacerdotes vino de parte de las autoridades eclesiásticas. Roberto Blancarte afirma que, ante la creciente confusión e incertidumbre social, “y tomando en cuenta los signos positivos de apertura demostrados por Echeverría” con la autocrítica al sistema y la “apertura política”, la jerarquía decidió evitar el enfrentamiento con el Estado: “La jerarquía prefirió en efecto acercarse al Estado para garantizar la victoria sobre las tendencias radicales (dentro y fuera de la Iglesia), aunque esto tuviese un costo en la larga marcha por alcanzar la independencia ideológica frente al régimen de la Revolución Mexicana.”⁴⁰

A pesar de que el Consejo Presbiterial de la Arquidiócesis de México emitió una declaración el 24 de noviembre de 1972, en la que protestó por lo sucedido a Reygadas y a Núñez y exigió la desaparición de los órganos paramilitares y métodos vejatorios de investigación, Reygadas afirma que *la represión dentro de la Iglesia vino muy fuerte* contra los Sacerdotes para el pueblo, por lo que se decidió desaparecer este organismo en 1975 y crear un movimiento laical, con religiosas, laicos y sacerdotes, en 1976, denominado Iglesias Solidarias. De nueva cuenta, Cencos sirvió de instrumento de comunicación a esta iniciativa:

“Cencos nos daba cobertura a nuestras informaciones, nuestros puntos de vista los difundía en la prensa junto con el Secretariado Social Mexicano. Eran como los instrumentos que había de comunicación social en ese momento. Estaba la revista Contacto, la revista de Cencos en donde se ponían escritos, puntos de vista, experiencias de comunidades, de organizaciones populares que se daban a conocer a través de Cencos.”⁴¹

³⁸ Entrevista a Rafael Reygadas.

³⁹ Ídem.

⁴⁰ BLANCARTE, p. 267.

⁴¹ Entrevista a Rafael Reygadas.

c) Otras actividades en contra de las violaciones a los derechos humanos

Anteriormente mencionamos que José Álvarez Icaza hizo de Cencos, desde 1968, el primer centro de denuncia de violaciones a los derechos humanos en México. Durante la década de los setenta, el organismo ecuménico CELADEC y CENCOS publicaron la revista mensual *América Latina: Derechos Humanos*, de distribución gratuita, con la finalidad de denunciar las violaciones a los derechos humanos en el continente. En los tres primeros números, se dieron a conocer 233 casos significativos de violaciones a derechos humanos cometidos por gobiernos civiles y militares de acuerdo a los programas de Seguridad Nacional. Para entonces CENCOS ya había iniciado, desde 1979, la publicación SICLA (Servicio de Información Clasificada de América Latina).

Sin la intención de agotar información al respecto, simplemente enlistamos a continuación las denuncias a violaciones a los derechos humanos más importantes que se llevaron a cabo en CENCOS, de 1968 a 1996 y algunos de sus efectos.

1968

Desde CENCOS, la Unión Nacional de Profesionistas se pronunció el 31 de octubre contra el uso de la violencia ante el movimiento estudiantil. El 16 de diciembre, el mismo CENCOS hizo un llamado para que cese la violencia.

Denunció CENCOS la represión y tortura que instauraron en su país los militares brasileños. El 21 de diciembre dio a conocer, en conferencia de prensa, los procedimientos del gobierno brasileño de entonces con los cristianos militantes políticos. En ese evento, se dio un testimonio de solidaridad y adhesión a Marcio Moreira Alves, periodista perseguido por su oposición a los militares.

1969

CENCOS difundió la creciente protesta contra la guerra de Vietnam y los abusos de las tropas norteamericanas en ese país. También dio a conocer a través de la prensa nacional un documento en el que el Arzobispo de Argel, Cardenal Duval, denunció la situación de los países del Tercer Mundo. El mismo año, el Centro dio a conocer la petición de los obispos cubanos para que el embargo comercial contra su país fuera levantado. (16/may/1969). Como respuesta, el Reverendo Luis Colonnese, Director de la División Latinoamericana del Departamento de Asuntos Internacionales de la Conferencia Católica de los Estados Unidos, manifestó su total apoyo a la solicitud de los obispos cubanos. Finalmente, CENCOS fue el foro para que el sacerdote Manuel Velásquez hablara sobre la situación de la población marginada en México.

1970

Apoyó CENCOS la lucha para encontrar a los desaparecidos políticos de México, para erradicar la tortura policiaca y militar y a favor del respeto de los Derechos Humanos.

José Álvarez Icaza visitó a Demetrio Vallejo al salir de la cárcel y se une a la protesta por el asesinato de los estudiantes de Kent, Ohio.

En el mes de junio, Cencos estableció conexiones con la Confederación Latinoamericana Sindical Cristiana (CLASC).

El 21 de noviembre, el catedrático brasileño Dr. Francisco de Alencar denunció en Cencos la acción de terror en su país, respaldado con cartas, artículos periodísticos, libros y fotografías. El 25 del mismo mes, de Alencar manifestó su agradecimiento a Cencos porque como resultado de la conferencia el gobierno brasileño liberó a su hermano y a tres sacerdotes. (25 nov).

En diciembre del mismo año, Marcelo Luvecce, Secretario General de la Federación Latinoamericana de la Industria de la Construcción y la Madera (**FLACTICOM**), denunció, a través de Cencos, persecución y amenazas de muerte a numerosos sindicalistas de El Salvador. Ante esa situación, la CLASC inició campañas de denuncia y protestas por atropellos sindicales.

1971

Denunció CENCOS la represión y violación de los derechos humanos en Bolivia.

El 5 de enero se publicaron varios estudios sobre la situación actual de algunos países latinoamericanos. En el mes de julio del mismo año, CENCOS comenzó a publicar en el boletín *Comunicación*, la sección “Comentarios leves... a problemas graves” en el que señalaba diversas situaciones de injusticia en México y Latinoamérica. Álvarez Icaza agrega:

(En 1971) Difundió CENCOS información relativa a la masacre estudiantil del jueves de Corpus y condenamos la represión y violación de los derechos humanos en Bolivia... Con el motivo de la campaña que hicimos para la liberación de 23 maestros y estudiantes, se incrementó mi amistad con Heberto Castillo. (Entrevista a José Álvarez Icaza)

1973

CENCOS se pronunció contra el golpe de estado en Chile y acogió a los refugiados. También se pronunció por la anulación de la dictadura militar en Uruguay. En palabras de Álvarez Icaza:

1973 fue un año con bastantes manifestaciones y agitaciones de violencia... Que CENCOS se solidarizara con Chile causó un gran impacto. Por su parte el Obispo de Cuernavaca Mons. Sergio Méndez Arceo mandó tocar a duelo las campanas de su catedral por el golpe de estado. A su vez, México recibió a los refugiados chilenos que se integraron muy bien con la vida política y social del país. La inmigración Chilena trajo mucha gente importante por ejemplo: Luis Maira, entre otros. Además había un movimiento muy importante de solidaridad en torno a Chile por el autogolpe de Pinochet que fue monstruosamente violento. En México con tantos refugiados chilenos, pues tuvimos una muy amplia información de lo que estaba ocurriendo y también de Uruguay que era muy dramático porque Uruguay era la suiza latinoamericana... en ese contexto de militarización, se repudió también a la declaración de la dictadura en Uruguay.

1974

CENCOS participó en la Reunión Internacional sobre derechos humanos del Consejo Mundial de Iglesias (CMI en St. Pöiten Austria)

A CENCOS le impresionó mucho la reunión de Pöiten en Austria de derechos humanos organizada por el Consejo Mundial de las Iglesias porque no tenían idea los europeos de la situación de América Latina. Era la primera vez que en un foro de esta importancia los europeos pudieron conocer la tragedia de derechos humanos en América Latina. Y de allí en adelante hubo una actitud de solidaridad. La participación de los latinoamericanos fue bastante amplia, éramos unos diez o más. Les llamaba mucho la atención a los europeos porque durante el día contábamos narraciones

espantosas de lo que pasaba. Un gran contraste la tragedia de la vida de los pueblos con la actitud muy alegre de los delegados... Llamó mucho la atención eso a los europeos.(Entrevista)

1975

Con información de CENCOS el Consejo Mundial de Iglesias publicó la “Tipología de la represión en América Latina”.

1976

CENCOS denunció las represiones militares en Argentina, Ecuador y Tailandia y, en México, apoyó a los colonos del Campamento “2 de Octubre” incendiado e invadido por agentes gubernamentales.

1977

CENCOS denunció la represión en Argentina y en otros países latinoamericanos, criticó la nueva Ley de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales, cuestionó la política energética gubernamental, protestó por la represión gubernamental contra las movilizaciones populares y políticas y participó en la investigación sobre el asesinato de sacerdotes mexicanos. Según Álvarez Icaza:

En el marco represivo que priva en el país varios sacerdotes progresistas caen asesinados. El asesinato del padre Escamilla fue muy dramático porque ocurrió cerca de CENCOS y lo asesinaron porque este hombre trabajaba con sectores populares, ahí, por el rumbo de Santa Julia, en promoción para un desarrollo urbano. Yo conocía al padre Escamilla, él era un luchador muy conocido por las causas populares ... un gran promotor de los movimientos populares, muy inquieto, muy dinámico, muy eficaz. Colaborábamos juntos.

1980

CENCOS incorporó a su equipo a Roberto Cuellar, hasta entonces director de la oficina de Apoyo Jurídico de San Salvador durante el tiempo en el que el arzobispo Oscar Arnulfo Romero encabezó la región.

1982

CENCOS denunció las implicaciones de la masacre de Tula, criticó la línea política del gobierno y las agresiones a eclesiásticos en Chiapas.

1993

Asistió CENCOS al Congreso Mundial sobre derechos humanos de la ONU en Viena.

1995

CENCOS elaboró un directorio de solidaridad internacional en 150 países.

1996

CENCOS publicó un informe sobre la situación de los derechos humanos en el mundo y José Álvarez Icaza recibe el IV Premio Nacional de Derechos Humanos “Sergio Méndez Arceo”

d) El impacto internacional

Con todo este trabajo, CENCOS se convirtió en el referente de consulta obligado para los organismos internacionales de derechos humanos que estaban interesados en la situación de México. Roberto Cuéllar, parte integrante de la primera misión de Amnistía Internacional a México y entonces director del Socorro Jurídico de la Arquidiócesis de San Salvador, narra su primer encuentro con José Álvarez Icaza:

“Él me recibió, porque sabía que trabajaba con el arzobispo (Oscar Arnulfo Romero), junto con el Secretario General de Amnistía Internacional y una delegación de abogados suecos. Ahí conocí detalles de la Brigada Blanca; ahí hablé con periodistas como Eduardo “El Búho”; ahí conocí a Rosario Ibarra... Fue en Cencos donde conocí ... toda la tipología de violaciones cometidas por la Brigada Blanca, donde nos informamos y preparamos el primer documento internacional donde ponían a México contra la pared en asuntos de derechos humanos con casos de unos 100, 150, 120 desaparecidos, más o menos.”⁴²

Álvarez Icaza estableció contacto directo con el Arzobispo de San Salvador un año antes, durante al III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano que tuvo lugar en México en 1979, donde estableció, junto con otros militantes cristianos, una oficina de prensa alternativa.

“Cuando fue la Conferencia Latinoamericana de Obispos, él entrevistó a Romero, y siempre me mostraba la entrevista, la fotografía. Y estoy seguro que Cencos hubiera sido su casa.”⁴³

Un año después, el 24 de marzo de 1980, Romero fue acribillado y Cuéllar se vio obligado a salir exiliado de El Salvador ante la inminencia de su próximo asesinato.

“Regreso (a México) exactamente a finales de noviembre de 1980, cuando la policía del Salvador penetró en las oficinas nuestras y asesinó a tres colegas míos, el 27 de noviembre de 1980. Luego el Arzobispo de San Salvador, monseñor Rivera, que estaba sustituyendo a Romero, me pidió que me saliera con mi familia. Mis hijos ya había salido a México, estaban protegidos por el juniorado jesuita en el Cerro del Judío, allá en México, porque tenía muchos amigos jesuitas, ... mi esposa salió con mis dos hijos porque les iban a asesinar ... y yo llegué tarde a mi muerte; ... los policías se metieron a las once de la mañana a la oficina, agarraron a cinco líderes sindicales y a tres abogados nuestros, los destrozaron en un lago y, bueno, al día siguiente me asilé en la embajada mexicana ... y el arzobispo me llevó al aeropuerto con el embajador...”⁴⁴

Se trata del periodo en el que en El Salvador habitualmente habían detenciones arbitrarias, asesinatos a causa de las ideas, tortura en prisiones clandestinas, secuestros y desapariciones a

⁴² *Entrevista a Roberto Cuéllar.*

⁴³ *Ídem.*

⁴⁴ *Ídem.*

partir de una legislación de seguridad nacional. La labor de Cuéllar ahí consistía precisamente en atender a los familiares o perseguidos víctimas de esta situación.

“Desde el inicio de su señalamiento como Arzobispo, Monseñor Romero reconoció el valor e importancia de tener un equipo honesto de abogados que la Iglesia pudiera consultar en materia legal. Después de tomar su oficina, comenzamos a ver un desfile de víctimas a través de las oficinas del Socorro Jurídico. La gran mayoría era pobre, pero también habían personas de otras clases sociales que tenían recursos económicos pero no podían encontrar abogados que los defendieran por sus ideas y actividades.” (Cuellar P. 3) En una entrevista, el abogado salvadoreño agrega:

Yo era el asesor jurídico del arzobispo de San Salvador, desde 1975 hasta su muerte, el 24 de marzo ... yo fui abogado de la Iglesia católica, especialmente de la diócesis de San Salvador, en asuntos no solamente de derechos humanos, sino en materia de derecho civil, administrativo, registral... durante 3 años fui director de su oficina; atendimos miles de casos, de todo tipo, especialmente de derechos humanos: representamos presos de conciencia en el Salvador, representamos casos relativos a conflictos laborales, sindicatos, cuestiones de interés social, tierras, expulsiones de campesinos; y por otro lado, también asistimos a la Iglesia católica cuando se trató de representarla ante los tribunales y ante el gobierno cuando asesinaron a diez sacerdotes, a cuatro monjas y a una serie de catequistas celebradores de la palabra, cuando se dio aquella triste y famosa etapa de persecución a la Iglesia en Centroamérica, especialmente en El Salvador, que culminó con una etapa más grande, con la muerte de los jesuitas en 1989.

Cuéllar asegura que Romero comenzó a utilizar los principios generales de la legislación y de la doctrina de los derechos humanos en una época en la que las convenciones internacionales y los pactos eran todavía pocos en número y la adecuación de la legislación internacional de derechos humanos aún no existía.

“Fue monseñor Romero el que me ... llamó ... para trabajar con él y organizamos el primer servicio de la Iglesia católica en Centroamérica ... dónde atender problemas ... de derechos humanos. Pero el arzobispo lo hacía desde una perspectiva jurídico social: ... (ya que) sin existir (muchas) declaraciones, convicciones ni instrumentos internacionales, fue quien nos animó e inspiró a utilizar la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que no tenía valor jurídico, como un importante instrumento de convicción y de conciencia moral dentro de los alegatos jurídicos; su enfoque era ese; y social porque él siempre decía que ningún caso debe dejar de ser atendido, aunque no sea de la competencia o la esfera propia de derechos humanos. (Para él) todos los casos relativos a la justicia son problemas de las oportunidades, que no tienen los más desfavorecidos de la sociedad, de acceder a estos sistemas de justicia. Casi todo, si es civil, si es penal, si es administrativo, si es inquilinato, si es familiar, todo está entrelazado. Esa frase ... “los derechos están entrelazados: económicos, sociales, políticos”... es de Romero. Y lo dijo hace 22 años; un hombre que fue precursor del derecho internacional, sin ser abogado el hombre... a eso me dedicaba...”⁴⁵

Cuando este abogado llegó a México, se contactó inmediatamente con CENCOS dada su impresión desde la primera visita:

⁴⁵ Ídem.

“Me inspiró tanto el lugar, tanto afecto, tanta honestidad, tanta transparencia, que no dudé en llamarle a él (José) para buscar un refugio; y un refugio no solamente se trata de huida, un refugio donde uno se sienta regularmente bien utilizado, diría yo; es decir, que tu tengas ambiente mínimo de trabajo. De por sí el exilio es muy duro, pero el exilio sin trabajo es ... durísimo. Y Pepe fue el ámbito afectivo, el ámbito intelectual, la fuente de inspiración que realmente me ayudó a transitar esos dos, tres años de exilio duro de mi vida... los rasgos de Pepe, enérgicos por una parte, pero tan inspiradores de una especie de *aggiornamento* emotivo entre su familia, entre el grupo del Cencos en Medellín 33: fue una cuestión que me hizo pasar la tormenta y la tribulación del exilio en México.

”...salí protegido por la embajada mexicana, llegué a México; luego, casi a las puertas de diciembre, toqué las puertas de Pepe, y me dijo: “... luego luego; aquí te arreglo un espacio, vente”. Me imagino, que Pepe tenía un aprecio por la figura de Romero, me lo dijo siempre. Hablábamos largos momentos, cuando él tenía chance,... se quedaba muy tarde en su oficina, nos quedábamos. Me preguntaba cómo hacía con los casos Romero, qué pasaba con los trabajadores, etcétera.”⁴⁶

En Cencos Cuellar también se dedicó a la defensa de los derechos humanos, concretamente a aplicar lo que aprendió con Romero en El Salvador:

“Yo lo que sabía hacer era determinar las violaciones de derechos humanos, calificar las violaciones de derechos humano, y tratar de -y esto a Pepe le interesó- articular una defensa nacional de los derechos humanos con el derecho internacional... Nos dedicábamos a eso, a la cuestión de aplicar el derecho internacional a las normas internas. Ya había pactos, ya había convenciones, etc; y a Pepe le interesó mucho... (Además) me dio un espacio para que habláramos de la situación de los derechos humanos de Centroamérica. Ahí me escogieron como consultor del Consejo Mundial de Iglesias, trabajando con Pepe; y esa clasificación de problemas de derechos humanos la llevamos después al trabajo en el centro Vitoria; y fue parte del trabajo que hizo después Mariclaire Acosta, en la Primera Comisión No-Gubernamental Mexicana de Derechos Humanos.”⁴⁷

Cuellar insiste en que José Álvarez Icaza no defendía una opción de izquierda radical:

“Me llamó la atención cómo incorporaba las preocupaciones sociales al debate de las ciencias sociales, las preocupaciones populares, ... ordenadas y no segmentadas, ... articuladas en un proyecto político ... que en México, en aquel entonces, era ironizado, era ingenuo... A mí no me gustaba el discurso izquierdista radical y trasnochado ... Romero me enseñó que no era lo mejor; y encontré en Pepe ese discurso tan coherente con el sistema que Cencos tenía, pero también con la Doctrina Social de la Iglesia, que compartía también Pepe.”⁴⁸

En lugar de un radicalismo, el salvadoreño encuentra en Álvarez Icaza un intenso contacto con los movimientos populares a partir del cual proponía un México más democrático:

“Yo salí de un mundo muy estrecho, limitado: violaciones de derechos humanos, muerte-tortura, muerte-tortura-desaparición, muerte-tortura-desaparición-encarcelamiento. Entonces, en Cencos encontré un apertura, pero apegada a los principios éticos de la democracia, principalmente. Ahí encontré que había un movimiento espontáneo de la sociedad civil: subía, bajaba las escaleras, y no

⁴⁶ Ídem.

⁴⁷ Ídem.

⁴⁸ Ídem.

por la subibaja de las escaleras; sino porque ahí escuchabas tú los problemas ... (y) los fenómenos que producen las violaciones de los derechos humanos. Ahí encontré discusiones serias sobre el proceso del voto limpio, la participación competitiva, pero desde las bases, que nadie lo hablaba en México en aquel momento, muy pocos lo hablaban... Ahí encontré, bajo el liderazgo de Pepe, una importante conducta de apropiación de un lenguaje de derechos humanos, que era mal visto en México en aquel entonces; ... (encontré) una actuación no episódica sino constante; una incorporación del pensamiento de la sociedad civil...

”Y francamente cultivé una cercanía, hasta tal confianza que, durante el 81 me invitaba con frecuencia a las reuniones de líderes mexicanos que llegaban a Cencos: campesinos, obreros; y ahí conocí, en Cencos, por primera vez, y lo digo en un par de notas que hice; ... el movimiento de mujeres. Yo no entendía que podían organizarse las mujeres para defender sus derechos, como derechos humanos también; y un colectivo de mujeres que había ahí en Cencos, que llegaban a Cencos a pedir refugio como yo, me fue metiendo en ese asunto de la violencia intrafamiliar, de la violencia doméstica; y me fue interesando mucho, a pesar de que, bueno, eran muy duras varias de ellas, muy rígidas; pero me fue interesando muchísimo... Para mí, Cencos, con la figura de Pepe, fue una fuente de inspiración en lo que ... es hoy el sistema popular de educación en América Latina. Ahí se sintieron inspirados muchos de los que trabajan hoy en el sistema Alforja de toda Centroamérica... Los doce años que viví en México intensamente, era en Cencos el debate, era en Cencos el pensamiento, era en Cencos donde nos reuníamos los que hoy son parte del gobierno ... (como Bernardo Ávalos); ahí encontraron no solamente refugio a sus ideas, sino expansión de sus ideas. En ese sentido no solamente fue un enlace nacional, sino un enlace regional en la vida de Cencos.”⁴⁹

Para Cuellar, Cencos, y Álvarez Icaza en particular, fueron un importante factor de influencia en la conformación de los primeros organismos que se dedicaron a la procuración de los derechos humanos en México:

“Yo creo que Cencos fue el germen que nos inspiró a fundar en 1982 el Centro (Fray Francisco de) Vitoria. Yo fui el fundador del centro Vitoria, el acta la hizo su servidor, con los dominicos. Luego de Cencos, pasé a los dominicos... estuve un año y medio en Cencos, luego fui al CUC, en Copilco; y fundamos el centro Vitoria. Pero fue mi paso por Cencos el que me ayudó a hacer una combinación, un entrelazamiento entre la formación de un centro de derechos humanos para México, incorporando las preocupaciones importantes de México, pero ... cubriéndolo con un manto, que en aquel entonces había que cubrir estratégicamente, de derecho internacional de los derechos humanos. El (Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín) Pro, y más que todo el Vitoria, nacieron de esa manera. Yo creo que Cencos fue piedra angular del movimiento de derechos humanos, y te lo puedo decir porque logramos, de alguna manera, entrelazar ... este trabajo en derechos humanos bajo la inspiración de Cencos. Yo creo que es parte del movimiento. Tú puedes decir que lo fundaron los dominicos, los jesuitas, etc. (Pero) no, porque la actuación de Pepe no era una actuación esporádica, ni episódica, era constante, sistemática; y creo que ha sido invariable en su vida; sin desnaturalizar su origen como familia, sin desnaturalizar su conducta como hombre de Iglesia, cercano a la Iglesia ... , lograron (con Luz) construir una vocación social que nunca jamás la han podido abandonar. Yo he seguido la trayectoria de ellos, de Cencos y de Pepe ... y me sorprendió que después de cinco años de estar poco enterado de México, de nuevo Cencos seguía siendo Cencos, y seguía Pepe en esa actuación sistemática, no episódica ... aferrado a sus principios, no tercamente, pero coherente.”⁵⁰

⁴⁹ Ídem.

⁵⁰ Ídem.

Roberto Cuellar también destaca la perspectiva eclesial e internacional del trabajo de Álvarez Icaza:

“Yo creo que Pepe es universal, pero acogió los esfuerzos, no solo de unificación de los criterios de defensa de los derechos humanos, sino que los criterios de unificación de la misma oposición y del trabajo mismo de la Iglesia, sobre la base y principios esenciales de la democracia real.

”...teníamos discusiones sobre la CEM, y no sólo por el importante diálogo que generaba Pepe con personas importantes de la Iglesia como (Arturo)Lona, como Sergio (Méndez Arceo); sino porque las discusiones, los debates con la Iglesia jerárquica en México, me fueron llevando prácticamente a los debates que tenía Romero en su Conferencia episcopal: debate de contradicción, de misión de la Iglesia en la realidad del país.

”...su preocupación por la región fue -no sé si siempre, pero al menos yo le conocí así- por el movimiento de la Iglesia en América Latina. Recuerdo que tenía una sección de Iglesias en Cencos, un apartado, un revista, donde todo este debate se ponía en claro; más que todo preocupado por los movimientos civiles y laicales en América Latina. Y me encantaban los debates que se producían ahí en Medellín 33... y participaba muy concernidamente en ellos; por tanto, el pensamiento de Pepe hizo que Cencos se regionalizara, se universalizara en el sentido de la región latinoamericana; había un referente claro ... Eran dos o tres, pero el referente principal para encontrar el equilibrio justo entre un pensamiento de compromiso con la defensa de los derechos humanos, con los principios de la democracia real inclusiva, desde la perspectiva no solamente mexicana sino interamericana, latinoamericana, era Cencos. Los doce años que viví en México intensamente era Cencos el referente.”⁵¹

A partir de esta experiencia, el actual Director Ejecutivo del Instituto Interamericano de Derechos Humanos equipara el papel de Álvarez Icaza en México con el de Romero en El Salvador:

“El recuerdo de don Pepe Álvarez Icaza es fundamental en mi vida emotiva y en mi vida política. Me pongo erizo cuando hablo de él porque no he tenido oportunidad de hacerlo. Para mí fue quizá -nunca he tenido la oportunidad de decírselo a él y un día se lo comentaré-, como ver al arzobispo Romero de México, sin sotana, sin nada; ... no me costó el paso dificultoso al exilio porque encontré una fuente de inspiración, un refugio y un pensamiento riguroso, en lo que Romero creía también, que era en la comunicación, en la cercanía, en la preocupación social por los problemas más delicados de la sociedad mexicana.”⁵²

Conclusiones

En este apartado se ha visto que la influencia de la Teología de la Liberación en José Álvarez Icaza determinó una posición política en contra del sistema económico y político en México debido a que la Teología de la Liberación propone como utopía a realizarse aquí y ahora, un mundo de paz, amor y justicia considerado como el “Reino de Dios”. En palabras de Max Weber, se trataría de un

⁵¹ Ídem.

⁵² Ídem.

racionalismo ascético intramundano por ser una religiosidad que conoce un orden sagrado del mundo “querido por Dios”⁵³. El sociólogo advierte que precisamente en esta perspectiva religiosa es posible la revolución por la fe.

En este sentido resulta sugerente una nueva perspectiva de análisis de la relación religión – derechos humanos que propone Luisa Ripa. Esto es, la ética y sociológica, que permite pensar el vínculo entre el creyente y sus decisiones éticas. Desde esta perspectiva es posible dirigir la investigación a los actores particulares e intentar comprender sus acciones, encontrar las razones y motivos que los actores religiosos expresan a la hora de reconstruir su historia ante las violaciones a los derechos humanos.

De hecho, desde la Teología de la liberación la ética cristiana se concibe como un discernimiento de la voluntad de Dios para definir la conducta humana ante la realidad social⁵⁴. Se trata de una ética que intenta responder, desde la libertad de obrar, a “sujetos históricos” en cada contexto, por ello, intenta ser realista y posible.

Uno de los criterios fundamentales en esta ética es la responsabilidad. El teólogo Roy May define este concepto como “la obligación de decidir y actuar frente a la realidad histórica, tomar en cuenta el significado de nuestras acciones y decisiones, asumir compromisos concretos, y responder de manera coherente con nuestra conducta.”⁵⁵

Para Franz Hinkelammert, esta ética se distingue de una ética de principios porque intenta responder a contextos concretos y se evalúa según sus efectos. Esto significa que puede exigir el cambio del orden social cuando se ve amenazada la sobrevivencia humana. En cambio, la ética de principios puede llegar a ser inmoral en tanto preserve un orden social injusto.⁵⁶

Al respecto, el filósofo Marciano Vidal ha señalado que la ética cristiana no debe plantear normas concretas sino “indicaciones”:

“En términos actuales diríamos que se trata no de una moral de la ley, sino de una moral de la responsabilidad; no tanto de una moral de actos cuanto de una moral de actitudes. En lugar de prescripciones detalladas, las exigencias de la fe deben conducir a una ‘opción radical’.”⁵⁷

Dado que los criterios que dan validez a la ética de la responsabilidad son los efectos concretos en la comunidad, algunos teólogos brasileños la han denominado “ética de la responsabilidad solidaria”. De ahí que otros teólogos planten que “es solamente por medio de la acción que nuestras intenciones se materializan y demostramos realmente quienes somos, construimos nuestro ser y expresamos nuestra indignación como una práctica capaz de influir la sociedad.”⁵⁸

En este caso, las acciones no se refieren a acciones individuales sino sociales. Es decir, se trata de una responsabilidad que rompe con el individualismo:

⁵³ WEBER, p. 465.

⁵⁴ Cfr. MAY, p. 144.

⁵⁵ *Ibid*, p. 113.

⁵⁶ HINKELAMMERT, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI, San José, 1995.

⁵⁷ VIDAL, p. 127.

⁵⁸ MO SUNG, Jung y CANDIDA DA SILVA, Josué, “Conversando sobre ética e sociedade” en *Vozes*, Petrópolis, 1995, p. 113.

“Ser solidario significa colocarse en el lugar del otro, de los que son las mayores víctimas de los procesos sociales de exclusión, las minorías étnicas, las mujeres, los pobres, las generaciones futuras y la naturaleza, que también es víctima de la acción humana.”⁵⁹

El trabajo en la defensa de los derechos humanos es natural desde esta perspectiva porque el centro de la preocupación de la ética de la responsabilidad es la persona, por eso todos los seres humanos son reconocidos y respetados. También por ello busca construir un orden social en el que todos sean reconocidos y respetados. Esto es lo que lleva a una opción preferencial por los excluidos, los reprimidos y los discriminados, de manera que la ética de la responsabilidad “evalúa las decisiones y acciones personales y sociales según su impacto en el bienestar de estos sectores”⁶⁰.

Esta preocupación de la ética de la responsabilidad se basa en la exigencia del amor. El reconocimiento y el respeto por la persona es lo que hace posible la solidaridad entre la diversidad. En este sentido, resulta interesante la consideración de Luz Longoria, esposa de Álvarez Icaza, al hablar de las implicaciones de su opción por lo pobres:

“Yo realmente creo que para que una persona que se dedica así al apostolado se necesitan dos cosas muy importantes: primero, querer mucho al esposo, compartir sus ideales, pero más que nada, querer al Señor y al prójimo, porque honradamente, si no hubiera tenido esas cualidades, que si tuve la ventaja de tener, si hubiera aventado la tohalla tranquilamente. Se los puedo decir porque si fueron épocas muy difíciles, pero si seguí apoyando a mi esposo, y a él nunca le faltó la fe.”⁶¹

Como se puede ver, desde la ética de la responsabilidad se vislumbra la justicia social, por eso demanda cambios profundos en el orden social que excluye grupos humanos; se opone a la falta de solidaridad y a la destrucción de la naturaleza y del futuro. Estas acciones son consideradas, precisamente, como irresponsables.

3.- El trabajo de Cencos en medios de comunicación durante la década de 1970 como respuesta al Concilio.

“Es necesario... que todos los interesados se formen recta conciencia sobre el uso de estos medios, en especial en lo que se refiere a algunas cuestiones agriamente debatidas en nuestros días.

”La primera cuestión se refiere a la llamada información, es decir, la búsqueda y divulgación de las noticias. Es evidente que tal información, por el progreso de la sociedad humana moderna y por los vínculos más estrechos entre sus miembros, resulta muy útil y, las más de las veces, necesaria, pues la comunicación pública y puntual de los acontecimientos y de las realidades facilita a los individuos un conocimiento más amplio y continuo de todos ellos, de modo que puedan contribuir eficazmente al bien común y promover con mayor facilidad el progreso creciente de toda la sociedad civil. Existe, pues, en la sociedad humana el derecho a la información sobre aquellas cosas que convienen a los hombres, según las circunstancias de cada cual, tanto particularmente como unidos en sociedad. Sin embargo, el recto ejercicio de este derecho exige que, en cuanto a su objeto, la información sea siempre verdadera y, salvadas la justicia y la caridad, íntegra; además, en cuanto al modo, ha de ser honesta y conveniente, es decir, que debe respetar santamente las leyes morales y los legítimos derechos y dignidad del hombre, tanto en la obtención de la noticia como en su divulgación; pues no toda ciencia aprovecha, pero la caridad es constructiva.”(Decretos sobre los medios de comunicación social. n. 5)

⁵⁹ *Íbid*, p. 114.

⁶⁰ MAY, p. 119.

⁶¹ LONGORIA GAMA, Luz, *Conferencia*.

a) Contexto: El interés de la Iglesia por los medios de comunicación y su control político en México en la década de 1970

Como se pudo ver en el capítulo anterior, el instrumento de trabajo a favor de los derechos humanos y de los movimientos populares de José Álvarez Icaza fue, de manera privilegiada, los medios de comunicación. Cabe recordar que la creación misma de Cencos responde al “Decreto sobre los medios de comunicación social” del Concilio. Es decir, se trata de un tema que para entonces había despertado gran interés en diversos sectores de la Iglesia Católica. En un documento de 1967 de la Comisión Pontificia de Medios de Comunicación Social, se constató que, en ese entonces, diariamente se publicaban más de 330 millones de ejemplares de periódicos; que la radio se escuchaba a través de 550 millones de receptores; que 200 mil cines registraban 350 millones de entradas por semana; y que la televisión llegaba a 220 millones de televisores.

El tema de los medios de comunicación fue tratado tanto en Medellín como en el I Congreso Nacional de Teología de 1969, en los que, como se recordará, participó Álvarez Icaza. En el documento de Medellín los obispos latinoamericanos plantearon que: «En el mundo de hoy, la Iglesia no puede cumplir con la misión que Cristo le confiara de llevar la Buena Nueva *hasta los confines de la tierra* si no emplea los medios de comunicación social, únicos capaces para llegar efectivamente a todos los hombres» (*Inter Mirifica*, n. 7).

En un texto preparatorio al Congreso del 69, se advirtió: “...los medios de comunicación social tienen al hombre informado de todo lo que pasa en el mundo. La comunicación invade todo y hace al hombre ciudadano del mundo, plasman su persona y la sociedad. Forjan una nueva cultura que llega hasta los analfabetas. Nos ligan con los problemas de todos los hombres de todas las latitudes, rompe aislamientos, suprime fronteras, las ideas circulan con la libertad del aire... Toda la cultura llega a ser accesible”⁶². Posteriormente se afirma, en una autocrítica: “...estos medios sólo se vuelven eficaces con lenguaje renovado, nuevos enfoques, nuevas actitudes. Se nos duermen con nuestros conceptos escolásticos que son fórmulas y métodos que respondieron con eficacia en otros tiempos y otras circunstancias históricas e incluso mentales. Hay mucha novedad”⁶³. Ya en el evento los participantes plantearon que “si bien la comunicación es cada vez mayor en México y su interés va en aumento, experiencias de comunicación frustrada han provocado también un creciente clima de desconfianza y desasosiego. El desequilibrio entre el progreso técnico y el desarrollo de la comunicación ha propiciado la deshumanización y la creación de personalidades ficticias. Este hecho viene a incrementar la masificación presente ya en México por tantos antecedentes.”⁶⁴

A pesar de ello y de advertir un mal manejo de los medios por parte de la jerarquía eclesiástica, los participantes afirmaron que se notaba un cambio de actitud que se demostraba con “el establecimiento de las disciplinas de comunicación social en la Universidad Iberoamericana, en el ITESO, en las escuelas especializadas, en el Centro de Cultura Cinematográfica y la misma operación del CENCOS”⁶⁵.

⁶² SOCIEDAD TEOLÓGICA MEXICANA, pp. 233-234.

⁶³ Ídem.

⁶⁴ Íbid, p. 198.

⁶⁵ Ídem.

Aunque se mencionaron un gran número de hechos positivos respecto al contenido de los medios, los participantes destacaron los siguientes aspectos negativos: “La carga de violencia social y psicológica; la inversión de valores y desorientación moral; la parcialidad oligárquica; la despreocupación de la promoción humana; la colonización cultural; la exaltación de la sociedad de consumo artificialmente creada, con la distorsión social que esto implica; el ahondamiento de la división de clases; la ausencia y deformación del mensaje religioso; la marginación por la comunicación social de los ya antes socialmente marginados; la pobreza e inadecuación de nuestro mensaje cultural en los medios”⁶⁶; entre otros.

Todo lo anterior se enmarcó en el control ideológico sobre la prensa mexicana orientada a mantener en el poder a esos grupos oligárquicos. Se señaló un control tanto en lo económico, como en lo político, en lo comercial y en lo religioso. Las repercusiones que se señalaron ante esa situación fueron: “Desvalorización de la persona, ausencia intencionada de promoción ciudadana, pasivismo en grandes masas, inhibición de la clase media, etc.”⁶⁷

Así pues, durante el Congreso pudo caracterizarse el contexto de los medios en ese entonces con los siguientes rasgos: falta de creatividad para salir del estado en que se encuentra la sociedad mexicana en relación a los medios de comunicación; un distanciamiento cada vez más hondo entre el rico y el pobre, pero, con elementos positivos tales como, el despertar de la mujer y de la función del laico en su labor eclesial. Esta situación fue analizada teológicamente para llegar a propuestas de acciones con la finalidad de aprovechar al máximo los medios.

Ciertamente, en la historia de la radio y la televisión mexicanas, el periodo comprendido entre 1945 y 1969 se caracterizó, sobre todo, por la introducción y el establecimiento de la televisión comercial: el empresario Azcárraga redujo su participación en el sector radiofónico y se volcó sobre la televisión, que entonces surgía.

En 1970, a principios de su gestión, el nuevo Presidente de México, Luis Echeverría Álvarez, pretendió frenar este desarrollo televisivo comercial⁶⁸:

“Cuando a principios de los setentas Echeverría intentaba ganar adeptos para su reforma educativa, en el marco de su apertura democrática, se enfrentó pronto a las críticas de pedagogos, políticos y periodistas, los cuales atacaron la estructura consumista y antieducativa de la programación de los medios televisivos y radiofónicos comerciales.”⁶⁹

La reacción del gobierno, casi inmediata, fue en la línea de realizar algún cambio en lo referente a la difusión de comerciales que fomentaran el consumo de bebidas alcohólicas y de programas que contuviesen escenas violentas; esto en virtud de las amenazas que se cernían sobre la existencia de la industria privada de radio y televisión para luego formalizar sus declaraciones en la fundación de la Subsecretaría de Radiodifusión en diciembre de 1970, dependiente de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes.

⁶⁶ *Ibid*, p. 200.

⁶⁷ *Ídem*.

⁶⁸ Cabe mencionar que, de la 53 estaciones de televisión de ese entonces, con excepción del canal 11, todas eran comerciales.

⁶⁹ BOHMANN, Karin, *Medios de Comunicación y sistemas informativos en México*, p. 112.

Es el inicio hacia el control político sobre la programación, que intentaba incluso una nacionalización de este sector industrial, para lo cual, en 1972, el gobierno mexicano adquirió dos canales televisivos con la finalidad de hacer contrapeso a la programación comercial.

Esta estrategia política no logró ejercer gran influencia sobre el *rating* de la televisión comercial, por lo que se intentó hacer una revisión de la Ley Federal de Radio y Televisión. La iniciativa generó una gran polémica en los medios y una lucha de poderes entre el Estado y la CIRT. Finalmente, Echeverría tuvo que renunciar a sus planes de nacionalización y a la promulgación de una nueva ley. Tan sólo se logró un reglamento en lo referente a la Ley Federal de Radio y Televisión (1973), que sin embargo, benefició al sector privado, permitiendo la fusión de Telesistema Mexicano y Televisión Independiente de México, en la empresa Televisa, S.A.

De aquí en adelante –hasta 1982–, las cosas no cambiaron mucho toda vez que el gobierno intentaba medidas restrictivas al sector privado de radio y televisión, encabezado por Televisa pero sólo las tocaban tangencialmente, más aún, desdecía la propia actuación Estatal:

“En septiembre de 1974 la Secretaría de gobernación emitió un decreto de acuerdo con el cual debían eliminarse los programas con elevados contenidos de violencia. No obstante, parte de estas emisiones ya no se transmitía en ese entonces... Otras series, que también contenía una elevada proporción de escenas violentas, nunca fueron prohibidas. Finalmente, la mayor parte de estos programas prohibidos los habían comprado dependencias estatales, las cuales paradójicamente, atentaban contra el decreto.”⁷⁰

Esta política, aparentemente democrática, de Echeverría, fue continuada por José López Portillo, a partir de la búsqueda del control estatal mediante la concentración de los organismos estatales de regulación de medios de comunicación, en la Secretaría de Gobernación.

“El más importante proyecto de reforma del gobierno en el sector de los medios de comunicación masiva radicó en una nueva reglamentación del derecho a la información como continuación del derecho a la educación. Se formuló como un derecho a la democratización de los medios masivos y de la política... En él (proyecto de reforma) se podrá ver una vez más el campo de influencia y el papel decisivo de Televisa en la formulación política de los medios... Finalmente, la industria de la radio y la televisión comercial emergió fortalecida del conflicto alrededor de la política comunicativa. Con la fundación de Televisa se amplió la capacidad de influencia de este consorcio sobre la política nacional de los medios de comunicación.”⁷¹

Por lo que se refiere a la prensa, algunos autores afirman que fue sobre todo en épocas de sucesión presidencial cuando surgieron nuevos diarios o cuando entre los periódicos ya existentes unos ganaron mayor importancia y otros quedaron marginados. Es decir que durante estas coyunturas algunos de los principales periódicos tuvieron su “momento político”, al grado de poderseles clasificar de acuerdo con determinadas corrientes políticas en juego durante períodos electorales.

La mayoría de los expertos coincide en señalar que 1970 representa el punto de partida de una nueva relación entre medios de comunicación y política mexicana, relación de aparente (estratégica) libertad

⁷⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 119-121.

durante el sexenio de Echeverría, que culminó en un intento de reglamentación en el periodo de López Portillo.

“Echeverría asumió su cargo con respeto para con las voces políticas disidentes. Su apertura democrática proporcionó a los periódicos más libertad para dar información crítica. En vista de la crisis económica y política en la que se encontraba México, la tolerancia de Echeverría frente a los críticos de las desigualdades e injusticias debe considerarse tácticamente perspicaz.”⁷²

Durante el sexenio del Presidente Luis Echeverría (1970-1976) los medios de comunicación social fueron utilizados por el régimen para la proyección de México, tanto hacia el interior como hacia el mundo, pero, además, se destinaron generosas inversiones para su modernización.

Los periódicos ya establecidos disfrutaron de una libertad de información casi irrestricta durante la primera fase del sexenio; pero no sucedió lo mismo con la prensa alternativa. Basten dos ejemplos para ilustrar lo anterior:

Entre 1971 y 72, *Excélsior* inició una serie de artículos contra la televisión comercial, en particular contra Telesistema Mexicano. Esta empresa vio en peligro su predominio debido a la mencionada crítica y al establecimiento de nuevos canales televisivos del gobierno, de manera que se lanzó a la ofensiva intentando llevar a una crisis financiera al diario mediante un boicot de anunciantes y una campaña de difamación⁷³. Fue en esa situación que los anuncios del Estado salvaron al periódico de la ruina. Según Karin Bohmann, “se le dio ese soporte porque, por un lado, el periódico apoyaba la política estatal de reformas a la radio y televisión del Presidente y porque, por el otro, mantener un diario liberal y crítico fortalecía la imagen democrática del gobierno”.⁷⁴

Pero, por otro lado, está el caso del semanario *¿Por Qué?*, que fue en su época una de las fuentes de información más importantes del movimiento estudiantil: en 1974, la policía arrestó a los editores de la revista junto con otros colaboradores bajo el argumento de que tenían contacto con el guerrillero Lucio Cabañas. Después de que la policía destruyó la redacción y confiscó los archivos, la revista ya no volvió a aparecer.

En este sentido, habría que advertir que “la tolerancia de Echeverría frente a los críticos del gobierno se transformó en lo contrario en 1976, cuando el diario *Excélsior* atacó más y más la corrupción de dirigentes sindicales y de algunos gobernadores... Sus artículos abordaban el tema del erróneo desarrollo económico y de la manera de funcionar de la democracia mexicana en un año en que el nuevo presidente había sido elegido sin candidato contrario”⁷⁵. La reacción gubernamental fue doble, pero igualmente clandestina: se desarrolló una campaña difamatoria contra el diario y se introdujeron conflictos desde fuera de la cooperativa. El resultado fue que un gran contingente de periodistas, encabezados por Julio Scherer, abandonó el diario. En este escenario apareció José Álvarez Icaza, viejo amigo de Scherer:

⁷² DELLI SANTE DE ARROCHA Angela, “La intervención ideológica de la empresa transnacional en países dependientes: El caso Méxio”, *Revista Mexicana de Sociología*, 1(1977), p. 303.

⁷³ *Ibid.*, pp. 303-323.

⁷⁴ BOHMANN, p. 82.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 82-83.

Mi experiencia con respecto a Excélsior fue que, cuando el golpe se dio, yo me fui a Excélsior y encontré a Julio Scherer y a su equipo en la Avenida de la Reforma desolados. Yo había platicado con Scherer como 10 o 15 días antes. Lo fui a ver porque quería darme una imagen de la ideología del periódico Excélsior... entonces le pedí una cita, le dije que necesitaba hablar con él. Me la dio, y yo llegué a verlo para decirle cosas bruscas y toscas... no sabía como comenzar... entonces le dije:

- *Oye Julio, ¿Qué pasó con Excélsior? Me dijo:*
- *¿Ya lo supiste?*

¿Qué es lo que yo debería saber? me dije. Le dije que si él me lo podía explicar mejor y entonces, como si yo estuviera metido en este relajo, me explicó el golpe de Excélsior:

- *Fíjate nadamás, nos quieren hundir y quién sabe que traerán contra nosotros, pero yo no me voy a dejar... si matan a Excélsior, cuando vayan a enterrar el cadáver, le va a pesar tanto a Echeverría que se va a morir. Voy a preparar toda una estrategia para defenderme.*

Entonces yo le dije:

- *Bueno Julio, pero quién te va a defender a ti.*

Él me contestó:

- *Los cuarenta intelectuales más importantes de América Latina.*
- *Pero si se acaba Excélsior ya no les interesas, nadie te va a dar importancia.*
- *Bueno -dice- yo tengo otras fuerzas, yo quiero evitar la corrupción, para eso tengo una cosa que nunca tuvo Excélsior antes. Tengo los terrenos donde voy a hacer la instalación más avanzada en los periódicos de América Latina y la voy a distribuir con un ingreso muy alto y con el equipo más moderno de América Latina .*

Yo le dije:

- *Lo que te va suceder es que el gobierno te va a poner dificultades para que no puedas vender los terrenos, para que no produzcas revistas.*

Y así pasó, los terrenos que iba a vender Excélsior ya no los pudo vender. Después me dijo que todas las cosas que yo le decía que le iban a ocurrir le ocurrían y ya después me tenía miedo y ya no quería hablar conmigo. Los intelectuales salieron a la calle de Reforma a protestar y Julio era un intelectual y los intelectuales no son buenos para defender a nadie.⁷⁶

Estas medidas de Echeverría contra *Excélsior* fueron consideradas como un grave ataque y una limitación al libre desarrollo de la prensa en México, pues tenían por objeto amenazar a las demás publicaciones críticas. Esta actitud represiva dañó el prestigio del gobierno a nivel nacional e internacional.

Julio Scherer fundó poco después, en noviembre de 1976, junto con antiguos colaboradores de *Excélsior*, el semanario *Proceso*. Cuando López Portillo asumió el poder, buscó el regreso de Scherer al diario, pero esto no fue posible, pues el 14 de mayo del 77, el mismo *Excélsior* publicó un artículo de Alan Riding, tomado del *New York Times*, en el que describe la oferta del Presidente como un intento de establecer un contrapeso frente a la Organización Editorial Mexicana (OEM), la antigua

⁷⁶ *Entrevista a José Álvarez Icaza, Adolfo Prieto 1377,21 enero 2002, por Raquel Pastor.*

cadena García Valseca, en ese momento controlada por Echeverría, y de suspender la publicación de *Proceso*:

“La expulsión de Scherer el año pasado, y su vuelta a la dirección, el próximo mes, reflejan el dominio del gobierno sobre la prensa mexicana. Aunque la censura directa es poco común, la mayoría de los diarios y reporteros aceptan su papel de defensores del gobierno y de los intereses de la derecha.”⁷⁷

En noviembre de 1977, otro grupo de excolaboradores de *Excélsior*, dirigidos por Manuel Becerra Acosta, fundó el diario *Uno más Uno*, periódico que durante el sexenio de López Portillo representó una fuente de información importante y crítica.

Hay quien afirma que durante los dos sexenios que cubrieron la década de 1970, “el margen para la crítica de la prensa mexicana se vio reducido cada vez que surgían crisis económicas y sociales después que los nuevos presidentes daban a la prensa mayores espacios, que en principio aceptaban como forma y válvula de escape para las opiniones disidentes durante la superación de la crisis... Los presidentes Echeverría y López Portillo concedieron, siempre a principios de su respectivo sexenio, amplios márgenes de expresión que luego, hacia finales de su gestión, limitaron drásticamente”⁷⁸. Sin embargo, a un año de gobierno de José López Portillo, se registran represalias estatales en la revista *Crítica Política*, contraria al gobierno, el programa radiofónico *Opinión Pública y Cencos*. A ello habría que agregar que, durante el gobierno de José López Portillo destacó la corrupción de periodistas por parte de las dependencias gubernamentales, cuestión que algunos autores han considerado como un ataque al ejercicio irrestricto de la libertad de prensa.

b) El trabajo de Cencos.

Los planteamientos del Concilio, Medellín y el I Congreso Nacional de Teología nos ayudan a explicar el enfoque y la intensa labor de Cencos, bajo la dirección de José Álvarez Icaza, durante la década de 1970. Cabe mencionar, en primer lugar, su producción editorial, de la que destacan:

Los libros de la Colección Testimonios, como: Raúl Macín, *Una casa sin puertas*, Colección Testimonios, Cencos, 1976; Sergio Arce, *El salmo robado*, Colección Testimonios, Cencos, 1977; Raúl Macín, *Canto a la muerte de la muerte*, Colección Testimonios, Cencos, 1977; Bonnie Mass, *Superestructura del llamado pánico poblacional*, Testimonios, Cencos, 1/sep/1977

Se encuentra también la publicación mensual *Esquemas*, que consistía en el ordenamiento y sistematización de las noticias más importantes sobre la situación social de México, clasificadas y resumidas de los 9 periódicos más importantes del país. Eventualmente incluía información de revistas y del mismo Cencos.

Además, se publicó la revista semanal *Comunicación-Cencos*, que presentaba una cronología de los acontecimientos mundiales más importantes.

⁷⁷ RIDING Alain, *Excélsior*, 14 de mayo de 1977.

⁷⁸ BOHMANN, pp. 86-87.

Destaca por su importancia la revista mensual *América Latina: Derechos Humanos*, de distribución gratuita, publicada por CELADEC y CENCOS, que mencionamos al hacer referencia al tema de derechos humanos. Para José Luis Pérez Canchola, uno de los primeros Ombudsman en el país, esta publicación, que llegaba hasta Mexicali, fue lo que despertó en él la inquietud por el tema de los derechos humanos ante la situación de los migrantes mexicanos.

Por otro lado, el 12 de octubre de 1976 inició Cencos la publicación de su órgano interno de comunicación: “*Acá entre nos...*”; el 2 de enero de 1978, una síntesis diaria de noticias y en 1979, la revista *Cencos-Iglesias*, de la que hablaremos posteriormente.

Además de estas producciones, es de llamar la atención la amplia red de relaciones que estableció Cencos con diversos centros de información y documentación a nivel internacional. En 1973 se registraban 85 centros de 21 países con los que el centro mantenía contacto habitual.

Relaciones Internacionales de Cencos con Centros de Documentación (1973)

En Argentina

1. Centro de Investigación y Acción Social
2. Iglesia y Sociedad en América Latina
3. Sacerdotes para el Tercer Mundo

En Barbados

4. Documentation Service CADEC

En Bélgica

5. MMTTC

En Brasil

6. CERIS
7. Servicio Documentação (SEDOC)

En Canadá

8. Canadian News Syntesis Project

En Chile

9. Centro de Educación y Cultura Obrera (CECO)
10. ILADES
11. Secretariado Cristianos por el Socialismo
12. Secretariado de Comunicación Social (SEDECOS)

En Colombia

13. Servicio Colombiano de Comunicación Social

En Costa Rica

14. Éxodo

En El Salvador

15. Secretariado Social

En España

16. CIDOB-TM

En EUA

17. CAGLA

18. EPICA

19. ICUIS

20. Latin American Bureau USCC

21. Latin American Dept NCC

22. North American Congress for LA (NACLA)

23. Third World Reader Service (TWRS)

En Filipinas

24. Free Farmers Federation (FFF)

En Francia

25. CIMADE

26. INODEP

En Hong-Kong

27. Asian Documentation Center (ADC)

En la India

28. Commission MSC et CDCI

En Inglaterra

29. Amnesty International

En Italia

30. Cooperation in Documentation & Communication (CODOC)

31. IDO-C

32. Russell Tribunal Brazil

33. SEDOS

En Libano

34. ALMON

En Perú

35. Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)

36. MIEC-JECI

37. ONIS

En Puerto Rico

38. Centro Social Juan XXIII

En Suiza

39. CCPD

Por último habría que decir que el trabajo más importante consistió, sin duda, en brindar a los sectores que no tenían acceso a los medios de comunicación, una plataforma para que éstos presentaran sus demandas y denuncias a la sociedad.

Según Álvarez Icaza: *...cuando había un problema con los sectores populares los apoyaba a ellos, los invitaba a difundir sus fines, lo que buscaban, etc. Les dábamos tribuna constantemente, les dábamos relaciones, les dábamos contactos, les dábamos tips, era un servicio de comunicación. Y no sólo cuando nos buscaban sino que nosotros ofrecíamos el servicio. Y meterte a defender a gentes pobres es muy peligroso, pero si estás en esto tienes que hacerlo y si no mejor no te metas.*⁷⁹

Llama la atención, en primer lugar, la gran cantidad de instancias a las que se les brindó la posibilidad de llegar a los medios de comunicación a través de boletines y conferencias de prensa. En los siguientes cuadros se presentan, además de instituciones eclesiales, organizaciones cívicas, educativas, laborales, políticas y de comunicación social.

⁷⁹ Entrevista a José Álvarez Icaza, 19 mayo 1999.

<i>INSTITUCIONES ECLESIALES</i>	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79
SANTA SEDE	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Delegación Apostólica de la Santa Sede en México:	√									
Revista Concilium	√									
Movimiento por un Mundo Mejor	√									
Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam)	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Catholic Interamerican Cooperation Program (CICOP)	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Centro de Estudios y Documentación de América Latina (CEDAL)	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Organizaciones Internacionales Católicas	√									
Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM)	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE)	√									
Órdenes Religiosas: Dominicos, Jesuitas, Carmelitas, Franciscanos	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Iglesia Grecomelquita:	√									
Movimiento Familiar Cristiano (MFC)	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Cursillos de Cristiandad	√									
Centro Nacional de Pastoral Indigenista (CENAPI)	√	√								
Centro Nacional de Misiones Indígenas (CENAMI)	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Sociedad Teológica Mexicana	√	√	√	√	√	√	√	√	√	
Secretariado Social Mexicano (SSM)	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Acción Católica Mexicana	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Confederación de Organizaciones Nacionales (CON)	√	√	√	√	√	√	√	√	√	
Iglesia Ortodoxa Griega	√									
Consejo Mundial de Iglesias	√									
Centro de Estudios Ecuménicos (CEE)	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√

<i>INSTITUCIONES ECLESIALES</i>	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79
Federación Nacional de Consejos de Sacerdotes (NFPC) de EUA		√								
Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSPTM)		√	√	√	√	√	√	√	√	
Secretariado Sacerdotal “Cristianos por el Socialismo” (Chile)		√	√	√	√	√	√	√	√	
Comunidad Teológica de México		√	√	√	√	√	√	√	√	√
Movimiento Sacerdotes del Pueblo			√	√	√	√	√	√	√	
Organización Eclesial Comprometida (ORECO)			√							
Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)			√	√						
Iglesia Episcopal Mexicana			√							
Iglesia Metodista			√							
Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR)	√	√	√	√	√	√				
Sacerdotes de América Latina				√	√	√	√	√	√	√
Instituto Español de Misiones Extranjeras (IEMC)				√						
Federación Latinoamericana de Movimientos Sacerdotales				√						
Consejo Mundial de Iglesias					√	√	√	√	√	√
Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC)					√	√	√	√	√	√
Centro de Coordinación de Proyectos Ecuménicos (CECOPE)					√	√	√	√		√
Iglesia Presbiteriana						√	√	√	√	√
Acción Social Ecuménica Latinoamericana							√			
Conferencia Cristiana por la Paz (CCP)								√	√	√
Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES)								√	√	
Seminario Evangélico de Matanzas (Cuba) y Consejo Ecuménico de Cuba								√	√	
CIRM								√	√	√
Centro Antonio Montesinos (CAM)									√	√
Unión Latinoamericana de Juventudes Ecuménicas									√	

<i>INSTITUCIONES CÍVICAS</i>	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79
Asociación “Protección a la joven”	√									
Asociación de Alcohólicos Anónimos de México	√									
Club Serra Internacional	√									
Scouts de México	√									
Unión Nacional de Profesionistas	√	√								
Centro Promotor de Integración y Promoción Social A.C.		√								
Conferencia de las Organizaciones Sociales		√								
Centro de Estudios Sociales y Promoción Popular (CESPROP) de San Salvador		√								
Adveniant		√								
Movimiento Unidad Pro Libertad Presos Políticos Puertorriqueños		√								
Instituto Mexicano de Estudios Sociales A. C.		√								
Coordination in Documentation (CODOC)			√	√						
CIDOC			√	√	√	√	√	√	√	√
Federación Nacional de Centros de Desarrollo Rural			√							
Unión de Ejidos de Distrito de Jiménez A. C. (Chihuahua)			√							
International Confederation for Disarmament and Peace (ICDP)			√							
Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), Colombia			√							
Unión de Colonos de Iztacalco e Iztapalapa Zona Expropiada A.C., Asociación Cívica de Colonos de San Agustín (Ecatepec) y demás movimientos de colonos				√				√	√	
Comité Nacional de Auscultación y Coordinación (CNAO)				√						
Centro de Acción y Servicio Social A. C. (CASSAC)						√				
Frente Internacional Pro Derechos Humanos						√		√		

<i>INSTITUCIONES CÍVICAS</i>	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79
Comisión Internacional de Juristas						√				
Amnistía Internacional						√	√	√	√	√
Unión de Pueblos Mayos (Sonora)						√				
Frente Democrático de Tacámbaro						√				
Unión Popular Solidaria de Morelia							√			
Unión Campesina Independiente (Veracruz)							√	√	√	
Campamento 2 de Octubre y Campamento Tierra y Libertad							√	√	√	√
SUTERM							√	√	√	√
UNCTAD							√	√	√	√
Bloque Urbano de Colonias Populares del Valle de México								√		
Frente Mexicano pro Derechos Humanos								√	√	√
Centro de Estudios Migratorios								√		
Instituto Mexicano-Puertorriqueño “Pedro Albizu Campos”								√		
Comité Pro-Defensa de Presos, Perseguidos, Desaparecidos y Exiliados Políticos									√	
Asociación de Exiliados Nicaragüenses Por Derechos Humanos									√	
Conferencia Continental de América Latina y el Caribe por la Paz, la Soberanía y la Independencia Económica									√	√
Frente Pro-defensa de los Derechos Humanos, Garantías Constitucionales y Libertades Democráticas									√	√
Unión de Colonias Populares									√	
Asociación Indígena de Autodefensa Campesina									√	
Frente de Defensa de los Recursos Naturales									√	
Comisión Nacional Representativa sobre la Ley de Amnistía									√	

<i>INSTITUCIONES EDUCATIVAS</i>	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79
Universidad Iberoamericana (UIA)	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Colegio México	√									
Fundación Alfabetizadora Mexicana “Método Laubach” A.C.	√	√	√							
Instituto Latinoamericano de Estudios Sociales (dic)	√									
Escuela Activa	√									
Centro Universitario Cultural (CUC)	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Instituto Politécnico Nacional (IPN)		√						√		
Servicio de Educación y Cultura Obrera de América Latina (SDECO)		√	√							
Universidad de Lima		√								
Movimiento Estudiantil Profesional (MEP)		√	√	√	√	√	√			
Juventud Estudiantil Cristiana		√								
Centro de Estudios Educativos		√	√	√	√	√	√	√	√	√
Escuela de Periodismo “Carlos Septién García”			√	√	√	√	√	√	√	√
UNAM			√	√	√	√	√	√	√	
Science For the People			√							
Federación Estudiantil Universitaria de Honduras (FEUH)			√							
Universidad Autónoma de Guerrero					√	√			√	
Instituto Mexicano de Estudios Políticos							√			
Colegio de Bachilleres							√	√	√	
Universidad de Oaxaca								√		
Centro Internacional de Información Latinoamericano								√	√	√
Universidad Autónoma de Nayarit									√	
Movimiento Estudiantil Cristiano de México									√	
FLAS									√	

<i>INSTITUCIONES LABORALES</i>	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79
Frente Auténtico del Trabajo (FAT)	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Confederación Latinoamericana Sindical Cristiana (CLASC)	√	√	√	√	√	√				
Sindicato Nacional Textil	√									
Asociación de Técnicos en Alimentos de México A.C.	√									
Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM)	√	√		√						
Organización Regional Interamericana de Trabajadores (ORIT)	√									
Secretariado Internacional de Ingenieros Agrónomos y Economistas Católicos	√									
Sindicato Único de Trabajadores del Transporte del Distrito Federal vs. CTM	√									
Centro de Capacitación para el Desarrollo Rural (CECADER), de Colima		√	√	√						
Confederación General de Trabajadores (CGT) de Argentina		√								
Federación Haitiana de Sindicatos Cristianos		√								
Sección Sindical de Correos del D.F., dependiente del Sindicato Nacional de Trabajadores de la S.C.T.		√	√	√	√	√	√			
Juventud Trabajadora de México (JUTRAM)		√	√	√						
The United Farm Workers, organización chicana a favor de los campesinos		√								
Fábrica “Hilos Cadena”			√							
Fábrica de Camisas “Medalla de Oro”			√	√						
Central Latinoamericana de Trabajadores (CLAT)			√	√	√	√	√	√	√	√
Confederación Mundial del Trabajo			√	√	√	√	√	√		
Congreso Permanente de Unidad Sindical de los Trabajadores de América Latina (CPUSTAL)			√							
Confederación Centroamericana de Trabajadores (CCT), Costa Rica			√							
Sindicato General de Trabajadores de “Nissan Mexicana”			√							

<i>INSTITUCIONES LABORALES</i>	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79
Movimiento Mundial de Trabajadores Cristianos (MMTC)			√							
Oficina Internacional del Trabajo (OIT)			√							
Sindicato de Estibadores de “Express Santa Fe” (Chihuahua)				√						
Federación Veracruzana de Productores de Caña				√						
Equipo de Conferencias Sindicales de América Latina (ECOSAL)				√						
Sindicato de Trabajadores de TELSA (Transistores Eléctricos S.A.)				√						
Fábrica de calzados “Zero”, León						√				
Sindicato de Trabajadores Académicos de la Universidad de las Américas							√			
Comité de Solidaridad Sindical con los Pueblos Latinoamericanos							√	√		
Fábrica de Calzado “Robin”							√			
Empresa “Stephany de Nanacamilpa							√			
SPAUNAM y STESUNAM, (luego STUNAM)								√	√	√
Trabajadores de la línea de Autobuses “Valle de Juárez” (Cd. Juárez)								√		
Fábrica de Calzado Cananea								√		
Sindicato Independiente de DINA								√		
SITUAM									√	√
Federación de Sindicatos de Trabajadores Universitarios (FSTU)									√	√
Federación Nacional de Trabajadores Mineros y Metalúrgicos del Perú									√	
Unión de Trabajadores de las Ampliaciones del Metro									√	
Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos									√	
Trabajadores del Hospital General									√	
Sindicato Independiente de Trabajadores de la Universidad de Guanajuato									√	
Movimiento Sindical Revolucionario (MSR)									√	
Comisiones Obreras (CO)									√	
Frente Único de Despedidos y Desempleados									√	

<i>INSTITUCIONES POLÍTICAS</i>	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79
Frente Independentista de Puerto Rico		√								
Frente de Liberación del Pueblo, de chicanos		√								
Federación de Universitarios Pro Independencia (FUPI)			√							
Movimiento de Liberación Nacional (Tupameiros, Uruguay)			√							
Consejo Nacional Cardenista				√	√	√	√	√	√	√
Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT)							√	√	√	√
Partido Comunista Mexicano (PCM)							√	√	√	√
Partido Popular Socialista (PPS)							√	√		
Insurgencia Obrera, Campesina y Popular							√			
Consejo Nacional de Población							√			
Partido Socialista de los Trabajadores (PST)									√	
Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT)									√	
Partido Acción Nacional (PAN)									√	√
Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), FAO y MPU									√	
Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) Chile									√	

<i>INSTIT. INDUSTRIALES</i>	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79
Canacintra	√									
“Misión Industrial” de la Iglesia Presbiteriana de EUA		√								

<i>INSTIT. DE COM. SOCIAL</i>	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79
Noticias Aliadas	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Unión Católica Internacional de Prensa (UCIP)	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Panorama (Argentina)			√							
Informaciones Católicas Internacionales			√							
Inter Press Service (IPS)			√	√	√	√	√	√	√	√
Centro Popular de Comunicación			√							
Oficina Nacional de Información Social (ONIS)			√	√	√	√				
Prensa Latina				√					√	√
Frente Uruguayo de Información				√						
Editorial Novarro S.A.				√						
Liberation Nems Service				√						
Nadoc				√						
N.C. News Service				√						
Service Ecoumenique de Presse et d'Information				√						
Servicio Informativo de Comunicaciones				√						
Infourini				√						
Servicio Colombiano de Comunicación social				√						
Revista Punto Crítico							√			
Christus							√	√	√	√
Proceso							√	√	√	√
Servicio Colombiano de Comunicación Social								√		
Federación Latinoamericana de Periodistas (FELAP)									√	
Servizio Informazione America Latina (SIAL)									√	

Resulta interesante advertir la apertura de Cencos a diversos sectores de la sociedad, principalmente de derechos humanos, populares y sindicales, a partir del rompimiento con el Episcopado Mexicano a fines de los 60, pero también la recurrencia de sectores eclesiales cupulares, clericales y laicales, que probablemente se explica por la permanencia de Álvarez Icaza en el Consejo de Laicos. Sin embargo, este cambio de destinatarios de los servicios de Cencos tiene una explicación religiosa:

A partir de nuestro trabajo comunicacional, ya independiente de los obispos, comenzamos a incursionar en los terrenos antes vedados, muchos de ellos, vinculados con la política. Porque ya veíamos claramente que mientras no se atacara la raíz el cambio estructural que tantas injusticias producía, éstas se seguirían repitiendo cíclicamente. La cosa se confirmó cuando tuvimos oportunidad circunstancial de asistir al I Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo en Santiago de Chile en 1972. Ahí descubrimos entusiasmados que se nos abría otra posibilidad de una Iglesia más abierta y que se edificaba a partir de su compromiso prioritario con los pobres.

Para entonces, la “clientela” de Cencos había cambiado radicalmente: ya no acudían a nuestras conferencias de prensa, cardenales, arzobispos y obispos, embajadores, empresarios y personajes del mundo cultural y social. En cambio, acudían a nuestra sede, en demanda de servicios comunicacionales, los obreros, los campesinos y los indígenas, los jóvenes y las mujeres, los colonos suburbanos y los luchadores por los derechos humanos, los políticos críticos y los maestros de las escuelas públicas, los refugiados centro y sudamericanos, que huían de los regímenes dictatoriales y castrenses instaurados en sus países. Y los sacerdotes, religiosos y laicos, católicos o del mundo ecuménico, interesados en la renovación eclesial. Los periodistas y los representantes de organismos internacionales progresistas, etc. Una “clientela” que ciertamente era muy diferente a la que antes atendíamos. Por supuesto que en su tiempo, esto también fue motivo de que muchos de nuestros amigos de antes, se volvieran a escandalizar. Lo menos que se decía de nosotros era que teníamos una ingenuidad peligrosísima.⁸⁰

c) Implicaciones de esta labor

La importancia del trabajo de CENCOS radica en ser una instancia pionera en el ámbito de los organismos civiles y en su ramo pero resulta imposible ponderar esta labor sin considerar el contexto en el que se dio y el costo económico para la familia Álvarez Icaza Longoria. Pasemos a revisar ambos aspectos.

i) El allanamiento a Cencos.

Al año siguiente del caso *Excelsior* llegó el turno de la represión a Cencos. El miércoles 7 de julio de 1977, a raíz del rompimiento de la huelga del STUNAM, varios líderes de esa organización sindical pidieron a Cencos que organizara una conferencia de prensa con el

⁸⁰ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Experiencias de laicos...”, p. 7.

propósito de informar a la opinión pública la situación del movimiento, por considerar que la información de las autoridades universitarias estaba distorsionada.⁸¹

Ciudad Universitaria fue ocupada y, el 7 de julio, ante el anuncio de que en Cencos tendría lugar una conferencia de prensa de los dirigentes del STUNAM que no habían sido aprehendidos, la Policía se apoderó de las oficinas del centro, allanó el edificio y detuvo violentamente a 11 personas bajo el argumento de que ahí se encontraba propaganda subversiva. Cencos permaneció clausurado durante 45 días.

*En 1977, cuando nos disponíamos a realizar en CENCOS una conferencia de prensa en apoyo de los trabajadores de la UNAM que por vez primera planteaban un movimiento de huelga, y que ningún grupo se animaba a acogerlos porque se consideraba muy peligroso, cayeron sobre nuestra sede para impedir el desarrollo de la conferencia, 200 policías fuertemente armados, acompañados de cargadores que se incautaron y se llevaron nuestras máquinas y equipos de impresión y nuestros archivos. Nuestra sede fue clausurada con sellos oficiales, durante 45 días y 11 de nuestros colaboradores fueron detenidos. Cuando el propio jefe de la policía interrogó a uno de éstos, confirmamos que nuestro trabajo había tocado zonas en las que el gobierno no permitía más incursión que la suya y de nadie más, pues esto representaba peligros potenciales para la perpetración de sus dominios y poderes.*⁸²

La revisión de la prensa al respecto permite caer en la cuenta de la importancia de Cencos como sede de una serie de instancias nacionales, latinoamericanas e internacionales en ese momento, como: el Centro de Asistencia a Refugiados Latinoamericanos, vinculados con la oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU; las oficinas del Centro Coordinador de Proyectos Ecuménicos (CECOPE); la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC) y del Programa Educación y Familia, instituciones vinculadas al Consejo Mundial de las Iglesias, con sede en Ginebra.⁸³

El hecho y su interpretación fueron narrados por Álvarez Icaza:

Cuando la policía nos allanó alguien decía que ya se estaba acabando CENCOS, entonces vino a preguntarme alguna gente porqué había sido la represión. Nos interrogaron:

⁸¹ Cfr. *La Prensa*, 13/7/77, pp. 2-31.

⁸² ALVAREZ ICAZA, José, "Experiencias de laicos...", p. 8.

⁸³ "...con la representación del comisionado de Derechos Humanos de la ONU, el doctor Hidogaya, director del Centro de Asistencia a Refugiados Latinoamericanos, estará hoy con el subsecretario de Gobernación, Fernando Gutiérrez Barrios para protestar por el allanamiento y saqueo de las oficinas de CENCOS, que albergaban también a esa dependencia de la ONU, y la detención de once personas, que perpetraron policías al mando de un mayor de apellido Cisneros" (MEJIDO, Manuel, *El Universal*, 13/7/77). "Durante la acción policiaca fueron destruidos los archivos de CENCOS y se hallaron también las oficinas del Centro Coordinador de Proyectos Ecuménicos (CECOPE); Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC) y del Programa Educación y Familia, instituciones vinculadas al Consejo Mundial de las Iglesias, con sede en Ginebra. También dijo [Pepe] que se allanó el Centro de Asistencia a Refugiados Latinoamericanos (CARLA), vinculados con la oficina del alto comisionado para los Derechos Humanos de la ONU" (*Ovaciones*, 13/7/77)

- ¿Ustedes trabajan con sectores populares?
- Sí
- ¿Trabajan con obreros?
- Sí
- ¿Trabajan con campesinos?
- Sí
- ¿Trabajan con colonos?
- Sí
- ¿Trabajan con estudiantes?
- Sí
- ¿Trabajan con universitarios progresistas?
- Sí
- ¿Trabajan con sectores de la iglesia?
- Sí
- ¿Con grupos internacionales avanzados?
- Sí⁸⁴

La cercanía Álvarez Icaza con los sectores populares en ese contexto llegó a atemorizar a algunos colaboradores de CENCOS desde años atrás, como ante el caso del Campamento 2 de octubre:

*Apoyó CENCOS al campamento 2 de Octubre... El campamento era un amigo de CENCOS porque CENCOS tenía mucha importancia en las organizaciones de colonos y estos últimos eran muy famosos. A mí me reportaron que habían quemado el Campamento y entonces me fui y me quedé toda la noche con ellos. Incendiaron todo, todo, sólo se veía un cuadro de cosas quemadas y eso significó un problema en CENCOS porque entonces algunos de los que trabajaban con nosotros me dijeron: "Si tu te vas, te vas a poner bajo la represión". Yo pensé: pues para eso es CENCOS.*⁸⁵

Lo cierto es que CENCOS no tenía, antes de su allanamiento, la importancia que adquirió con éste. Según Álvarez Icaza:

Teníamos todos los defectos y nadie nos allanó antes. Éramos modestos pero estábamos dispuestos a apoyar a movimientos progresistas. Esta represión consistió en que llegaron los policías a CENCOS, lo allanaron y se llevaron lo que quisieron. Comenzaron a indagar por el piso de abajo, pero allí estaban los archivos del Concilio. Entonces se dedicaron a seguir con empeño, cuando ya se cansaron, se fueron y dejaron todo lo demás. Nosotros recuperamos nuestros archivos. Pero resultó muy dramática la escena en que la policía se viera allanando CENCOS. Los vecinos de la calle... no sabían qué pasaba y ya después que pasó todo, hicimos una encuesta para preguntarle a los vecinos qué se imaginaban de lo que había pasado... algunos dijeron que se estaba lanzando gente, otros, que se estaba preparando allí una revolución... las versiones más descabelladas... Esa invasión (allanamiento) nos fue muy benéfica porque la gente no sabía qué éramos y creía que éramos unos agentes del Vaticano, una sección del clero más ultramundano, El autor

⁸⁴ Entrevista, 21 enero 2002.

⁸⁵ Ídem.

intelectual de esto fue el presidente López Portillo. Nosotros fuimos a ver a la Secretaría de Gobernación al Lic. Jesús Reyes Heróles.

El cierre de CENCOS duró 45 días, entonces no teníamos nada que hacer... nos dedicamos a agitar. Hubo una sección que se encargó de las universidades, otra de la opinión pública para crear un movimiento de muy amplia repercusión, les platicábamos lo que nos había pasado y les aconsejábamos para que no les pasara lo mismo y así todos nos apoyábamos. Hubo gente muy ingeniosa, como el reportero Leo Gabriel. Él era un reportero internacional en México, muy inteligente. Todas las conferencias de prensa del gobierno eran dadas por el Lic. Jesús Reyes Heróles... invitaba a conferencias de prensa a todos los corresponsales... eran nada más para informarles el plan de gobierno. Terminaba la conferencia y Leo levantaba la mano:

- Señor Secretario, ¿Porqué cerraron CENCOS?

Él contestaba:

- Yo no estoy informando de esto, ¿Qué tiene que ver?.

A la vez siguiente volvía a preguntar Leo lo mismo y así fue siempre. Acabó furioso Reyes Heróles. A la centésima vez que se lo hicieron estaba enfurecido y entonces se dio cuenta este tipo de que había consecuencias.⁸⁶

- Como afirma Álvarez Icaza, el evento provocó una verdadera movilización de periodistas, académicos, intelectuales, organismos eclesiales y líderes y organizaciones populares en la que destaca la revista *Proceso*⁸⁷ y los diarios *Excélsior* y *El Universal*, como se puede ver en el siguiente cuadro:

⁸⁶ Ídem.

⁸⁷ “El presidente de CENCOS, ingeniero José Álvarez Icaza, declaró que con esta incalificable agresión se trunca una pública, constante y honesta actividad periodística, que no buscó sino proporcionar al pueblo de México y a la opinión pública nacional e internacional un servicio de información alternativa, objetiva y veraz... Cencos exigió garantías para seguir realizando su trabajo profesional, como institución de documentación e información, y la libertad de las personas detenidas, algunas de las cuales ni siquiera trabajaban en el centro... No había orden de cateo... se hizo por órdenes superiores.” (*Proceso*, 11/7/77, p.24) “Junto con asesinatos impunes de sacerdotes y persecuciones de grupos eclesiales, esta agresión a la libertad de comunicación delata nuevamente una persistente dureza e intolerancia hacia grupos comprometidos en el cambio y la justicia social, lo cual objetivamente robustece las posiciones más reaccionarias y opuestas al desarrollo popular. Es usual en estos casos que se esgriman acusaciones de “propaganda subversiva” para “justificar” abusos y crímenes... Manifestamos nuestro repudio ante este atraco policiaco y exigimos a las autoridades correspondientes: ...la restitución el equipo, documentación y diversos bienes extraídos, con la reparación de los daños efectuados; la debida explicación de los hechos y el deslinde de responsabilidades; las garantías necesarias para que estos organismos continúen funcionando normalmente.” (*Excélsior*, 16/7/77, p. 10-A).

“Protestamos enérgicamente por este acto violento perpetrado por las fuerzas represivas sin mediar justificación alguna, acto que atenta contra la libertad de expresión. Y exigimos:

1— Garantías para que CENCOS siga desarrollando su trabajo.

2— Entrega del local de Medellín número 33.

3— Devolución de todo el material sustraído.

4— Indemnización por los daños y perjuicios causados.” (FRENTE LOCAL DE ACCIÓN Y SOLIDARIDAD, “A la opinión pública”, *Excélsior*, 13/7/77)

“El gobierno, que ya antes había facilitado el corte de luz y teléfonos a los locales en huelga, interviene para golpear al Sindicato de Trabajadores de la UNAM con la ocupación de centros de trabajo, de locales sindicales, de locales desde los que otras agrupaciones daban difusión al movimiento, como el de Cencos...” (FRENTE DE ACCIÓN Y SOLIDARIDAD DEL VALLE DE MÉXICO, *Excélsior*, 13/7/77)

Se trata de un movimiento que aglutinó a católicos insertos en medios de comunicación, de muy diversas corrientes políticas, desde Carlos Alvear Acevedo hasta Miguel Ángel Granados Chapa:

“A quince días de haberse llevado los agentes policiacos más de 70 gavetas repletas de documentos, como que ya era tiempo de que el público conociera por lo menos alguna “muestra” del material subversivo del que, según la explicación del mayor Cisneros, había allí una gran cantidad... Si tal propaganda subversiva no ha sido dada a conocer, señal es de que no existe. ¿A qué puede deberse entonces la acción policiaca...”⁸⁸

“En días pasados se denunció, a través de la prensa, el allanamiento de un centro de documentación, la aprehensión de varias personas y el apoderamiento de diversos papeles. No es la primera vez que ha habido quejas con este motivo.

La causa determinante de una actitud de tal índole, atribuida a elementos policiacos, parece residir en el afán de estos últimos por buscar materiales de tipo subversivo, que de un modo o de otro se ha dejado sentir en México. Dar con pistas que lleven a conocer la acción que hay al respecto puede ser la explicación. Aunque los hechos, en la medida en que significan quebranto de la ley, están lejos de insertarse en las exigencias de un estado de derecho como el que aspiramos a que impere en nuestro país...”⁸⁹

“Hubiese sido explicable el que buscaran detener allí (en CENCOS) a los presuntos responsables de delitos, en cuanto hicieran su aparición. Pero resulta inadmisibles la violación de un domicilio particular, el secuestro de personas, el robo de equipos y de materiales de información penosamente reunidos a lo largo de 20 años de trabajo.”⁹⁰

Estos tres pronunciamientos reflejan una importante presencia de católicos en la prensa escrita de este tiempo y un interesante reconocimiento de su parte a la labor que desempeñaba CENCOS en ese momento. La suma de pronunciamientos fue evaluada muy positivamente por el mismo Álvarez Icaza:

Esta invasión nos fue muy benéfica... fue una medida muy atinada para definir, ante la opinión pública lo que CENCOS era... nos colocó en el lugar que queríamos... Defendimos el Centro a toda costa... el gobierno nos atacó y, a pesar de eso, volvimos a trabajar, lo cual nos dio mucho prestigio.

Álvarez Icaza insiste:

Dio mucho prestigio esto ante las organizaciones populares porque decían: “Ellos son como nosotros, trabajan como nosotros y por eso los reprimen, pero con la ventaja de que se saben defender, ya reabrieron. Entonces ellos nos pueden defender.” Nos dieron muy buena imagen ante los sectores populares. entonces fue más que un conflicto, una promoción.

⁸⁸ MOYA GARCÍA, R., *Excelsior*, 22/7/77.

⁸⁹ ALVEAR ACEVEDO, C., *Excelsior*, 18/7/77, pp. 6 y 9.

⁹⁰ GRANADOS CHAPA, M.A., Comentario del 13 de julio del mismo año.

Ciertamente, a diferencia del semanario *¿Por Qué?*, CENCOS reinició, después de 45 días, sus actividades. A partir de entonces CENCOS jugará un papel destacado en la lucha a favor de la libertad de prensa a nivel nacional e internacional. En este sentido, vale la pena destacar algunos hechos importantes:

En 1978 CENCOS participó en las movilizaciones de protesta por el asesinato del periodista Pedro Joaquín Chamorro en Nicaragua; en 1982, ante un segundo allanamiento y la falta de libertad de prensa, organizó con otras instancias, el I Foro en Defensa de la Libertad de Expresión e Información Popular, en Acapulco, Gro.; al siguiente año, José Álvarez Icaza inició sus aportaciones editoriales semanarias en el periódico *El Universal*, que mantuvo por 10 años; en 1984 denunció el asesinato sistemático de periodistas durante los periodos de gobierno de Luis Echeverría, José López Portillo y Miguel de la Madrid. Este año enfrentó un intento frustrado de secuestro contra él y su hijo Pablo. La denuncia contra la represión a periodistas se mantuvo y en 1986 CENCOS participó en el II Foro de defensa de la libertad de expresión e información Popular en Zacatecas, Zac. El siguiente año participó en la organización del III Foro Nacional en Defensa de la Libertad de Expresión en Puebla, Pue., con apoyo de la Universidad Autónoma de Puebla (UAP). En 1989, año en que se conmemoraron XXV años del Centro, éste participó en el Seminario Medios, Democracia, Fines organizado por la UNAM-Notimex y la Fundación Manuel Buendía; en 1992 CENCOS participó en el Foro Democracia y Medios de Comunicación Social de la Cámara de Diputados; en 1994, en el contexto del levantamiento indígena en Chiapas, CENCOS y el Canal 6 de Julio sufrieron cuatro allanamientos de sus sedes en 10 días; en 1995 organizó la II Reunión Mundial y la Asamblea Continental de América Latina y el Caribe de la WACC en Metepec, Puebla.

Hasta aquí vemos la labor y el costo político del trabajo en medios de CENCOS y la manera en que se enfrentó. Pasemos ahora a revisar el costo económico personal y familiar.

ii) El costo económico familiar

Si bien en capítulos anteriores hemos hecho mención al problema de Álvarez Icaza para adquirir recursos a partir del rompimiento con el Episcopado y de su acercamiento con el socialismo, vale la pena presentar aquí la reflexión que Luz Longoria, su esposa, hace al respecto, tomando en consideración la experiencia de trabajo con sectores populares y medios de comunicación.

“(José) no era la parte práctica y pragmática, como se lo imaginarán, él era la parte más idealista porque siempre ha sido muy generoso... cueste lo que cueste. Si alguna generosidad pequeñita tengo yo, se la debo a mi marido, es porque él me enseñó a compartir, a preocuparme por los demás. y a medida que nos fuimos metiendo en Cencos con las gentes que llegaban a presentar sus problemas... para que se los dieran a conocer a la prensa, nos dimos cuenta de la problemática de la gente y que teníamos que ir a los más necesitados, a los más pobres, porque eran los que realmente estaban necesitando que nosotros fuéramos su voz, gente que no tenían como expresarse: una huelga, por ejemplo, una huelga justa, no tenían cómo expresarse. Entonces llegaban a Cencos y ahí organizábamos su conferencia de prensa para que expresaran sus necesidades. La mayor parte de las veces se publicaba, después empezó a haber censura, nos empezaron a

considerar demasiado izquierdistas y también por eso la situación económica se agudizó un poco...

”...Yo estoy contenta con haber tomado esa decisión a pesar de haber tenido todas las dificultades que hayamos tenido durante nuestra vida. Creo que para los hijos fue provechoso... además, nuestra familia fue tan numerosa (con 14 hijos)... que tuvieron que compartir a fuerzas. Ahora mis hijas me dicen que yo era insoportable: “Te daban un chocolate y tenías que hacer catorce pedacitos para que nos tocara un pedacito a cada uno.” –dicen. Pero creo que muchas decisiones que tomamos fueron provechosas para ellos. Cuando por varios motivos, sobre todo económicos, decidimos sacarlos de las escuelas particulares, creo que los acercamos más a la realidad de México. No me arrepiento de haber escogido el camino que escogí. No les digo que no tuvieron algunas carencias, incluso a veces de lo básico. A mí me hubiera gustado prepararlos más para la vida, que ya se veía venir con mucha competitividad, tiene que tener todo mundo maestría, doctorado, porque sino no consigue chamba o la consigue con un sueldo mucho menor. Hicimos lo posible por apoyarlos en que todos tuvieran una carrera. A eso si le dábamos suma importancia, pero en otro sentido: ropa, viajes, diversiones y todo eso creo que estuvo bastante austera nuestra educación.”⁹¹

Esta consideración nos remite nuevamente a la tensión que experimenta la religiosidad de salvación orientada por la “ética de convicción” respecto a las realidades del mundo⁹². Tal parece que los dos últimos capítulos nos sitúan ante la sistematización de lo “debido” religiosamente en una “ética de convicción” que rompe con los estereotipos “a favor de la relación total, ‘plena de sentido’ del modo de llevar la vida respecto al fin religioso de salvación”⁹³. Según Max Weber, este modo de vida no corresponde a un “derecho sagrado” sino a un “sentir sagrado”, por eso se trata de una convicción y, por tanto, tiene capacidad de adaptación. “En vez de obrar estereotipando puede hacerlo desde dentro en forma revolucionaria, según la dirección del modo de vida que ella crea”⁹⁴. Ello implica, para el autor, una problemática aguda e íntima: una creciente tensión interna del postulado religioso frente a la realidad del mundo. “...aparecen, con la creciente sistematización y racionalización de las relaciones sociales y de su contenido, los conflictos de la propia legalidad de cada esfera de vida particular con el postulado religioso y, cuanto más intensa es la necesidad religiosa, más se convierte el ‘mundo’ en un problema...”⁹⁵. En este sentido, Luzma hace referencia al problema del consumismo precisamente al hablar de las implicaciones económicas de sus opciones:

“...por otro lado, creo que se les está pasando a los hijos la mano a los extremos, con ese consumismo que hablaba hace rato... como dicen los economistas, siempre vamos a estar queriendo más, ¿hasta cuándo nos vamos a saciar? Yo creo que en lo espiritual no es malo que seamos insaciables, porque el único que puede saciar es Dios, pero en lo material si creo que ustedes, las parejas jóvenes, tienen que poner un límite al consumismo porque a veces les damos demasiadas cosas que quieren los chicos y creo que ha llegado un momento en que, como cristianos, tenemos que ponerles un límite... además, para

⁹¹ LONGORIA GAMA, L., 25 marzo del 2001.

⁹² WEBER, p. 452.

⁹³ Íbid, p. 453.

⁹⁴ Íbid, pp. 453-454.

⁹⁵ Íbid, p. 454.

enseñarles a compartir con los que no tienen. No es bueno que se sacien con cosas materiales porque creo que así se han perdido muchos cristianos... Ahora, ciertamente la vida está mucho más difícil, las esposas generalmente tienen que trabajar para completar el sueldo o para realizarse profesionalmente, creo que tienen todo el derecho de realizarse profesionalmente pero si hay que tener mucho cuidado con la educación de los hijos. Un siquiatra amigo nuestro nos decía: 'Ustedes no saben la cantidad de hijos de señoras y señores, de matrimonios que por realizarse, desrealizaron a los hijos porque están bien frustrados'. Entonces hay que tener mucho cuidado con eso."⁹⁶

Aquí vemos, respecto al consumismo, lo que Weber había señalado respecto al cobro de intereses: una lucha de principios de la racionalización ética contra la racionalización económica⁹⁷. Según este autor, la sistematización que lleva a cabo la "ética de convicción" construyó con todas las exigencias particulares como la limosna, la protección a los débiles, etc., el sentido amoroso específicamente religioso que consiste en la "caridad" y que aparece muy presente en la dinámica familiar de los Álvarez Icaza:

"Yo realmente creo que para que una persona que se dedica así al apostolado se necesitan dos cosas muy importantes: ... primero, querer mucho al esposo, compartir sus ideales, pero más que nada, querer al Señor y al prójimo, porque honradamente, si no hubiera tenido esas cualidades ... si hubiera aventado la toalla tranquilamente. Se los puedo decir porque si fueron épocas muy difíciles, pero si seguí apoyando a mi esposo, y a él nunca le faltó la fe."⁹⁸

Por último habría que mencionar la dinámica que el cambio de situación económica generó entre los esposos y de éstos con los 14 hijos:

"La relación de pareja afortunadamente no se afectó porque siempre estuvimos de acuerdo en el camino que habíamos tomado y las decisiones más importantes, por ejemplo, de sacar a los hijos de las escuelas particulares, las consultamos con ellos... Hubo una que dijo que ... si la sacábamos se fastidiaba su carrera. A ella la dejamos ahí a que terminara; pero los demás dijeron que estaban de acuerdo. Además, habíamos tenido algunas malas experiencias con los colegios de religiosas, que en el aspecto económico no se habían portado muy bien con nosotros, porque teniendo una de ellas beca, como no había pagado, no la dejaron hacer su examen y tuve que irme a pelear con ellas. Otra de mis hijas dijo: "a mí sácame de esta escuela porque ya no aguanto a las monjas". Creo que fue benéfico."⁹⁹

Conclusiones

A partir de la ruptura con la jerarquía católica y la reorientación de CENCOS a favor de los derechos humanos y el movimiento popular, de acuerdo a los lineamientos del Concilio y Medellín, suceden una serie de cambios importantes a nivel eclesial, político, familiar y personal. En este sentido, resulta interesante considerar los factores señalados en el capítulo sobre el MFC que explicaron el éxito de ese organismo con los de esta segunda etapa de

⁹⁶ LONGORIA GAMA, L., 25 marzo del 2001.

⁹⁷ WEBER, p. 457.

⁹⁸ LONGORIA GAMA, L., 25 marzo del 2001.

⁹⁹ Ídem.

CENCOS:

Probablemente lo más destacado es el liderazgo carismático del director, cuya eficacia podrá medirse a partir de los demás factores. En segundo lugar, el trabajo de Cencos aparece también pertinente, como se constató en el Congreso Nacional de Teología. Se trata, como hemos dicho, de un trabajo pionero como organismo civil, defensor de los derechos humanos y a favor de organizaciones populares. El tercer factor a destacar es, sin duda, los métodos y los instrumentos, esto es, los medios de comunicación social, que, si bien en México enfrentaron límites, permitieron alcances importantes, aún ante el allanamiento, contrarrestado precisamente, a través de los mismos medios. Hasta aquí se mantienen rasgos comunes a los del MFC: liderazgo, pertinencia y eficacia. Sin embargo, resultan evidentes diferencias profundas: La primera a destacar es que, en lugar de contar con el apoyo de la jerarquía eclesiástica y el gobierno mexicano, Cencos rompe relaciones e incluso asume posturas políticas contrarias, es decir, José Álvarez Icaza pasa de liderar campañas anticomunistas a una militancia a favor y desde instancias socialistas en un contexto político adverso tanto para los activistas como para los medios de comunicación. Como consecuencia de ello, la característica de solvencia económica que caracterizó la militancia católica de Álvarez Icaza durante su presencia en el MFC desaparece. En este sentido, se asume un costo muy alto en esta segunda etapa; que seguramente limitará los alcances del trabajo de Cencos porque, como afirma Max Weber, “Toda organización, y en especial toda religión organizada en instituto, requiere medios económicos de poder.”¹⁰⁰ Sin embargo, el trabajo en Cencos fue considerado, por muchos años, un enriquecimiento familiar, conyugal y personal en un sentido no económico y como un gran aporte de las mismas organizaciones religiosas:

De hecho, la comunicación siempre fue para José Álvarez Icaza uno de los principales aportes de las organizaciones religiosas en su vida:

Para mí, la expresión de la vida religiosa es fundamental para entender la comunicación social. Es en espacios religiosos el primer lugar, cuando es uno joven, donde tienes oportunidad de comenzar a comentar, a vivir. Me acuerdo de cuando yo era chamaco, estaba en la Congregación Mariana y un día fue Año Nuevo y hablábamos sobre el tema... la gente habló sobre lo que pensaba, muy interesante. (La organización religiosa) Es un lugar de conversación, de comunicación...

Me acuerdo que en el MFC había una cosa que se llamaba consignas; una era relacionarte con tu vecino, porque no se relacionan los vecinos. El mexicano tiende a ser reservado; tú vez por ejemplo, la convivencia entre nosotros. Yo no sé quién vive en la casa de junto. Nos encerramos en nuestra casa y no tenemos conciencia social... (En el MFC) Pasaron cosas muy curiosas: a uno que lo hizo, le encargaron los trámites de pavimentación de la calle; otro, que intimó con su vecina, resultó que era una casa de citas. Experiencias muy ocurrentes... con la consigna de hablar con la gente es increíble la cantidad de relaciones que estableces. La comunicación es una cosa que puede hacer muy feliz a la gente, la incomunicación la anula, la agota, la enferma. Si tú conversas y te comunicas estás armado, porque gozas de la experiencia, del aporte de los demás; si tú no te comunicas, eres un pobre diablo... La comunicación es todo. Si tienes una satisfacción, pues cómo no

¹⁰⁰ WEBER, M. p. 459

*la vas a comunicar al otro; si tienes una pena, pues cómo no vas a comunicarla; que el otro te apoye en tu alegría y te consuele en tu tristeza, esa es la vida humana Y quien no tiene eso está jodido.*¹⁰¹

Como se puede ver, en el MFC Álvarez Icaza valoró este aporte de manera particular, pero, a partir del Concilio, se volvió el instrumento privilegiado de trabajo y, por tanto, motivo para la fundación de CENCOS:

*Para mí, que la comunicación haya sido el primer decreto del Concilio es muy importante. Es muy significativo. El término comunicación social es un término conciliar... ahora el término todo el mundo lo maneja.*¹⁰²

(Cencos me dio) ... muchas oportunidades de comunicación social en un plano nacional y en un plano internacional. CENCOS es una especie de esponja que capta lo que el ambiente propone. La comunicación tiene una cualidad: te comunica con los valores, con los ambientes, con las realidades de una época en un momento determinado. En CENCOS eso se capta con mucha facilidad. Cuando alguien tiene algo que decir va a CENCOS: es un lugar en que se captan muchas cosas. (ÁLVAREZ ICAZA J., Entrevista)

Si bien, CENCOS fue considerado por Álvarez Icaza como un medio de enriquecimiento personal también fue visto como un aporte importante a la sociedad:

(A las organizaciones CENCOS) les daba mucha panorámica, acudían a pedir información y orientación sobre cosas de las que no tenían la más remota idea. Por ejemplo, cuando era un grupo de campesinos el que tenía un problema, y le invitábamos a Cencos a presentarlo; llegaban los campesinos y había un grupo de 8 periodistas dedicados a escucharlos: se quedaban azorados. Y la gente no sabe que lo suyo es noticia. Les decíamos:

—“Vengan a una conferencia de prensa”,

—“Pero qué les voy a decir”,

Contestaban.

—“Pues lo que me está usted diciendo.”

... un campesino de una comunidad agrícola hablando de sus problemas, se quedaba azorado de que todo mundo se interesara mucho por él: “¿Cómo es que se interesan mucho por mí?”. Es que era un problema social el que estaba planteando.

En ese sentido, el gran favor que le debo a Cencos es el haber despertado el interés en la comunicación. Si te vuelves comunicado, comunicador, te enriqueces a cada rato. Si te encierras en tu torre de marfil, te vuelves marfil. (*Ídem*)

De manera que, como se puede ver, a pesar del costo político y económico de las opciones de los Álvarez Icaza, José consideró los beneficios que obtuvo a través de la comunicación como bienes superiores.

¹⁰¹ Entrevista, 21 enero 2002.

¹⁰² *Ídem*.

4.- Nueva participación eclesial acorde con el Concilio.

“... corresponde principalmente a los seglares penetrar de espíritu humano y cristiano esta clase de medios a fin de que respondan plenamente a la gran esperanza del género humano y a los designios divinos.”

(Decreto sobre los medios de comunicación social, n. 3)

“Los seglares, como todos los fieles cristianos, tienen el derecho de recibir con abundancia de los sagrados pastores, de entre los bienes espirituales de la Iglesia, ante todo, los auxilios de la palabra de Dios y de los sacramentos... En la medida de los conocimientos, de la competencia y del prestigio que poseen, tienen derecho, y en algunos casos la obligación, de manifestar su parecer sobre aquellas cosas que dicen relación al bien de la Iglesia.”

a) Contexto: La Iglesia Católica en México polarizada.

Desde los últimos años de la década de los 60 y las 2 posteriores décadas en México es evidente una Iglesia Católica en conflicto debido a los cambios que promovió el Concilio, Medellín y, con éste, la teología de la liberación en los años sesenta, pero sobre todo, debido al contexto social: “no sólo porque los grupos internos más dinámicos estaban siendo afectados por el resquebrajamiento del modelo de desarrollo, sino además porque la institución entraba en crisis, al reducirse su personal (por las deserciones de sacerdotes, religiosos, religiosas y seminaristas) y al alejarse de ella una parte importante de su feligresía.”¹⁰³

Para Gabriel Muro resulta muy significativo el hecho de que nuevos cuadros eclesiales surgidos en vísperas del Concilio o durante éste, como Álvarez Icaza, y que ejercían presiones para la renovación de la Iglesia, estaban constituidos por miembros de la clase media moderna: “Profesionales, estudiantes y clérigos intelectuales eran personajes principales que entonces conformaban la estructura organizativa de la institución. Reemplazaron a líderes y masas tradicionales (sobre todo de la Acción Católica, ya en decadencia en ese tiempo).” (Muro p. 91)

Como hemos visto, Álvarez Icaza, como otros, fue producto del desarrollo social donde la clase media, a la cabeza del proyecto de modernización gubernamental, logró un alto nivel en la escala social y contempló, con estupor, que las condiciones económicas y sociales del país empeoraban. Como hemos visto, los cuadros disidentes asumieron posturas contestatarias contra el Estado y, posteriormente, contra la estructura eclesiástica, alrededor del movimiento estudiantil, cuando las nuevas organizaciones eclesiales apoyaron las demandas de los estudiantes y condenaron la represión gubernamental. Posteriormente, diversos acontecimientos obligaron a los miembros de la Iglesia (obispos, sacerdotes, religiosas (os) y laicos) a tomar posiciones polarizadas: la Carta Pastoral *Sobre el desarrollo e integración del país*, del 26 de marzo de 1968; el Congreso Nacional de

¹⁰³ Muro, Víctor Gabriel. *Iglesia y movimientos sociales en México, 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*. Tesis de grado Programa del Doctorado en Ciencias Sociales. Centro de Estudios Sociológicos. El Colegio de México. Agosto de 1991. P.p. 90-91

Teología, en noviembre de 1969 y el documento *La justicia en México*, en septiembre de 1971, con motivo del Sínodo Mundial de Obispos.

Incluso estos sucesos fueron impulsados, sobre todo, por los cuadros renovadores o los sectores progresistas, con la finalidad de introducir los lineamientos conciliares y el nuevo discurso teológico latinoamericano. Para Muro, estos cuadros adquirieron una dinámica propia que rebasaba las expectativas del episcopado, lo cual llevó a los obispos a prevenir los riesgos de cambios no deseados en la institución.

Según este autor, una de las causas principales de la disidencia abierta de los progresistas fue el rechazo de los obispos al documento *La justicia en México*, que elaboraron los primeros con el fin de que el episcopado lo presentara en el Sínodo Mundial de Obispos en 1971, cuyo tema sería la justicia en el mundo. Se trató de una reflexión crítica de la realidad nacional con fuerte influencia de la teología de la liberación. Para Muro, a partir de entonces, “Comenzó la época de manifestaciones abruptas de posiciones ideológicas diferenciadas y excluyentes: en el episcopado ocurrió una derechización intransigente, y en los cuadros eclesiales, una radicalización izquierdista que impugnaba abiertamente la estructura eclesiástica y el orden social vigente.” (Muro p. 105)

A los organismos que se incorporaron a esta nueva corriente, el episcopado los desapareció, como a la UMAE y a la CON; los minimizó, como a la STM, la JOC y el CIAS; o los desligó de su esfera de acción, como al SSM y a CENCOS. Con esto, impidió que tuvieran la fuerza necesaria para impulsar cambios de fondo en la institución eclesial.

Muro define tres etapas del discurso opositor en la Iglesia: la del cambio y creación de grupos, la de las pugnas entre la jerarquía y los cuadros disidentes, y la de la desarticulación de éstos de la estructura eclesiástica. Este autor advierte que el problema de la polarización eclesial no responde tanto a la demanda de cambios en la Iglesia sino a la manifestación en contra del orden social. La oposición de los progresistas se vuelve radical cuando son descalificados, como lo hemos visto con la desvinculación de CENCOS ante el movimiento estudiantil, Cristianos por el socialismo y el periodismo crítico.

Blancarte, por su parte, señala un debate importante durante la década de los setenta en torno a este sector. Advierte, incluso, que una buena parte del episcopado mexicano se había concentrado en criticar el radicalismo de ciertos grupos y, en especial, su acercamiento al marxismo, desde un pensamiento integral e intransigente.

A ello habría que agregar la represión de que fueron objeto los miembros de esta corriente en los 70, como los asesinatos de los sacerdotes Aguilar y Escamilla; el allanamiento a CENCOS y el saqueo de la parroquia jesuita de Los Ángeles por grupos policiales, todo esto en el año de 1977. (Cfr. Blancarte)

Esto hechos llevan a Blancarte a plantear el problema de la libertad al interior de la Iglesia Católica:

“... la cuestión de la libertad de acción dentro del sistema católico no se plantea como una disyuntiva entre pertenencia o exclusión de la institución, sino como una búsqueda permanente para encontrar espacios de libertad en un sistema limitativo. De ahí la

importancia de saber utilizar esos espacios de libertad, y al mismo tiempo no ser excluidos de ella.

Lo anterior plantea el problema del margen de maniobra de los diferentes miembros... En el caso de los presbíteros o de organizaciones seculares, este margen de maniobra disminuye muchísimo y la marginación como resultado de una condena tiene un peso más significativo.” (Blancarte p. 350)

Como se puede ver, tanto Muro como Blancarte consideran a los laicos dentro de los sectores más vulnerables de la Iglesia católica. Sin embargo, aquí veremos que se trata del sector con mayores posibilidades de autonomía. El control que puede ejercer la autoridad se limita a su descalificación pero en ellos no existe la obligación de obediencia con que se limita, de manera más clara, al clero. El caso de José Álvarez Icaza en este episodio, como el resto de su biografía, lo demuestra. La pregunta que queda es la de las posibilidades de impacto.

b) El trabajo eclesial posterior al rompimiento con el Episcopado.

Ahora bien, como se pudo ver anteriormente, a pesar del rompimiento de José Álvarez Icaza con el Episcopado Mexicano, él nunca abandonó la actividad eclesial. Si bien ésta sufrirá profundos cambios, ocupará siempre un espacio importante en CENCOS.

De hecho, Álvarez Icaza mantuvo estrechos vínculos con algunos obispos de la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), como el Arzobispo Sergio Méndez Arceo, de Cuernavaca, el también Arzobispo Bartolomé Carrasco, de Oaxaca, el obispo Arturo Lona, de Tehuantepec y el obispo Samuel Ruíz, de San Cristóbal de las Casas, además de otros sectores eclesiales (sacerdotes, religiosas y laicos).

Todos ellos recibieron el apoyo de CENCOS. Por ejemplo, desde 1967, Méndez Arceo anunció las nuevas reformas religiosas aprobadas tras el Concilio en conferencia de prensa en CENCOS; tres años después, CENCOS difundió el “Documento de Anenecuilco” del mismo obispo, dirigido a los candidatos presidenciales para renovar las relaciones Iglesia-Estado en México. Por otro lado, en 1982 CENCOS denunció el saqueo a la casa de los Hermanos Maristas en Comitán, Chiapas y el asesinato del sacerdote Hipólito Cervantes Arceo, en el contexto de la problemática de los refugiados guatemaltecos. En 1980 Álvarez Icaza participó en la conmemoración de las Bodas de Plata Episcopales de Bartolomé Carrasco, donde fue testigo de la burla que le hizo el entonces delegado apostólico, Girolamo Prigione, al Arzobispo de Oaxaca por su opción por los pobres. Por lo que respecta a Chiapas destaca la información que proporcionó la revista *Iglesias* durante la década de 1980 sobre la labor del obispo Samuel Ruíz ante el ingreso masivo de refugiados guatemaltecos; la campaña a favor del sacerdote Joel Padrón, Párroco de Simojovel, Chiapas, ante su encarcelamiento en 1991 y el reporte elaborado el siguiente año sobre la Peregrinación Ecueménica por la Paz y la Vida. A ello habría que agregar la participación del Centro en la campaña proliberación de los indígenas presos injustamente y la defensa al obispo de San Cristóbal de las Casas ante la ola de amenazas y campaña de desprestigio. También CENCOS difundió la información sobre la marcha indígena Xi Nich que partió de Palenque a la Ciudad de México acompañada por sacerdotes jesuitas. Esta relación se

intensificó en 1994, a partir de la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), lo que le costó, junto con el “Canal 6 de julio”, 4 allanamientos de sus sedes en 10 días. Posteriormente, en noviembre de 1998, la revista *Iglesias* dio a conocer la pretensión del Nuncio Apostólico, Justo Mullor, de que el obispo de Tehuantepec renunciara y José Álvarez Icaza firmó una carta pública manifestando su apoyo al obispo Arturo Lona y su deseo de que permaneciera frente a la diócesis por ser testigo de su trabajo a favor de los más pobres.

La relación con la jerarquía católica a favor del cambio de las situaciones de pobreza no se limitó al sector progresista de la Conferencia Episcopal Mexicana sino que incluyó a algunos obispos latinoamericanos, como Ramón Bogarín, de Paraguay, Larraín, de Chile, Leonidas Proaño, de Ecuador, Tomás Balduino, Hélder Cámara y Pedro Casaldáliga, de Brasil. Este último, en 1993 entró en conflicto con el Vaticano y, ante ello, CENCOS le dio su apoyo.

En todo esto la revista *Iglesias* jugó un papel muy importante para informar y documentar eventos de este sector eclesial: opiniones de obispos, noticias sobre diversas diócesis, documentos de sacerdotes, por ejemplo, de la Sierra Tarahumara, comunicados de los obispos de la Región Pacífico Sur, de diversas diócesis y de todos los sectores eclesiales. Fue un medio para conmemorar aniversarios, anunciar muertes, renunciaciones y sustituciones de autoridades eclesiásticas, reacciones a documentos del Vaticano, como la “Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación”, apoyar a teólogos castigados, etcétera.

En fin, Álvarez Icaza jugará un papel protagónico en el movimiento progresista de la Iglesia Católica en México. Roberto Blancarte ha advertido que el término “progresista” abarca diversas concepciones al interior de la Iglesia, pero que tienen, como denominador común, un acercamiento con las clases populares. El investigador agrega que: “... las posiciones que se agrupan bajo ese rubro varían desde las abiertamente filo-marxistas hasta las populistas, pasando por aquellos que dicen estar a favor de un socialismo humanitario ... Cabe por tanto hablar, como en el caso de los integristas, de una red de grupos progresistas, aunque con concepciones no siempre coincidentes.”¹⁰⁴ En este apartado haremos referencia precisamente a la participación de Álvarez Icaza en estas redes.

c) ¿El nuevo Papa es un viejo amigo?

Como se recordará, José Álvarez Icaza conoció a Karol Wojtyła durante el Concilio Ecuménico Vaticano II. Posteriormente, ambos coincidieron en el Consejo de Laicos en Roma. Cuando, desde esta instancia, José asumió la conformación y dirección de la Comisión Vida de la Familia, pidió que Wojtyła fungiera como su asistente eclesiástico. La propuesta se aceptó, a partir de lo cual se estableció una relación laboral y amistosa cuyo espacio privilegiado fue el restaurante *La Carbonara*, en Campo di Fiori. Como muestra de amistad, el entonces Arzobispo de Cracovia regaló a Álvarez Icaza un libro suyo, *Amor y responsabilidad*, sobre el amor conyugal, con una dedicatoria autógrafa. Al ser nombrado Papa, el 16 de octubre de 1978, José partió a Roma:

¹⁰⁴ BLANCARTE, p. 343.

En 1978 asistí a la coronación de Juan Pablo II en Roma y publicamos un reportaje amplio sobre la iniciación de su pontificado... Juan Pablo II era el cardenal Karol Wojtyla, de Varsovia, Polonia. Yo lo había conocido en el Consejo de los laicos y era amigo de él. ...era un hombre muy agradable, como buen polaco, pensaba en francés, muy aristócrata... porque en Polonia los prelados tienen categoría principesca ... pero ... era muy sencillo. Llegaba al Consejo de los Laicos con sotana solamente y saludaba de mano a todos los consejeros. Era muy amable, muy cordial, de pensamiento abstracto, ... Una vez se tenía que escribir qué era el Consejo de los laicos y se le encargó a él ... y el artículo se llamaba Consejo de los laicos, ¿qué dices de ti mismo?. Un enfoque muy filosófico ... (así) es Wojtyla, pero ... muy simpático, muy carismático, con una relación estupenda.¹⁰⁵

Para Álvarez Icaza, su elección como nuevo Pontífice Romano, provocó sorpresa, alegría, emoción y esperanza:

*Por lo que a mí respecta, la elección del papa Wojtyla me causó inicialmente, profunda sorpresa... ¡Tantas veces vi en Roma al arzobispo Wojtyla, tan afable, tan concentrado en la oración y en los estudios, tan despreocupado de su importancia, tan sencillo en el vestir y en el trato, tan solícito ... con todos, -aún con los más humildes-, tan despreocupado de la política vaticana! ... ¡Mas de pronto, con la elección inesperada, con la designación de este cardenal, cambió la historia de la Iglesia!*¹⁰⁶

Sin embargo, durante su viaje a Roma, se percató de la preocupación de los católicos progresistas:

*En conversaciones con personas entrevistadas en diversos círculos de izquierda, se hacen comentarios privados, expresando cierta preocupación por la elección ... por su batallador pasado contra el gobierno comunista de Polonia, su formación filosófico-teológica tan diferente del desarrollo del pensamiento marxista, su preocupación personalista, que lo hace proclive a reaccionar contra lo social y lo colectivo, su humanismo, que temen lo lleve a abstracciones más que a afrontar problemas concretos, su espiritualismo, que estiman idealismo, opuesto al materialismo, sus “enajenaciones pietistas”- como su devoción al rosario -, su nacionalismo y paternalismo polaco, en relación a sacerdotes, jóvenes, mujeres. Sin embargo, nada de estas preocupaciones se han hecho públicas, pues parece que se quieren encontrar caminos de entendimiento y establecer con el nuevo Papa, la mejor coexistencia pacífica posible.*¹⁰⁷

En el informe elaborado a partir del viaje, resulta clara cierta frustración en Álvarez Icaza por no lograr acceder a su antiguo amigo. Cuando habla de lo que se podría esperar y predecir respecto al nuevo pontificado (gobierno eclesiástico, la cuestión del respeto a la vida, relaciones Iglesia-Estado, relaciones con el socialismo, el marxismo y el comunismo, educación, juventud y mujer) culmina suspirando: *¡Cómo hubiera querido haberle podido*

¹⁰⁵ Entrevista, 21 enero 2002.

¹⁰⁶ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Reportaje sobre Juan Pablo II al inicio de su pontificado” en *Informativo*. N. 13, CENCOS, 28 de noviembre de 1978, pp. 40-41.

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 40.

*comentar directamente al Papa Wojtyla, éstas y tantas otras cosas! ... ¡Y cuántas preguntas interesantes podría hacersele, si se dejara entrevistar!...*¹⁰⁸

Ante esta expresión cabría preguntar qué es precisamente lo que Álvarez Icaza hubiera querido decir al nuevo Papa:

- Sobre el respeto a la vida:

*En fecha cada vez más próxima, la Iglesia, llevada la cuestión a sus términos absolutos, deberá definirse a favor de una tendencia mundial socialista, -cambio de la estructura socio-económica -, o de una tendencia que preconiza el mínimo crecimiento demográfico de los llamados países ‘subdesarrollados’, lo cual implicaría el uso generalizado de sistemas ‘eficaces’: aborto, esterilizaciones masivas, etc. En definitiva, no pensamos sea este última la alternativa que escoja Juan Pablo II, lo cual no quiere decir, que si se interesa en promover una sana y ordenada política a favor de la paternidad responsable. En este punto, los países del Tercer Mundo y los socialistas, deberán brindar al Papa un apoyo irrestricto, so pena de cooperar, en caso contrario, a su propio genocidio, a manos de los poderosos intereses económicos internacionales. Y el desarrollo teológico en estas cuestiones deberá avanzar muchísimo más de su actual estado.*¹⁰⁹

- Sobre las relaciones con el socialismo, el marxismo y el comunismo:

Si en los ambientes de la izquierda se insistiera en propagar que ‘la religión es el opio de los pueblos’, sin poder en esto trascender situaciones históricas concretas que la nueva Iglesia busca trascender -, las relaciones con la Iglesia de Juan Pablo II serán pésimas...

”Si la izquierda no es capaz de considerar en los valores religiosos, algo más que un fetichismo mágico o enajenante, el mundo contemplará dolorosos enfrentamientos entre la Iglesia y una izquierda dogmática o intransigente.

Pero existen ya en la izquierda contemporánea, signos prometedores de nuevas actitudes ... que buscan trascender anteriores difíciles situaciones, hacia nuevas perspectivas de alianza estratégica entre cristianos y marxistas.

La Iglesia tendrá que avanzar mucho más, para que pueda dar su fecundo aporte a un mundo en avanzado proceso de socialización. Los cristianos debemos valorizar los avances que el comunismo ha producido en el orden material, en lo económico-social. Obviamente, la Iglesia también aportará su constante preocupación por el respeto a la libertad religiosa, el respeto a la persona y derechos humanos y a las tradiciones culturales de los pueblos, -en todo lo cual, debo reconocer que en no pocas ocasiones, ella también ha fallado -.

*Los comunistas deberán aceptar la presencia de cristianos que creen en Dios y simultáneamente en el mensaje de amor al hombre, propio del proyecto comunista, que deberá ser despojado de lamentables reacciones históricas antirreligiosas y ateístas, con que fue marcado el marxismo en su nacimiento.*¹¹⁰

¹⁰⁸ Íbid, p. 73.

¹⁰⁹ Íbid, p. 70.

¹¹⁰ Íbid, pp. 71-72.

- Sobre la mujer:

*Sí, a nuevos caminos de justicia, respeto y creciente participación de la mujer ... No, a querer convertirla en un 'hombre de segunda' ... No, a los feminismos sólo antimachistas. Sí, a la armoniosa, respetuosa y nueva vida de fecunda y equitativa coparticipación de hombre y mujer, en la renovación del mundo.*¹¹¹

Amigos o no, una vez nombrado Papa, Wojtyla nunca volvió a encontrarse personalmente con Álvarez Icaza.

d) José Álvarez Icaza en la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979)

En el mismo informe sobre su viaje a Roma, José advierte la proximidad de la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano a realizarse en Puebla, México, del 27 de enero al 12 de febrero de 1979, y la futura responsabilidad del Papa para presidirlo.

Al inicio de dicha Asamblea, quedó claro que los temores de los progresistas sobre el nuevo Papa no eran infundados. Durante el discurso inaugural, Juan Pablo II señaló:

«... corren hoy por muchas partes ... 'relecturas' del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas ...

... se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, e incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo ... no se compagina con la catequesis de la Iglesia.»¹¹²

Diversos autores coinciden en señalar en el contexto de *Puebla* una Iglesia Católica polarizada en izquierda y derecha. Esta polarización, común en los países latinoamericanos, intensificada a partir del nombramiento de Alfonso López Trujillo como Secretario general del CELAM desde 1972, y de Karol Wojtyla como Pontífice Romano en 1978, llevó a que los sectores progresistas temieran que en la III Conferencia Episcopal Latinoamericana, se diera marcha atrás a las opciones eclesiales definidas en Medellín.

Lo cierto es que el Consejo Episcopal Latinoamericano intentó imponer una serie de controles durante esa conferencia. En primer lugar, algunos teólogos, que ejercieron importante influencia en Medellín, fueron excluidos, particularmente aquellos identificados con la teología de la liberación; por otro lado, también lo fueron obispos progresistas, como Sergio Méndez Arceo; a algunos periodistas les fue negada la credencial para entrar al CELAM, como al jesuita mexicano Enrique Maza, enviado de la revista *Proceso* y del Canal 11; al norteamericano Gary Mc. Eoin, del *National Catholic Reporter*; a Saturnino Rodríguez, sacerdote español, redactor de la revista *Eclessia* y enviado de RTVE; a Teófilo Cabestrero, religioso claretiano, enviado de *Vida Nueva* y de *Vida Religiosa* y a Alfonso Castillo, jesuita, director de la revista teológica *Christus* en México; incluso tres agencias

¹¹¹ *Íbid.*, p. 73.

¹¹² CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *La evangelización en el presente y el futuro de América Latina*, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, México, 1979, p. 6

católicas, UNDA-AL, SAL-OCIC y UCLAP, fueron rechazadas para trabajar dentro de la CELAM.

Ante estas circunstancias, diversas agencias y organizaciones nacionales e internacionales demandaron información alternativa a la oficial en torno a la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano y a la Asamblea de Iglesias de América Latina que tendría lugar en Oaxtepec, Morelos en el mes de septiembre de 1978. Como respuesta, un grupo de laicos, entre quienes se encontraban: José Álvarez Icaza, Manuel Canto, Vicente Carrera, Ana Ma. Lomas, Víctor Ramos y Zoila E. Vergara, comenzaron a preparar una iniciativa de información alternativa denominada “Servicios Especiales de Prensa” (SEP) desde la segunda mitad de 1978, que incluía reuniones de análisis, entrevistas, un boletín para los medios de comunicación y una oficina de prensa paralela.

En los boletines se presentó el debate eclesial, desde la teología de la liberación, respecto a temas como: el papel de la Iglesia, la relación cristianismo-marxismo, la situación eclesial, económica, política y social en América Latina, con especial énfasis en el tema de Derechos Humanos, la participación o exclusión de diversos sectores eclesiales, los documentos para la III Asamblea, información sobre la visita del Papa a México, los puntos de vista de los obispos progresistas latinoamericanos, cartas de diversos actores políticos y eclesiales a las autoridades religiosas, etcétera.

Probablemente lo más interesante de los boletines fue la pretensión de “dar voz” a sectores populares y/o excluidos de la Conferencia. Por ejemplo, se publicó el “Aporte al CELAM III de Sacerdotes indígenas de México”; una carta abierta a los obispos de grupos cristianos progresistas en Puebla; un documento titulado “La voz de las Comunidades Cristianas a los Obispos de Puebla”; una “Carta de un preso político a los obispos”; la “Reflexión de los católicos cubanos sobre la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”; una encuesta popular ante el acontecimiento; un sondeo de opinión en torno a la Asamblea; un artículo de “Campesinos de la diócesis del Coronel Oviedo en el Paraguay”; una “Carta abierta a Juan Pablo II...” de las Comunidades Cristianas de Base de México; un texto de “Familiares de desaparecidos y detenidos políticos de Argentina”; un artículo titulado “Cuando el punto de referencia es el Papa y no 270 millones de latinoamericanos”; una carta “A los Señores Obispos y otros miembros de la III CELAM” de las Comunidades Cristianas de Base de Haití; un documento más de “Los sacerdotes de la Arquidiócesis del Salvador a los miembros de la III CELAM”; una “Contribución de los cristianos ecuménicos a la Comisión sobre Ecumenismo de la III CELAM”; un documento de la delegación chicana; las “Palabras del representante indígena del Perú en el CELAM”; un “Documento de madres de presos y desaparecidos de San Salvador”; una entrevista con José Texeira, campesino asesor de un obispo brasileño; una “Propuesta campesina a la III CELAM”; una “Carta a Puebla de M-19 de Colombia”; la “Propuesta del Movimiento Peronista Montonero a los obispos de la III CELAM sobre las vicarías castrenses”; la denuncia por parte de guatemaltecos ante el Papa y la III CELAM de la represión en ese país; un “Llamado de exiliados haitianos a la CELAM” y una reseña del Encuentro de las Comunidades Cristianas de Base al término de la Asamblea de Puebla. En palabras de Álvarez Icaza:

(En Puebla) se instalaron severas medidas para que no fueran molestados los obispos en sus deliberaciones. Y así una gran cantidad de personas que habían acudido a esa ciudad

para plantear sus cuestiones a los obispos, quedaban frustradas. Para entonces ya no era miembro del Consejo de los Laicos y sólo tuve un acceso muy precario a la Asamblea, como periodista. Montamos entonces una Agencia Alternativa de Prensa “extramuros” de la Asamblea que recogió toda la riqueza que los laicos querían hacer llegar a sus obispos, lo cual finalmente pudimos conseguir. Y así, por un medio indirecto y a través de los medios de comunicación se pudo incidir en el documento final de Puebla. Los laicos participantes en esta aventura debimos soportar toda suerte de agresiones ... ¡Ni modo!...¹¹³

En el 2º. Boletín, que apareció el 4 de septiembre de 1978, SEP dio a conocer la lista de 119 agencias de información y organismos de todo el mundo con quienes tenían establecida una relación. En el Boletín No. 8, Álvarez Icaza dejó en claro su posición ante el control de información y la participación exclusiva de los obispos, en un artículo sobre el “Documento de Trabajo” para la Conferencia:

... como no faltan en la Iglesia de hoy, quienes proponen una creciente democratización en su operación, como ocurre desde hace mucho tiempo en el mundo secular y se sienten además apoyados para ello en el Concilio Ecuménico Vaticano II que postula que la Iglesia es el Pueblo de Dios que forman todos sus miembros, hemos podido conseguir copia de este nuevo documento buscando despojarlo de su manejo secretista, tras las altas murallas del Seminario Palafoxiano en Puebla, donde se realizará la Tercera Conferencia.¹¹⁴

Asistieron alrededor de mil doscientos periodistas de todo el mundo a la visita del Papa a México y cientos de ellos a la III Asamblea de la CELAM. Durante las ruedas de prensa de esta instancia los periodistas debían hacer llegar previamente sus preguntas, por escrito, a los prelados. Este mecanismo suscitó cierto malestar entre los periodistas debido a que, con tanta programación, resultaba fácil eludir las preguntas.

En CENCOS, que montó una oficina alterna en el hotel El Portal en Puebla, se llevaron a cabo también ruedas de prensa que contaron con una amplia asistencia, entre las que destacan:

- “El teólogo mexicano Luis del Valle dialoga con los periodistas sobre el discurso de apertura del Papa y primeros días de la tercera conferencia.” 30 de enero de 1979.
- “José Comblin ante el periodismo internacional.”. 31 de enero de 1979.
- “El problema de Guatemala es la tenencia de la tierra”. Entrevista a Mons. Gerardo Flores, obispo de A. Verapaz, Guatemala.
- “Mons. Proaño, obispo de Riobamba, Ecuador”. 1º. De febrero de 1979.
- “Guatemala: la represión a la comunidad cristiana”. S/f.
- “Nicaragua está siendo crucificada; el mundo se cruza de brazos: Ernesto Cardenal en Puebla”. 3 de febrero de 1979.

¹¹³ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Comunidades eclesiales de base y la participación de los laicos”, Ponencia presentada en la Universidad Iberoamericana en el foro *Iglesia y justicia a 30 años de Medellín*, Octubre de 1998, Mimeo. p. 14.

¹¹⁴ ÁLVAREZ ICAZA, José. “Como en Jericó, en Puebla los periodistas y los obispos necesitan derribar murallas...” en *SEP Informativo*, No. 8, 2 de octubre de 1978, p. 1.

- “Frente a qué América Latina está trabajando la Iglesia”. Conferencia de Prensa de Científicos Sociales. 2 de febrero de 1979.
- “Mujeres y represión en Latinoamérica”. S/f.
- “El derecho de los pobres a pensar”. Conferencia de Prensa de Gustavo Gutiérrez. 5 de febrero de 1979.
- “No se puede sacrificar al hijo en presencia del padre”. Conferencia de Prensa de Enrique Dussel y Leonardo Boff.
- Conferencia de prensa con científicos sociales latinoamericanos y norteamericanos. 7 de febrero de 1979.
- “A puebla no se le podrá decir que hace el juego a los países del Primer Mundo”. Conferencia de Prensa de Mons. Ovidio Pérez. 11 de febrero de 1979.
- “Veinte años de experiencia marxista y cristiana”. Conferencia de Prensa de cristianos cubanos en Puebla. 6 de febrero de 1979.
- “Los EE. UU. no son la solución sino el problema. La solución es el socialismo”. Norteamericanos en Puebla.
- Conferencia de Prensa de Mons. Oscar Arnulfo Romero, Arzobispo de San Salvador, y del padre Jesús Ortega, de la parroquia contigua a Aguilares.

Además, se publicaron entrevistas a personajes eclesiásticos y políticos importantes de la época como:

- “Entrevista con Mons. Pedro Casaldáliga”. Por Teófilo Cabestrero.
- “Mons. German Schmitz”.
- “Declaraciones de Méndez Arceo”
- “El hombre de hoy debe descubrir una verdadera vida comunitaria” Entrevista a Mons. Ivo Lorscheider, obispo de Santa María,, Brasil.
- “La teología de la liberación, como liberación evangélica” Entrevista a Monseñor Bartolomé Carrasco, Arzobispo de Oaxaca, por Javier Contreras y Jesé Álvarez Icaza, enviados especiales.
- “Un fantasma recorre la Iglesia” Entrevista a Gilberto Rincón Gallardo, miembro del Partido Comunista Mexicano. Por Flavio Rojo.
- “Religión Cristiana y religión marxista” Entrevista a Heberto Castillo, Presidente del Partido Mexicano de los Trabajadores. Por Flavio Rojo.

También se llevaron a cabo pánenes en el hotel El Portal, como los relativos a la mujer latinoamericana, organizados por el grupo “Mujeres para el diálogo”.

El 5 de febrero, en la sala de prensa oficial, hubo una protesta por parte de comunicadores de las agencias católicas que fueron rechazadas para trabajar dentro de la CELAM. Y dos días después, por iniciativa de periodistas italianos, un grupo de comunicadores de medios de 18 países, manifestaron su solidaridad con los periodistas a quienes se les negó la credencial para asistir a la Conferencia:

“A cinco compañeros de varias nacionalidades les ha sido negada la acreditación para esta Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Esto va contra el derecho de información que es uno de los derechos fundamentales de lo que se está tratando también en esta Conferencia. Por lo tanto, protestamos contra esta discriminación. Pedimos la inmediata acreditación de los excluidos y comunicamos que hasta que no se les permita a estos

compañeros realizar su trabajo de información, nosotros nos abstenemos de asistir a las ruedas de prensa.”

La protesta generó la adhesión de muchos otros. Algunos renunciaron a intervenir como gesto de solidaridad. CENCOS, por su parte, hizo público un comunicado en el que “hace suya la propuesta formulada por el señor Alejandro Aviles, lo felicita al igual que a los periodistas solidarios, y toma esta medida consciente con su política de respeto a la libertad de información y en homenaje a los periodistas discriminados se abstiene también de asistir a las ruedas de prensa en tanto no se notifique tales criterios discriminatorios.”

A dos días de la protesta, el 9 de febrero, no se permitió la palabra al periodista que preguntó nuevamente sobre los criterios por los que se negó la credencial a colegas. El obispo Darío Castrillón respondió, incluso, que no había respuesta. Por tal motivo, CENCOS nuevamente declaró que, se abstendría de asistir a las ruedas de prensa oficiales, como lo hicieron otros.

Después de esto, los periodistas presentaron una carta titulada “Derecho a la información” en la que plantearon: “Hemos pedido respetuosamente la reintegración de nuestros compañeros. Nos ha sido negada una simple respuesta y la negativa como forma que insulta los medios de comunicación que representamos y lesiona la reputación de los compañeros discriminados. Cristianos y no cristianos, no podemos aceptar ni esta actitud ni este silencio. No podemos aceptar tampoco, las alusiones infamantes y los supuestos motivos de la negación de credencial a nuestros compañeros. Demandamos instantáneamente ahora, se respete al menos el derecho a la información, para que sea presentada esta protesta en la próxima rueda de prensa de la III Conferencia. Y llamamos a los medios de comunicación a expresarla ante la opinión pública nacional e internacional.”¹¹⁵

Michael Czerny, del *Toronto Times*, describió el trato a los medios de comunicación de la siguiente manera:

“De por sí el acontecimiento de la III CELAM iba a ser todo un acontecimiento informativo, pero la visita del Papa Juan Pablo II multiplicó en gran medida su valor de noticia. Simplemente la cantidad de periodistas en Puebla, más de mil acreditados para los servicios oficiales – impuso una fuerte tensión sobre los recursos adecuados malamente. Al mismo tiempo se puso en evidencia la actitud ambivalente de la Iglesia hacia los medios. Por un lado, un sesgo excesivo como si los medios tuvieran control completo de la imagen y el mensaje de Puebla que sería proyectado alrededor del mundo; por otro lado, una actitud de condescendencia, como si las generalizaciones satisficieran las preguntas críticas hechas por muchos periodistas, o como si los obispos aún tuvieran automáticamente la autoridad social para manejar la opinión pública según sus deseos. Aparte de esta mezcla curiosa de servilismo y paternalismo, hubo por parte de los participantes evidencias de falta de comprensión y confianza hacia los representantes de la prensa.”¹¹⁶

¹¹⁵ Para todo lo anterior Cf. *Informativo CENCOS SEP*, Serie Puebla 79, No. 40, 10 de febrero de 1979.

¹¹⁶ CZERNY, Michael, “Como funciona la Iglesia. A propósito de la III Conferencia de Puebla”, En *Informativo CENCOS SEP* No. 47, 18 de febrero de 1979, p. 2.

A los conflictos al interior del CELAM se sumaron ataques en contra de católicos progresistas en ciertos medios de comunicación: El 6 de febrero, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez envió al director de “La voz de Puebla”, una carta en la que planteaba: “He leído con sorpresa e indignación la versión que su diario, edición de hoy, publica acerca de la Conferencia de Prensa que sostuve el día de ayer. Su reportero no se ha tomado ni siguiera la molestia de distorsionar lo dicho, sino que ha inventado todo de principio a fin...”¹¹⁷ En el Informativo de SEP se advierte que dicho artículo fue distribuido “en forma profusa” a los obispos reunidos en la Conferencia y se señala que en dicho artículo “se acumulan una serie de informaciones supuestamente hechas por el P. Gutiérrez, ... que se apartan totalmente de lo que él dijo.” Por esta razón, los miembros de SEP presentaron una enérgica protesta: “Como profesionales conscientes de que la objetividad en la información debe ser norma insustituible del quehacer periodístico, manifestamos nuestra protesta...”¹¹⁸

Al día siguiente, el también teólogo paraguayo, José Miguel Munárriz, S.I., presentó una carta de protesta por el texto de un periodista del vespertino poblano “La voz” en el que habla de una entrevista al teólogo, que no dio: “He sido el primer sorprendido al verme aparecer como entrevistado ... No hablé nada en absoluto, ni remotamente de la participación de sacerdotes en luchas armadas. Todo lo que se dice de este tema en el artículo es pura invención del periodista... Las ideas que me atribuye de ninguna manera responden a mi manera de pensar, entender y vivir el ser sacerdotal. Son también un insulto al periodismo honesto y responsable.”¹¹⁹

Finalmente, el día 9 de febrero, el escritor del periódico *El Heraldo de México*, Víctor Manuel Sánchez, calificó a José Álvarez Icaza como “Desautorizado por el Episcopado Mexicano” y “avergonzante Mendezarceísta”, y lo amenazó planteando: “Le tengo muchos datos de su pasado, declaraciones y escritos anticristianos.”¹²⁰

A pesar de todo, las actividades de SEP obligaron al CELAM a abrir espacios en su propia sala, a actores progresistas. Ello explica la conferencia de prensa que ofreció el sacerdote, Pedro Arrupe, Prepósito General de la Compañía de Jesús, el día 10 de febrero; y la que ofrecieron jerarcas de iglesias no católicas, como Mons. Antonio Schedraqui, Obispo Ortodoxo, Mons José Saucedo, Obispo Anglicano, Mons Paulo Ayres Mattos, Presidente del Consejo de Iglesias Evangélicas y Metodistas y el Pastor Bertoldo Weber, el 13 de febrero.

Este ambiente, la relativa apertura y el trabajo de los medios permiten explicar la reacción de grupos de ultraderecha que protestaron por la presencia de los progresistas en el evento. Un día antes de que terminara la Conferencia de obispos, esto es, el 12 de febrero, un millar de personas se manifestaron alrededor de la plaza principal de la ciudad de Puebla en contra de la teología de la liberación, del trabajo de SEP y de CENCOS. El evento fue convocado por la Federación de Barrios y Colonias de Puebla, A.C. Dentro de las consignas estaban: “México, sí; comunismo no”, “Fuera los teólogos de la liberación”, “Vida sí, aborto no”,

¹¹⁷ *Informativo CENCOS SEP*, Serie Puebla 79, No. 37, 7 de febrero de 1979, p.17.

¹¹⁸ “Nuestro rechazo”, *Informativo CENCOS SEP*, No. 40, p. 10.

¹¹⁹ *Informativo-CENCOS SEP*, No. 39, 9 de febrero de 1979, pp. 24-25.

¹²⁰ *El Heraldo de México*, 9 de febrero de 1979, p. 3.

“Viva la Virgen María”, “CENCOS traidor”, “CENCOS fuera”, “Juventud, Cristo es tu Rey”. 6 grandes mantas decían: “LA TEOLOGIA DE LA LIBERACIÓN ES FALSA”.

Paradójicamente, el mismo tipo de frases que utilizó Álvarez Icaza en las campañas anticomunistas esta vez fueron utilizadas en una campaña en su contra y de todos los sectores progresistas. Pero esta agresión no será exclusiva de esta instancia, ya que será el mismo Vaticano quien se encargará de desactivar esta perspectiva eclesial.

e) La guerra del Vaticano contra los progresistas durante la década de 1980

La confrontación con el Vaticano y el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) no concluyó en Puebla. Por el contrario. El Pontífice Romano no dejó de manifestar sus reticencias ante la teología de la liberación y sus conceptos como “Iglesia de los pobres” o “Iglesia popular”, entre otros, en todas sus visitas al menos hasta la caída del Muro de Berlín. Pero probablemente el asunto en el que hizo mayor énfasis fue en lo que se refiere a la unidad en la Iglesia y la participación social y política del clero y órdenes religiosas. Ciertamente, la reflexión teológica en América Latina resultó especialmente importante para la Iglesia Católica y para la realidad sociopolítica de este subcontinente debido a tres razones. En primer lugar, hasta antes de la década de los sesenta la teología que se manejaba en el territorio era la teología europea, principalmente la teología elaborada desde instancias oficiales del Vaticano, pero con la teología de la liberación, por primera vez se desarrolló una teología propia. En segundo lugar habría que destacar el impacto sociopolítico de esta reflexión. El planteamiento de la opción por los pobres como sujetos de su liberación (material y espiritual) llevó a diversos sectores de cristianos, como hemos visto, a participar en la creación o incorporación de organizaciones populares que pretendían revertir las “estructuras sociales de pecado” o injustas, con la finalidad de construir una sociedad más justa. Por último, es importante señalar que la teología de la liberación removió la estabilidad de la estructura de autoridad eclesial.

Como ejemplo tenemos la participación de los cristianos en el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua, que se convirtió en un motivo de tensión importante con la jerarquía eclesiástica. La presencia en el gobierno sandinista de cinco sacerdotes fue rechazada por los obispos, el CELAM y el mismo Papa. El momento de mayor tensión en este país fue la misa del mes de marzo de 1983 en la Plaza 19 de julio, en la que Juan Pablo II se negó a dirigir una oración por diecisiete muertos caídos el día anterior en combate. En esta celebración Karol Wojtyła calificó a la “Iglesia popular” de absurda y peligrosa, e insistió en la unidad eclesial alrededor de sus pastores. La reacción de gran parte de nicaragüenses presentes fue inesperada: consignas revolucionarias y gestos comunes a marchas y mítines, un claro rechazo a la actitud del Pontífice Romano.¹²¹

Poco después, el 6 de agosto de 1984 apareció el primer documento oficial, *Libertatis nuntius* (Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación), y dos años más tarde, el segundo, *Libertatis conscientia* (1986). En el mismo año de 84, el teólogo brasileño, Leonardo Boff fue llamado a la Santa Sede para ser confrontado y castigado por

¹²¹ Cfr. GIRARDI, Giulio (Coord.), *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*. Centro Ecueménico Antonio Valdivieso, Claves Latinoamericanas y Paradigmas Ediciones, Nicaragua, 1989.

su libro *Iglesia, carisma y poder* y, en visita *Ad limina apostolorum* fue discutida la obra del peruano Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*. En este evento se evidenciaron contradicciones al interior de la Conferencia Episcopal Peruana y quedó en manos del Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, la decisión de condenar o no la obra. Finalmente, el sacerdote nicaragüense y Ministro de Educación, Fernando Cardenal, fue expulsado de la Compañía de Jesús. Al año siguiente, 1985, él junto con su hermano Ernesto, Ministro de Asuntos Culturales, y Miguel D'Escoto, Ministro de Asuntos Extranjeros, fueron suspendidos a *divinis* por desobedecer la prohibición emanada del mismo Juan Pablo II respecto a la ocupación de puestos públicos.

En sus discursos, el Papa enfatizó la urgencia de unificación doctrinal y eclesial: «Atenta especialmente contra la unidad esa desviada posición teológica que pone el acento de modo unilateral sobre la liberación de las esclavitudes de orden terrenal y temporal...» (JUAN PABLO II *Actitudes eclesiales y orientaciones pastorales para la tarea evangelizadora*, Alocución del Santo Padre a los obispos de Uruguay, 8 de mayo de 1988)

En su II visita a Perú en 1988, Wojtyla demandó a los obispos articular sólidamente su magisterio «para aplicar las directrices contenidas en las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe y sobre la teología de la liberación» y pidió que reintegraran «a la unidad sin fisuras» a quienes se habían desviado (JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos de Perú*, 15 de mayo de 1988).

El Papa también reprobó la utilización del marxismo de manera determinante. Será precisamente éste el argumento de fondo de las dos Instrucciones: “No se tiene en cuenta de hecho que (el marxismo) depende intrínsecamente de premisas ideológicas incompatibles con la fe cristiana.”¹²²

La propuesta, entonces, para enfrentar el problema de la pobreza y demás conflictos sociales en Latinoamérica, fue la Doctrina Social de la Iglesia (DSI): «No hay liberación auténtica si no es en Jesucristo. Sólo el Evangelio y la doctrina social, que de él emana, pueden ser fuente de salvación para América Latina».¹²³

El anticomunismo del Papa Juan Pablo II y su insistencia en la Doctrina Social como alternativa a los problemas del mundo en crisis se verán reforzados ante la caída del socialismo real, del cual no fue ajeno. Su posición al respecto quedará planteada en la encíclica que celebró los 100 años de DSI, la *Centesimus Annus*. Al respecto, el investigador Bernardo Barranco afirma:

“Juan Pablo II aparece como detonante victorioso del fracaso del socialismo real. El pontífice es heredero de una tradición cultural antimoderna que se recrea en la nueva encíclica ... La oferta de la recristianización ética de Occidente se mantiene, y los términos de la disputa con la modernidad presenta como una fecha crucial y simbólica en la *Centesimus Annus*: el *derrumbe del comunismo* advertido y pronosticado desde hace más

¹²² “Instrucciones sobre algunos aspectos de la ‘Teología de la Liberación’”, En VV:AA. *Teología de la Liberación, documentos sobre una polémica*, p. 42.

¹²³ JUAN PABLO II. “Los signos de la auténtica liberación cristiana”, *Discurso* de despedida en el aeropuerto Jorge Chávez de Lima, 16 de mayo de 1988.

de 100 años por la iglesia. Le resta un solo interlocutor bifronte al que la encíclica se dirige: el capitalismo.”¹²⁴

A pesar de todo, CENCOS mantuvo un trabajo ecuménico de difusión de la teología de la liberación y sus actores a través de un nuevo instrumento: la revista *Iglesias* que apareció, precisamente, en 1979.

También en 1979, CENCOS organizó, junto con CELADEC, la Consulta Latinoamericana de Documentación y Comunicación Popular (CLADOCOP) en Lima, Perú. Además, dentro de sus actividades más importantes: organizó el I Encuentro de Solidaridad Internacional Cristiana con América Latina “Mons. Oscar Arnulfo Romero” en el D. F y apoyó la Consulta “Desarrollo y Energía” del Consejo Mundial en México, también en la Ciudad, en 1980; publicó el folleto “La violencia en el mensaje de Juan Pablo II en Centroamérica” en 1984; José Álvarez Icaza participó en el debate sobre las nuevas relaciones Iglesia-Estado en México, en el III Encuentro Nacional del Movimiento de Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares (MCCLP) y en la conmemoración de las Bodas de Plata Episcopales del Arzobispo de Oaxaca, Bartolomé Carrasco en 1989; CENCOS cubrió y ofreció servicios de prensa en la II visita del Papa a México en 1990, como mencionamos anteriormente, protestó ante el Vaticano por la violación del derecho de asilo en perjuicio del Gral. M. Noriega, quien buscó refugio en la Nunciatura de Panamá el mismo año. En 1992 apoyó al teólogo Leonardo Boff, quien abandonó el sacerdocio; acompañó las muertes de los obispos Sergio Méndez Arceo y José Llaguno; defendió al obispo Samuel Ruíz García ante una campaña de amenazas y calumnias; exigió investigar el asesinato del Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo; comentó críticamente el establecimiento de relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y México y reportó la Peregrinación Ecuménica por la Paz y la Vida. En 1993 apoyó al obispo Pedro Casaldáliga, quien enfrentó un conflicto con el Vaticano por su participación en Nicaragua; participó como fuente de información durante la III Visita del Papa a México y en el debate sobre las nuevas relaciones Iglesia Estado en el país. En 1995 organizó la II Reunión Mundial y la Asamblea Continental de América Latina y el Caribe de la WACC en Metepec, Puebla. En 1996 promovió y dio seguimiento a la visita del teólogo Leonardo Boff a México. De hecho, mantuvo durante todos estos años su apoyo a las experiencias diocesanas y parroquiales que implementaron una pastoral a favor de los pobres, particularmente a la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, pero de eso hablaremos más adelante.

f) Álvarez Icaza en la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano (1992).

Poco después de la caída del Muro de Berlín, a 500 años del descubrimiento de América, se llevó a cabo la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, que tuvo lugar en Santo Domingo, República Dominicana, en octubre de 1992. Este año podría considerarse como el inicio del fin de una generación de jerarcas católicos que vivieron el Concilio, Medellín y Puebla ya que mueren Don Sergio Méndez Arceo y Don José Llaguno. Por lo menos en México, la labor del nuncio apostólico, Girolamo Prigione, contra el sector del episcopado identificado con la teología de la liberación, tuvo excelentes resultados. La

¹²⁴ BARRANCO, Bernardo, “La Conquista espiritual de la modernidad a propósito de la Centesimus Annus”, en *Christus*. No. 6, Agosto de 1991, p. 9.

estrategia de imponer obispos coadjutores con responsabilidades específicas y de incidir directamente en la elección de obispos del Vaticano, se sumó, con el paso del tiempo, a la renuncia por edad o muerte de los obispos que en las década pasadas desarrollaron proyectos diocesanos a favor de los pobres. En términos generales se puede decir que esa generación terminó, aunque existan nuevos obispos interpelados por la gravedad de la situación social de su territorio.

Por lo que se refiere a las Comunidades Eclesiales de Base, proyecto esencial de la pastoral desde la teología de la liberación, la estrategia de diversos obispos de desacreditar este modelo y de mover a los sacerdotes que la impulsaban, se sumó a la crisis cultural de fin de siglo, de manera que los nuevos jóvenes no se incorporaron a las CEB's.

El trabajo de SEP en Puebla y otras coyunturas como las posteriores visitas del Papa Juan Pablo II a México y otras reflexiones y acciones conjuntas de los sectores progresistas, fueron el antecedente para que, 13 años más tarde, se conformara el Espacio de Laicos (ESPLAI), en el que también participó José Álvarez Icaza.

Este organismo adquirió un carácter de red de centros de inspiración cristiana al servicio de los pobres y de los sectores eclesiales simpatizantes con esta corriente, ya que no contaba con una estructura formal. Al ESPLAI pertenecían: el Centro Antonio de Montesinos (CAM), el Centro de Información Ecuménica (CRIE), el Centro de Estudios Ecuménicos (CEE), Servicio de Paz y Justicia – México (SERPAJ), la Coordinadora Nacional de Comunidades de Base (CEB's), el Centro de Reflexión Teológica (CRT), el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS); Servicios de Información y Educación para la Acción Comunitaria (SIEPAC) y Servicios de Información Procesada (SIPRO).

A diferencia de SEP, que consistió en una iniciativa fundamentalmente de mexicanos, en 1991 el ESPLAI contactó a centros similares de 6 países de América Latina con la finalidad de organizar un proyecto de análisis, producción y difusión respecto a los problemas en la Iglesia y del subcontinente y los nuevos temas de discusión que se tratarían durante la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo en 1992.

Acudieron al llamado organismos de Argentina, Chile, Colombia, México, Nicaragua y República Dominicana. Se formó entonces el Colectivo Latinoamericano de Servicios Especiales de Comunicación (CLASEC) cuyas actividades consistieron en: la elaboración de un boletín informativo y de análisis para la prensa, “Servicios Especiales de Comunicación” (SEC), y la organización y realización de conferencias de prensa donde se diera a conocer la situación de la Asamblea Episcopal y se debatieran los temas de mayor controversia.

Uno de los primeros temas que ventiló CLASEC fue el de la mecánica y metodología de trabajo que intentó imponer el Vaticano a través de diversas medidas como: la aprobación de Roma para que asistieran los obispos delegados; el intento de eliminar el documento base elaborado a través de cuatro redacciones, durante dos años, mediante amplias consultas a las conferencias nacionales, grupos de base, etc. para suplirlo por conferencias magistrales a cargo de personas elegidas por el Vaticano; el intento de nombrar por designación a dos de los cuatro miembros que presidirían las sesiones, en contra del reglamento de la CELAM y la práctica de conferencias anteriores, en las que eran

nombrados por elección; lo mismo se quería para los nombramientos de cinco comisiones de trabajo y, por último, la pretensión de publicar el documento final hasta tener el visto bueno de Roma.

Al respecto, Álvarez Icaza escribió:

*En esta Conferencia, la Iglesia de América Latina se está jugando la posibilidad de poder seguir teniendo una voz propia, que desde el inmediato pasado (Medellín, Puebla) ha enriquecido a toda la Iglesia Universal. Las distintas concepciones que se tienen se ponen en evidencia desde el momento mismo de considerar el status de la reunión. Para los delegados de Roma –en los que suele haber una tendencia centralizadora–, ésta debe ser considerada como si se tratase de un Sínodo, que únicamente tendría el carácter de “cuerpo consultivo” para el Papa. Los obispos latinoamericanos han expresado su voluntad de que la IV Conferencia siga siendo considerada como una Asamblea Episcopal, en la que ellos se expresen como cuerpo colegiado, a partir de sus propias responsabilidades en la Iglesia, tal como lo expresa el obispo Damascano, Secretario de la Conferencia, diciendo que se trata de una Asamblea de Obispos de una región y no de un Sínodo.*¹²⁵

Finalmente, un grupo de obispos impugnó el reglamento propuesto por la Presidencia de la Conferencia, el cual se modificó con reformas que permitieron mayor participación de los prelados en la Asamblea. Sin embargo, para Álvarez Icaza, *no se logró todo lo que se hubiera deseado por los impugnadores y es que la burocracia vaticana, aprovechándose de la enfermedad y operación reciente del Santo Padre, trató de amarrar y controlar lo más posible el desarrollo de la Conferencia*¹²⁶.

Por lo que se refiere al tema de la información, la Asamblea se caracterizó por su hermetismo. En un artículo del periódico *El Universal*, Álvarez Icaza describió la situación de los medios de comunicación durante los primeros días de la Conferencia:

La Oficina de Prensa se ha limitado sólo a repartir los textos de los discursos papales y hasta el miércoles 14 se iniciaron las conferencias de prensa, la desinformación de lo que ocurre en el seno de la Conferencia es casi total y consecuentemente los rumores proliferan ante los periodistas, que buscan notas informativas para los medios que los enviaron..

Para colmo de males, la primera Conferencia de Prensa que al fin presentó el CELAM el jueves 15 fue un verdadero desastre. Los boletines entregados no decían nada y los obispos presentes en la Conferencia no informaron nada de lo que realmente ocurrió en Casa San Pablo y sólo se limitaron a negar los rumores que les fueron presentados para su aclaración por los periodistas asistentes.

*La Conferencia de Prensa del viertes 16 ya fue mejor...*¹²⁷

Según Álvarez Icaza, la desinformación *explica entonces que los periodistas han abarrotado el local de conferencias montado en Santo Domingo por CLASEC...*¹²⁸

¹²⁵ ÁLVAREZ ICAZA, José, *El Universal*, 17 de octubre de 1992.

¹²⁶ Ídem.

¹²⁷ Ídem.

El impacto del CLASEC en los medios de comunicación, llevó al obispo de Cuernavaca y Presidente de la Comisión Episcopal para los Medios, Luis Reynoso, a publicar el lunes 19 de octubre, por presión del nuncio, una nota en la que planteó:

“Lamentamos profundamente la información distorsionada que algunos grupos, apoyados en una costosa infraestructura, están difundiendo. Tales organizaciones están propagando comentarios tendenciosos que, tal parece, tienen la finalidad de presionar desde el exterior esta Asamblea y difundir una imagen falseada de lo que acontece en nuestra reunión episcopal... Con la anuencia y en el nombre de todos los Obispos Mexicanos reunidos en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.”

Esta carta se agregó al boletín de prensa Núm. 15 del CELAM del martes 20, lo cual generó la protesta de un buen número de periodistas de distintas nacionalidades en la que afirmaron que si así se interpretaba su participación en las conferencias de prensa, se estaba coartando su libertad de expresión y se contradecía la promesa de que en las conferencias del CELAM todos podrían hablar y sugerir con libertad.

Algunos periodistas mexicanos quisieron entrevistar a obispos mexicanos para aclarar posibles malentendidos pero los prelados los rechazaron. Según Álvarez Icaza, todo esto generó una situación incómoda:

Indudablemente, la posición de los periodistas que cubrimos la IV Conferencia, a estas alturas se ha hecho muy incómoda. Salvo las interesantísimas y cada vez más concurridas conferencias de prensa que... presenta CLASEC... Muy pocos obispos se animan a informar públicamente lo que realmente ocurre en la conferencia, por una parte y por la otra se dice que todo lo deformamos y distorsionamos. Y como las conferencias de prensa del CELAM son cada vez más sosas y aburridas, de los casi 1000 periodistas que inicialmente cubrían la conferencia, sólo poco más de cien heroicos aun permanecemos en Santo Domingo, pero muchos ya no van a la sala de prensa del CELAM... también proliferan los ataques y las agresiones contra los periodistas dominicanos que hacen milagros buscando mantener en la prensa de Santo Domingo –que cada vez reduce y relega más lo relativo a la IV Conferencia- el interés en ésta, pese a la poca información de que disponen.¹²⁹

Ante la queja de la prensa acreditada que no tenía el acceso suficiente a la información sobre lo que ocurría en el evento y ante la acusación por parte de miembros de la jerarquía católica a algunos medios de distorsionar la información, en el boletín del CLASEC se planteó lo siguiente:

“Uno de los problemas centrales que plantea la sociedad moderna, ante la ausencia de modos de vida y cosmovisiones únicas y excluyentes, es justamente el asunto de la comunicación... La que ... para poder realizarse reclama la ausencia de dominación. Reclama reconocer que en el mundo contemporáneo la condición para que los discursos se

¹²⁸ Ídem.

¹²⁹ ÁLVAREZ ICAZA, José, *El Universal*, 24 de octubre de 1992.

hagan creíbles pasa por su capacidad de argumentación, de sostener ideas razonables y razonadas.”

Y ante una serie de preguntas que se plantearon al Episcopado Latinoamericano el SEC afirma:

“Todas estas interrogantes claman por respuestas, reclaman mucha inteligencia y capacidad de argumentación para evitar caer en el riesgo de una Iglesia que pudiera suponer que los laicos están sólo para callar y obedecer. De esta capacidad nadie se puede eximir ... debieran tenerla aquellos que, manifestando su intención de ser portadores de la “modernización” de la Iglesia Latinoamericana –cuando afirman que las tradiciones del magisterio latinoamericano son sólo cosa del pasado – descalifican sin argumentos a la vez que, en los hechos, niegan la posibilidad de diálogo con una sociedad que, precisamente por su aspiración a la pluralidad y a la democracia, tiene que darle un lugar especial a la comunicación con ausencia de dominación.”¹³⁰

El hermetismo de la Asamblea que se encontraba fuertemente controlada por la diplomacia vaticana y el nivel de análisis que se logró fueron factores que contribuyeron para que el proyecto CLASEC fuera un éxito. Gracias a su boletín y a sus conferencias de prensa, en las que, como en Puebla, llegaron a convocar a importantes especialistas y a mayor número de medios de comunicación que los mismos obispos, presionaron nuevamente a la jerarquía católica a informar sobre lo que estaba sucediendo en la Asamblea Episcopal y fue posible dar cuenta que el conflicto intraeclesial en esta ocasión consistió, ya no en la tan debatida hasta entonces “opción por los pobres” sino en el control vaticano. Al respecto el CLASEC concluyó:

“Cada reunión del episcopado latinoamericano ha sido influida, a la vez que ha tenido un efecto directo sobre las diferentes coyunturas en las que se ha realizado. Medellín fue la resonancia del Concilio Vaticano II en América Latina, Puebla fue de hecho el inicio del pontificado de Juan Pablo II. Falta tomar un poco más de distancia en el tiempo para valorar adecuadamente cuál es el contexto que incide sobre Santo Domingo. Tal vez no sea del todo infundado pensar que lo ocurrido sea el inicio de una etapa de transición de la Iglesia y de su vínculo con la sociedad, que, como ocurre en estos momentos, por ahora sólo presenta los rostros de lo que va quedando atrás y que en el futuro próximo habrá que erradicar como condición para poder avanzar. Pensamos sobre todo en el autoritarismo interno que en su decadencia hace esfuerzos por reafirmarse.”¹³¹

Por lo que se refiere al laicado, para Álvarez Icaza, la situación de los laicos en Santo Domingo fue peor aún que en Puebla pero el éxito de la agencia alternativa de prensa fue extraordinario dada la acogida en los medios de comunicación de Santo Domingo y agencias internacionales: *Vivimos ahí una experiencia muy gratificante. En todo esto nos ayudó mucho la antipática imagen que en los medios tenía alguna prominente figura eclesíástica de la Iglesia en Santo Domingo.*¹³² Álvarez Icaza hace referencia al Cardenal López Rodríguez, quien opinaba sobre los sacerdotes y teólogos progresistas: “Son

¹³⁰ SEC, No. 9, 22 de octubre de 1992, p. 1.

¹³¹ SEC, No. 12, 28 de octubre de 1992.

¹³² ÁLVAREZ ICAZA, José, “Comunidades eclesiales...”, p. 14.

hombres frustrados, amargados y llenos de taras... Que se vayan lo antes posible. Y yo creo, es mi opinión personal, que una vez que los casemos y den con una mujer que los maltrate bien, se van a amansar.”¹³³

g) José Álvarez Icaza en el Sínodo de Obispos de América (1997)

Cuatro años después de *Santo Domingo*, en la visita que el Papa realizó el año de 1996 a los países de América Central, planteó categóricamente que la Teología de la Liberación había muerto con la caída del socialismo real. Poco después, Leonardo Boff afirmó en México que la teología de la liberación estaba más viva que nunca ante el neoliberalismo y el consecuente incremento de la pobreza en Latinoamérica.

La visita del teólogo brasileño pareció provocar en el Vaticano la necesidad de venir a “corregir” las nuevas perspectivas de la teología de la liberación. Del 6 al 10 de mayo de 1996, se llevó a cabo en México el II Encuentro de Presidentes de las Comisiones Episcopales para la Doctrina de la Fe, del Consejo Episcopal Latinoamericano, convocado por la Pontificia Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano. Presidió este evento el Cardenal Ratzinger, quien en la conferencia final, si bien habló del respeto a las tradiciones culturales de los indígenas, planteó que los principales problemas doctrinarios que enfrentaba América Latina eran: los nuevos movimientos “indigenistas”, las “sectas” y la teología de la liberación. Descalificó los movimientos que pretendían construir una teología india bajo el argumento de que con ello se buscaba “una regresión” para dejar a un lado el cristianismo. Además dijo que con la caída del marxismo, la teología de la liberación se había venido a menos pero que aún quedaban algunos “seudoteólogos” que trataban de confundir a los católicos, en clara alusión a Leonardo Boff.

La intervención del Vaticano en México ante el desarrollo de la teología latinoamericana no se limitó a la visita de Ratzinger. A fines del mismo año, este organismo reprobó a los centros de formación de los religiosos en el país cuyos contenidos se inspiraban con la teología de la liberación. A principios de marzo de 1997, la Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede ordenó el cierre de estos centros, en los que estudiaban teología y filosofía cerca de 500 religiosos y religiosas. Con esto se buscó detener el desarrollo de la teología de la liberación en el sector eclesial que, ante las transformaciones del episcopado y el control del clero secular identificado con esta línea, se había convertido en el principal promotor teórico y práctico de esa forma de vivir el cristianismo.

En este contexto se llevó a cabo el I Sínodo de Obispos de América. Ya desde Santo Domingo, ante los intentos de control del Episcopado Latinoamericano por parte de la Curia Romana, Álvarez Icaza había señalado:

Estas circunstancias obligan a pensar sobre el futuro que se tiene previsto para la integración colegial de los obispos latinoamericanos. No puede dejar de relacionarse este aspecto con el del anuncio del posible Sínodo Americano, lo cual implica que las reuniones tengan que realizarse con la participación de los episcopados de USA y Canadá, situación que en sí misma no sería desdeñable, siempre y cuando sea complementaria y no substituta

¹³³ Cit. en PEREZ AGUIRRE, p. 40

*de un espacio propio para los pastores latinoamericanos. Lo contrario resultaría bastante triste, especialmente en estos momentos en los que se llama a la inculturación del Evangelio, puesto que implicaría otra vez desconocer la especificidad e identidad cultural propia de América Latina.*¹³⁴

El anunciado Sínodo tuvo lugar en Roma a fines de 1997. Incluso a éste asistió Álvarez Icaza pero con un operativo mucho más sencillo. Tres factores limitaron sustancialmente el trabajo en medios de comunicación: por un lado, en el Vaticano resultó mucho más fácil controlar la información ante una iglesia latinoamericana mucho menos interesada en el evento que anteriormente; por otro lado, los pocos recursos económicos que se consiguieron resultaron escasos para los costos de un trabajo en el Viejo Continente; ello derivó en una presencia muy reducida de personal: José Álvarez Icaza, su esposa Luz, su hijo Emilio (quien para entonces se había incorporado a CENCOS) y dos colaboradoras más, Laura Gutiérrez y Rocío Martín. Finalmente habría que considerar las posibilidades físicas de Álvarez Icaza a los 76 años de edad. En estas circunstancias, resultó casi imposible organizar conferencias de prensa alternativas (únicamente se organizaron 2) y llevar a cabo reuniones de análisis como en las Asambleas anteriores. Sin embargo, CENCOS contó con el apoyo de un organismo similar italiano, ADISTA, desde donde pudo enviar la información oficial a México y así contar con prácticamente todas las participaciones de los obispos representantes del episcopado americano. Desde la oficina en México se pudo enviar información a los medios de comunicación aunque fue escaso el interés y el contenido publicado. En palabras de Álvarez Icaza:

*En el Sínodo para América que se realizó en Roma a fines de 1997, los “candados” vaticanos, eficazmente montados, frustraron nuestros buenos propósitos de hacer presentes ante los obispos americanos, las inquietudes de los laicos. Sólo pudimos concretarnos a difundir por internet las síntesis de las participaciones de los Obispos en el Sínodo, a partir de los boletines oficiales y enviar algunos reducidos servicios y comentarios generales. No habiendo todavía informaciones disponibles de este evento, no obstante, supimos por fuentes de confianza, que en las conclusiones del Sínodo se condenaba la pedofilia y los abusos sexuales de clérigos contra niños y jóvenes...*¹³⁵

Por lo que se refiere al laicado, Álvarez Icaza advierte que durante la celebración del Sínodo, se presentó en la Sala de Prensa del Vaticano el documento titulado *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, suscrito por los titulares de ocho dicasterios: la Congregación para la Doctrina de la Fe, la Congregación del Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, la Congregación para los Obispos, la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, la Congregación para los Institutos de Vida consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica y del Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos y aprobados por el Papa Juan Pablo II el 13 de agosto de 1997. En palabras de Álvarez Icaza, *se trata de un documento que reduce y limita cosas que ya antes venían haciendo los laicos- y agrega: ¿Cuándo se producirá otro documento que estimule y promueva la acción de los laicos en la Iglesia y que demuestre que ésta tiene confianza en los fieles que la integran?... En síntesis, de la apertura del Concilio (1962-1965) pasamos luego a una*

¹³⁴ ÁLVAREZ ICAZA, José, *El Universal*, 17 de octubre de 1992.

¹³⁵ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Comunidades eclesiales...”, p. 15.

*creciente obstaculización en las Asambleas posteriores, hasta quedar marginados al máximo en Santo Domingo y en 1997. Y de ‘brazos largos de la Jerarquía’ como éramos cuando el MFC y la ACM allá por 1958, pasamos en 1998 a la posibilidad de ser colaboradores –bastante limitados, por cierto-, de los sacerdotes. ¡Creemos que los laicos pueden hacer mucho más que eso!*¹³⁶

CONCLUSIONES

Cuando el Papa Juan XXIII anunció el Concilio, también anunció una reforma al Código de Derecho Canónico, la cual comenzó a operar en el mes de noviembre de 1983. En él se plantea una estructura autocrática para la Iglesia. El gobierno o jurisdicción corresponde al clero. El nuevo Derecho Canónico plantea los asuntos de la Iglesia como tareas principales del clero y los temporales, de los laicos. Finalmente, el sacerdocio ministerial es sobrestimado y el laico infravalorado. Esta visión no corresponde con la de la Iglesia como pueblo de Dios, que acentúa la igualdad de todos los creyentes. Según Pedro Miguel Lamet:

“... los grandes ‘oficios’ de la vida eclesial, que son el gobierno, la enseñanza y la santificación, pertenecen a los clérigos, sin que el laico acabe de salir de su minoría de edad... Términos como ‘familia’ y ‘obediencia’ – agrega Lamet - son los que más abundan en los cánones dedicados a los laicos.” (Lamet. P. 298)

Esta situación no permite la participación de los fieles a través de mecanismos como el voto o la presión de la opinión pública. Como hemos visto, para protestar los laicos se verán en la necesidad de distanciarse de su jerarquía.

El Concilio avanzó en el tema de la libertad de conciencia. Según Lamet “Las relaciones entre el derecho y la conciencia personal y entre ésta y la autoridad eclesiástica tienen una importancia capital para el cristiano. Para un cristiano es fundamental seguir su vocación. Si su propia conciencia, bien formada y responsable, se encuentra en contradicción con las normas en vigor en la Iglesia, el único comportamiento justificable en conciencia es, precisamente, seguir la propia conciencia.”¹³⁷ Sin embargo, el Concilio no logró poner límites y reglas al poder institucionalizado de la Iglesia. Si bien se planteó que los laicos deben guiarse por la conciencia cristiana, que es considerada como la voz de Dios válida no sólo en lo espiritual sino también en lo temporal (LG 36d) la ausencia de una educación para la libertad dificulta el ejercicio del derecho de insurrección de las conciencias. A ello habría que agregar que, por lo que se refiere al derecho de libre acceso a la información (con objeto de formar la conciencia); a la libertad de expresión y a la libertad de investigación, los laicos los tienen reconocidos en el ámbito civil pero, como hemos visto, no en el eclesial.

En fin, en términos generales, a pesar de los esfuerzos en el Concilio por superar el clericalismo, el sacerdote permanece como el especialista en religión, el hombre sagrado y activo, en oposición al laico, casado, con hijos, con un oficio o profesión y con una presencia activa en las realidades sociales y políticas.

¹³⁶ *Íbid*, pp. 15-16.

¹³⁷ Lamet, Pedro Miguel. *La rebelión de los teólogos*. Plaza&Janes, España, 1991. P. 297

Como se puede ver, el Código de Derecho Canónico, la permanencia de una estructura autocrática y la actitud de los funcionarios del Vaticano y del mismo Papa Juan Pablo II, no permiten la realización plena de los lineamientos del Concilio que ubican en el mismo plano al laicado y la jerarquía. Pero eso no es todo, como muestran Lamet y Pérez Aguirre, la organización eclesiástica no permite el ejercicio de los derechos humanos elementales de las y los laicos.

“La Iglesia afirma la libertad de la persona frente al poder pero no siempre se da cuenta de que el atentado más profundo a la libertad reside en su propia gestión generalmente autoritaria, casi autocrática de la verdad. Por esto también generalmente la Iglesia se abstiene de introducir los derechos humanos en su funcionamiento interno.”¹³⁸

5.- La militancia partidaria como una respuesta más al concilio (1978-1988)

La Iglesia alaba y estima la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la vida pública y aceptan las cargas de este oficio. (GS, 75ª) ... los cristianos deben tener conciencia de la vocación particular y propia que tienen en la comunidad política; en virtud de esta vocación, están obligados a dar ejemplo de sentido de la responsabilidad y de servicio al bien común; así demostrarán también con los hechos cómo pueden armonizarse la autoridad y la libertad, la iniciativa personal y la necesaria solidaridad del cuerpo social, las ventajas de la unidad combinada con la conveniente diversidad. (GS, 75e) ... Quienes son, o pueden llegar a ser, capaces de ejercer ese arte tan difícil y tan noble que es la política, prepárense para ella y procuren ejercitarla con olvido del propio interés y de todo beneficio vanal. (GS, 75f)

... ahora es notorio que el cristianismo pos conciliar y sobre todo la base popular latinoamericana, ha asumido sin tapujos, criterios y posturas consideradas políticas, en la medida que abordan problemas y temas reservados anteriormente, para los partidos o los movimientos sociales. He tenido el privilegio de vivir con emoción cómo estas cosas se dieron en el Concilio Ecuuménico Vaticano II, al cual tuve el privilegio de asistir como auditor laico. Y posteriormente he vivido estas mismas experiencias en las reuniones episcopales latinoamericanas de Medellín, Puebla, Santo Domingo y, recientemente, en el Sínodo de los Obispos de América. (Álvarez Icaza, José. Quito, Ecuador. 7 y 8 de mayo de 1998)

a) Contexto político durante la década de 1970 y el Partido Mexicano de los Trabajadores.

En 1971, a partir de que el gobierno de Luis Echeverría decretó la amnistía a líderes y militantes del 68, comenzó una rápida proliferación de organismos de izquierda que se dividieron en los partidos y en movimientos de masas. Este evento derivó en una iniciativa, en la que participaron importantes intelectuales como Carlos Fuentes y Octavio Paz, para formar una organización política. En ella también estuvo presente José Álvarez Icaza con su esposa Luzma. De ahí surgió un Comité Nacional de Auscultación y coordinación. Tres años más tarde, en septiembre de 1974, nació de esta iniciativa el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT). José y Luzma presenciaron el Congreso Constituyente como observadores y como prensa.

¹³⁸ PEREZ Aguirre, Luis. *La Iglesia increíble. Materias pendientes para su tercer milenio*. Lumen, Buenos Aires, 1994. p. 51

Como se recordará, el Presidente Luis Echeverría combinó la represión política con la llamada “Apertura Democrática” que derivó en la reducción de la edad para votar, de 21 a 18 años; para ser diputado, de 25 a 21 años; y senador, de 35 a 30 años; en la posibilidad de que llegaran a las curules de la Cámara Baja 5 diputados más de partidos de oposición tras obtener el 1.5 % de la votación y en la reducción del número de afiliados necesario para registrar nuevos partidos, de 75,000 a 65,000. Sin embargo, la nueva legislación electoral estableció el requisito de contar con 2,000 afiliados en cada una de las dos terceras partes de las entidades federativas y 25 afiliados en cada uno de la mitad de los municipios de cada estado, además de presentar listas con nombre, domicilio, ocupación y número de credencial de elector. En el inicio, el PMT no tuvo capacidad para cubrir los requisitos y obtener el registro. Según Javier Santiago, fundador de este organismo, con estas reformas: “A los partidos ya registrados se les ampliaba controladamente el espacio en las elecciones y, por último, a los partidos de izquierda se les cerraban las posibilidades de obtener su registro electoral, pues a pesar de haberse reducido el número de afiliados para obtenerlo, la necesidad de presentar las listas con el número de la credencial de elector era (y es) prácticamente imposible ... El costo de las 21 asambleas necesarias para obtener el registro era impresionante. Sólo por alojamiento y alimentación era de 8 millones de pesos.” (Santiago, p. 83)

Ante las elecciones presidenciales de 1976, a diferencia del Partido Comunista Mexicano que decidió participar sin registro, el PMT decidió no hacerlo pero sí realizar una campaña para llenar los requisitos que la Ley Federal Electoral pedía. En un *Informe sobre la organización, la afiliación y el registro del partido*, se señalaron las deficiencias de organización: “... sólo 12 estados y el Distrito Federal cumplieron en parte con las recomendaciones hechas en los instructivos que se enviaron a todos los comités”. (Cit. En Santiago Op. Cit.) Ante esta situación, durante la Primera Asamblea Nacional Extraordinaria que tuvo lugar el 28 y el 29 de febrero del mismo año, se aprobó un plan para afiliar, al menos, a 3,500 personas por estado, distribuidos en la mitad de los municipios, para conformar con ello, los comités municipales. Al mismo tiempo, se realizaría una campaña para exigir al gobierno una reforma a la Ley Federal Electoral

La postulación de José López Portillo como única candidatura a la Presidencia de la República en 1976, ha sido interpretada como una crisis de los partidos registrados aún después de la “Apertura Democrática” de Luis Echeverría y como la expresión de la pérdida de legitimidad del Estado. “Muy pocas personas creían en las elecciones y en la política partidaria, diversas organizaciones políticas no registradas quedaron al margen de la contienda electoral.” (Canto y García, p. 19) Ante esta situación, López Portillo recurrió al fortalecimiento de la alianza con líderes charros; al mantenimiento de la represión al movimiento obrero; al acercamiento al sector empresarial a través de la Alianza para la Producción y a una Reforma Política, cuyo intelectual fue Jesús Reyes Heróles.

Con esta última iniciativa, que consistió en algunas reformas constitucionales y la aprobación de una nueva ley electoral (Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales o LOPPE), se pretendía institucionalizar la actividad política de fuerzas marginadas y dar legitimidad al proceso electoral. A partir de ella, los partidos políticos pasaron a ser considerados entidades de interés público y, por tanto, necesarios para ejercer la democracia, por lo que se debían favorecer, impulsar y apoyar. De ahí que se otorgara el registro condicionado a partidos, se diera la participación proporcional en la elección de los

100 diputados plurinominales, se abriera la posibilidad de crear frentes o coaliciones para participar en las elecciones y se reconocieran organizaciones políticas que no son partidos, las asociaciones políticas nacionales. Sin embargo, durante el Primer Pleno Nacional Interno del PMT, que tuvo lugar el 26 de febrero de 1978, la nueva ley fue considerada “más anticonstitucional, más antidemocrática y más antipopular que la anterior Ley Federal Electoral” debido a que para obtener el registro definitivo, la forma en que debían estar presentes los 65,000 afiliados resultaba mucho más caro que en la ley anterior. Además, se consideró que a los partidos con registro condicionado se les discriminaba, pues en la Comisión Federal Electoral sólo tenían derecho a voz y no a voto y perdían el registro si no alcanzaban el 1.5% de la votación, a diferencia de los partidos con registro definitivo que lo perderían sin el 1.5 % en tres ocasiones consecutivas. Por último, los partidos que optaran por el registro condicionado debían contar con 4 años de actividad política y el PMT tenía 3 años y 3 meses. (Cit. En Santiago Op. Cit. P. 119)

Sin embargo, en un balance de esta Reforma, Canto y García plantean: “La Reforma política fue prácticamente una reforma electoral y se logró que varios partidos y organizaciones políticas obtuvieran su registro oficial. Podemos afirmar que hasta las elecciones de 1982, la Reforma Política consiguió su objetivo: institucionalizar la participación de las distintas fuerzas políticas, manteniendo el PRI la mayoría de votos y, por lo tanto, el control casi absoluto dentro de las Cámaras.” (Canto y García p. 20)

Esta Reforma también impactó a algunos cristianos de diversas tendencias. Por un lado, el Partido Demócrata Mexicano (PDM) de los sinarquistas, conformado por sectores populares fundamentalmente del Bajío, obtuvo su registro definitivo que le permitió participar con candidatos a diversos puestos de elección popular y colocarse como la cuarta fuerza política del país en las elecciones federales de 1982. (Pastor. 1996) Por otro lado, fue posible advertir la presencia de cristianos militantes en partidos políticos de influencia marxista, como sucedió con José Álvarez Icaza, quien jugará un papel importante en este polo de la geografía política.

b) José se incorpora al Partido Mexicano de los Trabajadores.

Una de las consecuencias más importantes del allanamiento a Cencos fue el paso de José Álvarez Icaza a la militancia partidaria, concretamente al Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT):

Yo participé en el congreso constituyente del PMT como delegado. El PMT fue de novedad porque era un partido de izquierda pero como que no estaba en la línea de la ideología y de las broncas comunistas. Era un grupo y una oportunidad para aplicar todas estas teorías a la concreta realización de servicio al pueblo. (Cuando) cayó preso Heberto Castillo ... fue la iniciación de una época muy crítica ... lo defendimos ... y luego él nos correspondió ya libre defendiéndonos (ante el allanamiento)... Antes de esto yo tenía con Heberto una cierta enemistad ideológica porque dábamos la misma clase en la Facultad de Ingeniería. Yo daba a las siete de la mañana y él a las ocho. Yo era el líder de los anticomunistas y él era el líder de los comunistas. Recuerda Heberto que llegaba a su clase en las mañanas y empezaba a borrar los pescaditos que ponían en el pizarrón los alumnos míos para molestarlo. (Entrevista)

Como se puede ver, la identificación ideológica con el PMT; la amistad con el ingeniero Heberto Castillo y su apoyo ante el allanamiento a Cencos, así como el mismo allanamiento y la aparición de un sujeto armado en la recámara de las hijas, llevaron a José a pensar en la pertinencia de militar en el PMT como mecanismo de protección. Según Pablo Álvarez Icaza, quien de manera más cercana acompañó a su padre en la militancia partidaria, "... hay que ver por qué mí papá escoge al PMT en términos de proyecto político de nación. El PMT era un partido no forzosamente socialista, considera que el Estado debía poner una participación en sectores estratégicos de la economía; era más partidario de una economía mixta. Había una coincidencia dentro del proyecto político de nación como de otros planteamientos y, además, era un partido que no planteaba el marxismo y el comunismo como la base de sus sustentaciones ideológicas" (Álvarez Icaza, Pablo. Entrevista)

En 1978 Cencos apoyó en labores de prensa, política y organización al partido. En primera instancia, participó en la convocatoria para formar el Frente de Defensa de los Recursos Nacionales (FDRN) junto con Acción Comunitaria A.C., Campamento 2 de octubre, Centro Coordinador de Proyectos Ecuménicos, Comité Ejecutivo Democrático de la Sec. 14 del Sindicato Nacional de Trabajadores de Salubridad y Asistencia, Consejo Nacional Cardenista, Escuela Nacional de Ciencias Biológicas-Representación Sindical, Federación Sindical de Trabajadores Universitarios, Frente Auténtico del Trabajo, Instituto Mexicano de Opinión Pública A.C., Intersindical, Movimiento Sindical Ferrocarrilero, Partido Comunista Mexicano, Partido del Pueblo Mexicano, Partido Mexicano de los Trabajadores, Partido Revolucionario de los Trabajadores, Partido Socialista de los Trabajadores, Partido Socialista Revolucionario, Punto Clave, Punto Crítico, Sindicato de Trabajadores de la UNAM, Sindicato Independiente de Trabajadores de la UAM, Sindicato Independiente Nacional de Trabajadores del Colegio de Bachilleres, Sindicato Nacional de la Industria de la Construcción Liga de Soldadores, STFRM sección 8 Democrática Empalmo Sonora, STPRM sección 29, Comalcalco, Tabasco, Comité de Orientación Sindical, STPRM sección 34, Movimiento Independiente Lázaro Cárdenas, Tendencia Democrática SUTERM, Unidad de izquierda Comunista. Para Álvarez Icaza se trataba de una iniciativa importante:

En este año el ambiente en México estaba marcado por la defensa del petróleo porque se cumplían 40 años de la expropiación. Entonces, a promoción de Heberto Castillo, hubo una serie de movilizaciones para conmemorar los cuarenta años de la expropiación petrolera y con ese motivo se constituyó el Frente de Defensa de los Recursos Nacionales, porque había tendencias para sesgar la cosa en sentido contrario (a la nacionalización del petróleo). Había movilizaciones en contra de la equivocada política energética del gobierno ... se descubrieron nuevos yacimientos petroleros en Tampico y Poza Rica y fue tan importante, que por primera vez el Partido Comunista fue inscrito oficialmente. (Nosotros) apoyamos en la organización del Frente ..., participamos en las movilizaciones y en la marcha del 40 aniversario del movimiento petrolero, actividades en las que el líder era Heberto Castillo.

Es el año, también, en que José y Luzma se afiliaron al PMT. José asumió el cargo de auxiliar de prensa y asistió a la Escuela Nacional de Cuadros, donde adquirió la formación partidaria.

Nos dimos cuenta de que no podíamos seguir solos y que era conveniente establecer relaciones con muchos grupos ... así lo hicimos. El equipo de Cencos se distribuyó en diferentes organizaciones... entonces me inscribí en este partido porque cuando la policía cerró Cencos, el PMT y Heberto Castillo me apoyaron ... entonces decidimos que a los que nos habían apoyado siempre los íbamos a apoyar. Por eso a mí me tocó apoyar al PMT. Nos apoyó también la revista "Proceso" y así, a varios que se habían distinguido en la solidaridad los retribuimos en apoyo. Entonces en el 78 me integro al PMT.

c) En busca del registro.

Durante la Segunda Asamblea Nacional Ordinaria del partido, que tuvo lugar del 5 al 8 de septiembre de 1980, se destacó que, a partir de 1978, el ritmo de afiliación había disminuido significativamente pues se contaba con 1,002 nuevos afiliados cuando en 1979 el Registro Nacional de Electores reconoció a 15,475 de una lista de 17,244.

A pesar de ello, ante la proximidad del proceso electoral, durante el II Pleno Nacional que tuvo lugar el 21 de febrero de 1981, el Comité Nacional propuso solicitar el registro condicionado al resultado de las elecciones de 1982. La mayoría aprobó la propuesta. El 13 de abril del mismo año el Comité Nacional presentó la solicitud pero el 11 de junio la prensa anunció que se le negaba. Santiago afirma que "Todos los partidos habían votado en contra del registro, excepto el PCM. Los argumentos ... dados a conocer en la prensa ... fueron tres: porque los documentos básicos del PMT no expresaban literalmente que acataría la Constitución; porque no aceptaría consignas de organizaciones extranjeras, y porque en la declaración de principios 'no señala la obligación de llevar a cabo sus actividades por medios pacíficos y por la vía democrática...'" (Santiago. Pp. 145-146)

Ante la negación de registro, miembros del Comité Nacional sondearon la posibilidad de fusionarse con otros organismos de izquierda. A partir del sondeo apareció la "Declaración del 15 de agosto", en la que se planteó la propuesta de fusión y de participación en las elecciones de 1982. Los firmantes fueron: Heberto Castillo, por el PMT, Roberto Jaramillo, por el Partido Socialista Revolucionario (PSR); Arnoldo Martínez Verdugo, por el Partido Comunista Mexicano (PCM); Miguel Ángel Velasco, por el Movimiento de Acción y Unidad Socialista (MAUS) y Alejandro Gascón Mercado, por el Partido del Pueblo Mexicano (PPM). Durante la II Asamblea Nacional Extraordinaria del PMT, celebrada en agosto de 1981, se aprobó la idea de fusionarse. Sin embargo, durante el proceso que siguió el PMT no consideró convenientes diversos procedimientos ni aceptó, en el III Pleno Nacional, las propuestas de: el número de componentes del Comité Nacional, la persona que ocuparía la Secretaría General, el símbolo y el nombre propuesto por los demás organismos. El partido decidió, por tanto, suspender su participación en el proceso de fusión.

La posición del PMT no impidió que surgiera el Partido Socialista Unificado de México (PSUM) con el MAUS, el PCM, el PPM, el PSR y el Movimiento de Acción Popular (MAP).

Según Javier Riojas, durante la década de 1980, la dispersa izquierda trató de superar sus divisiones a través de múltiples intentos de unidad. El primero importante fue, precisamente

el PSUM, que presentó un candidato registrado de la izquierda en las elecciones presidenciales de 1982. A pesar de que únicamente obtuvo el 8% de la votación, este hecho significó una valoración del espacio electoral en el trabajo político por parte de sectores que anteriormente no lo habían contemplado. (Riojas)

La marginación del PMT de este proceso le costó fuertes críticas, principalmente contra su dirigente, Heberto Castillo, además de la salida de un buen número de militantes, entre los que se encontró Maximino Ortega Aguirre, Secretario de Educación Política, que fue sustituido por José Álvarez Icaza. (Cfr. Santiago)

Álvarez Icaza no duró mucho en dicho cargo ya que, en el mes de febrero de 1982, substituyó a Javier Santiago, quien renunció a la Secretaría de Finanzas del Comité Nacional. José fue sustituido, a su vez, por Jorge Villamil Rivas. Desde su nueva responsabilidad, Álvarez Icaza organizó diversas campañas nacionales para obtener recursos y logró vincularse con artistas, intelectuales, caricaturistas, etc. Como en el MFC, además de la captación de las cuotas de los militantes, ideó formas novedosas de ingresos, como donaciones, bonos con caricaturas de Naranjo, el apoyo de los simpatizantes, donativos, etcétera.

En el mes de marzo de 1982 tuvo lugar el IV Pleno Nacional del PMT, donde se acordó reanudar las pláticas de fusión después del proceso electoral. La delegación designada para representar al partido quedó integrada por José Álvarez Icaza, Eduardo Valle, Jorge Villamil y Estrella Vázquez. La delegación del PSUM la conformaron: Pablo Gómez, Pablo Pascual, Gerardo Unzueta y Gilberto Rincón Gallardo. El nuevo intento fracasó porque el PMT proponía la creación de un nuevo partido a partir de la fusión del PSUM y el PMT y el primero no estuvo dispuesto a disolverse.

i) El segundo allanamiento a Cencos

La labor en los medios de comunicación y en la denuncia de las violaciones a los derechos humanos, aunado al trabajo partidario, llevó a José a enfrentar un segundo allanamiento el 26 de agosto de 1982, del que Hugo Morales fue testigo:

“En el allanamiento de agosto del 82 (Cencos) estaba imprimiendo unos cien mil volantes en donde el Partido Mexicano de los Trabajadores reclamaba la renuncia de José López Portillo por su incapacidad para gobernar el país. Coincidió con que yo estaba haciendo un trabajo de derecho mercantil. Me prestaron la máquina (del centro), me quedé y en la madrugada, (cuando) ya estábamos dormidos, tapados con banderas partidistas porque no había cobijas, comenzaron a quebrar vidrios de lo que era el garage. Me acuerdo que salí sin lentes, me fui acercando y lo que vi fue una pistola. Me decían que abriera la puerta, les dije que sí pero que me dieran chance. Les pregunté de qué se trataba, me mentaron la madre, entonces vi que la cosa si iba en serio y me fui corriendo por la escalera ... bajé al sótano, le dije a Chema que despertara a José, un campesino que se quedaba aquí en Cencos, y que nos fuéramos porque estaban allanando ... Entre el miedo y la seguridad de que nos iban a agarrar, salté y nos fuimos a refugiar a una obra, con unos albañiles asustados porque apenas se empezaban a despertar y nos vieron llegar todos espantados. Nos dieron chance de quedarnos, ahí veíamos el movimiento de las patrullas que usaba Arturo Durazo.” (Entrevista a Hugo Morales)

Del local no pudo escapar el campesino que menciona Morales. Álvarez Icaza, en un documento de denuncia del hecho, agrega:

Al posesionarse ... de nuestro local, amenazaron pistola en mano y con lujo de violencia, a la única persona que en ese momento encontraron: un modesto campesino de nombre José Montaña, quien por cierto, no trabaja en CENCOS, pero se había quedado a dormir ahí ya que no encontró otro lugar donde pernoctar...

Los invasores obligaron al campesino mencionado a tirarse en el suelo boca abajo con las manos y piernas extendidos. Y mientras uno apoyaba su pié presionando su cintura y todo el cuerpo contra el suelo, otro le sujetaba de los cabellos golpeándole la cara contra el piso. En estas lamentables condiciones el campesino fue interrogado una y otra vez, interesados en saber los nombres de las personas que trabajaban en CENCOS...

Y si bien el móvil fundamental no parece robo, ello no quita que los delincuentes se posesionaron de lo que quisieron: al campesino le robaron todo su patrimonio, \$ 3,500.00 que portaba consigo. Se llevaron también grabadoras, un transcriptor de grabaciones, y otros equipos de los cuales estamos levantando un inventario detallado. (Álvarez Icaza, José. 1982)

Para José el allanamiento fue un acto más del régimen contra la libertad de expresión:

Creemos que esta nueva agresión a la libertad de expresión en México, forma parte de una ya larga cadena de hechos que se vienen sucediendo en estos últimos meses de la actual administración: cancelación de la publicidad oficial a “Proceso”, críticas abiertas del Presidente y de Francisco Galindo Ochoa a conocidos caricaturistas, ataques a la revista “Crítica Política”, destrucción de la planta de radio propiedad de la UAG, negativa de permiso a la operación de la UAP, reciente clausura del conocido programa “Opinión Pública” de Paco Huerta, a lo cual debemos agregar que tras cinco años de gestiones, aún no logramos que el regente del D.F., Prof. Carlos Hank González, responda a nuestras reclamaciones por los bienes que sus policías nos hurtaron hace ya cinco años. (Álvarez Icaza, José. 1982)

Para Hugo Morales, en cambio, se trató de una labor en contra del partido:

“Creo que fundamentalmente se trató de un allanamiento que iba en contra de la corriente del PMT. Se robaron los volantes, saquearon las oficinas, nos robaron muchas cosas, pero sobre todo venían por los volantes. Creo que el PMT era el partido más importante de la capital. Era un partido que cada vez tenía más presencia a través de los cartones de Naranjo, de Elio Flores. Era un partido que hacía actos de propaganda distintos al tradicional y que enfrentaba al gobierno con un grupo de especialistas, entre los que se encontraban los propios dirigentes, como Heberto, en la materia de petróleo, El Búho, como dirigente del 68, Demetrio Vallejo, un partido que de una forma retaba al poder, a un poder autoritario... Yo creo que fue ... un golpe al partido porque si se hubiera tratado del cierre de espacio por donde pasara el movimiento social, el allanamiento hubiera sido de diferentes modalidades, hubiera un proceso judicial tal vez en contra, pero se robaron los volantes, de tal manera que, al siguiente día del allanamiento, dimos una conferencia de prensa denunciando el hecho (y) fuimos a (la Secretaría de) Gobernación ... reclamando respeto a nuestros derechos y nuestras garantías”. (Morales)

Javier Santiago coincide con Morales respecto al motivo del allanamiento por parte de la Dirección Federal de Seguridad: “El allanamiento no fue un hecho aislado de las acciones contra la libertad de prensa perpetrados por el gobierno, como fueron los casos del retiro de publicidad a las revistas *Proceso* y *Crítica Pública*... En este caso parece que influyó el que se estuviera imprimiendo en CENCOS un folleto del comité del Distrito Federal del PMT...” (Santiago p. 190)

Como quiera que sea, el allanamiento por parte de los miembros de la Dirección Federal de Seguridad era difícil de justificar en términos legales:

“Cencos era una puerta de esperanza para los movimientos sociales que encontraban las puertas cerradas, era una puerta de acceso para el circuito comercial de los medios de comunicación y era una fuente informativa elemental para los servicios de inteligencia del país. Era de lo más común que en las conferencias de prensa en Cencos tuviéramos gente de Gobernación que se identificaba completamente de Gobernación, gente ... de lo que era la Dirección General de Seguridad, ... gente que ya ... conocíamos, que ya nos conocía, de tal manera que la gran ventaja que siempre tuvimos fue ser una institución pública legal. No hacíamos nada ilegal o clandestino, por lo tanto, nuestra información era pública. La quería el representante de Gobernación, le entregábamos al representante de Gobernación, la quería el representante de Seguridad, se lo entregábamos, pero tomábamos la precaución de decir en la conferencia a los compañeros, para que no se sintieran sorprendidos, ‘Miren, está el compañero del *Uno más Uno*, está el compañero del *Excelsior*, está el compañero que viene de la Federal de Seguridad...’, de tal manera que tuvieran la certeza de cuál era el trabajo público. Creo que esa fue ... una virtud. Está bien, allanaban a Cencos ... pero no ... por un acto ilegal ... sino por un reflejo del autoritarismo imperante en ese entonces hacia los centros no gubernamentales independientes del gobierno del Estado.” (Morales)

Ya sea por motivos político-partidarios o de comunicación social, lo cierto es que la labor de Cencos no se limitó a las demandas del PMT. El mismo Hugo Morales, quien trabajó durante un tiempo en Cencos sin militar en el partido, narra:

“... estaba el Informativo, estaba el Semanario Cencos, estaba el Informativo de América Latina de Derechos Humanos y estaba la publicación de Iglesias, pero además, junto a eso había un segmento que no se contabilizaba en una publicación cotidiana pero que era la solidaridad que Cencos brindó al movimiento obrero, campesino, partidista, político-social, a través de infinidad de volantes. Venían quienes decían: ‘Compañeros, tenemos que hacer un boteo y no tenemos volantes’. Era común que te dijeran: ‘Cencos ¿te puedes solidarizar?’ y yo no recuerdo que Pepe dijera que no. Si nos solidarizábamos, es cierto que nos poníamos nuestros moños en cuanto a recuperar el costo que esto implicaba. Lo picábamos, lo metíamos en el esténcil, lo metíamos en el offset, imprimíamos, les dábamos los papeles y se les entregaba. Tenía que haber una recuperación, y creo que fue correcto que de pronto Cencos les abriera las puertas pero que demostráramos al movimiento que no vivíamos de la nada, que comíamos, que todos teníamos necesidades.” (Morales)

También durante esta década Cencos mantuvo su trabajo en el área de derechos humanos, aunque en un contexto un tanto nuevo:

“En el año 80 el naciente Frente Nacional contra la Represión se constituye y solicitan a un representante de Cencos. Yo me apunté. En ese tiempo me asignaron el Centro de Documentación y Pepe me propuso para que yo asistiera por parte de Cencos. Lo más natural era que los compañeros que estaban en el área de derechos humanos se incorporaran; pero no eran gente que tuviera ganas de participar. Te tenías que exponer a los garrotazos, nos tocaron también... para ese entonces tenía 22 años, ... conocí a Rosario Ibarra de Piedra, a Pedro Peñalosa, que ahora es director de Atención Ciudadana en la Procuraduría General de la República, a Cecilia Loria, quien ahora trabaja en un lugar destacado en la Sedesol, a todo ese sector de compañeros nos tocó una parte no muy grata porque, curiosamente, el tema de los derechos humanos era lo que más dolía. Se podía hablar de reforma política, se podía calificar al PMT de hebertista, de lo que tú quieras, pero en la agenda política, el tema de los derechos humanos estaba prohibido y desde aquí aprendimos que no se puede hablar de democracia con un sólo preso político, con un sólo torturado... Había partidos en el escenario importante de la izquierda, el Partido Comunista, la Coalición de Izquierda, el propio PMT, para cuyos dirigentes el tema de los derechos humanos no era importante y creo que esa fue la parte importante de la aportación de Cencos... Nos tocó ... el proceso de represión álgida hacia los militantes... Los golpes fueron en las manifestaciones ... En los plantones iban sobre nosotros y en alguna ocasión, a garrotazo limpio nos sacaron. De ahí nos fuimos a Gobernación. Íbamos: Edgar Sánchez, Rosario Ibarra, Pedro, Cecilia, yo por Cencos, nos habían desalojado porque un día después era el desfile deportivo del 82 y ahí iba a estar López Portillo. Nosotros teníamos el plantón desde octubre del 82 en demanda de presentación y liberación de presos políticos. Nuestro cálculo era que nos iban a desalojar pero no tan feo. Hicimos una reunión después del desalojo, un compañero del Cleta, Enrique Cisneros. dijo: ‘Bueno, ya nos desalojaron, ya nos madrearon, ¿y qué? ¿nos vamos a quedar con los brazos cruzados compañeros?, pues no.’ Se hicieron en veintitantas letras el lema: ‘Desaparecidos, presentación. Presos políticos, libertad’ en cartulinas y nos distribuimos esa noche las tareas. El día del desfile deportivo del 82 nos distribuimos ... las cartulinas y nos fuimos acomodando en las gradas, así que, cuando pasó José López Portillo empezamos todos a brincar para que se leyera nuestro lema. Obviamente no tuvimos mucho eco en los medios de comunicación. El control de los medios es fundamental ... hubo gente que no permitió la publicación de algunos desplegados, gente que ahora se cobija en algunos diarios supuestamente democráticos, que no permitía que se mencionara al Ejército como responsable de los desaparecidos.

“La primera vez que me subí a un avión fue por Cencos, me mandó a Sinaloa a un encuentro contra la represión; por Cencos fui a Guadalajara, a Monterrey. Creo que Cencos no escatimó para la defensa de los derechos humanos... Tengo un dato en la cabeza, en el año 81, cuando me tocó la coordinación, después del proceso de reajuste interno aquí en Cencos, salió gente, otros nos quedamos. Pepe me confió la coordinación del Centro y eso me permitió estar en las conferencias de prensa, ... para el informe de Oxfam, cuando reporté cuántas conferencias de prensa se dieron, vi que fueron 109 ... en un año, una cada tercer día. Fue un trabajo muy importante, estuvieron los COCEI, la CNPA, estuvo seguramente el Frente Auténtico del Trabajo, estuvieron los maestros, los disidentes del magisterio, estuvieron los campesinos de Guerrero. Ese informe representaba cual importante era Cencos para el movimiento social.” (Morales)

María Inés Jurado, una mujer militante del partido que fue invitada por Álvarez Icaza a trabajar en Cencos, agrega:

“Yo estuve nada más dos años y medio en Cencos; vi la lucha de la señora Ibarra y las Doñas, vi apoyar la lucha de los campesinos, vi apoyar la lucha de los jóvenes, del Comité contra la reducción penal, luchas obreras como la de la Ford y de Pascual. No estuve aquí, pero supe (de) la lucha de las costureras, (del apoyo) a los damnificados del temblor, supe cómo daba albergue, asilo y asesoría y todo a los refugiados de Sudamérica, de las dictaduras del Cono Sur y de los centroamericanos, que eran otro tipo de refugiados porque los de Sudamérica eran de la clase media, y decir clase media era alta, profesionistas, intelectuales. En cambio los de Centroamérica, los salvadoreños, los nicaragüenses, los guatemaltecos... Aquí conocí y Pepe me relacionó con cosas dolorosísimas, de Guatemala, salían invitaciones para participar con los refugiados de El Salvador, hice buenas migas con unas chicas salvadoreñas que habían salido cuando eran niñas y nunca supieron de sus padres; hice migas con Nicaragua, donde todavía tengo buenas relaciones. El año pasado fui, después de 10 (años), a Nicaragua a un encuentro de solidaridad del Comité Cristiano de Monseñor Romero, y ahí conocí una familia que ahora me siento hermanada. Fui por parte de Cencos con los salvadoreños, con estas chicas y chicos que, te digo, salieron huérfanos, y con guatemaltecos, con Rigoberta Menchú ... con mujeres, los comités de búsqueda de presos y desaparecidos políticos, todo ... Cencos siempre fue la voz de los sin voz. Yo le decía a Pepe ‘Aquí en la mesa de la oficina de arriba ... con los ojos cerrados, el papel que yo agarre, es interesante, es de alguna lucha, es de algún movimiento, es de algún sector ecológico ... porque también a los ecologistas. Pero una vez cayó en mis manos la cosa más insólita que he tenido en mi vida, el boletín que hacían los presos en las Islas Marías, que no lo he visto en ninguna otra parte. Mal impreso, mal escrito, con faltas de ortografía, pero aquí es el único lugar en donde he visto el boletín de los presos de las Islas Marías.’” (Jurado, Ma. Inés. Entrevista)

Como se puede ver, la militancia partidaria del director no impidió que Cencos mantuviera su trabajo en las áreas abiertas la década anterior.

ii) La expulsión de Demetrio Vallejo.

En el año de 1983 Demetrio Vallejo, quien ocupaba el cargo de Secretario de Organización, fue expulsado y sustituido por José Álvarez Icaza. Los motivos de expulsión fueron 2: la protección a Dionisio Noriega, quien fue descubierto como miembro de la Dirección de Seguridad Pública de Guadalajara; y el hostigamiento sexual por parte del líder ferrocarrilero hacia la responsable de Relaciones Obreras del Comité Nacional del partido, Violeta Vázquez. Según Álvarez Icaza:

Vallejo se enamoró de una muchacha que era Secretaria de Trabajo del Comité Nacional y Vallejo era un viejo feo ... la muchacha se horrorizaba de que Vallejo la pretendiera. Entonces comenzó una tensión dentro del Comité Nacional porque ... Vallejo la minimizaba en su trabajo porque no correspondía. (Álvarez Icaza, José. Entrevista)

Ante el rechazo de las proposiciones matrimoniales de Vallejo, éste se negó a tratar asuntos del partido con Violeta. Según Santiago, José Álvarez Icaza propuso romper las actas de la asamblea extraordinaria de los días 3 y 4 de febrero, en los que Vallejo reconoció que no recibía a Vázquez porque le dolía verla, ante lo que el Comité Nacional pidió una rectificación. Vallejo entonces amenazó con renunciar si no lo hacía ella. De ahí que el Comité decidiera que Heberto Castillo tratara los asuntos correspondientes a la cuestión obrera con Violeta. Álvarez Icaza buscó la manera de proteger el prestigio de Vallejo y el día 8 de febrero, en asamblea extraordinaria, se aprobó la propuesta de romper las actas por unanimidad con la finalidad de mantener la discreción.

Sin embargo, ante la falta de colaboración de Vallejo para aclarar la situación de Dionisio Noriega, el 10 de febrero el Secretario de Relaciones Campesinas, Javier Rojo Muñoz, propuso que el acta anterior se repusiera, pues “esos acuerdos se habían tomado para evitar daño al prestigio de Vallejo y ... no debían violar más los estatutos ...”. Por unanimidad se acordó reponer el acta. (Cit. en Santiago p. 213)

El 25 de febrero, un buen número de miembros del Comité Nacional, entre quienes se encontraba José Álvarez Icaza, entregaron a su Presidente, Heberto Castillo, un documento en el que se criticaban acciones y actitudes de Vallejo. Ante la negativa de asistir a una reunión para que se le presentara el documento, el Comité decidió acusarlo de violar una serie de artículos de los estatutos del PMT al:

- 1.- no recibir a la secretaria de Relaciones Obreras;
- 2.- aceptar que los trabajadores de Refrescos Pascual otorgaran \$300.00 diarios a Dionisio Noriega y Raúl Pedraza, a pesar de que el Comité Nacional había indicado que el producto de todas las asesorías ingresara a la Secretaría de Finanzas;
- 3.- negar la importancia del pasado de Dionisio Noriega;
- 4.- indicar a los Trabajadores de Refrescos Pascual que no entregaran información alguna a los miembros del Comité Nacional si no se hacía por escrito;
- 5.- expulsar a Violeta Vázquez de una reunión con el Comité Ejecutivo de Refrescos Pascual, miembros del PMT;
- 6.- comunicar a Dionisio Noriega que el Comité Nacional tenía una credencial de policía a su nombre;
- 7.- afirmar que no acataría el acuerdo del Comité Nacional de recibir a la Secretaria de Relaciones Obreras para tratar asuntos de los trabajadores “porque ella lo afectaba de manera muy íntima” y no aceptar retirar su proposición de que renunciara la Secretaria de Relaciones Obreras o renunciaba él;
- 8.- manifestar no estar de acuerdo con la amonestación a Dionisio Noriega y acusar al Comité Nacional de violar los estatutos;
- 9.- violar los principios del partido en cuanto a los derechos de todo ser humano, independientemente de su sexo, al negar su ayuda a Violeta Vázquez, Graciela González y Carlota Vertoni y
- 10.- falsear las actas “manipulando fechas, intervenciones y propuestas, tergiversando acuerdos y redactándolas de manera parcial...” (Santiago p. 217)

Vallejo tampoco se presentó a la asamblea para responder a las acusaciones por lo que, en ausencia, fue destituido del cargo de Secretario de Organización del Comité Nacional, por unanimidad. El Comité Nacional decidió, incluso, hacer públicas las causas. Este evento también le significó al partido fuertes críticas de militantes de izquierda y la salida de 250

miembros aproximadamente. Según Pablo Álvarez Icaza, la expulsión de Vallejo “fue una fractura mucho más fuerte que el fracaso de la fusión porque significó la salida del líder histórico obrero del PMT.” Agrega que:

“Curiosamente los vallejistás estaban apoyados por mujeres feministas y hay toda una campaña de desprestigio contra el PMT y mí padre por decir que éramos unos mochos, que no permitíamos que nos escandalizáramos ... obviamente que el Comité Nacional toma la decisión de destituirlo por una votación de todos contra Vallejo, pero Vallejo siempre acusa a mí padre de ser el que confabuló contra él, y de que era un infiltrado de la democracia cristiana en el PMT, que estaba destinado a destruirlos... Ese es uno de los momentos más críticos de crisis política mexicana, pero, curiosamente ... se plantea una discusión del comportamiento moral de los dirigentes. Se da una discusión muy fuerte en donde Valentín Campa, que era un dirigente histórico del Partido Comunista, apoya a mí padre y dice: ‘No, los dirigentes estamos comprometidos a tener un comportamiento recto en nuestra vida privada, no puede haber esa incongruencia’. Yo creo que lo que hicieron los dirigentes del PMT fue lo correcto.” (Álvarez Icaza, Pablo. Entrevista)

En el lugar de Vallejo fue nombrado José Álvarez Icaza y Martín Roque Sánchez pasó a ocupar el cargo de Secretario de Finanzas. José habla de lo complicado que fue sustituir a Vallejo:

Viajé por toda la República y cooperé a la consolidación del partido porque había una campaña de Vallejo en contra del partido ... entonces yo estaba contrarrestando esa campaña... Vallejo era un personaje histórico en la política nacional, de manera que no era nada sencillo sustituirlo... En mis viajes me di a conocer muchísimo. Yo no era hostil a Vallejo, a mí en realidad me caía muy bien pero no estaba de acuerdo en que Vallejo trabajara en contra del partido. Entonces yo me concretaba a ir a los lugares a los que Vallejo había ido previamente y terminó tan desgastado el pobre que ya no tenía nada que hacer.

Pablo narra la labor de su padre desde esta nueva instancia:

“(Mi papá) suple a Vallejo y se convierte en el número 2 del PMT en 1983, además cambia la línea política porque mí padre, con toda su experiencia en Cencos, era ... partidario de un movimiento amplio de alianzas y Vallejo de una posición mucho más verticalista: ninguna alianza con ninguna agrupación, el partido es el instrumento del movimiento obrero, todos los movimientos tienen que hacerse a través del partido. Mi padre ... hacía alianzas con diferentes agrupaciones, cambia la estrategia política del partido... (El partido) crece pero también tiene sus problemas porque mí padre trata de llevar las formas de afiliación masiva, que tuvo tanto éxito en el MFC, al PMT... (Viaja) con mucho éxito porque logra convencer a destacados dirigentes vallejistás de cómo estaban las cosas, porque la prensa manipula terriblemente la situación... Mi padre era un dirigente muy reconocido de los católicos, desde tiempos inmemorables, desde el MFC. Después, digamos, como periodista, como laico, provoca toda una corriente de adhesión a la izquierda, muchos jóvenes ... (Mi padre) era un personaje, ... a pesar de su ascendencia clasemediera burguesa, era muy bien recibido por las clases populares, tenía siempre una característica muy especial de percibir la psicología de la gente.” (Álvarez Icaza, Pablo. Entrevista)

iii) Al fin, el registro.

Como en la solicitud de registro de 1981 éste fue negado bajo el argumento de que no aparecían ciertas cuestiones en los documentos, como vimos anteriormente, en la asamblea del PMT, que tuvo lugar del 9 al 11 de septiembre de 1983, la Declaración de Principios, el Programa de Acción y los Estatutos se modificaron, de manera que no fueran motivo de rechazo del registro nuevamente. El Comité Nacional electo en esta III Asamblea Nacional Ordinaria quedó constituido por: Heberto Castillo como Presidente; José Álvarez Icaza como Secretario de Organización, Martín Roque como Secretario de Finanzas; Carlos Mendoza Aupetit como Secretario de Relaciones Exteriores; Porfirio Martínez González como Secretario de Trabajo y Conflictos; Jorge Villamil como Secretario de Educación Política; Rosalío Hernández como Secretario de Relaciones Obreras; Heriberto Meza como Secretario de Relaciones Campesinas; Alicia Salmerón como Secretaria de Relaciones Femeniles; Rosendo Martín Díaz como Secretario de Relaciones Juveniles; Javier Santiago como Secretario de Prensa y Propaganda y Araceli Dorantes como Secretaria de Actas, Acuerdos y Estadística. (Santiago) En este evento, nuevamente se acordó solicitar el registro condicionado a las elecciones de 1985. De acuerdo a la ley electoral de ese entonces, los partidos debían estar registrados un año antes de las elecciones, es decir, antes del 8 de julio de 1984. Quien debía encargarse de ello era, precisamente, José Álvarez Icaza. Para eso organizó una campaña de reafiliación y de depuración de afiliados. Según Santiago, el PMT “incrementó su campaña: carteles, pintas, volantes y desplegados firmados por personalidades de la ciencia, la cultura y política, lograron al fin su propósito.” (Santiago. P. 247). Ciertamente, Álvarez Icaza presentó la documentación con la que el partido adquirió, 3 días antes de que concluyera el plazo, el registro. Su hijo Pablo narra que:

“Era un trabajo de reestructura, en el sentido de saber, primero, cuántos éramos, porque se encontró que había estados que prácticamente no había ningún militante. No había ningún control ni registro porque no se actualizaban los directorios. Llegabas a hacer visitas domiciliarias y te encontrabas con que esa persona ya no vivía ahí, se había cambiado de domicilio y no sabías dónde estaba o, de plano, sí vivía ahí pero no quería saber nada del PMT, porque una vez se afilió ... porque le gustó mucho lo que dijo el que estaba en turno pero que en realidad no había pasado de un impulso inicial... Yo creo que (mi padre) salva de la catástrofe (al partido), ... que estaba dirigido a su desaparición. Logra el registro condicionado porque se da a la tarea de reorganizarlo. La Secretaría de Gobernación exige que los afiliados sean efectivos. Las hojas de afiliación estaban desactualizadas ... (Mi padre) logra reordenar el padrón de afiliados de militantes, logra reorganizar el partido y logra presentar la propuesta de registro condicionado de manera muy exitosa en el 84.” (Álvarez Icaza, Pablo. Entrevista)

Para José hubo que ir contracorriente de Vallejo:

Yo afronté el problema (de Vallejo,) no con la personalidad y con el sentido vallejano, pero si con mucho trabajo de chamba. Por ejemplo, el PMT no tenía registro político y sin él pues no podíamos participar en nada... Pero Vallejo era un hombre muy terco y por eso no le daban el registro ... no hacía las cosas bien y, para conseguir un registro de un partido político, tienes que hacer 20 cosas bien... Me acuerdo que llegué a pedir el registro del

partido en una camioneta llena de documentos, eran cajas y cajas para justificar su registro y me lo dieron en la primera sesión ... pero la documentación para conseguir el registro era un camión de redilas, era una cantidad enorme de papeles que había que juntar y yo me puse a juntarlos. Al otro le daba flojera. (Álvarez Icaza, José. Entrevista)

Ante la compleja labor de reorganización, Martín Roque recuerda:

“Él acostumbraba decir que era un merequetengue, palabra que él usaba, pero él trataba de enderezar los merequetengues que le encargaban. Cuando entregó su primer programa de trabajo como Secretario de Organización, hizo un diagnóstico ... y un método muy bien preparado para el programa y recuerdo que fue muy bien elaborado; así recuerdo a Pepe.” (Roque, Martín. Entrevista)

d) El intento de secuestro de Pablo Álvarez Icaza.

Para Javier Santiago, existen 2 hechos que hacen suponer que gente del régimen no estaba segura de querer otorgar el registro condicionado al PMT. Por un lado, el hecho de que la convocatoria apareciera apenas un mes antes del tiempo límite, esto es, el 4 de junio de 1984. Por otro, el intento de secuestro de Pablo Álvarez Icaza por parte de agentes de la Secretaría de Gobernación. En palabras del mismo Pablo, los hechos sucedieron de la siguiente manera:

“Yo trabajaba en Cencos en el 84, obviamente trabajar con mi papá era un poco también por recibir un sueldo. Yo estudiaba y ... era militante del PMT desde el 81. Me afilié al PMT cuando no se hizo la fusión (con el) PSUM ... que ... a mí no me satisfacía... (Ese día) mí papá me pidió que lo acompañara al PMT... (él) ya no manejaba muy bien para aquella época, era un peligro manejando. Yo prácticamente hacía las funciones de chofer para algunas cuestiones. Tomamos el Volks Wagen verde que tenía en ese entonces, tomamos (la calle de) Sinaloa, después Insurgentes y, pasando la glorieta de Insurgentes hacia Reforma, se nos acercó una motocicleta con dos personas. Un muchacho joven de cabello largo, complexión muy atlética, pidiéndonos que nos orilláramos; me indicó que saliera, me enseñó una credencial de la policía judicial. Me dijo mi papá: *no te pares, síguete*. (Yo) estaba muy nervioso porque no sabía si hacerle caso al judicial o a mi papá. Mi papá, de una manera muy enérgica, insistió: *no te pares, tú síguete*. (El individuo) nos volvió a seguir, ... nos cerró el paso con la motocicleta y, en una maniobra, logré arrancar... el tipo, de una manera muy violenta, nos comenzó a reclamar que me detuviera, y yo le dije que sí, que más adelante. Más adelante ya no me paré. Llegamos al PMT, mi papá se bajó con las carpetas y, como no había lugar sobre Bucareli, yo me estacioné más adelante. Al estacionarme llegaron más personas, supuestamente agentes de Gobernación, un grupo de diez o quince personas. Entonces, viendo la situación tan complicada y ... que no llegaba nadie a ayudarme, cometí la torpeza, o no sé si astucia, de bajarme del coche. En ese momento sentí que me iban a secuestrar y le dije a uno de ellos: "Déjame abrocharme las agujetas". Hice la finta de que lo iba a hacer y salí corriendo. Como llevaba zapatos nuevos, me tropecé, me levanté y cuando llegué a la oficina del PMT, llegaron como seis o siete individuos, me comenzaron a jalar y, como no pude (correr) ante el pánico de que me llevaran, me tiré al suelo. En eso comencé a gritar y comenzó a bajar la gente del PMT. Me comenzaron a patear en el suelo (pero) como llegó tal cantidad de gente (y) se hizo tal

escándalo ... (de) alguien de los superiores de ellos recibieron la orden de retirarse. Obviamente se hizo un incidente político porque había la primera impresión de que hubo un primer intento, por parte de agentes del gobierno, de entorpecer el registro (del PMT). Entonces, ese día, una comisión de dirigentes nacionales fue a Gobernación y dicen que algunos de los agresores estaban en las oficinas. Gobernación quedaba a cuatro o cinco calles de las oficinas del PMT.” (Álvarez Icaza, Pablo. Entrevista)

A pesar de que la intentona de secuestro fue a las puertas del PMT, Pablo sugiere la posibilidad de motivos diversos al registro del partido.

“Este intento de secuestro tiene tres hipótesis: Primero ... mucha gente manejó la hipótesis de que dentro de Gobernación había sectores que pretendían obstaculizar el registro condicionado ... la segunda es que ... días antes había ocurrido el asesinato de Manuel Buendía (y) mi papá estaba en los organismos de periodistas y comunicadores que denunciaron este hecho. Al parecer, hubo una conversación telefónica que fue interferida, entre Heberto Castillo y mi papá diciéndole que él ya iba con los documentos. Parece ser que algunos agentes de Gobernación pensaron que esos documentos se referían a algunas pruebas del asesinato de Manuel Buendía. En realidad, lo que mi padre llevaba eran los documentos que hacían falta para hacer la solicitud del registro condicionado del PMT. Pareciera ... que había confusión porque pensaban que podían haber documentos que pudieran involucrar a algún funcionario destacado en el asesinato de Manuel Buendía y que no querían correr riesgo. La tercera versión ... y creo que es la más real, es la de querer intimidar políticamente, finalmente era un ‘estate quieto’ porque Cencos participaba muy activamente con una política de dar voz a los que no tenían voz, con diferentes organismos de todo tipo. Entonces era una forma de amedrentar porque, si nos hubieran querido quitar algún documento valioso, nos lo quitaban. Yo sigo pensando que la tercera hipótesis es la más válida ... que había mucho nerviosismo por el trabajo de Cencos, sobre todo por el asesinato de Manuel Buendía. Cencos tenía un papel protagónico, muy fuerte al organizar la defensa de los periodistas en aquella época. Obviamente preocupaba más José Álvarez Icaza como Presidente de Cencos que como Secretario de Organización (del PMT) ¿Por qué el gobierno no quería otorgar el registro? ... finalmente le daba el registro a un partido muy debilitado, que había sufrido tres escisiones: la salida de Gustavo Gordillo en el 79 y su grupo, había sido la escisión en el 81 de los que salieron porque el PMT no aceptó el proceso de fusión, entre ellos estaba Paoli y una gran cantidad de gente, sobre todo intelectuales y universitarios que abandonaron al PMT ... y acababa de pasar la escisión de la corriente vallejista ... Entonces, el PMT iba al proceso de búsqueda del registro muy debilitado ... el gobierno, en esa estrategia de pluralidad controlada, no perdía nada con otorgarle el registro al PMT sino, al contrario, lo obligaba a seguir los cauces legales. Por eso esa hipótesis no se sustenta si uno hace un análisis político mínimo de las condiciones de aquella época. Yo me inclinaría por la hipótesis dos y por la tres, la de pensar que teníamos documentos incriminatorios en el caso de Manuel Buendía o por una política de amedrentamiento... Si hubieran ido por mi papá no hubieran dejado que se saliera. Fue un ‘Estate quieto porque tu familia puede sufrir las consecuencias’. Yo seguí participando muy activamente en el PMT desde entonces, pero obviamente me volví más paranoico después de ese intento. Era paranoico pero también ... imprudente porque no dejaba de ir solo a todas partes a altas horas de la noche.” (Álvarez Icaza, Pablo. Entrevista)

También José interpreta el hecho en su contra *como Presidente de CENCOS por el contexto de las denuncias de asesinatos a periodistas.*

e) Las elecciones de 1985.

Como afirma Pablo, José implementó una política de alianzas nueva con agrupaciones como la Organización de Izquierda Revolucionaria – Línea de Masas (OIR-LM), el Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP), el Frente Cívico Potosino y la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR), en las que cristianos de Comunidades Eclesiales de Base tenían un papel importante, lo que permitió que el partido postulara candidatos en zonas donde no tenía presencia. Además, José impulsó campañas de candidatos comunes con el PSUM, a pesar de que éste no aceptó fácilmente a los dirigentes del PMT.

“...dentro del PSUM decían: ‘¿Por qué tenemos que compartir candidatos comunes con un partido que nos va a quitar el mercado?’ ... las posiciones que estaban en contra de ésta era la de Valentín Campa. Decía que era un partido que tenía fuertes coincidencias y teníamos que ir armando candidaturas comunes como un primer paso para poder lograr una fusión... Efectivamente, así sucede, el PMT apenas logra obtener el 1.5% de votación y por poco se queda sin registro.” (Álvarez Icaza, Pablo. Entrevista)

A pesar de todo, Santiago señala que se logró conformar una plataforma común del PMT, el PSUM, el PPS, la Unidad de Izquierda Comunista y la Corriente Socialista, de manera que el PMT registró como candidatos propietarios: 164 del mismo PMT, 49 del PRS, 29 independientes, 23 del PSUM, 8 de Organismos Regionales, 7 del MRP, 4 del PPS, 3 de la CS, 2 del POS, 1 del PRT y uno del PST.

El mismo José fue candidato a diputado uninominal en el I Distrito y plurinominal en 4º. lugar en la lista de la 1ª. circunscripción. Martín Roque habla de su campaña:

“.... en 1985 fue la primera elección en que participamos, (Pepe) fue candidato a Diputado Federal del Distrito número 1 en esta zona y él nos contaba que en la campaña estaba recorriendo casa por casa, que él entraba a todas las oficinas, hasta a las del PPS, a todos los comercios, que él consideraba que estaba haciendo una campaña de mucho contacto personal y que eso era lo que podría dar el triunfo porque estábamos deseosos de eso. En el partido era la primer experiencia. Desgraciadamente la gente no alcanzó a entender el nivel de nuestra propuesta. Obtuvimos el 1.7 % de la votación a nivel nacional, pero fue una lucha en condiciones muy desiguales. No teníamos recursos, pocos éramos los que teníamos un salario, salarios muy bajos, pero además, no teníamos vehículos, autobuses, no teníamos equipos de sonido, no teníamos fondos para organizar a la gente, organizar comités, no le podíamos pagar la renta al comité estatal. Alvarez Icaza había sido el Secretario de Finanzas, sabía en qué condiciones estábamos y no le importó, habría que resaltar su actitud desinteresada, siempre hubo una actitud recta, honesta.” (Roque, Martín. Entrevista)

Ciertamente, la Comisión Federal Electoral entregó, con mucho retraso, 27 millones de pesos para gastos de campaña, de manera que tocaron \$337.50 a cada candidato por día de campaña. De manera que, afirma Santiago, “El costo de la campaña electoral fue cubierto

por las aportaciones de simpatizantes y por lo obtenido por los candidatos en colectas populares realizadas en todos los distritos.” (Santiago p. 254)

José no llega a ser diputado porque la votación otorga un escaño a los primeros tres lugares: Heberto Castillo, Eduardo Valle y Oswaldo Harris. Por el otro lado, queda en 4º. lugar en su Distrito. Gana Manuel Gurría Ordóñez del PRI; el candidato del PAN queda en 2º. Y en tercero, Vicente Villamar, del PSUM. Para Pablo, éste es el primer fracaso de José en su militancia partidaria:

“... ahí es de los primeros descalabros políticos que tiene mi padre. Cuando se hace la Convención Nacional Electoral se forma una estrategia de votación y queda en cuarto lugar. El primer lugar en la votación fue para Heberto, el segundo fue para Eduardo Valle, el tercero para el dirigente de Puebla y el cuarto fue para mi padre. Como el PMT solamente obtiene votación para los tres primeros lugares, mi padre queda fuera de ser diputado, pero fue una maniobra política muy bien manejada por Eduardo Valle, "El Buho", quien finalmente ... guardaba un resentimiento por lo de Vallejo contra mí padre. Hay una estrategia de golpeteo interno dirigida por Enrique Laviada... Después éste personaje siniestro ... desaparece, luego aparece como asesor político de Oscar Espinosa Villarreal y se descara como agente de Gobernación. Él sabía embaucar muy rápidamente a militantes radicales, era gente provocadora que trataba de radicalizar demasiado a los movimientos. Con un lenguaje bastante incendiario lograba motivar mucho a los jóvenes mas ansiosos de cambios mas radicales... (fue) destituido ... del PMT, (pero) hizo todo el daño que pudo, en cierta manera, yo le debo mi alejamiento de la política... (Mi padre) quería ser diputado pero tomaba las cosas con mucha filosofía. Ese fracaso político lo tomó con una gran humorada, decía que qué bueno que no fue diputado porque ... los periodistas lo hubieran captado siempre durmiendo. La argumentación de El Buho era que, como diputado, mí padre iba a descuidar las labores de organización del partido; que era preferible que no estuviera en los primeros lugares.” (Álvarez Icaza, Pablo)

A pesar de todo, el PMT obtuvo el registro definitivo, el partido mejoró su situación financiera gracias a las prerrogativas de ley y muchos candidatos de la sociedad civil se afiliaron.

Otra labor de gran importancia de José en el PMT el mismo año fue la conducción de esfuerzos de reorganización partidaria ante el colapso del edificio del partido por los sismos de septiembre.

f) Las inevitables fusiones

Los resultados electorales de 1985 hicieron ver a los pemetistas la necesidad de unirse a las demás organizaciones de izquierda para tener viabilidad política. En 1986 inició el proceso de fusión de los partidos Mexicano de los Trabajadores, Socialista Unificado de México, Patriótico Mexicano, Unidad de Izquierda Comunista y Movimiento Revolucionario del Pueblo que en 1987 conformaron el Partido Mexicano Socialista (PMS). Posteriormente se incorporó una fracción del PST. Según Javier Riojas, ésta fue la segunda experiencia importante de unidad, en la que coincidieron el sector más radical, representado por el

PSUM, y el Nacionalista-Popular, representado, precisamente, por el PMT. “El Partido Mexicano Socialista se piensa en sí mismo como el nuevo partido de izquierda que ahora sí, efectivamente, pueda incidir en la vida social y política del país. Lanzando la candidatura de Heberto Castillo, se cree poder presentar una alternativa atractiva para el electorado.” (Riojas p. 40)

Ciertamente, en 1987 el PMS postuló al Ing. Castillo como candidato a la Presidencia de la República y José Álvarez Icaza fue designado, a su vez, su coordinador de campaña en la etapa inicial. Al respecto José narra:

Mi trabajo como coordinador de la campaña fue algo complicado porque Heberto es muy difícil de coordinar. (Me tocó) dirigir a Heberto como candidato, recorrer toda la República, ... había que preparar sus giras, ... se hacía un calendario que programaba el día, las actividades y el lugar a donde tenía que ir ... había que montar plataformas, conectar micrófonos y equipos ... y si Heberto decía que la preparación no era adecuada, el evento salía mal. Yo iba con él a todos lados y me significó muy interesante experiencia porque yo veía a las multitudes que se acercaban a Heberto y lo que le pedían. Era muy interesante palpar las necesidades de la gente, que básicamente se limitaban a trabajo, recursos para poder trabajar ... que no tenían oportunidades, que no tenían comunicación. Era un pueblo bastante dolorido, ... la gente se acercaba a pedir cosas muy necesarias. (Álvarez Icaza, José. Entrevista)

Sin embargo, en diciembre de 1987 Álvarez Icaza fue nombrado Secretario de Finanzas del Comité Ejecutivo Nacional del PMS. Martín Roque explica este cambio:

“...Él tuvo que asumir este cargo para poder apoyar la campaña de Heberto Castillo ... ya que, en el PMS, el Secretario de Finanzas le estaba negando los recursos a Heberto, que ya era candidato a Presidente de la República, y como la gente de confianza que tenía Heberto era Alvarez Icaza, ... Fue así como se empezaron a liberar recursos para la campaña de Heberto: el autobús que no querían entregar, el equipo de sonido para la difusión, ... Al conseguir Heberto el cambio para que entrara Alvarez Icaza, ya tuvo el control de los recursos. Yo era el Secretario de Solidaridad del PMS y me tocó acompañar a Heberto en la gira por Veracruz y Chiapas, en la avanzada para la campaña. Alvarez Icaza era una gente importante para la campaña de Heberto. Álvarez Icaza siempre ha sido una persona que ha demostrado su lealtad hacia las personas y hacia las instituciones que ha representado.” (Roque, Martín. Entrevista)

María Inés Jurado abunda sobre los problemas con las finanzas en el nuevo partido:

“... en esa segunda fusión que se formó el PMS, Pepe quedó como Secretario de Finanzas y entonces me llevó a mí y a Juventino Alcántara, el contador ... del PMT ... auxiliar de Martín Roque ... y nos tenía ... como brazo derecho y brazo izquierdo. Yo creo que yo era el izquierdo. ... esa época fue ... durísima, durísima. Las finanzas del PMS eran algo muy difícil porque fue la confluencia de cinco partidos y el PST, que llegó después ... era una rebatinga. Entre los principios de nuestros estatutos (se planteaba) ... que ... el PMT era un partido de auténtica transparencia. A nosotros no nos gustaba la forma como manejaban el

dinero los otros partidos, entonces, yo sobre todo, tenía la fama de ogro ... de exigir comprobante de todo, de no dejar los famosos vales rosas. Yo llegué a encontrar que había una cantidad de los famosos vales rosas que nunca se comprobaban y tuve que lidiar con compañeros de izquierda que venían de otros partidos. Era muy difícil porque yo fui de aquellas gentes ilusas que pensé: 'Ahora si toda la izquierda junta, ahora si la vamos ha hacer". Lo que menos me imaginaba era que los enemigos iban a estar dentro del mismo edificio. Fue cuando ocupamos el edificio de Monterrey 50 y donde tuvimos unas oficinas, por primera vez, decentes, y no solo decentes, para nosotros muy elegantes. Jamás habíamos conocido una cafetera eléctrica, pisos alfombrados, bueno, las comodidades que se tenían ahí. Me acuerdo que a Pepe yo, como asistente suya, le pregunté: 'Pepe ¿no quieres tomar café?' y me dijo: 'No, yo vengo a trabajar, no a tomar café' ... El PSUM ... era el dueño de este edificio, que había comprado con el rescate que pidieron los guerrilleros del PROCUP. Es una historia muy larga la de Monterrey 50, pero era un edificio muy bueno y muy propio para oficinas del partido, y ... nosotros veníamos de uno, que ... se cayó con el sismo del 85, el de Bucareli 20, donde teníamos que acarrear agua para el baño, donde teníamos que subir seis o hasta ocho pisos sin elevador, donde ... había muerto uno de los veladores del edificio por un accidente del elevador y demás. Veníamos de unas condiciones deprimentes, sin ninguna comodidad, sin ninguna seguridad, sin nada y pasamos, como quien dice, a un palacete en Monterrey 50. Recuerdo que Pepe decía que se sentía incómodo con tantas comodidades ... Ahí fue el contacto muy cercano de Pepe y la solidaridad que tuvimos que tener todos los militantes del ex-PMT para cerrar filas en cuanto a la defensa de los recursos del partido porque nosotros fuimos el partido que aportó, de la manera más transparentes, los saldos de las cuentas bancarias, los vehículos, los edificios y todo cuanto poseíamos. Teníamos dos casas, las dos se entregaron, sin adeudos. Pepe tuvo mucho que ver con eso. Se entregaron los vehículos al corriente, destartalados o como fueran. Nuestras propiedades no tenían gravámenes ni adeudos de nada. De las cuentas bancarias entregamos hasta el último centavo, y después nos enteramos que fuimos los únicos en hacer eso y por eso se nos tachaba de pendejos, porque (los de) el PSUM, a mí me consta, tuve las pruebas en la mano ... se dejaron un guardadito en una cuenta secreta que ellos manejaban. No entregaron todo como nosotros, y de ahí se hacían unos cheques extras cada quincena porque lo que se estipuló como salarios para todos ellos decían que era insuficiente. Ellos decían que no eran faquires como nosotros, que ... no sabían cómo vivíamos, qué comeríamos, pero que ellos no eran faquires, cuando se les descubrió. Nosotros estábamos acostumbrados que ni siquiera se llamaban salarios, se llamaban "ayudas" y era una ayuda para transportes y, si acaso, para una comida en una fonda, y nada más. No era realmente un sueldo... la filosofía de los ex-PSUM, Pablo Gómez, Jorge Alcocer, Eduardo Rosales, ... (era) '¡Ah, no tenemos porqué renunciar a esta vida, estamos luchando por una vida mejor para todos, no tenemos porqué renunciar a ella!'... Desgraciadamente se impusieron las otras corrientes, eran cuatro contra dos: el MRP, que venía siendo como primohermano del PMT, ... que tenía sus servicios en Comunidades Cristianas de Base, sí estaban de acuerdo con nosotros. Los demás no, con distintos pretextos pero no estaban de acuerdo y, a fin de cuentas, ellos son los que llevaron las de ganar, porque cada vez que yo le proponía al Buho y al mismo Heberto que se les descubriera el teatrillo ... que yo tenía ... que no preguntara cómo ,, las pruebas (de) que tenían otras cuentas y que manejaban mucho dinero, decían que eso haría mucho daño a la fusión y que no era el momento ... entonces yo no estaba de acuerdo. Cuando finalmente se pusieron las cosas muy difíciles, no sólo quedamos mal nosotros sino que nos achacaron malos manejos." (Jurado, Ma. Inés. Entrevista)

Para las elecciones presidenciales de 1988 el PRI sufre la ruptura de la corriente democrática que, junto con otros partidos pequeños como el PPS, el PARM y el PFCRN, postula a Cuauhtémoc Cárdenas a la Presidencia de la República. Este fenómeno atrajo a un gran número de personas, sobre todo de sectores populares. Este hecho llevó al PMS ante la disyuntiva de sostener la candidatura de Castillo que, según Riojas, no resonó como se esperaba, o declinarla a favor de otra, menos radical, pero con mayor arrastre. Finalmente, Castillo declinó a favor de Cárdenas: “La opción por la segunda alternativa, alentada por un sentido pragmático, se impuso, y el grueso de la izquierda, en una coyuntura de gran importancia para la política nacional otorga su apoyo a una figura política de una tradición distinta a la de la izquierda, pero que es la que más posibilidades de triunfo ofrece.” (Riojas p. 41)

Al principio, Álvarez Icaza no estuvo de acuerdo con la forma y el fondo de la decisión de Castillo:

Me pareció muy mal porque había trabajado intensamente con él en esa campaña y el señor no consultó con nadie, por sus pistolas renunció y, entonces, no me pareció a mí nada bien. Y además creo que era el mejor candidato Heberto. Es decir, si Heberto se lanza, a lo mejor gana. Pero en las condiciones que se plantearon, ya era muy tarde.

Tal parece que esta decepción fue compartida por el resto de expemetistas:

“... en realidad Heberto tenía muchos enemigos en el PMS, a tal grado que, cuando Heberto dimite a la candidatura a favor de Cárdenas, la propaganda por parte del PMS ya estaba hecha. No podía haber sido hecha en unos cuantos minutos. Hubo gente que dijo que vio la propaganda antes de que Heberto dimitiera. Para los ex-pemetistas se nos cayó el cielo. Recuerdo que los muchachos ejemplares y a todo dar, no soportaron y se fueron a emborrachar. Las mujeres ... se encerraron en el baño y lloraban porque dimitió Heberto. Después Pepe se sintió mucho que Heberto no se lo hubiera comunicado, no le había comentado nada, siendo que había una relación directa entre ellos, y la disculpa que le dió Heberto fue: ‘No te molestes Pepe, esto no se lo consulté ni a Tere (la esposa), es una decisión que tomé yo solo. Y de ahí creo que hubo un cierto distanciamiento temporal entre Heberto y Pepe. Obviamente que’, al perder nosotros el liderazgo ... Pepe quedó fuera de la jugada ... entonces sale Pepe de Finanzas y trae a Clara (Ruíz) y a mí a Cencos, al día siguiente para que no nos quedáramos sin trabajo un sólo día. Así fue como yo vine a dar a Cencos en octubre del 87 ... Llegué junto con Clara Ruiz, como secretaria de Pepe y yo como auxiliar de finanzas de Luzma. También llegó Juventino Alcántara, sus tres auxiliares más cercanos ... no nos dejó solos en el PMS. Hubo una reunión muy bonita aquí en esta sala donde Pepe explicó a todo el equipo Cencos porqué nos había traído. Dijo: *no traje a María Inés y a Clara porque sean mis mujeres consentidas, mi mujer consentida sigue siendo Luzma.*” (Jurado. Entrevista)

A pesar de todo, Álvarez Icaza se convenció de la pertinencia de apoyar a Cuauhtémoc Cárdenas:

Yo inicialmente tenía desconfianza de Cárdenas porque tenía temor de que fuera un ardid del PRI para distraer a los votantes. Había habido casos semejantes en ocasiones anteriores. Un candidato que nunca ganaba y volvía a entrar y distraía. Yo pensé que iba a ser una cosa parecida, pero estaba yo equivocado completamente. Desde el principio yo me identifiqué muy bien con Cárdenas y, desde entonces, llevo una amistad muy cercana con él. Admiro mucho su trabajo y lo alabo... me adherí al PRD como cualquier ciudadano. Ahora con Cuauhtémoc mantengo una cordial relación. En ocasiones que me parece importante, hablo con él para sugerirle algo. Generalmente me hace caso y apoyo sus campañas y actividades. Es un tipo admirable Cárdenas.

Para entonces, José había sido postulado candidato a Senador por el PMS para el Distrito Federal, en fórmula conjunta con Gilberto Rincón Gallardo, en aquel entonces Presidente del PMS. Ante la renuncia de Heberto Castillo, Rincón Gallardo se pronunció a favor de la declinación de la fórmula del PMS a la Cámara Alta, para favorecer las candidaturas de Porfirio Muñoz Ledo e Ifigenia Martínez Navarrete pero Álvarez Icaza rechazó esta propuesta argumentando que el PMS no recibía beneficio alguno. Esta negativa lo alejó políticamente de los cuadros dirigentes del futuro PRD en los primeros 3 años de su existencia. El resultado de las votaciones a su favor sorprendió a José ante la ausencia de actos de campaña:

Fui designado candidato a Senador del D.F por el PMS y obtuve 250,000 votos sin hacer nada. Es curioso porque ... saqué una votación bastante modesta ... me llamó la atención que fueran sin que yo hiciera nada y entonces me convencí de que, entre menos me conocía la gente, más votaba por mí.

Al año siguiente de las elecciones presidenciales, José estuvo presente en la conformación del Partido de la Revolución Democrática (PRD), donde mantuvo una activa militancia. En 1993 llegó a formar parte del Comité Ejecutivo Nacional. Cuando Cuauhtémoc Cárdenas se postuló a la Presidencia de la República por segunda ocasión, el Consejo Nacional eligió a José Secretario de Derechos Humanos del Comité Ejecutivo. En 1994, debido a su autoridad moral y a su autonomía respecto a las corrientes internas del partido, fue electo Presidente de la Comisión Nacional de Garantías y Vigilancia, de manera que tuvo que dirimir conflictos electorales internos.

Además, a partir de 1988 Cencos se convirtió en una instancia dinamizadora de las observaciones electorales para denunciar los fraudes junto con la Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia y, posteriormente, la Alianza Cívica.

Entre 1988 y 1994, el trabajo comunicacional de CENCOS atendió preferentemente la promoción de la organización cívica para la contención y erradicación del fraude electoral. Fue entonces cuando participamos en observaciones electorales, en referendums y seminarios de concientización cívica, en manifestaciones y movilizaciones de protesta por las manipulaciones electorales de los priístas, en oponernos, a veces con éxito, a la toma de posesión de gobernadores elegidos fraudulentamente, etc. (Álvarez Icaza, José. 1998. p. 12)

Conclusiones: la coincidencia ética y política de cristianos y socialistas.

En términos generales, además de la obtención del registro del PMT, 2 han sido los aportes que a lo largo del tiempo se le han atribuido a José Álvarez Icaza en su militancia partidaria. Por un lado, el abrir brecha en el diálogo de cristianos y marxistas. Por otro, el contenido ético de su actividad. El mismo Álvarez Icaza hace un interesante balance de la reestructuración de sus relaciones a partir de la militancia política con los socialistas:

Me incorporé ... con varios de mis compañeros a ese partido en el cual fui ascendiendo hasta ocupar cargos de la mayor importancia. Y no obstante que todos sabían de mi origen católico y de mi pasada ideología anticomunista, me recibieron fraternalmente. Y ahí pude entonces comprobar que en el PMT había muchos militantes cristianos, exseminaristas y cristianos en general, que entonces se animaron a hacer público que su compromiso político era consecuencia de su fe. Por supuesto que muchísima gente amiga de tiempos anteriores y algunos obispos y el propio Delegado Apostólico, luego devenido a Nuncio, me acusarán de renegado y “comunista”.

Del PMT ... pasé luego al ... PMS y posteriormente al ... PRD... Y fue mucho más fácil – aunque no sencillo –, disfrutar de la confianza de las gentes de la izquierda que restaurar la confianza de mis antiguos compañeros de derecha y de luchas anticomunistas. Y debo decir que entre los izquierdistas me encontré con algunas gentes heroicas y ejemplares y que, en cambio, entre los derechistas y anticomunistas, descubrí a muchas personas falsas e hipócritas. (Álvarez Icaza, José. “Experiencias de laicos mexicanos en la fe y política. Mimeo, abril de 1998. Foro Internacional “Cristianismo y política”. Quito, Ecuador, 7 y 8 de mayo de 1998. p.p. 11-12)

Según su hijo Pablo, la incorporación de su padre al PMT atrajo a otros católicos a la militancia partidaria:

“Eso le da mucha vida al PMT porque le permite jalar al interior del PMT a una serie de cristianos politizados que, por razones ideológicas, no encajaban en el Partido Socialista de los Trabajadores, que estaba más vendido con el gobierno, ni en el Partido Comunista ... Eso permite, digamos que incluso provoca, un debate fuerte porque, finalmente, gran parte de las comunidades cristianas de base se dividen en aquellas que prefieren seguir como movimientos apartidarios y en quienes optan por tener respeto de la militancia de los miembros de las comunidades, se puede ser militante de un movimiento político y al mismo tiempo ... participar en una comunidad cristiana de base, cuestiones que antes se planteaban como excluyentes. La llegada de dirigentes católicos, antes apolíticos, a un partido político, provoca un gran debate dentro de las comunidades cristianas de base.” (Álvarez Icaza, Pablo)

Martín Roque, desde el lado de los socialistas, narra:

“A mí me tocó acompañar a Álvarez Icaza a Cuernavaca en una ocasión en una gira a Morelos y entrevistamos al segundo de abordaje de Méndez Arceo, porque en esa ocasión no estaba Méndez Arceo, pero vimos que ahí se estaba haciendo lo mismo que se hacía en el partido. Había una obra de teatro, me acuerdo, como una que estaba organizando el Partido Mexicano de los Trabajadores, hablando sobre los derechos de los obreros, de los trabajadores, muy identificados con esa visión... Fue un gran aporte de Álvarez Icaza que

haya tomado la decisión, primero, de dar un giro a la izquierda y, después, incorporarse a un partido de izquierda... él fue una persona que representó bien a los cristianos, que le dio mucha confianza a los socialistas porque Cencos, que es un lugar donde se reunía la cúpula de la Iglesia del lado derecho, luego fue un lugar de reunión de la cúpula de la Iglesia pero con mentalidad izquierda, pero aquí también acudían grupos de izquierda, se identificaba la gente. Pepe posibilitó esa relación, y sigue siendo reconocida, no solamente a nivel nacional sino también a nivel internacional, justo por la teología de la liberación.” (Roque, Martín. Entrevista)

Tenemos entonces que el trabajo en Cencos es lo que otorga autoridad moral a José para ser aceptado en el medio político de izquierda. De ahí que sea importante abundar sobre la perspectiva ética de su militancia en coincidencia con otros socialistas.

“Alvarez Icaza siempre fue como lo que decía, también ... Heberto Castillo ... Yo creo que Alvarez Icaza lo que buscó al venir al Partido Mexicano de los Trabajadores es llevar adelante los principios de Jesucristo ... vino al partido a dar esa lucha. A nosotros nos tocó hacer lo mismo, sabíamos que en el país había mucha desigualdad, que en el campo había mucha pobreza, luchábamos porque los campesinos tuvieran tierra, porque tuvieran herramientas de labranzas, porque el sindicalismo se independizara, porque los trabajadores tuvieran un mejor salario y pudieran tener mejores condiciones de vida; en el caso de los colonos, luchamos porque tuvieran mejores servicios, desde agua potable, drenaje, que faltaba en muchas comunidades, muchas colonias; porque los estudiantes tuvieran un empleo ... porque México fuera más independiente, había una dependencia que ya se empezaba a tener hacia Estados Unidos, porque tuviéramos un México más libre, más soberano y democracia, por libertad, por soberanía, por eso entramos al partido. No era la intención ser regidor, ni presidente municipal, ni diputado, como ahora que hay una aspiración real desde el PRD, porque el partido no tenía registro... ninguno de los que entraban (al PMT) pensaban que iban a tener un cargo de elección popular: ‘Voy a hacer gobernador o senador’, no había esa tentación. En ese momento la izquierda no estaba pervertida en las cuestiones electoreras y Alvarez Icaza tenía principios que no le dejaban pensar en esa situación. Él nunca cobró un salario como dirigente del partido ... nunca estuvo en la nómina ... y, además, nunca fue ni regidor. A mí me tocó ser regidor en 1994, se puede decir que ahí me hizo justicia la revolución, ya pude tener un salario, los salarios eran considerables para los regidores, pero ni siquiera de regidor se la dieron a Alvarez Icaza ... nunca notamos en él tener un interés en un beneficio económico del partido. Yo creo que lo que hacía Alvarez Icaza lo hacía por su forma de pensar y no lo movían intereses económicos sino ideales muy dignos de seguir.” (Roque, Martín. Entrevista)

Esta experiencia fue valorada en 1999, 25 años después de la fundación del PMT, por el mismo Álvarez Icaza quien, quien en la conmemoración planteó que, precisamente, la herencia del PMT al PMS y al PRD era la ética de los militantes: *En todas partes tratamos de que la forma de hacer política del PMT sea continuada en el nuevo partido y ahí vamos. La demanda de ética política, independencia económica, soberanía nacional y revolución han sido un fermento que sigue vivo y ojalá nunca muera.* (Cisneros. p. 10)

Además de la ética social, sus colaboradores reconocen otros aportes a partir de la relación personal. Según Ma. Inés Jurado:

“Yo siempre le dije a Pepe que él era realmente un maestro, porque maestro, según me enseñó a mí un profesor de secundaria, ‘... es la persona digna de ser imitada’. Eso nunca lo olvidé en la vida y cuando conocí a Pepe dije que era realmente un maestro para mí, en su honestidad, en su valentía, en su coherencia, en su manera de vivir, en sus convicciones, su cristianismo, y cuando supe la historia de que, sin dejar Pepe de ser cristiano, tomó el rumbo de la defensa de los pobres, a partir del movimiento del 68, de los estudiantes, de los perseguidos, de apoyar la lucha de Eureka y demás, cuando escuché las anécdotas jocosísimas de Pepe cuando fue al Concilio Vaticano, me quedó como anillo al dedo. Son las mismas posturas que tengo yo: la teología de la liberación ... en todo eso había una coincidencia plena, simpatizo y estoy en lo que puedo, pero Pepe, con el peso que tiene, arriesga todo ... por apoyarlo.

“Trabajé aquí (en CENCOS) dos años, y estos dos años de contacto constante con Pepe fue lo que yo considero como la universidad que no tuve ... Cada día que pasaba con Pepe aprendía algo nuevo con aquellos que él considera trabajos fascinantes: "Mujer, te voy a dar un trabajo fascinante, ven acá"... además, tengo que agradecer a Pepe que fue la primera persona en el mundo, en la vida, que me dio la oportunidad de escribir algo. Yo tenía inquietudes de escribir y después tuve la oportunidad de escribir en otros lados. Publiqué en Cencos un artículo ... sobre lo que la Biblia dice de la riqueza y la pobreza, las bienaventuranzas a los pobres y las malaventuranzas a los ricos. Le pregunté si le parecía que yo hablara sobre ese tema porque en esos tiempos yo estaba tomando cursos sobre la Biblia. El artículo se llamó "Biblia y riqueza" y se publicó en la revista Cencos-Iglesias. Me dijo que no le cambiaría ni un punto ni una coma, con esa tolerancia que le caracteriza. Yo le decía que porqué no escribía algo sobre la niñez en *El Universal*. Creo que le pagaban diez pesos por cada artículo ... Decía ‘No, de eso tú sabes más que yo, escribe tú y yo firmo lo que tu escribas’. Así, con el nombre de Pepe salió un artículo sobre la niñez. Después me vinculó con su tocayo, Pepe Reveles, que por cierto este año ganó el Premio Nacional de Periodismo en Reportaje, eran muy amigos. Entonces yo estaba en un taller de literatura de Elena Poniatowska y Alicia Trueba. Le daba a leer a Pepe mis cuentitos para que él me hiciera una crítica y me dijo que él conocía a una persona que tenía una revista que ‘Tus cuentos ni mandados a hacer ... te los va a publicar’. Organizó una cenita en su casa para que Pepe Reveles y yo nos conociéramos y de ahí ya empecé a escribir con más regularidad ... Yo empecé a publicar en la revista Filo Rojo que entonces dirigía Pepe Reveles ... y de ahí salió el famoso premio "Periodismo por la Infancia" que obtuve en el año del 92, todo eso se lo debo a Alvarez Icaza.” (Jurado, Ma. Inés. Entrevista)

Por su parte, Martín Roque, quien había sido jefe de mantenimiento en la empresa Koblenz, narra:

“...yo recuerdo más detalles nobles de Pepe ... eso supera cualquier crítica o envidia que le hicieran. En otra ocasión, en los 15 años de mi hija, hice las invitaciones para el Comité Nacional. Entre ellas le entregué una a Pepe pero en ese momento estaría en un congreso por la paz en Europa y me dijo que no podía ir. Le dije que yo lo entendía, pero cuando regresó, nos habló por teléfono y nos preguntó qué día podía ir a la casa y fue especialmente a llevarle un regalo a mi hija; nos acompañó a una asamblea a una colonia que se llama El Tesoro, pero después dijo: ‘Me tengo que retirar ... ’; se disculpó que no pudo estar en el cumpleaños y se fue. Creo que es una actitud sentimental y eso es con lo que se reconoce qué tipo de persona es ... Yo espero que Pepe siga viviendo muchos años, lo más que nos pueda dar.” (Roque, Martín. Entrevista)

Finalmente, en la celebración de sus 80 años de vida, su hijo Emilio, quien lo acompañó a partir de 1991 en Cencos, lo describió de la siguiente manera:

“Yo diría (que) eres un hombre libre, admiro profundamente tu libertad, que ha sido una constante de tus luchas; eres un hombre congruente, y esta congruencia te lleva a un lugar muy respetable ante todos los que te conocen, aunque tu caminar no siempre esté compartido; eres un hombre con una enorme visión, yo diría, en ocasiones, adelantada a tu tiempo; el cambio ha sido una constante, y a veces da la sensación que no entendemos, y yo me incluyo, ... parte de tu visión; tienes un optimismo producto de una extraordinaria fe; tienes la gran riqueza de que apostaste a la política ... y la política es la macrocaridad ... yo aprendí de tí que la política es amor, amor a los demás, especialmente a los que menos tienen. Gracias.” (Álvarez Icaza, Emilio. Palabras en la misa de 80 años de José Álvarez Icaza. 31 de marzo del 2001)

6.- La Labor de José Álvarez Icaza a favor de los Indígenas como respuesta al Concilio

“... la Iglesia, enviada a todos los pueblos sin distinción de épocas y regiones, no está ligada de una manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación, a ningún género de vida particular, a ninguna costumbre antigua o reciente. Fiel siempre a su propia tradición, puede entrar en comunión con las diversas civilizaciones; de ahí el enriquecimiento que resulta así para ella como para cada cultura.” (Gaudium et Spes, n. 58)

a) Contexto: el acercamiento de la Iglesia al sector indígena.

La presencia de la Iglesia Católica en territorios mayoritariamente indígenas no es tan antigua como pudiera pensarse. Es hasta los años 60 del siglo XX cuando comienza el acercamiento. Fue el obispo Lucio Torreblanca, de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, quien jugó un papel clave en este proceso al llamar a la Iglesia a lo que denominó “misiones internas”, esto es, una evangelización en territorio mexicano a la población marginada. Según López “en 1957, lanzó la idea a la Conferencia de obispos mexicanos para que crearan una Comisión específicamente para la atención a los indígenas. Su palabra no tuvo mucho impacto, porque era una voz menor dentro del conjunto de la voz de la Iglesia. Sin embargo, ese mismo año, llegó a México el nuncio Luigi Raimondi, quien se interesó por las zonas indígenas: visitó Chiapas, la zona Tarahumara, Tehuantepec, etcétera, y se dio cuenta que esa población estaba abandonada por la Iglesia. Con una autoridad mayor que la que tenía Lucio Torreblanca, en 1959 impulsó, primero, la creación de una comisión específica para indígenas y, en segundo lugar, invitó a congregaciones de religiosas y religiosos a atender estas zonas del país. En ese marco, en 1960 surge el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI) precisamente para respaldar a quienes atenderían ese llamado.”¹³⁹

Así, a partir de la década de 1960, la Iglesia configuró en todo México, áreas de atención especial para las zonas indígenas. Entre otras cosas, las diócesis indígenas se dividieron:

¹³⁹ LOPEZ, Eleazar.

Chiapas primero se subdividió en San Cristóbal de las Casas y Tapachula, posteriormente surgió Tuxtla Gutiérrez; se reconoce que la región más indígena es San Cristóbal y se pretende sea atendida específicamente por la línea de la pastoral indígena. Tehuantepec también se dividió en la zona de San Andrés y Tehuantepec, ésta más indígena y, por tanto, abandonada por la Iglesia anteriormente. Oaxaca se dividió en diversas regiones: la de los Mixes, que se encargó a la orden religiosa de los salesianos; la región Mazateca, con Huautla de Jiménez, se otorgó a los religiosos josefinos; la Tarahumara se convirtió en vicariato y comenzó a ser atendida por los jesuitas; después el Nayar, con los coras y los huicholes, se otorgó a los franciscanos.

Las congregaciones religiosas masculinas y femeninas comenzaron a abrir casas de atención a este sector de la población en todo el país. Las primeras acciones fueron de corte asistencial; posteriormente se buscó la integración de los indígenas al México moderno, esto es, “castellanizarlos”. Sin embargo, algunos agentes de pastoral comenzaron a proponer una pastoral indígena que tomara en consideración lo específico de esta población. En este sentido, sus condiciones de miseria resultaron campo fértil para la teología de la liberación, “no sólo por el abandono, sino por el despojo constante de sus recursos naturales, de sus bienes, en suma, de la vida de los pueblos indígenas”¹⁴⁰.

En esta nueva etapa destaca el papel que desempeñó el nuevo obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruíz, quien después de haber asistido al Concilio Vaticano II, recuperó de éste la propuesta de las iglesias autóctonas y, con ello, la idea de construir iglesias con rostro propio. Ruíz García también fue nombrado responsable de la pastoral indígena nacional y, posteriormente, la Conferencia del Episcopado Latinoamericano lo nombró cabeza del departamento de misiones. Asistió a Medellín en 1968 y propuso el reencuentro de la Iglesia con el mundo indígena. Es entonces cuando se plantea el acercamiento a los indígenas a partir de dos aspectos: la pobreza extrema y la cuestión cultural. Según Eleazar López:

“Por ahí se empieza a trabajar con catequistas, con promotores. Hay muchas acciones que conjuntan la perspectiva de la liberación de las estructuras injustas con la perspectiva de tomar en cuenta las culturas, los valores, lo propio de las comunidades. Ese dinamismo impulsa cambios de la acción de la Iglesia frente a los pueblos indígenas.”

Las relaciones con el sector progresista introdujeron a Álvarez Icaza al mundo indígena y su profunda problemática. Como afirma el teólogo Eleazar López, “... el movimiento de los indígenas, no sólo en Chiapas sino en todo México, e inclusive en América Latina, está marcado por la participación de la Iglesia”¹⁴¹. En ésta también estuvo presente nuestro personaje. Ciertamente, el año de 1970 marca sin duda el inicio de la cercanía de Álvarez Icaza con este sector de la población, ya que es entonces cuando asiste a un Encuentro de Pastoral Indígena en Xicontepec, Puebla., organizado por CENAMI.

b) José Álvarez Icaza ante la situación de los indígenas de la Huasteca Hidalguense

¹⁴⁰ Ídem.

¹⁴¹ *Entrevista a Eleazar López*, CENAMI, 24 de julio de 2001, realizada por Verónica Veloz y Raquel Pastor.

También en 1970 inicia el trabajo de un grupo de sacerdotes jóvenes en la huasteca hidalguense, formados por los jesuitas en el Seminario de Moctezuma desde 1955 y ordenados a fines de los 60. Ellos eran: Samuel Mora Castillo, José Barón Larios y Pablo Hernández Clemente, quienes formaron el equipo de Atlapexco. Pablo estaba en Atlapexco, Samuel en Huejutla y José en Xochiatipan. Los tres se frecuentaban y eran asesorados por el padre Miguel Cruz, a partir de lo cual decidieron hacer un trabajo que respondiera a la situación de la gente. Se le avisó al obispo de la zona, Serafín Vázquez, quien afirmó no oponerse pero le negó un aparato de sonido que había prometido a José Barón en señal de reprobación de su decisión.

El contexto de la región estaba marcado por las siguientes características: una población mayoritariamente indígena, de lengua náhuatl; la existencia de soluciones presidenciales que dotaban de tierra a los indígenas entre 1936 y 1940 pero no ejecutadas; ventas fraudulentas de tierras por parte de administradores de rentas; asesinatos a líderes campesinos consentidas por los gobiernos hidalguenses; mercenarios al servicio de terratenientes; invasiones de predios¹⁴². Baste ilustrar la situación con palabras de Miguel Ángel Granados Chapa a propósito del asesinato de seis campesinos perpetrado el 30 de julio de 1975:

“El crimen en Huejutla favorece varias consideraciones. La primera tiene que ver con el problema general de las invasiones de tierras... Ciertamente es que algunas veces sólo se efectúan a modo de que quienes las conducen obtengan un botín político. Pero, con mayor frecuencia, son el único camino que se abre a campesinos cansados de esperar justicia o persuadidos de que ésta no obrará nunca a su favor.

”Usados por sus líderes, abandonados por el gobierno, ahora los campesinos sin tierras y sin esperanza están a merced de los terratenientes. La decisión de los de Huejutla parece ilustrar con claridad la nueva, violenta, extrema actitud de los propietarios de tierras, adquiridas de cualquier modo. Para protegerse de invasiones, o para ejemplarizar de tal modo que eviten las ocupaciones, llegan al asesinato.

”La injusticia y la muerte ... contra campesinos indígenas no ocurre por vez primera en Hidalgo. En las páginas de este periódico quedaron documentadas decenas de atropellos auspiciados o tolerados por el gobierno anterior. Por esa causa, los crímenes quedaron impunes.”¹⁴³

Tenemos entonces que desde el inicio de la década de 1970, indígenas huastecos se sumaron al proceso de “Recuperación de la Tierra” ante la concentración de ésta por parte de ganaderos y la consecuente reducción para los campesinos, aunado al crecimiento de su población. Según el sacerdote José Barón, en este proceso murieron no menos de 300 personas.

El trabajo de los sacerdotes comenzó con la aplicación de la metodología de alfabetización de Paulo Freire. Posteriormente se sumaron al movimiento de “Recuperación de la Tierra” y éste se apoyó en ellos. Según Barón:

¹⁴² Cfr. REVELES, José, “Acusa el CAM a Noel y Fortunato Rivera de autores intelectuales del crimen en Huejutla”, en *Excelsior*, 31 de julio de 1975.

¹⁴³ GRANADOS CHAPA, Miguel Ángel, “Campesinos asesinados ¿Nuevo rumbo en Hidalgo?” en *Excelsior*, 1 de agosto de 1975.

“Tal vez uno de los errores grandes nuestros fue tomar una actitud de la mamá que lleva prisa para llevar al niño a la escuela y agarra al muchacho que ya casi ni pisa en el suelo ... lo lleva volando, a la greña ... Tal vez así nosotros aceleramos la entrada ... de la gente a un tren de trabajo ... diferente al que estaban acostumbrados. Porque yo me acuerdo cómo la gente decía ... ‘Pues ni modo, qué vamos a hacer, a nosotros ya nos tocó estar aquí, no hay remedio’. Entonces (había que) salvar esa barrera de que sí se puede... pero tenía que haber sido más lento.”¹⁴⁴

Por eso mucha gente, entre ellos miembros del clero en la zona, los comenzó a ver con desconfianza.

“Recuerdo... la expresión de un padre que le dijo al señor obispo: ‘Excelentísimo señor obispo, ¡qué maravilla de trabajo están haciendo esos padres de Atlapexco! Lástima que estén fuera de la Santa Madre Iglesia.’”¹⁴⁵

En noviembre de 1975 los sacerdotes Samuel Mora, José Barón y Vicente Ramírez Cervantes, fueron a CENCOS, junto con los indígenas Pedro Silvestre, Marciano Hernández, Juan Hernández, Juan Jerónimo, Tomás José de la Cruz y Juan Martínez González, a presentar a los medios de comunicación un documento sobre la situación de Atlapexco firmado por 34 sacerdotes. Vale aclarar que algunos de los firmantes no fueron consultados para ello y, por tanto, protestaron. Como quiera que sea, CENCOS elaboró un boletín de prensa al respecto y José Álvarez Icaza acompañó a los hidalguenses en la conferencia. En este evento se denunciaron los siguientes problemas:

- El asesinato de 16 campesinos desde 1969
- El arresto de decenas de campesinos
- La tortura como hundimiento en agua, golpes, etc. de que también habían sido objeto campesinos
- La explotación a través de salarios agrícolas muy bajos y aún más para las mujeres
- El despojo de tierras y los viajes de los campesinos a Pachuca y México para tratar de recuperar sus propiedades sin éxito.
- La discriminación a los indígenas
- La actitud confusa del gobierno
- La no ejecución de los decretos presidenciales de dotación de tierras
- El uso de la fuerza pública para reprimir de los desposeídos.
- El recurso al asesinato por parte de terratenientes y
- Una actitud de silencio por parte de la jerarquía eclesiástica “con lo que favorecen el sistema que prevalece”

La información apareció, al menos, en los diarios nacionales: *Últimas Noticias de Excélsior, Ovaciones, La Prensa y Novedades*. Además, José Álvarez Icaza abordó el tema en repetidas ocasiones en su espacio editorial del periódico *El Universal*.

¹⁴⁴ Entrevista a José Barón, México, 14 de septiembre del 2002, realizada por Raquel Pastor.

¹⁴⁵ Ídem.

De la misma manera actuó CENCOS el 26 de enero de 1977, cuando 20 pistoleros balacearon a campesinos indígenas que habían conseguido actas de posesión y deslinde definitivo además de la posesión material de tierras en la población de Cuamuntax, municipio de Huazalingo. En el mes de mayo del mismo año CENCOS difundió un boletín de prensa elaborado por el sacerdote José Barón en el que narra una masacre en el poblado Huitzotlaco, a partir de la cual se originó una organización, que en sus inicios se denominó “14 de mayo” y posteriormente Organización Independiente de Pueblos Indígenas de la Huasteca (OIPUH). Algunos heridos fueron acogidos por Barón y llevados a su curato, donde fueron atendidos durante un mes. Ello llevó al ejército y a la policía judicial a la Iglesia. Los sacerdotes fueron señalados como “marxistas.” A partir de este acontecimiento se vivió una fuerte represión. Más de 100 indígenas fueron llevados a la cárcel. Casi la mitad de ellos eran catequistas de Huautla, de Atlapexco y de Huasame.

En 1979, tanto el clero como el Consejo Agrarista Mexicano (CAM) fueron calificados por el director de la Policía Judicial del estado de Hidalgo, Jorge Bernal Cisneros, como desestabilizadores del desarrollo socioeconómico de la Huasteca a causa de las invasiones de tierras promovidas por ambos grupos. Bernal advirtió que la policía bajo su mando combatía a los desestabilizadores.¹⁴⁶

Ante el incremento de la violencia en la región, CENCOS abordó el tema de la falta de reparto de tierras y, particularmente, el del asesinato del indígena Pedro Beltrán Trejo, militante del Partido Mexicano de los Trabajadores, en su publicación *Síntesis de Prensa CENCOS* de la semana del 17 al 23 de abril de 1978. Lo mismo hizo Álvarez Icaza en *Comunicaciones CENCOS* del 11 de julio del mismo año para denunciar las agresiones por parte de Lamberto Nochebuena, quien, “junto con 10 de sus pistoleros” agredió “a balazos de metralleta al pescador Miguel Hernández”; impidió a 3 campesinos del poblado de Santo Tomás llegar a trabajar a sus milpas y, en Ahuinol, “... pidió le entregaran en ese momento al comisario ejidal. Los campesinos no alcanzaron a contestar, pues Nochebuena se abalanzó en su caballo contra la gente, pasando por encima del campesino Severo Sánchez Rita”. Este enfrentamiento culminó en un intercambio de disparos del que Álvarez Icaza concluye: “Los hechos anteriores nos parecerán novelescos, de la ya pasada época del oeste, pero son reales, y lo peor del asunto es que este tipo de matones, que hace mucho deberían estar en prisión, andan fuera y protegidos por la misma ‘ley’... Los campesinos de Paahtla piden justicia, que se ponga un hasta aquí a ese matón, pero las autoridades no contestan a sus peticiones. Nos unimos al pedido de los campesinos, y pedimos la intervención de las autoridades judiciales, antes de que se desarrolle una masacre.”¹⁴⁷

A pocos días de esta denuncia, CENCOS insistió en el problema huasteco. En *Comunicaciones CENCOS* de la semana del 24 al 30 de julio, retomó un boletín de prensa del Consejo Agrarista Mexicano (CAM) en el que se daban los nombres de quienes conformaban un grupo de terratenientes calificados como terrorista, que había llevado a cabo varios asesinatos de campesinos. También CENCOS publicó información dada a conocer por el PMT respecto al estado de sitio que vivía el poblado de Cuaxocotitla en el municipio de Huejutla, donde se encontraban 5 campesinos heridos con armas de fuego; sobre el encarcelamiento de otros indígenas del poblado de Ixcatlán, también Huejutla y

¹⁴⁶ “CAM y clero ‘dominan anárquicamente’”, en *Uno más Uno*, 5 de octubre de 1979.

¹⁴⁷ *Informativo CENCOS*, 1 de julio de 1978, pp. 149-150.

sobre el secuestro del líder campesino del ejido “La Corrala”, del mismo municipio, quien ya se encontraba a disposición de la Secretaría de Gobernación...

Respecto al apoyo de CENCOS y de la familia Álvarez Icaza José Barón señala:

“Aquí teníamos siempre gente en CENCOS ayudando pero informando a CENCOS, informándonos a nosotros. Y Pepe en todo y Luzma en todo, y la gente de ahí comprometida en todo, maravillosos... Pepe ... no nos ha dejado, porque siempre que lo invitamos, ahí estuvo presente... Una persona que nos abrió primero una instancia, su casa, su oficina, donde podíamos entrar. Ahí se daban conferencias de prensa, donde estaba presente... Todo eso nos dio, además, su persona, no el técnico, no el experto, no el conocedor sino el hermano, el hermano en la fe, el hermano catrín, que lo fue y que lo será, y que se agacha, que viene acá. Eso es lo que nosotros admiramos en él: su amistad tan profunda, tan leal que la estamos viviendo todavía, que incluso se ve que la trasmite a sus hijos ...”¹⁴⁸

Ciertamente, el mismo José Barón fungió como corresponsal de CENCOS. En uno de sus artículos, publicado en el *Informativo CENCOS* del 16 de agosto de 1979 advierte irregularidades por parte de un delegado de la Reforma Agraria; denuncia el asesinato de una líder campesina por parte de un cacique de la sierra, el involucramiento en este hecho del entonces diputado federal, Jesús Murillo Karam y del cacique Humberto Serrano; el intercambio de rehenes en un conflicto en el ejido de Tenexco Atlapexco; un enfrentamiento el 18 de abril de 1979 entre soldados y campesinos en el Arenal Yahualica; y las actividades subversivas de un excabo del ejército, Alejandro Hernández Dolores, de quien afirma: “Considerada su actitud violenta no parece aventurado considerar (sic) a Hernández Dolores como asesorado por grupos de gente muy radical. Alejandro ha venido obligando a comunidades menos organizadas a ocupar tierras de personas determinadas bajo la amenaza de atacar a las poblaciones que se niegan a aceptar sus decisiones... habla de hacer una nueva revolución a favor de los campesinos. La idea no se rechaza, puede discutirse pero no hay indicios para decir que sea el momento propicio.” Finalmente Barón afirma que en la Huasteca existen grupos “movidos por un espíritu de tipo vandálico”, al menos en Huejutla y Hautla.

Nuevamente, en agosto de 1979, en el *Informativo CENCOS* apareció un artículo de Álvarez Icaza sobre la presencia de los militares en la región: su llegada el 12 de febrero de 1974 al poblado de Tenamaztepec, su arribo a “Crisolco”, donde golpearon a 5 campesinos que estaban trabajando sus tierras, la aprehensión al juez de Tenamaztepec y su tortura para que “confesara dónde estaban los guerrilleros de Lucio Cabañas”; la emboscada a 32 soldados en la que todos murieron y que sirvió de pretexto para asesinar a un campesino apodado “Villa” y a su hija; los golpes que recibió de soldados un sacerdote de Yatipan, diócesis de Huejutla, por no haber descendido del caballo rápidamente; y la fuerte presencia militar en la zona.

Ante el incremento de la violencia, particularmente el asesinato de 6 campesinos perpetrado el 29 de febrero de 1980, Álvarez Icaza envió al Secretario de Gobernación, Enrique Olivares Santana y al General Manuel Díaz Escobar, al frente del ejército en Huejutla, un

¹⁴⁸ Entrevista, 14 de septiembre del 2002.

telegrama urgente en el que informa sobre los abusos de los soldados en la Comunidad Huitzotlaco, donde aprehendieron a tres campesinos; Tepetitla, donde rompieron puertas de casas, catearon y robaron, además de que golpearon a pobladores y tomaron algunos presos; y Tenexco I y Tenexco II, donde también apresaron a varios campesinos. Ante ello Álvarez Icaza pidió la inmediata intervención del Secretario y el General, con la finalidad de detener los ataques militares y ganaderos “coludidos”.¹⁴⁹

Poco después del envío de este telegrama, el *Informativo CENCOS* publicó un desplegado en apoyo a los indígenas de la Huasteca de la Organización Independiente de Pueblos Unidos de la Huasteca de Veracruz, Hidalgo y San Luis Potosí, firmado por más de 60 organizaciones, entre ellas, CENCOS.¹⁵⁰

Nuevamente, el día 27 de marzo en *Informativo CENCOS* se denunciaron las agresiones por parte de miembros del ejército a los campesinos (amenazas de violar a las mujeres, la petición de dinero, acusaciones de ser aliados de un grupo armado, robo y saqueo de casas y la exigencia de mostrar credenciales de afiliación a la CNC). Se calificó la situación de la zona de Tenexco, municipio de Atlapexco, como un virtual estado de sitio. En el mismo texto se informa que en reciente conferencia de prensa, Álvarez Icaza manifestó su indignación ante la situación y dio a conocer 3 telegramas más que envió a la Presidencia de la República, a la Secretaría de la Defensa Nacional y a la Secretaría de la Reforma Agraria en los que denuncia las agresiones y pide la intervención de las autoridades para que se detengan. Es de llamar la atención que en dicha conferencia, la Coordinadora Nacional “Plan de Ayala”, además de solidarizarse con los campesinos de la Huasteca, informó sobre la realización del II Encuentro Nacional de Organizaciones Campesinas Independientes que tendría lugar en el mes de abril de ese año.

Además de los boletines y conferencias de prensa, las publicaciones y los telegramas, José Álvarez Icaza mantuvo una presencia física importante en la región en conflicto. En palabras de José Barón:

“Él fue muchas veces a la Huasteca a acompañarnos, a las reuniones de equipo, que eran mensualmente, donde nos orientaba sobre la situación del país, del mundo, porque él estaba acá donde podía ver las cosas ... globalmente. Y no solamente es un hombre que acompaña iluminando sino que en una ocasión se aventó a la Huasteca, (por)que tenían secuestrado a un pueblo, y se metió: le desinflaron las llantas del carro, le quitaron los lentes, le robaron su reloj y creo que fue el ejército el que fue a salvarlo. Era la gente gobiernista, la CNC, porque hubo un tiempo en la Huasteca en el que quien no tenía su credencial de la CNC era sospechoso... Lo que ... tenemos que agradecer, primero, la generosidad de Pepe y su valentía para que dijéramos lo que teníamos que decir y convenía decir, y estaba él ahí como asesor para que cuando uno se encamotara, porque pus al fin qué sabe uno de esas cosas, entraba él con más datos y como que disponía a los periodistas en una actitud de recepción, de interesarlos y solidarizarlos con las causas. Y sus gritos a nivel de Amnistía Internacional, Derechos Humanos esos de gringos, etcétera.”¹⁵¹

¹⁴⁹ Mimeo, 3 de marzo de 1980.

¹⁵⁰ *Informativo*, Martes 11 de marzo de 1980.

¹⁵¹ *Entrevista*, 14 de septiembre del 2002.

Ciertamente, en abril de 1980 Barón solicitó la ayuda de Álvarez Icaza y del Dr. Rodrigo Medellín, del Comité Promotor de Investigaciones para el Desarrollo Rural, para presentar el caso de la Huasteca ante el Tribunal Roussel, Tribunal sobre los Derechos de los Pueblos Autóctonos de las Américas. Ambos participaron en la asesoría de un documento titulado “La represión a los núcleos indígenas de la Huasteca hidalguense en la República Mexicana” que presentaron a la instancia internacional. Ahí se señala:

“Desde hace algunos años, promotores indígenas de la región y periodistas vienen ayudando a los indígenas campesinos, para que hagan llegar a los medios de comunicación social las denuncias de las agresiones de que se les hace objeto. CENCOS incluso ha extendido credenciales de prensa a varios campesinos de la zona, que así se convierten en veraces y calificados reporteros de las represiones que se multiplican en la región.

”La prensa nacional, pero especialmente los periódicos *Uno más Uno*, *Excélsior*, etc. y la revista *Proceso*, dedican con mucha frecuencia, reportajes a la represión de la huasteca hidalguense.”¹⁵²

Posteriormente, el día 30 del mismo mes, se presentaron como acusadores, en representación de las comunidades indígenas, el sacerdote José Barón, Rodrigo Medellín, Nicolás Flores Diego, Presidente del Comisariado Ejidal, Juan Antonio Lara, Secretario del Comisariado Ejidal y Pedro Hernández, los tres del Poblado de Tenexco I. Como testigos se presentaron, el sacerdote Samuel Mora Castillo, Vicario General de la Diócesis de Huejutla, y, como testigo experto, el Ing. José Álvarez Icaza. En dicha presentación, se acusó de violaciones a los derechos humanos de los indígenas a caciques y latifundistas, a autoridades, a miembros del Ejército Mexicano y a miembros de la Policía Judicial por haber matado, encarcelado, violado, robado y torturado.¹⁵³

15 días más tarde, Barón escribió a Álvarez Icaza:

“Amigo, quiero ahora, específicamente, agradecerte tu colaboración valiosa y esencial en la redacción del documento que enviamos a Holanda; documento que a mi juicio tiene muchas posibilidades. Caray, hermano, son muchas las deudas de gratitud que tenemos contigo. Sólo quiero decirte que mi criterio para medir la fe de los hombres no es ver sus escapularios, medallas, peregrinaciones, devociones..., sino su actitud hacia los demás.”¹⁵⁴

Por desgracia, todos los intentos no lograron modificar sustancialmente la situación de la Huasteca en el mediano plazo. En 1984, en una carta pastoral, el obispo de la diócesis de Tulancingo, Pedro Aranda Díaz, junto con 12 sacerdotes de la Vicaría Pastoral de la Sierra de Puebla, Hidalgo y Veracruz, denunciaron muertes y sufrimientos de pueblos enteros de la Huasteca, donde “bandas dirigidas por caciques, en su afán de poder y riqueza aprovecharon la desintegración de esas comunidades.”¹⁵⁵

¹⁵² Mimeo, “La represión a los núcleos indígenas de la huasteca hidalguense en la República Mexicana”.

¹⁵³ Mimeo, 30 de abril de 1980.

¹⁵⁴ Carta de José Barón a José Álvarez Icaza, Mimeo, 15 de mayo de 1980.

¹⁵⁵ CAMPBELL, Gary J., “Compendio de noticias de 1984” en *CENCOS-Iglesias* No. 13. Enero de 1985, p. 10.

c) Las paradojas de la Iglesia ante la cuestión indígena

Después del Concilio, diversos documentos del Magisterio de la Iglesia han tratado el tema de la evangelización y las culturas. Entre ellos resaltan las encíclicas de Paulo VI, *Octogésima Adveniant (OA)* y *Evangelii Nuntiandi (EN)*. Sin embargo, durante el pontificado del Papa Juan Pablo II se ha trabajado intensamente por presentar una propuesta del catolicismo como paradigma de civilización que ha complicado profundamente el diálogo y la interacción con la diversidad cultural de nuestro tiempo.

«Aunque el Evangelio no se identifica con ninguna cultura en particular, sí debe inspirarlas, para de esta manera transformarlas desde dentro, enriqueciéndolas con los valores cristianos que derivan de la fe... En nuestros días se hace necesario un esfuerzo y un tacto especial para inculturar el mensaje de Jesús, de tal manera que los valores cristianos puedan transformar los diversos núcleos culturales, purificándolos, si fuera necesario, y haciendo posible el afianzamiento de una *cultura cristiana* que renueve, amplíe y unifique los valores históricos pasados y presentes, para responder así en modo adecuado a los desafíos de nuestro tiempo.» (IV CELAM, *Conclusiones*, Santo Domingo, n. 20)

De ahí que el investigador Bernardo Barranco considere a Juan Pablo II como el símbolo del “... resurgimiento de la Iglesia Romana en términos culturales y de poder ...”¹⁵⁶

Para el caso de la evangelización de América Latina, son importantes los documentos que resultaron de las diversas Asambleas Generales del Episcopado Latinoamericano, particularmente *Medellín*, *Puebla* y *Santo Domingo*. En el primero se propuso el reencuentro de la Iglesia con el mundo indígena. Por un lado se abordó el tema de la pobreza y, por el otro, se planteó el desafío de la cuestión cultural, que desató una serie de intentos por construir iglesias con rostro propio. A partir de entonces se intentó, en diversas zonas del territorio latinoamericano, conjuntar la perspectiva de la liberación de las estructuras injustas con la consideración de la diversidad cultural. Ello significó profundos cambios en la acción de la Iglesia frente a los pueblos indígenas. En México, se dinamizó el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), que jugará un papel protagónico en el desarrollo de la teología indígena aún en nuestros días.

En *Puebla*, se precisó: “... es de primera importancia atender a la religión de nuestros pueblos, no sólo asumiéndola como objeto de evangelización sino también, por estar ya evangelizada, como fuerza activamente evangelizadora.” (DP n. 396) Esta podría ser una de las líneas de interpretación de la canonización de Juan Diego. Posteriormente los obispos latinoamericanos afirmaron: “La Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas.” (DP n. 400) “Las culturas no son terreno vacío, carente de auténticos valores. La evangelización de la Iglesia no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores; una contribución al crecimiento de los “gérmenes del Verbo” presentes en las culturas.” (DP n. 401) Todo esto implica que la Iglesia, -obviamente la Iglesia particular- se esmere en adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta. (DP n. 404)

¹⁵⁶ BARRANCO, Bernardo, “Juan Pablo II ¿Restaurador o posmoderno?”, en *El Cotidiano*, No. 35, Mayo-junio de 1990, p. 7.

Esto es lo que se entenderá por inculturación del Evangelio y que se definirá en el Documento de *Santo Domingo* como: “un proceso que supone reconocimiento de los valores evangélicos que se han mantenido más o menos puros en la actual cultura; y el reconocimiento de nuevos valores que coinciden con el mensaje de Cristo. Mediante la inculturación se busca que la sociedad descubra el carácter cristiano de estos valores, los aprecie y los mantenga como tales. Además, intenta la incorporación de valores evangélicos que están ausentes de la cultura...” (SD n. 230)

Para poder implementar esta “evangelización inculturada” en el mundo indígena, los obispos latinoamericanos señalaron una serie de líneas pastorales para la Iglesia que incluían: asumir una actitud humilde, comprensiva, profética, de diálogo; un esfuerzo por conocer las lenguas; conocer las culturas; acoger símbolos, ritos y expresiones religiosas; acompañar su reflexión teológica respetando sus formulaciones culturales; crecer en el conocimiento de su cosmovisión, etcétera. (SD n. 248)

Sin embargo, en la práctica el Vaticano, durante el pontificado de Juan Pablo II nunca ha visto con buenos ojos las experiencias de pastoral indígena que han intentado implementar el *Concilio, Medellín, Puebla y Santo Domingo*. Por un lado, se llevó a cabo una estrategia para frenar la labor de obispos y agentes de pastoral en la que la delegación y posterior nunciatura apostólica jugó un papel determinante para suplir obispos a favor de los indígenas con prelados encargados de dar marcha atrás a dichos procesos. Como ejemplo están el caso del Arzobispo Bartolomé Carrasco y el de Arturo Lona, ambos de Oaxaca.

A pesar de todo, durante la década de 1990 la teología india experimentó un importante desarrollo. Como afirma Estrada, “Surge hoy una nueva realidad teológica, que las iglesias todavía no han traducido en la práctica más que de forma parcial y fragmentaria.... Después de la opción por los pobres, que fue lo que determinó a la teología desde Medellín y Puebla, surge ahora la opción por los indígenas, desde la toma de conciencia de que éstos son los pobres entre los pobres en América, y de que sobre ellos ha recaído el peso de la conquista, de la colonización y de la evangelización de América.”¹⁵⁷

Ante ello, una segunda estrategia del Vaticano consistió en golpear instancias que propiciaban esta línea teológica. El caso más destacado es el de la visita a México del Cardenal Joseph Ratzinger, Presidente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del 6 al 10 de mayo de 1996, para el II Encuentro de Presidentes de las Comisiones Episcopales para la Doctrina de la Fe y del Consejo Episcopal Latinoamericano. Durante dicho evento, obispos de Perú y Guatemala hablaron de la falta de solución a la problemática de los pueblos indios, de la necesidad de legislaciones que respondan a la defensa y promoción de sus derechos y del esfuerzo de la Iglesia para fomentar un clero nativo. Plantearon la intención de llevar una evangelización con catequistas autóctonos y de promover la lengua nativa además de buscar un desarrollo autogestionario. Los obispos insistieron en el reto de presentar el Evangelio a las culturas indígenas respetando sus valores y sus tradiciones. Sin embargo, en la conferencia final, si bien Ratzinger habló del respeto a las tradiciones culturales de los indígenas, planteó que los principales problemas doctrinarios que enfrentaba América Latina eran: los nuevos movimientos “indigenistas”, las “sectas” y la

¹⁵⁷ ESTRADA, p. 2.

teología de la liberación. Descalificó los movimientos que pretendían construir una teología india bajo el argumento de que con ello se buscaba “una regresión” para dejar a un lado el cristianismo.

Sin duda una de las experiencias más avanzadas en llevar a cabo una pastoral inculturada es la de la diócesis de San Cristóbal de las Casas durante el gobierno del obispo Samuel Ruíz García. El mismo año en el que se celebró *Medellín*, 1968, Samuel Ruíz fue electo presidente del Departamento de Misiones Indígenas de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), lo cual posibilitó impulsar CENAMI. En este contexto nació, en 1970, el Centro Nacional de Pastoral Indígena, desde el cual se pretendía atender los problemas del sector a nivel económico, político y cultural.¹⁵⁸ Como resultado de este proceso, un equipo de trabajo en el que destacó la participación de miembros de la orden de los Hermanos Maristas, diseñó un proyecto pastoral en la diócesis de San Cristóbal que implicaba la creación de espacios de movilización, de articulación y defensa del pueblo a través de vías pacíficas. Este trabajo dio lugar al Congreso Indígena de 1974, el cual derivó en un tipo de pastoral que determinará la presencia social de la Iglesia en la región.¹⁵⁹

d) José Álvarez Icaza ante el levantamiento armado en Chiapas

El trabajo a favor de la movilización indígena de José Álvarez Icaza no se limitó a la región de la Huasteca Hidalguense. Como señalamos anteriormente, siempre mantuvo relaciones estrechas con personajes y sectores eclesiales que implementaron proyectos pastorales en busca de la transformación de las condiciones de miseria del sector más pobres del país.

Por lo que se refiere a la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, habría que recordar que el matrimonio Álvarez Icaza coincidió con el obispo Samuel Ruíz, tanto en el Concilio Vaticano II como en *Medellín* y, a partir de entonces, en una serie de procesos más, como el anteriormente señalado I Encuentro de Pastoral Indígena y el Congreso Indígena de 1974. Al respecto el mismo José afirma:

... una de las primeras actividades organizadas por Don Samuel (como cabeza del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas), fue la realización de un Encuentro Pastoral indígena en el estado de Puebla... Para todos la experiencia resultó fascinante. Yo tuve ocasión de vivirla. Era notable el desinterés e incomprensión de la mayoría de los indígenas cuando escuchaban las largas y doctas ponencias de los académicos. Y el desinterés de éstos cuando oían los vibrantes discursos de los indígenas en sus propias lenguas, que muchos académicos no entendían, pero que eran muy estimados por los eclesiásticos que sí les entendían. Ahí se ensayó y se pusieron las bases de lo que luego se lograría en el I Congreso Nacional Indígena celebrado en San Cristóbal de las Casas en 1974.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Cfr. CONCHA MALO, et. al.

¹⁵⁹ DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, “Entre la Espada y la cruz. Caminar pastoral de una Iglesia misionera”, en *CENCOS-Iglesias*, No. Especial, Año 2000, p. 18.

¹⁶⁰ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Don Samuel Ruíz García: mi testimonio”, Mimeo, pp. 7-8.

Si el 68 marcó un parteaguas en la historia de la diócesis por la Asamblea de Medellín, el Congreso Indígena de 1974 derivó en un tipo de pastoral que determinará la presencia social de la Iglesia en la región. La misma diócesis de San Cristóbal ha planteado que:

“Desde el Congreso Indígena, en 1974, donde los indígenas vaciaron las reflexiones de las comunidades, diciendo cuáles eran sus necesidades en distintos rubros: en cuanto a la tierra, a la salud, en el comercio, en cuestión de la educación, así como en los aspectos de su vida, vimos entonces que como agentes de pastoral no estábamos respondiendo a las necesidades, que nuestra evangelización estaba desencarnada y no se encaminaba hacia las respuestas que la gente necesitaba.

”De ahí la evangelización empieza evidentemente a tocar la historia y, por lo mismo, a hacerse parte de la misma historia de Chiapas...”¹⁶¹

Como señalamos anteriormente, CENCOS y, particularmente, la revista *Iglesias*, siempre informó sobre la labor de Samuel Ruíz, sin embargo, la relación de José y su centro con la diócesis se intensificó en la primera mitad de la década de 1990.

Se trata del periodo presidencial de Carlos Salinas de Gortari, quien designó a Patrocinio González Garrido gobernador del estado de Chiapas. Durante su gobierno se llevaron a cabo reformas al Código Penal, donde se estipularon los delitos de asonada, motín, autoría intelectual, rebelión e insultos contra la autoridad con la finalidad de justificar la represión contra movimientos independientes y se cooptaron los medios de comunicación del Estado de manera que funcionaron como incondicionales al gobernador (salvo algunas excepciones). Todo esto dio lugar a un clima que ubicó al gobierno de Chiapas en el primer lugar en número de recomendaciones de parte de la Comisión Nacional de Derechos Humanos y generó una conflictiva relación del gobierno estatal con la Iglesia Católica.

Las continuas denuncias de violaciones a los derechos humanos durante el gobierno de González Garrido y una declaración del obispo Samuel Ruiz al respecto en una conferencia de prensa en la Ciudad de México dos días después de una toma de tierras en Simojovel, el 14 de septiembre de 1991, fueron interpretadas como una agresión a la política del gobierno del estado, de acuerdo a las palabras del gobernador en entrevistas con la Vicaría y con agentes de pastoral ante el conflicto. Ello derivó en una orden de aprehensión contra Joel Padrón, sacerdote de la diócesis. La Iglesia optó por la vía jurídica a través de la Federación y el gobierno del estado asumió el amparo. La CIOAC se responsabilizó del hecho ante la opinión pública y deslindó al sacerdote Joel Padrón. Sin embargo, por otro lado, finqueros, ganaderos y pequeños propietarios sacaron desplegados en periódicos nacionales y locales para elogiar y apoyar la política gubernamental y para acusar a organizaciones independientes, al clero y particularmente al obispo de la diócesis, de crear un clima de inestabilidad.

En la campaña a favor de la liberación de Joel Padrón participó activamente CENCOS. El 6 de noviembre de 1991 Joel Padrón salió libre. Sin embargo, a partir de la detención se desató en los medios de comunicación locales una campaña orquestada por el gobierno del estado, contra sacerdotes extranjeros y en desprestigio del trabajo de la diócesis.

¹⁶¹ DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, p. 18.

Dos años más tarde, el 6 de agosto de 1993, Samuel Ruíz dio a conocer una carta pastoral titulada "En esta hora de gracia" que entregó al Papa Juan Pablo II durante su tercera visita al país. En la carta se veían seriamente cuestionados tanto el sistema político mexicano como la política económica del régimen del entonces Presidente de México, Carlos Salinas de Gortari. La revista *Iglesias* publicó la carta y Álvarez Icaza la reprodujo y distribuyó ampliamente. Sobre ella habló también en su espacio editorial del diario *El Universal*:

(Samuel Ruíz) *Como muchos otros obispos latinoamericanos, no soportó pasivamente la dolorosa situación en que vivían los indígenas mexicanos, desposeídos, desaparecidos, marginados, manipulados y hundidos en la inhumana miseria. El 11 de agosto de 1993, en Izamal, Yucatán en una reunión del Papa Juan Pablo II con los indígenas descubrió ante él esta lacerante realidad cristiana en un documento profético: "En esta hora de Gracia. Carta pastoral con motivo del saludo de S. S. Juan Pablo II a los indígenas del continente"*.¹⁶²

Al parecer, la difusión de la Carta del obispo de San Cristóbal provocó en el gobierno de México un disgusto que dio como resultado que de la Secretaría de Gobernación se reconviniera a Samuel Ruiz. Coincidentemente, la ceremonia que estaba prevista para inicios de octubre, en la cual se haría entrega del registro de la diócesis como asociación religiosa, fue cancelada abruptamente y aplazada de manera indefinida.

A ello habría que agregar la intervención de Álvarez Icaza para evitar el despido de Samuel Ruíz por parte del entonces delegado apostólico, Girolamo Prigione por supuestos errores pastorales, doctrinales y de gobierno.

Para muchos no deja de estar relacionado el hecho de que a unas cuantas semanas de la difusión de la carta al Papa, el 26 de octubre de 1993, Prigione se entrevistara con el obispo Ruiz García para informarle que el Cardenal Bernardin Gantin, prefecto de la Sagrada Congregación para Obispos del Vaticano, solicitaba su renuncia.

Ante esta situación, agentes de pastoral de la diócesis recurrieron a un grupo de laicos entre los que se encontraba Álvarez Icaza, para narrar la situación de su obispo. Álvarez Icaza, junto con su amigo Miguel Álvarez Gándara, "filtró" la información a algunos editorialistas importantes, como Miguel Ángel Granados Chapa, quienes inmediatamente la publicaron en periódicos nacionales. La posibilidad del abandono del obispo Samuel Ruiz de un territorio mayoritariamente indígena donde las violaciones a los derechos humanos de éstos eran crecientes y que la figura del obispo contribuía a detener, generó una fuerte reacción de parte de comunicadores, representantes de diversos partidos políticos, miembros de instituciones católicas de diverso nivel (obispos, sacerdotes, religiosas y religiosos, grupos de laicos, etc.), organizaciones civiles y organismos de defensa de derechos humanos en México y en diversas partes del mundo.¹⁶³

Con lo anterior se generaba una nueva situación, el asunto de la remoción de Samuel Ruiz, siendo de carácter intraeclesial, se convirtió en un problema eminentemente público debido

¹⁶² ÁLVAREZ ICAZA, José, "Don Samuel Ruíz...", pp. 7-8.

¹⁶³ GÓMEZ MAZA, Francisco, "Represión disfrazada de disciplina religiosa en el caso Ruiz" en *El Financiero*, 7 de noviembre de 1993, p.21.

a la importancia del obispo y al malestar existente en la sociedad mexicana con el representante Vaticano. En esta discusión las reivindicaciones indígenas quedaban en un primer plano. Además, no podía dejar de pensarse que la solicitud de la nunciatura fuera respuesta a alguna petición expresa por parte del gobierno mexicano y ésta, a su vez, podría ser producto en lo inmediato de la carta pastoral de Samuel Ruiz y, en lo remoto, producto del enfrentamiento que desde años atrás habían tenido con este obispo los grupos de ganaderos y el gobernador de Chiapas, Patrocinio González Garrido, quien a partir de 1993 pasó a ocupar la Secretaría de Gobernación. Tales situaciones fueron puestas de relieve durante el proceso de solicitud de renuncia al obispo.¹⁶⁴

Ante las múltiples protestas en contra de lo que se consideraba un recurso eclesial utilizado por el gobierno para lograr el control político de Samuel Ruiz García y la denuncia de la intervención del Nuncio Apostólico en asuntos internos del país motivada por la relación estrecha con las instancias gubernamentales, el Secretario de Gobernación y exgobernador del estado de Chiapas, González Garrido, se apresuró a entregar a las diócesis de este estado el registro como Asociación Religiosa y a afirmar que: "Las decisiones en torno del obispo de San Cristóbal de Las Casas sólo competen a él y a las autoridades eclesiásticas de su Iglesia ... El Estado respeta de manera irrestricta las decisiones y no influye ni trata de influir sobre las mismas".¹⁶⁵

Por su parte, Prigione, después de haber afirmado ante una comisión de la Diócesis de San Cristóbal que ésta era muy conflictiva y que desde hacía 20 años ofendían al Papa, a principios del mes de noviembre aseguró que no tenía algo en contra del obispo y negó haber solicitado su renuncia¹⁶⁶. La presión nacional e internacional de diversas instancias eclesiales, de la sociedad civil y de los medios de comunicación, impidió la inmediata dimisión del obispo de San Cristóbal de Las Casas.

Meses después Álvarez Icaza jugará un papel clave para que un grupo de asistentes a un foro titulado "Libertad Religiosa en México", que tuvo lugar en la Universidad Iberoamericana el 28 y el 29 de enero de 1994, se organizara para intentar que el nuncio abandonara el país. Al respecto el mismo José señala:

... el Sr. Nuncio, parece que está furioso conmigo, pues piensa que soy el "terrorista de la comunicación", todo porque le sugerí, respetuosamente y con la mejor intención, que se fuera de México para que terminara bien su carrera eclesiástica y no tuviera que afrontar la creciente oposición de tantos mexicanos. Ahora que estuve en Guadalajara para participar en el coloquio "Chiapas: los Retos de la Nación", debo confesarles que me sorprendí enormemente cuando se me ocurrió decir que de acuerdo con la propuesta de CSG (Carlos Salinas de Gortari) de "cambiar lo que no funcionó", debería renunciar el nuncio, cosa que provocó el mayor aplauso imaginable que cimbró el Paraninfo de la Universidad de Guadalajara, decorado con los tremendos frescos del genial José Clemente Orozco, que parecieran pintados para describir la miseria de los famélicos indios

¹⁶⁴ *La Jornada*, 28 de octubre de 1993 y 7 de diciembre de 1993; *CENCOS-Iglesias*, N° 118, noviembre de 1993; y N° 119, diciembre de 1993.

¹⁶⁵ *CENCOS-Iglesias*, N° 119, diciembre de 1993, p.8.

¹⁶⁶ *CENCOS-Iglesias*, N° 118, noviembre de 1993.

chiapanecos.¹⁶⁷

Anteriormente había escrito:

BASTA del Nuncio Apostólico Girolamo Prigione. De su ingerencia en la responsabilidad pastoral propia de los obispos de las diócesis mexicanas a quienes pretendió sustituir y suplantar. De su intento de coptar a la Iglesia en México y ponerla al servicio incondicional del gobierno, en alianza con su cómplice, ahora en desgracia, Patrocinio González Garrido. De su sistemático terrorismo contra obispos, sacerdotes, religiosos, monjas y laicos. De su prepotencia, manipulaciones, mentiras, deformaciones y calumnias contra quienes no se plegaban dócilmente a sus designios. De sus calumnias contra el obispo Samuel Ruíz García, cuya destitución propició. De su pretensión de ser la voz de la Iglesia en México. Del deterioro de la imagen del Papa Juan Pablo II en aras de sus caprichos y veleidades. De su apoyo irrestricto al PRI. De su aval a la intervención del ejército en Chiapas, que se hizo tan cruel y genocida.¹⁶⁸

Como se puede ver el apoyar a un sector eclesial llevó a Álvarez Icaza a enfrentar a otro. Sin embargo, tampoco con el sector más progresista José fue sumiso.

Una vez iniciado el levantamiento armado indígena en el estado de Chiapas, José jugó un papel clave al participar en una serie de actividades. En su Editorial del 8 de enero de 1994 en el diario *El Universal*, Álvarez Icaza escribe:

Tantas y tantas veces lo advertimos, que nuestras afirmaciones de que estaba a punto de estallar la caldera social, parecían ya estribillos irreales para los oídos sordos que ahora si lamentan lo que se inició en Chiapas a principios de 1994. Y es que la miseria y la explotación en este Estado es ancestral, cruel e inhumana... los indígenas chiapanecos ... llegaron a un nivel de empobrecimiento que a todos los mexicanos nos avergüenza, a tal grado que más de quince mil de ellos murieron de hambre en 1993 y, en promedio más de 50 niños mueren diariamente por la misma razón.

A partir de entonces CENCOS comenzó a nutrir a la diócesis de San Cristóbal de las Casas de la información que aparecía en los medios nacionales y a participar en actividades de apoyo. El obispo Samuel Ruíz aprovechó sus estancias en México para tener reuniones con gente de diversos organismos civiles, a las que asistía Álvarez Icaza. En una ocasión, información confidencial del prelado vertida en una de esas reuniones, se filtró a los medios de comunicación. En un suplemento de un periódico de distribución nacional se informó que el 8 de febrero de 1995, el Presidente de México, Ernesto Zedillo se había reunido con los tres cardenales: Ernesto Corripio Ahumada, Juan Sandoval Íñiguez y Adolfo Suárez Rivera y con el nuevo presidente de la CEM, Sergio Obeso Rivera, para hablarles de una serie de acusaciones contra el obispo Samuel Ruíz que derivarían en una orden de aprehensión. Los cardenales Corripio y Suárez Rivera pidieron a Zedillo escuchar la versión del propio Ruíz García y acordaron una reunión para el siguiente día 11.

¹⁶⁷ ÁLVAREZ ICAZA, José, "Chiapas: muchas pistas falsas y una única solución", *El Universal*, 5 de febrero de 1994.

¹⁶⁸ ÁLVAREZ ICAZA, José, "¡BASTA!", *El Universal*, 15 de enero de 1994.

Mientras tanto, el Presidente Zedillo ordenó al día siguiente la aprehensión de dirigentes zapatistas y la Procuraduría General de la República afirmó que María Gloria Benavides Guevara, identificada como la "subcomandante Elisa", acusó a Ruiz García de conocer la existencia del EZLN desde antes de que estallara el conflicto. Las acciones judiciales se intensificaron. Dos días más tarde, 11 de febrero, en un evento crucial, se reunieron en Los Pinos los cardenales Ernesto Corripio Ahumada y Adolfo Suárez Rivera, el obispo Samuel Ruiz García, el Presidente de la República, Ernesto Zedillo, el Secretario de Gobernación, Esteban Moctezuma y el Procurador de Justicia, Antonio Lozano, para escuchar al prelado acusado. Ruíz García expuso sus argumentos, los cardenales lo avalaron moralmente y se suspendieron las acusaciones.

Una vez filtrada esta información, en la siguiente reunión de Samuel Ruiz con sus allegados en la Ciudad de México, el obispo se molestó ante la presencia de un austriaco, Leo Gabriel, invitado por José. Álvarez Icaza también se enojó y advirtió al jerarca que él era un periodista y que si quería que algo no se difundiera, no se lo dijera. A pesar de ello CENCOS mantuvo sus servicios a la diócesis, lo cual le resultó muy costoso. Esta situación lo llevó a solicitar un apoyo económico. La diócesis le proporcionó una cantidad de dinero pero insuficiente. Estos hechos y otros llevó a que Álvarez Icaza, en su paso por San Cristóbal de regreso de la Caravana de Caravanas (que veremos posteriormente) se encontrara con el obispo para decirle que: Ruíz veía todo desde Chiapas cuando Álvarez Icaza percibía la situación desde una perspectiva nacional; Ruíz era mediador y, por tanto, tenía que confiar en el gobierno cuando Álvarez Icaza no confiaba y no tenía por qué confiar; y, por último, Ruíz era obispo y actuaba como obispo y José un laico que había roto desde hacía mucho tiempo con esas cosas. Por estas razones, Álvarez Icaza planteó que caminarían por separado y se despidió sin esperar respuesta del prelado.

A pesar de todo, desde los primeros días de enero CENCOS se convirtió en un espacio estratégico tanto para la obtención de información alternativa respecto a la oficial como para la organización de actividades a favor de los indígenas.

Por lo que se refiere al primer aspecto, habría que señalar que CENCOS fue el referente clave para una serie de instancias de las que recibió información directa como: la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Amado Avendaño, anteriormente candidato a la gubernatura del estado y entonces director del periódico local *Tiempo*, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas y los organismos civiles de la zona. Además, CENCOS era sede del organismo "Canal 6 de julio" que en ese momento preparaba precisamente un video sobre la problemática chiapaneca. Si bien esto le permitió al centro ser un referente obligado para los medios de comunicación menos controlados, también le costó una serie de allanamientos más de los que Álvarez Icaza comentó:

En los últimos doce días, las oficinas de CENCOS y del CANAL 6 DE JULIO fueron allanadas en cuatro ocasiones, por gentes que notoriamente buscaban amedrentarnos y llevarse algunas filmaciones de los horrores cometidos por el ejército en los conflictos de Chiapas. Los "agresores" y "transgresores de la ley" que cometieron estos atropellos, ciertamente no lograron ninguno de sus objetivos. Pero en cambio nos hicieron el señalado favor de despertar solidaridad hacia nosotros no sólo de México, sino de todo el mundo. No tiene caso que les mencione ahora la larga lista de los amigos que nos han expresado su solidaridad, pues Carlos Salinas de Gortari y otros de sus más altos colaboradores han

*sido receptores de estos mensajes. Y a unos y otros expresamos ahora: ¡Pase lo que pase, por supuesto que seguiremos trabajando, cada vez con mayor entusiasmo...!*¹⁶⁹

En cuanto a la organización de actividades al respecto, en CENCOS se planeó convocar a una marcha por la paz ante la primera respuesta armada del Gobierno y el Ejército Mexicanos. Para Álvarez Icaza este hecho significó un compromiso para su posterior participación ante el conflicto:

*Todo comenzó porque muchos de los que estuvimos ahora en esta nueva aventura, -ESPAZ- nos comprometimos a principios de enero, en la organización de la exitosa marcha que se realizó el 12 de enero con el tema: ¡Alto a la Masacre! que congregó a más de cien mil ciudadanos en el Zócalo de México, D. F., y a muchos otros mexicanos en las plazas públicas de un centenar de diferentes ciudades mexicanas, y que junto con otras circunstancias favorables, determinó que el gobierno decretara el alto al fuego y no se siguieran matando entre sí, los integrantes de dos ejércitos mexicanos.*¹⁷⁰

Posteriormente, José asistió como representante de CENCOS al llamado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) a conformar un cinturón de seguridad y paz para garantizar el establecimiento de condiciones adecuadas para el desarrollo de las negociaciones entre el EZLN y el gobierno federal. En esta iniciativa participaron más de 100 organismos civiles de 25 estados del país. Al respecto Álvarez Icaza planteó:

*Todas estas organizaciones hemos integrado un grupo que denominamos Espacio Civil por la Paz (ESPAZ) pues tratamos de contribuir a crear una situación y un estado de ánimo en la propia área del conflicto bélico, dentro de nuestras fronteras y sin mediaciones externas para que las partes en conflicto tengan la posibilidad de escuchar y de ser escuchadas para llegar a una solución, no sólo incruenta, sino satisfactoria para todos los mexicanos. "ESPAZ considera que todos los mexicanos estamos involucrados, no únicamente porque sus organizaciones se caracterizan por una tradición de trabajo en la mayor parte del país, sino también porque en el Estado de Chiapas y su conflictiva, sólo puede entenderse con la frase publicitaria de algunas administraciones: "Todo Chiapas es México". Hemos analizado esta afirmación, a través de tres elementos fundamentales que son los que nos unen hoy día: neutralidad, paz y diálogo.*¹⁷¹

Vale la pena ampliar las definiciones de estos conceptos según Álvarez Icaza, ya que reflejan en buena medida su posición y hasta un ideario común a miembros de organismos civiles, de la época:

Neutralidad.- *Las organizaciones de ESPAZ están formadas por ciudadanos mexicanos sensibles a los acontecimientos que marcan el camino de nuestra nación. Las metas que se han impuesto, apuntan todas, al logro de la elevación de la calidad de vida y del desarrollo de nuestros compatriotas más débiles. Vale decir que vivimos en una sociedad desigual,*

¹⁶⁹ ÁLVAREZ ICAZA, José, "¿Paz y reconciliación con represión comunicacional?", *El Universal*, 22 de enero de 1994.

¹⁷⁰ ÁLVAREZ ICAZA, José, "Ante las próximas negociaciones en Chiapas", *El Universal*, 23 de abril de 1994.

¹⁷¹ ÁLVAREZ ICAZA, José, "Un cinturón de seguridad...".

muy desigual, en la que han hecho una opción que les obliga a esforzarse cotidianamente, las más de las veces de manera voluntaria, por reducir la desigualdad.

”Tal esfuerzo cotidiano nos ha enseñado que es posible avanzar en paz pero también que ese camino en ocasiones es muy largo y que hay sectores de la sociedad y de la población en que nuestras hermanas y hermanos ya no están dispuestos a esperar, porque la sociedad entera –todos nosotros-, les hemos impuesto una carga demasiado pesada.

”Así, nuestra neutralidad no es imparcial, porque estamos a favor de una parte de la población, pero también –y éstos es muy importante- porque estamos contra la guerra.

Paz.- *Todos nosotros estamos por la Paz... pero no cualquier paz, sino de una paz que impida la creación de condiciones de guerra. Así, la Paz debe ser expresión de Justicia, de Libertad y de Democracia.*

La justicia no es simplemente el respeto de la ley, sino que exige la existencia de una ley justa para todos. Más que eso: que sea una ley que se haga respetar por todos. Que no sea letra muerta.

La dignidad la entendemos como la virtud social por la cual todos vivamos derechos, sin tener que agacharnos ante nada ni ante nadie. Que podamos manifestar abiertamente, el orgullo de ser quienes somos. De tener el derecho a ser distintos, sin ser despreciados. Pero también la entendemos como la virtud de los poderosos, cuando aceptan abiertamente, que a veces se equivocan. Como la generosidad de los que tienen más, no sólo compartiendo lo de ellos, sino facilitando que los otros puedan crear su propia riqueza. En último término, la dignidad consiste en guardar las espadas y las armas, aceptando que es mejor vivir por una idea, que matar y morir por ella, sobre todo cuando están de por medio, millones de vidas inocentes.

Y en cuanto al tercer elemento de la Paz, que es la Democracia, entendemos que significa que todos los ciudadanos seamos capaces de participar directamente en las decisiones que más nos afectan. Así, no se trata solamente de poder escoger entre uno u otro partido, sino también, de que los más débiles puedan definir los programas de esos partidos y las formas de su propio gobierno.

Diálogo.- *No es diálogo que sólo uno hable, pero tampoco que todos hablen y nadie escuche. Y escuchar no es sólo percibir sonidos, sino entender las razones del otro. A eso exhortamos a los que van a dialogar.*

Pero cuando hay un conflicto y ese conflicto debe resolverse con el diálogo, entonces deben entenderse todas las partes que tengan intereses que defender en el conflicto... En Chiapas deben participar también, quienes se benefician de sus recursos humanos y naturales... Entonces, todos juntos, beneficiados y no beneficiados debemos buscar conjuntamente las soluciones justas.¹⁷²

¹⁷² Ídem.

A partir de estas convicciones, José se integró al “cinturón de paz” que formaron hombres y mujeres de diversas edades alrededor de la Catedral de San Cristóbal y que eran relevados cada cuatro horas en el día y cada tres en la noche. Al respecto Amalia Solórzano de Cárdenas comenta:

“Además de la gigantesca cuerda humana de protección se formaron pequeños grupos de vigilancia, apoyo logístico y abastecimiento, y no faltaron las brigadas de boteo, comunicación y propaganda... Muchos buenos amigos estuvieron por ahí. Recuerdo bien, entre otros, a José Álvarez Icaza, quien, a pesar de su avanzada edad y de que tenía algunas dificultades para caminar, era un activísimo participante en casi todo lo que se hacía en aquellas jornadas sancristobalenses. En un momento dado Pepe asumió la coordinación de la Comisión de Comunicación, dedicada, entre otras cosas, a elaborar boletines de información para los propios activistas y dar a conocer a la prensa nacional e internacional hechos relevantes relacionados con el diálogo y con la acción solidaria de la denominada sociedad civil.”¹⁷³

Ciertamente, Álvarez Icaza permaneció varias semanas en San Cristóbal de las Casas donde, además de participar en la valla, organizó con otros centros un servicio de comunicación similar al de Santo Domingo dos años antes, a través de la elaboración de boletines con información y análisis alternativos a la posición oficial para los medios de comunicación; organizó también una conferencia de prensa para promover la candidatura al Premio Nóbel de la Paz para el obispo Samuel Ruíz y, después de 12 días de diálogo entre representantes del gobierno mexicano y el EZLN, acompañó al “subcomandante Marcos” y a otros delegados zapatistas en su salida de la Catedral hasta el poblado de San Miguel, municipio de Ocosingo, donde organizó, junto con otros, una nueva valla de contención a los periodistas interesados en entrevistarse con Marcos. Este fue el inicio de una relación, corta pero importante, con quien encabezó el levantamiento indígena:

Marcos... nos invitó a penetrar en sus territorios, pues quería despedirse de quienes lo acompañamos en estos días. Y luego de caminar algún rato por lugares para nosotros totalmente desconocidos, en un recodo, nos encontramos con la sorpresa de que un batallón completo de soldados zapatistas, uniformados y armados, esperaban nuestra visita. Y ante ellos, el subcomandante Marcos les dijo más o menos, las siguientes palabras: ‘les presento ... a estas gentes buenas que nos acompañaron todo el tiempo de las negociaciones en San Cristóbal de las Casas y que si bien comparten con nosotros los mismos ideales ... no utilizan las armas, sino que luchan con otros métodos pacíficos... Quiero que los saluden y muestren su respeto’, para lo cual dio las órdenes correspondientes y el conjunto de civiles azorados que ahí estábamos, recibimos el saludo militar de este conjunto de jóvenes muchachos y muchachas indígenas...”¹⁷⁴

Después de este evento, CENCOS se mantuvo al tanto de los acontecimientos en el estado a través, principalmente, de la diócesis de San Cristóbal, y a mediados del año, José participó, junto con más de 200 organismos civiles, en la planeación y realización de un

¹⁷³ MOGUEL, Julio y SOLÓRZANO DE CÁRDENA, Amalia, *Estampas para el recuerdo. Los caminos indígenas de Doña Amalia*, p. 30.

¹⁷⁴ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Sesenta días que conmovieron al mundo”, *El Universal*, 5 de marzo de 1994.

mitin para conmemorar el aniversario de la masacre del 10 de junio de 1971 y para arrancar una caravana de 35 transportes con representantes de diversos organismos y víveres para los indígenas chiapanecos. Esta iniciativa se denominó “Caravana de caravanas”.

La Caravana de Caravanas, salió con 10 carros de carga y casi 200 toneladas de ayuda humanitaria, 10 autobuses de pasajeros que transportaban a unas 400 personas y algunos automóviles y camionetas para el control del convoy. También participó un camper que transportaba médicos, enfermeras e instrumentos para atender a la población enferma de la Selva Lacandona. Todo este impresionante esfuerzo se pudo realizar mediante la cooperación de unas 250 organizaciones de movimientos sociales coordinadas por COCIP (Coordinadora de Organizaciones Obreras, Campesinas, Indias y Populares) y por ESPAZ (Espacio Civil por la Paz)...¹⁷⁵

Se trató de un esfuerzo importante para un hombre de 73 años de edad que narra de la siguiente manera:

En el trayecto, la Caravana... debió efectuar varias paradas para ajustar los ritmos de las diversas velocidades de los integrantes del convoy...

Por supuesto que también paramos en los retenes militares ...

A las 18 hrs. del lunes 13 llegaron al fin a “La Garrucha” los primeros autos y camiones... hasta el día siguiente algo se pudo hacer en cuanto a comida, pues según nos dijo Marcos, desde San Miguel a Guatemala, hace mucho tiempo que padecemos hambre”. Se durmió donde y como se pudo ...

A la mañana siguiente, los propios integrantes de La Caravana de Caravanas, descargaron, clasificaron y acomodaron su carga en los locales de las aulas de las escuelitas del poblado...

Por la mañana, habíamos comido frijoles y tortillas, pero para la comida, hubo ya dos enormes peroles con carne en su jugo que a todos nos supo a gloria...

Por la noche, hubo fiesta y baile en “La Garrucha”, ya iluminada con una planta de luz...

A la madrugada siguiente emprendimos el retorno. Todo el cuerpo nos dolía, y soñábamos con un refresco frío. Pero en cambio nuestro espíritu robustecido, rebosaba de esperanza y alegría.¹⁷⁶

En esos días el EZLN rechazó la propuesta del gobierno mexicano para suspender el levantamiento. Marcos pidió a los dirigentes de los organismos que participaban en la Caravana, invitar a todos los ciudadanos a integrar una “Convención Nacional Democrática” que pusiera las bases de una nueva Constitución. La propuesta fue aceptada:

Tras el estupor y sorpresa que tal noticia nos produjo, uno a uno todos comenzaron a plantear su positiva disposición a aportar su cooperación para que la guerra no se reanude y podamos albergar esperanzas de una paz futura, digna y justa.¹⁷⁷

¹⁷⁵ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Caravana de Caravanas y cambios políticos en Chiapas”, *El Universal*, 18 de junio de 1994.

¹⁷⁶ Ídem.

¹⁷⁷ Ídem.

Al llegar de nuevo a México, José dedicó las siguientes 5 colaboraciones editoriales del periódico *El Universal*, a informar sobre la organización de la CND en los diversos estados del país. En la primera de ellas advierte:

*... Alguna movilización preocupante para quienes se oponen al necesario cambio que el país requiere se debe estar registrando pues unos anónimos me vienen amenazando si prosigo informando acerca de la Convención. Lo notifico a la Secretaría de Gobernación y desde ahora hago responsable de lo que me pueda ocurrir a las más altas autoridades del país...*¹⁷⁸

En las oficinas de CENCOS se reunió la Comisión Organizadora de la Convención a partir de lo cual conformó diez comisiones específicas: Prensa, Invitados, Finanzas, Logística, Reglamentos, Ponencias y Secretaría, Acopio, Enlace, Acreditación, Seguridad y Servicios Médicos. A José correspondió la Comisión de Acreditación: “Acreditar delegados, invitados, observadores y periodistas del país y del extranjero fue una tarea intensa e interminable que ocupó a muchos de nosotros, por varios días, de sol a sol”¹⁷⁹. Para él la iniciativa de la Convención tenía profundos significados. En primer lugar, le sorprendió la respuesta a nivel nacional:

*En todos los estados de la República, gente de toda clase de organizaciones sociales también acogió con entusiasmo la convocatoria y empezaron a integrarse comisiones organizadoras estatales. A las primeras comisiones se sumaron otras y otras comisiones. La capacidad organizativa de la sociedad civil afloró por todas partes. Muy pronto la Comisión Coordinadora se convirtió en Coordinadora de Coordinadoras de Coordinadoras... La marea de participantes creció y creció, amenazando con arrasar toda capacidad organizativa.*¹⁸⁰

En este sentido a Álvarez Icaza le fascinaba el que se tratara de una iniciativa *no de las cúpulas del poder político* sino de organismos civiles; de un esfuerzo organizativo inédito; de la posibilidad de *escuchar la palabra de los sin voz de la sociedad* al lado de gente de prestigio nacional e internacional; de un verdadero ejercicio democrático; de la posibilidad de presentar a los medios nacionales e internacionales la visión de los sectores populares respecto a los problemas de México; de la búsqueda de una solución política alternativa a las armas; del reclamo de cambios profundos en el país orientados al bien de todos; la legalidad del evento y la expresión de rechazo a *una modernidad excluyente*.¹⁸¹

Finalmente, del 6 al 9 de agosto de 1994 tuvo lugar la Convención Nacional en el corazón de la selva lacandona, a la que asistieron más de 6000 personas. El día 8 fueron elegidos, como Presidenta de la Convención, Rosario Ibarra de Piedra, y como Vicepresidentes: José Álvarez Icaza, Luis Javier Garrido y Antonio Hernández de Chiapas. Para José el evento fue todo un éxito, por lo cual regresó con gran entusiasmo a seguir trabajando en ello. Sin

¹⁷⁸ ÁLVAREZ ICAZA, José, “Avanza la Convención en todo el país”, *El Universal*, 16 de julio de 1994.

¹⁷⁹ ÁLVAREZ ICAZA, José, “¡Nos vamos a la Convención Democrática Nacional”, *El Universal*, 6 de agosto de 1994.

¹⁸⁰ Ídem.

¹⁸¹ Ídem.

embargo, como muchos otros, al poco tiempo se alejó de esta iniciativa por desacuerdos con el subcomandante Marcos.

Esta fue la última actividad política importante que llevó a cabo José Álvarez Icaza. Pero su elección como Vicepresidente fue el reconocimiento a una trayectoria de lucha a favor de los indígenas y de los sectores populares en general del país basada en una convicción a la que le fue fiel:

*Como muchísimos otros mexicanos me pronuncio pública y claramente a favor de la causa de los más pobres hermanos de mi país, los indígenas. Por supuesto que condeno la violencia, pero sobre todo la violencia institucional y estructural que entre otras cosas, generó ahora la respuesta violenta de la rebelión popular en Chiapas y que podría extenderse a otras regiones del país en semejantes condiciones. Lucharé cuanto pueda porque algún día en México tengamos “urnas” y no “armas”, aunque esto no parezca tan sencillo como solo cambiar dos letras. Porque nuestra soberanía sea respetada contra cualquier osado enemigo. Porque se respeten los derechos humanos de los militantes de ambos lados y se proteja a las inermes poblaciones civiles. Porque reine entre nosotros un nuevo espíritu de paz, justicia, solidaridad y de valores éticos y morales en la vida política y económica, ahora proscritos de nuestra convivencia nacional e internacional. Y como cristiano, porque reine la fe, la esperanza y el amor entre nosotros. Y de ahí no me desmontaré, pase lo que pase.*¹⁸²

¹⁸² ÁLVAREZ ICAZA, José, *El Universal*, 8 de enero de 1994.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES GENERALES

Si la autoridad se entiende en la Iglesia como un privilegio, podrá identificarse fácilmente con el absolutismo. Si los preceptos no están inspirados por el diálogo y sólo se originan en el monólogo de la autoridad; si los mismos asuntos teológicos son “dirigidos” por medio de prohibiciones y preceptos, contrariando así su propia naturaleza, no estará lejos el momento en que cundirá en la comunidad la angustia propia de un estado policiaco.” (José Álvarez Icaza. II Congreso sobre Desarrollo Integral)

En el comienzo de la investigación planteamos como hipótesis que no es posible mantener el poder religioso de las autoridades eclesiásticas con un laicado como el propuesto por el Concilio. Para corroborar este enunciado resulta necesario revisar los momentos determinantes de esta relación a lo largo de la biografía aquí desarrollada .

Comenzamos, precisamente, con la década de 1920 y el movimiento cristero, donde encontramos que la manera en que la jerarquía católica puso fin al levantamiento armado llevó a algunos laicos a tomar decisiones y a emprender iniciativas al margen de sus autoridades religiosas. Ello no significó siempre una ruptura con la Iglesia pero si con la concepción de sus superiores.

José Álvarez Icaza, a pesar de su corta edad en ese momento, resultará paradigmático para analizar a los laicos que decidieron mantenerse al margen del control jerárquico a través de la Acción Católica. El participar en los Conejos y no en la UNEC resulta elocuente, aunque habría que reconocer cierta cercanía con el Arzobispo de México. La distancia respecto a la generalidad de las autoridades religiosas se acertó durante la presidencia del MFC, principalmente con la campaña anticomunista, pero no siempre fue tan cercana la relación. Como se recordará, Blancarte advirtió que tanto los miembros del MFC como los del SSM consideraban que, tanto su “misión apostólica” como su libertad se debía a Dios y a su bautismo y no a sus autoridades eclesiales. Por eso el MFC, ante la presión de los obispos, se resistió a integrarse a la ACM.

En toda esta primera etapa encontramos que el poder de la Iglesia, de acuerdo a la definición de Luis Guzmán, si bien se concentra con mayor fuerza en la cúspide de la jerarquía, no está monopolizado, ya que tanto la Doctrina Social de la Iglesia como los organismos laicos, también cuentan con la capacidad de conservar, interpretar y transmitir un universo simbólico constituido por creencias compartidas. Ahora bien, el impacto de la Doctrina Social y del MFC en la vida de los católicos, como se apreció en la biografía, invita a reelaborar los conceptos de poder religioso que se circunscriben a señalar la capacidad de imponer la propia voluntad en una relación social o de producir y distribuir bienes religiosos. Tanto la Doctrina como el Movimiento tuvieron la capacidad de determinar en los laicos concepciones e incluso opciones de vida relativos a cuestiones íntimas, como las referidas al matrimonio y la vida familiar, y sociales, relativos a cuestiones de justicia, participación política, etc. Todo ello con o sin el consentimiento y promoción del alto clero. Se trata, entonces, de repensar el poder religioso de acuerdo al impacto que una propuesta religiosa puede tener en la vida de un creyente o un grupo.

En el caso del Concilio resulta muy interesante advertir las particularidades en la relación con miembros del Episcopado Mexicano. Como se recordará, el clero nacional no estuvo dispuesto a escuchar y recuperar las propuestas del matrimonio Álvarez-Icaza. Incluso intentó regresar a la pareja a México. Se llegó a una relación de tensión e inclusive de desconocimiento. Por el contrario, los obispos freceses y africanos, junto con el entonces Presidente del CELAM, Mons. Larraín, posibilitaron la incorporación de los aportes de los laicos mexicanos en los documentos finales. Pero, en general, se vivió un ambiente eclesial adverso a la cuestión laical y, particularmente, a la matrimonial.

A pesar de todo, los documentos tuvieron un efecto muy importante en la posterior participación social y eclesial de José Álvarez Icaza. Vale la pena confrontarlo con el laico “ideal” del Concilio que propusimos a partir de analizar sus documentos. El recorrido biográfico nos muestra un laico que pretende “perfeccionar” el mundo de acuerdo a “la voluntad de Dios”; que se concibe como perteneciente a la Iglesia, “Pueblo de Dios”, en igualdad de dignidad que el clero pero con distintas funciones (incluso se ha dicho que Álvarez Icaza es el primer laico con conciencia de laico); que asume la responsabilidad en la dirección de organizaciones y en la planificación de actividades apostólicas; que se forma como creyente y como ciudadano; que, a diferencia de muchos otros militantes que atienden exclusivamente aspectos personales o sociales, éste otorga un valor especial a la vida matrimonial y familiar; además de que busca, a través de su desempeño profesional y su vida secular, que los bienes estén al servicio de todos; es un miembro activo en su comunidad; propone iniciativas de cambio; busca soluciones a sus problemas sin depender completamente de sus pastores; procura transformar las estructuras y los ambientes que no corresponden con la justicia; ejerce su derecho de manifestar su parecer respecto a la Iglesia pero, hay que advertir, no procura aceptar y obedecer a sus pastores. Por otro lado, se apoya en las ciencias sociales más que en planteamientos doctrinales para comprender e incidir en la realidad social; al llevar a cabo su acción social, se destaca por la manera en que respeta, promueve y defiende la libertad y la dignidad de todo ser humano; trabaja por la cooperación y la construcción de un orden internacional en el que los cristianos apoyen eficazmente a las naciones que sufren; hace presente a la Iglesia para que contribuya a la consolidación de la paz y a la convivencia fraterna entre los hombres y los pueblos; colabora con instituciones internacionales de inspiración cristiana para apoyar a católicos y no católicos; colabora con los pueblos en vías de desarrollo; cumple con las exigencias de la justicia e intenta suprimir las causas de los males, en este sentido, organiza los auxilios de tal forma que quienes los reciben avanzan en un proceso de autonomía; participa en organizaciones políticas, donde desarrolla el sentido de responsabilidad y de consagración al bien común; procura la educación cívica y política del pueblo; contribuye en las universidades para el conocimiento de los pueblos y las religiones con la finalidad de lograr una mejor colaboración entre creyentes y no creyentes y participa activamente en la liturgia. Además, como vimos en el análisis del documento *Inter. Mirífica*, se apega fielmente a la propuesta para los laicos que se dedican a los medios de comunicación: estableció oficinas para las comunicaciones sociales; apoyó económicamente a la Iglesia en el ámbito de la comunicación social y fue copartícipe junto con la jerarquía; pretendió humanizar y cristianizar los medios para humanizar y cristianizar el mundo; utilizó los

medios de comunicación social para su apostolado: propagar el Reino de Dios (conforme él lo entendió) entre los hombres; se insertó en el mundo, particularmente en el mundo de lo popular y sus luchas; aprendió las ciencias y la técnica necesarias y colaboró con los miembros de los organismos seculares.

Ante este perfil, llama la atención el hecho de que Álvarez Icaza tuviera que romper relaciones formales con la jerarquía católica mexicana para poder aplicar los lineamientos del Concilio. ¿Acaso se trató de un problema particular con el Episcopado Mexicano? El evento de fines de la década de 1960 para revisar las rupturas de organismos laicos con las autoridades eclesiásticas muestra que el caso de Cencos no fue exclusivo sino que algo similar sucedió en todo el mundo católico.

Según Martha Pacheco, “La participación de los Alvarez Icaza en el Concilio y el trabajo que ello supuso hizo pensar a muchos miembros del MFC que la jerarquía abría sus puertas definitivamente a los laicos en cuestiones que estaban antes circunscritas a los sacerdotes, tales como participar en la elaboración de la doctrina o colaborar en los documentos pontificios, es decir, que la participación del laico en la vida de la Iglesia fuera mayor.

En la misma línea –agrega Pacheco- se puede situar al III Congreso mundial para el apostolado de los laicos y a Medellín, en donde se afirma el papel del laico adulto y responsable miembro de la Iglesia considerada como ‘pueblo de Dios’ y no como jerarquía.”¹ Sin embargo, como hemos visto, eso no sucedió.

Por lo que respecta al episcopado mexicano, éste no abrió espacios de participación a las organizaciones laicas que pretendían incidir en el proceso de toma de decisiones sobre la Iglesia. Lo más lejos que se llegó fue a participar en calidad de asesores o expertos. Como afirma Blancarte, “En esencia, el esquema de relaciones, salvo ciertas modificaciones de forma, quedó sin cambios. El episcopado en su conjunto (salvo tres o cuatro obispos) hizo ver claramente que los prelados eran la única fuente de autoridad y que la Iglesia no era una institución democrática, sino jerárquica.”²

Podemos decir, por tanto, que lejos de provocar una reforma de estructuras religiosas, el Concilio Ecuménico Vaticano II derivó en una nueva crisis de la relación clero – laicos en México. Roberto Blancarte la explica a partir de tres factores: 1) la nueva concepción de ‘Pueblo de Dios’, definida por el Concilio; 2) la crisis que enfrentó la Acción Católica Mexicana (ACM) y 3) el surgimiento de nuevas formas de apostolado, como el MFC que “tuvieron como consecuencia el cuestionamiento del monopolio carismático del clero”.³

Al respecto habría que agregar la fuerte influencia de los ideales democráticos que se manifestó, tanto en el III Congreso mundial para el apostolado de los laicos como en el II Congreso sobre el desarrollo integral de México, donde las reformas estructurales de la Iglesia fueron consideradas, incluso necesarias para el avance social del país.

¹ PACHECO Op. Cit. p. 174

² BLANCARTE. Op. Cit. p. 291

³ Loc. Cit.

Aquí hemos visto que la relación MFC-jerarquía cambió ante los acontecimientos eclesiales de orden internacional: el Concilio, el III Congreso para el apostolado de los laicos, la aparición de la Encíclica *Humanae Vitae* y la II CELAM de Medellín .⁴ Al respecto Martha Pacheco afirma:

“Partiendo de estos acontecimientos ... muchos laicos, de forma individual o en asociaciones, tomaron posturas de manera independiente de la jerarquía e incluso en franco desacuerdo con ella que les provocaron problemas con la jerarquía, como fue el caso del Movimiento.”⁵

La autora asegura que el MFC no estaba conforme con que la misión del laico se redujera a ser el “brazo largo” de la jerarquía así que la realización de estos acontecimientos en los que se reivindicaba el papel del laico lo afirmó en su postura.⁶ A ello habría que agregar que la encíclica *Humanae Vitae*, en particular, limitaba la responsabilidad del laico con respecto a sus propios actos al establecer un criterio único de actuación.”⁷

Blancarte enfatiza:

“Por supuesto las organizaciones más independientes de la jerarquía, como el MFC o el SSM, ponían de relieve la estructura completa de relaciones entre laicos y clero y la rechazaban por completo, proponiendo en su lugar una nueva forma igualitaria de relacionarse. Estos laicos partían de la concepción de que ‘la misión apostólica no se recibe de la Jerarquía; es el bautismo el que nos obliga a cumplir esta misión apostólica’. De esa manera, ‘también en la Iglesia, la libertad no es concedida por la jerarquía, procede de Dios’.”⁸

Lo mismo habría que decir de Cencos. En este sentido resulta muy interesante la manera en que Álvarez Icaza concibe la obediencia en la Iglesia. Parte de la idea de que la relación precepto-obediencia representa la relación de la Iglesia con Cristo, por lo que *constituye un signo cuasi sacramental* pero que se realiza de acuerdo al contenido del precepto y a la intención de quien lo da y de quien lo recibe. Distingue la obediencia monacal, que representa la renuncia a la autodeterminación a partir de la sujeción a una “regla” y, dentro de ella, a un superior, de la obediencia eclesiástica del cristiano: *No todo cristiano hace de esa obediencia una forma específica de vida y, aunque la entrega a la voluntad de Dios es algo fundamental para todos ... únicamente está sometido a la obediencia cuando la autoridad prescribe lo específicamente religioso-eclesial, es decir, aquello que se refiere a la fe, la moral y el culto.*⁹ A partir de esta consideración, José siempre criticó la sobrevaloración de la disciplina en la Iglesia: *ha surgido un cierto culto a la personalidad de los jerarcas y de los sacerdotes, a los cuales los fieles suelen atribuir todos los poderes*

⁴ Cfr. PACHECO p. 173

⁵ PACHECO p. 174

⁶ Loc. Cit.

⁷ Loc. Cit.

⁸ BLANCARTE, pp. 290-291

⁹ Álvarez Icaza 1968 p. 170.

*y todas las virtudes y muchas veces adulan en detrimento de sus personas y de toda la Iglesia...*¹⁰

Además del problema que generó el Concilio al proponer la igualdad entre todos los bautizados, este evento afectó mecanismos de poder basados en la diplomacia vaticana y relaciones cupulares entre poderes civiles y religiosos, internacionales, nacionales o locales. Es decir, el Concilio llamó a atender las causas de la injusticia social y a buscar la autonomía de los desfavorecidos y, según Miguel Concha, la presencia de obispos latinoamericanos en contra de las dictaduras militares y la situación de pobreza de la mayoría de la población en Medellín, “autorizó” a los cristianos a comprometerse con los explotados.¹¹ Estas opciones llevaron a algunos católicos, como Álvarez Icaza, a cuestionar la diplomacia vaticana y diversos tipos de relación de sus autoridades religiosas locales con las civiles:

*... a los laicos mexicanos les han pasado muchísimas cosas: sobre la marcha han tenido que aprender que se puede ser fiel a la Iglesia aun cuando sus jerarcas excomulguen y degraden a Hidalgo y a Morelos, sus libertadores. Aún cuando se comprometan en las cortes de Iturbide I y del emperador austriaco. Aún cuando se opongan a la necesaria separación de Iglesia-Estado proclamada por los liberales. Aunque apoyen al dictador Don Porfirio, el de “mátalos en caliente”. Aún cuando se opongan a los zapatistas guadalupanos. Aunque animen y luego abandonen a los “cristeros”. Aún cuando hagan las paces precisamente con los presidentes que más se han significado por su desapego de los intereses populares: Ávila Camacho y Alemán. Vaya, aunque apoyen a las masacres de Díaz Ordaz, porque “supo preservar el orden y salvarnos de la aviesa conjura comunista”... Por supuesto que con todos estos hechos los actuales y anteriores laicos ilustrados en universidades hostiles a lo religioso, son profundamente anticlericales, y quizá ésta sea una necesaria condición para que los laicos en México puedan preservar su fe.*¹²

Como se recordará, en la experiencia de Álvarez Icaza la cúpula eclesiástica vaticana en general no accedió a confrontar a las autoridades civiles que atropellaban los derechos humanos a partir de las demandas de los laicos. Pero no por ello el laicado se mantuvo conforme. Por el contrario, cuestionó el papel que jugaron, incluso de complicidad, algunos miembros del Vaticano y de algunos Episcopados. Como se puede ver, a partir de entonces se evidenciaron las diversas interpretaciones de la doctrina social de la Iglesia. Para el caso de México Roberto Blancarte señala que:

“A principios de 1969 la Iglesia mexicana presentaba un cuadro mucho más complejo que el que ofrecía pocos años atrás... Por un lado estaba la cuestión de la disidencia interna o,

¹⁰ Íbid. p. 171

¹¹ Cfr. CONCHA MALO, et. al., p. 87.

¹² ALVAREZ ICAZA, José. “Algunas consideraciones acerca de la formación política de los laicos en México”. Mimeo. Mayo 1987. p.p. 4-5

planteado de otra manera, de las diversas interpretaciones de la doctrina social de la Iglesia, y por el otro el asunto de las relaciones con el Estado y en general de la cuestión política.

“En el primer caso, se puede apreciar una creciente división en dos grupos, uno de los cuales llegó a alcanzar gran fuerza en el momento... del I Congreso Nacional de Teología. El otro grupo estaba representado por una mayoría en el episcopado y por los grupos menos dinámicos del clero y del movimiento seglar. Una de las cuestiones que separaban estos grupos ... era la de la violencia legítima ante una situación social injusta. Otra cuestión candente era la relativa a la autoridad en la Iglesia, ligada al problema de la unidad y el pluralismo.”¹³

Este autor propone no soslayar el peso que la lucha interna tuvo a mediano plazo en la formación de una conciencia crítica eclesial, sobre todo en lo relativo a la sociedad.

A pesar de todo, la jerarquía católica nunca cedió poder. Los mismos documentos del episcopado latinoamericano, como *Puebla* y *Santo Domingo*, reconocen el predominio del clericalismo.

A 40 años del Concilio Vaticano II diversos autores evalúan negativamente los resultados respecto al nuevo lugar de los laicos en la Iglesia. En términos conceptuales advierten que “Han pasado 40 años y aún no nos aclaramos qué cosa es un laico para seguir definiéndolo negativamente, como el que no es del clero, y confundiéndolo con el seglar, o sea el que no ha cambiado su estado de vida por el del ‘religioso’.”¹⁴

Muchos de ellos invitan a reconocer un incremento en la participación de los laicos dentro de la Iglesia pero también señalan una serie de pendientes al respecto. En una lista de deficiencias, el teólogo Roberto Oliveros señala: “No es raro que párrocos y obispos todavía sostengan una práctica como dueños de la iglesia y comunidad, con rasgos de corte feudal, con el consiguiente centralismo autoritario. Poca promoción eficaz del sacerdocio común de todos los que formamos el pueblo e Dios. Falta de sensibilidad y claridad para promover la participación de la mujer en el cuerpo eclesial.”¹⁵

También el sacerdote José Sánchez reconoce que: “en cuanto a la participación de los laicos se ha vuelto a posiciones de centralismo y clericalismo. Los seglares han vuelto a ser –en algunos espacios nunca se les dejó de considerar- como colaboradores sumisos de los jerarcas. Los pastores hacen demasiado hincapié en su autoridad y no permiten la participación de los laicos y laicas en la toma de decisiones.” Y agrega:

“Los movimientos laicales que han tenido mucho auge después del Concilio, no tienen mucha ingerencia en el caminar de la comunidad. Son movimientos de renovación personal

¹³ BLANCARTE, p. 259.

¹⁴ DEL VALLE, Luis. “Más allá del Concilio Vaticano II” en rev. *Christus* n. 733. noviembre-diciembre 2002. p.48

¹⁵ OLIVEROS, Roberto. “A 40 años del Vaticano II, una mirada al proceso eclesial acontecido”. En rev. *Christus* No. 733. noviembre-diciembre 2002. p. 14

en la Iglesia, pero no renuevan la misma comunidad, que dejan intacta; ésta es la razón por la que los pastores no tienen inconveniente en que se multipliquen y tengan amplio espacio en la Iglesia.”¹⁶

Por su parte, Luis Arturo García Dávalos advierte que a los laicos se les ha dado más responsabilidad pastoral y mayor participación en la liturgia; se les anima a que trabajen en el mundo, incluso en la política, pero, “frecuentemente se encuentran, entonces, abandonados por la jerarquía y los sacerdotes ... de modo que se preguntan por qué se les animó a ello y si es verdad que ese mundo de la historia y de la política es campo de su sacerdocio.” En una interesante evaluación sobre la situación de los organismos laicos coincide con Sánchez:

“En la práctica, el clericalismo de las estructuras y de las mentalidades se revela como tenaz. Los movimientos de laicos que más hablan internamente a la Iglesia son predominantemente de índole conservadora, pietista y paradójicamente, ‘clericales’. Algunos de estos grupos (el caso de la Renovación Carismática) tienen una fuerte dimensión misionera y están interesados en el uso directo de los modernos medios de comunicación. Otros se restringen más al ambiente cálido de sus piadosos grupos internos. Vemos unido a esto un retroceso en la participación de las bases, que se refleja sobre las Comunidades Eclesiales de Base y las Pastorales Especiales ... El cansancio de las bases se hace sentir también en el clero y en la vida religiosa. Hay cierta perplejidad en estos ambientes. La reacción o tentación más inmediata es la del pietismo.”¹⁷

Varios autores coinciden en señalar un estancamiento en lo que se refiere a la participación de las mujeres que es muy alta cuantitativamente pero prácticamente nula cualitativamente. “Desarrollan muchas tareas y servicios dentro de la comunidad, pero no tienen acceso a la toma de decisiones.”¹⁸

Como hemos visto, 40 años después del Concilio se han dado algunos cambios en la participación de los laicos en la Iglesia pero aún no se ha logrado una relación en términos de “igualdad en dignidad” entre clero y laicado. Por el contrario, se ha experimentado un endurecimiento del clericalismo en el pontificado del Papa Juan Pablo II.

Ahora bien, para responder a nuestra pregunta original sobre las motivaciones que llevaron a la jerarquía católica a proponer profundas modificaciones sobre el lugar de los laicos en la Iglesia y su papel en el mundo y su indisposición para asumirlas, tenemos que, desde la sociología de la religión podría decirse que el modelo de igualdad de los creyentes correspondería exclusivamente a sociedades menos complejas, esto es, sin la división social

¹⁶ SÁNCHEZ p. 24)

¹⁷ GARCIA p. 16)

¹⁸ SANCHEZ p. 24)

del trabajo que existe actualmente porque ello explicaría la necesidad de los sacerdotes y el consecuente monopolio que ejercen de los bienes de salvación. Sin embargo, la reflexión sobre la relación de la Iglesia con los indígenas nos dio elementos para advertir la disposición de los cristianos para adaptarse a las diversas culturas en los primeros siglos del cristianismo y su indisposición en otras épocas. En la revisión histórica de la conformación de las estructuras que sostienen el poder religioso del clero católico, resulta claro que estos pilares responde a la influencia política y cultural propia del imperio romano y que han posibilitado altos niveles de control que no se quieren perder. Lo que encontramos después de la caída del imperio, a través de la contrarreforma, los métodos de evangelización en América Latina, Pío IX y su *Syllabus*, León XIII y la Doctrina Social de la Iglesia, etcétera, son reacciones a presiones políticas, religiosas, militares, económicas y culturales para adaptarse a nuevas demandas sociales que implicaban modificaciones institucionales, jurídicas y teológicas imperiales y, por tanto, pérdida de control y de poder.

El Concilio Ecuménico Vaticano II tiene su peculiaridad en la medida que representa un intento por adaptar la Iglesia al mundo moderno. Indudablemente este mundo, a pesar de su complejidad, pretende una sociedad democrática conformada por individuos libres e iguales, al menos a nivel formal. En el Concilio la jerarquía católica finalmente retoma estos ideales para juzgar la realidad política pero no acaba de aceptarlos para la Iglesia.

Álvarez Icaza muestra claramente la paradoja que genera la influencia de las aspiraciones igualitarias en el Concilio y su inviabilidad. Al final de su trayectoria insiste en la necesidad de reconocer la responsabilidad de los laicos ante esta situación y la urgencia de la democratización de la Iglesia para mantener su legitimidad:

Es frecuente en nuestros medios cristianos, encontrar un clima de plena docilidad y obediencia de los laicos, ante los clérigos. Estos son de por sí generalmente, prepotentes y autoritarios, salvo honrosas excepciones. Mas los mismos laicos, que hacen maravillas en todas las disciplinas del orden temporal, en la Iglesia sólo son fieles y sumisos servidores de los clérigos... Este sobredesarrollo del clero, se produce en detrimento del desarrollo de los laicos en la Iglesia. Me pregunto: si las cosas cambiaran y la Iglesia decidiera priorizar el pleno desarrollo de los laicos, ¿no mejoraría la acción y presencia de éstos en las esferas políticas, económicas, culturales y sociales en las que los laicos habitualmente participan como ciudadanos?

Con sistemática frecuencia escuchamos que la Iglesia debe tener una estructura monárquica porque así fue constituida por Jesucristo. Pero esta afirmación no se puede sostener ante el hecho de que hubo largos períodos en que los fieles, o sea, los laicos, decidían cuestiones de la mayor importancia en la Iglesia. Pero aún suponiendo sin conceder, que la Iglesia debiera ser monárquica ¿no son compatibles en nuestro mundo actual, monarquías en que campean libremente los modos democráticos? Creo que mientras no se viva una democracia en la Iglesia y en su interior se respeten plenamente los derechos humanos, los laicos seguiremos siendo una masa subdesarrollada en la Iglesia y a ésta le faltará autoridad moral para abogar por la democracia y el respeto a

*los derechos humanos en el mundo.*¹⁹

Como hemos visto, tanto en los documentos del Concilio como en un importante número de laicos católicos, es clara la influencia de estas aspiraciones. Sin embargo, asumirlos implicaría afectar la exclusividad de la sacralidad del clero y su ejercicio monopolístico de los bienes de salvación, además de que habría que abandonar las relaciones cupulares entre poderes religiosos y civiles. Este riesgo llevó a un número importante de prelados a conformar una fuerte resistencia, cuya representación más acabada es la elección del Papa Juan Pablo II. De manera que, si la viabilidad del Concilio quedó obstruida por la jerarquía y las estructuras y mecanismos de poder de la institución, éstos han sido reforzados durante el actual pontificado.

La pregunta que queda es si la resistencia del clero le permite realmente conservar el poder en este contexto cultural. Anteriormente advertimos con Gabriel Muro la vinculación de la Iglesia con los procesos sociales, incluso el hecho de que la jerarquía católica está supeditada a éstos. Con ello Muro da elementos para analizar procesos eclesiales como el mismo Concilio Ecuménico Vaticano II; el papel de denuncia y resistencia que jugó la Iglesia Católica ante las dictaduras militares en algunos países de América Latina como Brasil y los resultados del documento de la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano que se llevó a cabo en Medellín, Colombia, en 1968, fuertemente influida por la teología de la liberación, y que otorgó nuevamente al laicado la misión de transformar la realidad social en diálogo con el mundo moderno. Sin embargo, ¿qué sucede cuando el discurso eclesiástico no hace suyas las demandas del movimiento social, como sucedió ante el tema del control natal; la alianza de la jerarquía católica con regímenes dictatoriales y represivos como el de Argentina; y las demandas de participación de los laicos y de reformas estructurales al interior de la Iglesia?

El postconcilio demuestra que la jerarquía no siempre ha cuidado su legitimidad como plantea Muro sino que, conforme se resiste a ser coherente con el Concilio y endurece sus posiciones a través de la ignorancia a las demandas del laicado que quedan sin respuesta y/o la condena y/o el desconocimiento y/o la represión, la Iglesia va perdiendo legitimidad e influencia social, aunque no se puede negar las diversas posiciones e incluso contradicciones dentro de la misma jerarquía respecto a las propuestas del Concilio.

Como Álvarez Icaza, Luis Pérez Aguirre considera que la falta de fidelidad al Concilio que se suple a través de una dictadura autoritaria y un despotismo ilustrado ha llevado a la Iglesia a una severa crisis de legitimidad. “Contrasta y llama mucho la atención la condena de los totalitarismos que hace la Iglesia en su discurso oficial y cómo cae en ellos al mismo tiempo en su actuar ‘hacia adentro’.”²⁰

¹⁹ ALVAREZ ICAZA, José. “Comunidades de base y laicidad” en rev. *Cencos-Iglesias*. No. 236. Noviembre 1998. p. 16

²⁰ PEREZ AGUIRRE. Op. Cit. p. 42

El problema de la falta de credibilidad se refleja en el reducido porcentaje de católicos que sigue al pie de la letra las directivas que vienen de Roma en materias que tocan íntimamente la vida de los cristianos, como por ejemplo el manejo de su cuerpo, su sexualidad, el culto dominical, muchos mandamientos tal como se expresan en el nuevo Catecismo Romano, etcétera.

Pérez Aguirre considera que la Iglesia ha perdido credibilidad precisamente por la incoherencia entre su decir y su hacer. "... tenemos que reconocer –plantea- que, en los hechos, la mayoría de los que se llaman 'fieles', y la misma institución en la mayoría de sus manifestaciones, parece alinearse con los principios mundanos contrarios a los de los evangelios: con el poder, con la insolidaridad, la competencia, la dureza con el 'otro' y su condena, con el autoritarismo, el secretismo, el centralismo." (p. 25) Coincide con Álvarez Icaza al advertir que la Iglesia podrá alcanzar sus metas únicamente si permite la iniciativa, la crítica y la creación en cada uno de sus miembros, de tal manera que resulta imprescindible el respeto a la libertad de expresión en su interior. Por eso la crisis de autoridad demanda, para el autor, "una verdadera revolución eclesial, con el objetivo de transformar radicalmente las actuales relaciones de poder, a fin de adecuarlas al mandato evangélico." (p. 39)

Como se puede ver, Álvarez Icaza no es el único católico que cuestionó la verticalidad y el autoritarismo que dificultan la igualdad al interior de la Iglesia ni el único en denunciar las relaciones cupulares entre poderes religiosos y políticos. Por el contrario, en el III Congreso Mundial del Apostolado Seglar, donde con mayor claridad se pidió la democratización de la Iglesia, aparece únicamente como espectador. En el Simposio "Diálogo al interior de la Iglesia" es sólo un participante más que vive el conflicto con sus autoridades eclesiásticas. Su trabajo en el Consejo de Laicos por que la Iglesia asumiera una posición denunciante ante los regímenes dictatoriales tampoco lo hizo solo. Posteriormente, como muchos otros laicos, influido por la teología de la liberación, orientó el trabajo de una organización civil a favor de los pobres y se involucró en la militancia político-partidista. De hecho, así como el Concilio dio lugar al Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos), Medellín y Puebla fueron detonantes de una serie de iniciativas de este tipo, como el Centro Antonio de Montesinos (CAM), el Centro de Estudios Ecuménicos (CEE), el Centro de Reflexión e Investigación Ecuménica (CRIE), y otros. Esta afinidad hizo posibles las experiencias de oficinas de prensa alternativa en las reuniones Episcopales latinoamericanas en el terreno eclesial, y una serie de iniciativas cívicas más en las que los laicos católicos fueron protagonistas, como las observaciones electorales de la década de 1990. En este sentido, José Álvarez Icaza es un ejemplo del tipo de participación eclesial y sociopolítica que llevaron a cabo muchos otros laicos que asumieron que el papel de la Iglesia es servir al mundo de su tiempo conforme lo planteó el Concilio y Medellín para América Latina.

Ante este panorama queda la pregunta sobre las razones que explican el mantenimiento y fortalecimiento del clericalismo y la no aplicación de la noción "Pueblo de Dios" del Concilio.

En primer lugar es importante advertir que, si bien el Concilio impulsó decididamente la participación de los laicos y la horizontalidad en la vida de la Iglesia, principalmente en los capítulos segundo y cuarto de la *Constitución sobre la Iglesia* y en la *Apostolicam acuositatem*, en los mismos documentos se reivindica la superioridad del clero: "... los seglares, ya se ofrezcan espontáneamente, ya sean invitados a la acción y a la directa cooperación con el apostolado jerárquico, obran bajo la dirección superior de la propia jerarquía." (AA No. 20), quien conserva una primacía por ejercer una "sacra potestad" (LG No. 18) "con la autoridad de Cristo" (LG No. 32). Incluso se llega a decir que quien escucha a sus jefes "escucha a Cristo, y quien los desprecia, desprecia a Cristo y a quien lo envió". (LG No. 20).

Vemos, por tanto que, si del Concilio se podría esperar un cambio hacia la democratización de la Iglesia, también se puede argumentar lo contrario. Esta segunda perspectiva se reforzó en otra reunión episcopal y el documento papal que resultó de ella: el Sínodo sobre los laicos y la exhortación apostólica *Christifideles laici*, que se opone incluso al Derecho Canónico en lo que se refiere a la igualdad en dignidad de clero y laicos: "Algunos fieles reciben el sacramento del Orden que les confiere una particular dignidad y los capacita para, en nombre de Cristo ... reunir la comunidad y nutrirlos con la palabra y los sacramentos y mantenerlos en la unidad". (Chl No. 24)

Como se puede ver, el Concilio no logró revertir la desigualdad en la Iglesia porque el clero se mantiene fuera del mundo, sus miembros, gracias al ministerio del orden (es decir, a un grado de sacralidad mayor que el de el resto de bautizados), conservan la exclusividad para "lo sagrado". Ellos confían a los laicos lo profano. Después del Concilio se reafirma un lenguaje en el que los sacerdotes se mantienen como mediadores entre Dios y los hombres, son quienes hacen posible a los laicos el acceso a lo sagrado. Baste considerar la misa que para los católicos resulta de gran importancia. En ella todo gira en torno al altar, que es del dominio del sacerdote y de aquellos a quienes él invita, pero él se mantiene como actor principal.

Una segunda explicación proviene del hecho de que la proporción de laicos que acceden a los eventos colegiales del magisterio de la Iglesia y a sus documentos en general, es muy pequeño. A pesar de que Álvarez Icaza no vivió el proceso que hemos descrito sólo, el número de laicos que demandan mayor igualdad en la Iglesia es sumamente reducido. De hecho, José es probablemente el único laico que estuvo presente en el Concilio, Medellín, Puebla, Santo Domingo y Roma. De ahí que, si bien los laicos más involucrados en la dinámica eclesial impulsen una transformación estructural, la presión resulta insuficiente para que la jerarquía católica esté dispuesta a ceder poder. En el documento sobre "La reforma de estructuras religiosas", Álvarez Icaza insiste en la responsabilidad de los laicos, como él, al respecto:

Todos hemos contribuido, al menos con nuestro silencio, cubierto algunas veces con un manto de respeto ... Nuestra sumisión ha degenerado muchas veces en servilismo y en morbosa pasividad. Hemos olvidado nuestro deber ... Hemos levantado pedestales para colocar allí a nuestros pastores, y en esa forma, quizás los hemos alejado del Pueblo de Dios. Nuestro comportamiento ha sido más el de un vasallo que el de un hermano y

*colaborador de nuestro obispo. Con tales actitudes, olvidando los principios fundamentales de la comunión, hemos adoptado comportamientos ambiguos en su origen y en su significación... Sería demasiado fácil criticar a nuestros pastores, olvidándonos de que frecuentemente nosotros les hemos empujado a recibir honores que expresamente había desaconsejado el Señor ... buscar los primeros asientos en los banquetes, las primeras sillas en las reuniones y los saludos en las plazas. La obediencia es necesaria en la Iglesia pero debe ser el producto de la caridad fraterna. El amor tiene la primacía en el Pueblo de Dios y no el temor servil.*²¹

José señaló que el proceso de sacralización y de mitificación de la autoridad llevó a olvidar que *la tradición de la Iglesia ha defendido siempre el derecho y el deber de evaluar, en conciencia, las órdenes si esto implica un acto pecaminoso* por lo que resulta inaceptable la noción de obediencia ciega. De ahí que no puedan desconocerse los defectos y errores del gobierno de la Iglesia pasados y presentes: *... los laicos tenemos el deber y el derecho de manifestar nuestro desacuerdo con los actos de la autoridad que no se ajusten al espíritu evangélico... Jamás será lícito sacrificar la caridad o la verdad en aras de la disciplina*²². Para José, *el Señor nos llamó a ser sus amigos y no sus esclavos* por eso considera que *hace falta opinión pública*.²³

Desde estas consideraciones podría afirmarse que Álvarez Icaza, lejos de desobedecer a la Iglesia a través de sus actividades eclesiales posteriores al Consejo de Laicos, cumplió con su deber, fuertemente apoyado en un texto del Papa Pío XII: “Allí donde no apareciera manifestación alguna de la opinión pública, sobre todo allí donde hubiera que reconocer su inexistencia real, sea cual fuere la razón por la que se explica su mutismo o su ausencia, se debería ver un vicio, una debilidad, una enfermedad de la vida social.” (AAS. Vol. 42, p. 251)²⁴

En lo particular, José ha sido reconocido por sus aportes en la reflexión sobre el papel de los laicos en la Iglesia Católica, la familia y la participación política de los cristianos, particularmente por el hecho de llevar a los medios de comunicación las condiciones y las demandas de los sectores más pobres del país. Pero además, por ser pionero en la conformación de organismos independientes de gobiernos, partidos, iglesias, etc., esto es, por fundar una de las primeras ONG's u organizaciones civiles. También se le reconoce por hacer de Cencos uno de los primeros centros defensores de derechos humanos. De hecho, es de los iniciadores en México, junto con el obispo Sergio Méndez Arceo y Rosario Ibarra de Piedra, de la discusión en torno a este tema. Por otro lado, llaman la atención los vínculos que estableció con miembros de otras iglesias también preocupados por avanzar en la justicia social. En ese sentido destaca su trabajo a favor de la tolerancia y el ecumenismo. Otro motivo de reconocimiento es el papel que ha jugado en la larga lucha por la libertad de expresión y por ser un importante facilitador del diálogo entre socialistas, comunistas y cristianos. Finalmente habría que mencionar su aporte ético a la práctica política. Si bien

²¹ Loc. Cit.

²² Ibid. p. 172 y 173

²³ Ibid. p. 171.

²⁴ Cit. en Álvarez Icaza 1968 p. 171

Álvarez Icaza ha transitado por diversas líneas eclesiales y políticas, probablemente su principal característica ha sido la coherencia entre su pensar y su actuar.

Finalmente la biografía nos permitió encontrar tanto a miembros del alto y bajo clero como a laicos que no responden ni exclusiva ni prioritariamente a lógicas de poder sino, por el contrario, a éticas religiosas que se confrontan con la racionalidad económica y política del mundo moderno.

En nuestra investigación el tema aparece ineludible para intentar explicar la renuncia de Álvarez Icaza al éxito profesional y económico que le ofrecía su labor como ingeniero civil y contratista por la incompatibilidad de la ética religiosa con las reglas del juego de la competencia y el rompimiento de Cencos respecto al Episcopado Mexicano, al menos.

Según Max Weber, la esperanza de salvación tiene mayores consecuencias en el estilo de vida cuando se concibe como acontecimiento “interior” que se experimenta en esta vida (como en la experiencia aquí presentada) o cuando se espera la salvación en este mundo. En estos casos implica un proceso de santificación que puede ser paulatino o súbito. (Weber p. 419)

En el discurso del padre Pedro Velásquez, como en la Doctrina Social de la Iglesia, resulta evidente la penetración de la ética religiosa en la esfera del orden social y la tensión entre ambos aspectos. Como lo señaló Weber: “cuanto más sistemática y racionalmente se conforma éste (mundo) en un cosmos, por la acción de puntos de vista religiosos, tanto más fundamental puede hacerse su tensión ética con el orden secular, y en tanto mayor grado cuanto más este orden, por su parte, se sistematice según su propia legalidad” (Weber p. 454)

Los principales puntos de conflicto de la religiosidad de convicción con el mundo que señala Weber son: tensión con el campo económico, tensión con el campo político, tensión con la esfera erótica y tensión con el ámbito artístico.

En el caso de la renuncia de Álvarez Icaza al éxito económico y el proceso de pauperización que vivió la familia a partir de la opción por los pobres, vemos una evidente tensión con el campo económico. Al respecto Weber advirtió que en la generalidad de las religiones hay una lucha de principios de la racionalización ética contra la racionalización económica y específicamente en el capitalismo, donde la “caritas” propia de las religiones de salvación, no tiene sentido, ya que el mercado tiene su propia legalidad objetiva. (Cfr. Weber p. 457-458)

“... cuanto más sienta una religiosidad su oposición al racionalismo económico como cuestión de principio, tanto más cerca está de la virtuosidad religiosa, como consecuencia, la *negación antieconómica del mundo*.” (Weber p. 459)

Posteriormente, al revisar la influencia de la Teología de la Liberación en José Álvarez Icaza, encontramos que ésta determinó una posición política en contra del sistema económico y político en el México de las décadas 1970, 1980 y 1990. Si bien la relación de

José con el Estado Mexicano nunca fue buena, como se ha visto desde el capítulo de la Guerra Cristera, a partir de 1968 Álvarez Icaza se mantendrá enfrentado. Es decir, resulta clara la tensión de la ética religiosa con el orden político, como lo señaló Weber. Para este autor, toda religiosidad ética racional entra en conflicto con el campo político “tan pronto como una religión se distancia de la asociación política” debido a que el sacerdocio casi siempre depende, directa o indirectamente, de la asociación política.²⁵

“... a medida que la clase sacerdotal trata de organizarse con independencia respecto a la autoridad política y cuanto más racional se hace su ética, tanto más se desplaza esta posición primera.”²⁶

Como se puede ver, se trata de un conflicto ético y político. De ahí que la posición de Álvarez Icaza ante las violaciones a los derechos humanos en México y el mundo no puede explicarse sin el factor religioso. De nueva cuenta nos encontramos ante un creyente para el que el factor religioso resulta un impulso para tomar decisiones. En este caso, la fuente de inspiración es el Concilio Vaticano II, Medellín y, finalmente, la Teología de la liberación, desde donde es inaceptable todo aquello que se oponga a la dignidad humana o al “Reino de Dios”. Este último factor permite una actitud ética independiente o, incluso, opuesta a los mandatos coyunturales de algunas autoridades religiosas.

A través de la denuncia a las violaciones a los derechos humanos, Álvarez Icaza y su esposa aparecen decididamente opuestos a los gobiernos militares, al régimen político mexicano y a una parte importante del episcopado mexicano a partir de una definida opción por los pobres y la justicia.

. ... si nos hubiéramos cambiado de religión, - afirma Luz- creo que hubiéramos recibido mayor apoyo, pero si ataca uno al capitalismo, entonces si estamos bastante mal con mucha gente. No sé si ustedes escucharon alguna vez decir que nos volvimos comunistas, ¡No es cierto! Toda nuestra motivación siempre ha sido cristiana. (Luz Longoria. Conferencia ...)

Resulta importante advertir que la Teología de la Liberación no siempre se ha preocupado por distinguirse de los marxistas sino que encuentra afinidades y entra en un proceso de diálogo importante con ellos. En el contexto aquí presentado, resulta interesante destacar un trabajo, si bien pacífico, “subversivo” a pesar de la represión. Se trata de un marginal y subversivo político y religioso que se mantiene fiel a esta ética:

“La norma suprema, y en el fondo la única, de conducta para el cristiano es la atención total a lo que otros necesitan y esperan; por los otros, en especial por los más débiles, el cristiano debe estar dispuesto a darlo todo.” (Vidal p. 128).

²⁵ WEBER, p. 461.

²⁶ Íbid, p. 462.

Finalmente habría que señalar que si en el compromiso con la defensa de los derechos humanos y los pobres Álvarez Icaza se enfrenta al poder político y religioso, en su militancia político-partidista se evidencia no sólo esta oposición sino incluso una práctica que no se restringe a la lógica del poder político. En este sentido, nos encontramos con una resignificación de la práctica política, que pone en cuestión a Max Weber cuando hace referencia al racionalismo ascético intramundano y a las religiosidades que presentan exigencias ético-rationales al cosmos político en el sentido de que “Toda la política se orienta hacia la objetiva razón de estado, hacia el pragmatismo y el fin absoluto del mantenimiento de las relaciones internas y externas de poder, cosa que, desde el punto de vista religioso, aparece casi irremediabilmente sin sentido.” (Weber, p. 469)

Lo que aquí se ha visto, tanto en el Concilio como en la biografía, es la dotación de un sentido distinto a la política y al poder.

Desde luego, esta percepción de la política no es exclusiva de un personaje sino una cuestión medular de diversas perspectivas político-religiosas, como lo vimos en la revisión histórica del laicado. La política es, de hecho, un espacio de participación privilegiado para los laicos. Hay que recordar que en ello insiste el Concilio y, particularmente, la Teología de la Liberación. No en balde ésta fue precedida por la Teología Política de Metz. Mucho se ha escrito desde esta escuela sobre la relación ética y política: sobre la necesidad de comprometerse con las luchas populares, de defender los derechos humanos, de participar en las organizaciones sin pretender satisfacer intereses particulares, de entender el poder como una forma de servicio, de incluir en la lucha política valores como el perdón, la fraternidad, la validez de las dimensiones personales y afectivas, el agradecimiento, la verdad, la tolerancia, la capacidad de autocrítica, la sinceridad, el amor a los adversarios, la esperanza, etcétera. (Cfr. Pastor, 1995)

Estar abiertos al cambio, atención para el permanente discernimiento, confianza en que Dios proveerá lo necesario, hacer propio el sufrimiento de los pobres, esto es, tener compasión, despojo, soportar las críticas y descalificaciones y redefinir el lugar de los cristianos en la política, serán algunos de los aportes de Álvarez Icaza que, a partir de su experiencia, propondrá en este terreno.

En 1988, durante un Foro Internacional sobre “Cristianismo y Política”, habló de la exigencia, ante la crisis latinoamericana, de un lugar distinto para la presencia y visibilidad del cristianismo y de la Iglesia, de manera que pudieran enfrentarse las dificultades de la reducción de la fe al ámbito de lo privado así como el riesgo de convertir la fe en un “nuevo imaginario ideológico, adherido a viejas formas de complicidad política en la singular relación de lo público y lo privado que atraviesa a la fe.” Propuso, ante ello, “repensar en una dimensión pública renovada del cristianismo” y “refundar lo político hacia los intereses de una sociedad justa, fraterna y sustentable”. Insistió en la necesidad de los cristianos de estar abiertos a la crítica y de la pertinencia de un debate en este sentido que sería, para la Iglesia, síntoma de salud. Señaló, como otros, que los cristianos deben ser como un militante más porque “un proyecto de refundación de la razón y la ética política, en una sociedad como la nuestra, hace imposible la unanimidad y la homogeneidad de

comportamientos.” Sin embargo, afirmó que los cristianos deben tener una palabra propia en el ejercicio de la política. Señaló la importancia de romper con antiguas complicidades con los poderosos para apostar por una sociedad “abierta, en la que la verdad, la justicia y el derecho no estén nunca de una sola parte”. Como otro reto para los cristianos de la época, insistió en la importancia de abordar la crisis de “la razón y de la ética política”. Cuestionó la carencia en la Iglesia de “investigación suficiente en el campo de la filosofía política, de la historia social, del estudio de los marginados e ideologías o del análisis de las instituciones y relaciones de poder”. También puso en cuestión, como testigo del Concilio, las Asambleas Generales del Episcopado Latinoamericano y el Sínodo de los Obispos de América, los intentos de miembros de la Iglesia por mantener a la institución “en sumisa actitud, evitando cambios ‘peligrosos’, en mayor o menor medida”. Señaló la posibilidad de escoger entre “muchos caminos”: *Algunos cristianos y cristianas tendrán una participación en la política; un simple rol de orientadores o una franca adhesión a determinadas ideas y organizaciones. Otros comprenderán la importancia que tiene trascender de organizaciones y partidos, hacia las identidades sociales que se agrupan en la sociedad civil y sus movimientos surgidos con la exclusión neoliberal.* Pero propuso erradicar entre los cristianos, “el uso prioritario de la diplomacia política de salón en las sedes del poder”. Advirtió el paso de muchos a colaborar abiertamente en la construcción de “nuevas culturas políticas” y “nuevas razones sociales” al interior de los movimientos ciudadanos. Finalmente, consideró que participar en las luchas del “pueblo pobre”, significaba participar en la política desde la perspectiva de la propia fe en Jesucristo.

Como se puede ver, desde la ética de la responsabilidad se vislumbra la justicia, por eso demanda cambios profundos en el orden social que excluye grupos humanos; se opone a la falta de solidaridad y a la destrucción de la naturaleza y del futuro. Estas acciones son consideradas, precisamente, como irresponsables. En este sentido resulta interesante destacar la insistencia de Álvarez Icaza, no sólo en la necesidad de cambios sociales sino, también, de transformaciones personales. Es precisamente esta capacidad de cambiar para ser fiel a sus convicciones uno de los más importantes rasgos presentes en su vida. Al presentar su trayectoria política en el evento antes mencionado concluyó:

1.- Todos tenemos que afrontar en cierto modo, cambios para poder vivir mejor nuestro cristianismo o corregir su mala vivencia. Lo único que el Señor nos pide es capacidad para discernimiento y buena voluntad para afrontar los cambios necesarios. Él, en su Providencia se encarga de proveer los medios y circunstancias necesarios. Generalmente los cambios se ven claros y se imponen cuando uno tiene conciencia de la miseria del pueblo, a partir de un contacto con sus tristes realidades.

2.- Cuesta mucho trabajo irse despojando de los antiguos hábitos y servidumbres. Todos los días el Señor se encarga de irnos ayudando a despojarnos de ellas y a entender y soportar con paciencia, los reclamos y las críticas e incluso persecuciones, de los que estiman que las cosas deben seguir como están, sin aventurarse a cambios peligrosos.

3.- Para quienes intentamos el cambio por razones de fe, porque entendemos que el cristianismo no sólo es individual, sino también social y que debemos participar en política, para suprimir de raíz tantas injusticias, constantemente experimentamos que nuestra fe se robustece en el servicio particular y público ... y que el Señor la consolida

para poder asumir nuevas y más difíciles responsabilidades.

4.- El Señor sólo nos pide estar abiertos para comprender cuándo, dónde y cómo debemos cambiar, y mostrar nuestra buena disponibilidad para el cambio que decidimos. Él se encarga de todo lo demás.

5.- Sólo así podemos disfrutar de una vida plena y fecunda. De lo contrario nos aplasta la rutina, la frustración o la vergüenza.

6.- Cuesta trabajo pensar que un hombre adulto y cristiano, cuando ve lo que hoy tenemos que ver, decide no cambiar y aceptar hacerse cómplice de aquellos inmovilistas que no aceptan evolucionar. Y también creemos que detrás de la resistencia al cambio se esconde la defensa, quizá inconsciente, de quienes prefieren servir a los poderosos, que no a los necesitados. Una vez que se escoge la opción por lo pobres y no por los poderosos, los caminos se clarifican. (Álvarez Icaza, José. 1998. p.p. 13-14)

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

1. DOCUMENTOS ECLESIASTICOS Y CIVILES.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Documentos completos.

CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, *Carta pastoral “Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos”*, México, 2000.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucciones sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»*, Roma, 1984.

CONSEJO DE LAICOS, *El diálogo al interior de la Iglesia*, Roma, 1971.

Estadísticas culturales y desarrollo cultural, División de Estadísticas de la Cultura y de la Comunicación, Oficina de Estadísticas, UNESCO, París, 1979.

II Conferencia del General del Episcopado Latinoamericano *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Medellín, Colombia, 1968.

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano *La evangelización en el presente y el futuro de América Latina*, Puebla, México, 1979.

IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*, Santo Domingo, 1992.

III Congreso Mundial para el apostolado de los laicos, Roma, del 11 al 18 de octubre de 1967, *Conclusiones*.

JUAN PABLO II, “Actitudes eclesiales y orientaciones pastorales para la tarea evangelizadora”, *Alocución del Santo Padre a los obispos de Uruguay*, 8 de mayo de 1988.

JUAN PABLO II, “Los signos de la auténtica liberación cristiana”, *Discurso de despedida en el aeropuerto Jorge Chávez de Lima*, 16 de mayo de 1988.

JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos de Perú*, 15 de mayo de 1988.

PAULO VI, *Constitución Regimini Ecclesiae*, 1967.

PAULO VI, *Humanae Vitae*, 1968.

PAULO VI, *Motu Proprio ‘Catholican Christi Ecclesiam’*, 1968.

PAULO VI, *Populorum Progressio*, 1967

Statistical Yearbook, UNESCO, París, 1979.

2. LIBROS

- ANTONCICH, Ricardo y MUNÁRRIZ, José Miguel, *La doctrina social de la Iglesia*, Paulinas, Madrid, 1989.
- BETTO, Frei. *17 días de la Iglesia Latinoamericana. Diario de Puebla*. CRT, México, 1979.
- BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia Católica en México*, El Colegio Mexiquense -FCE, México, 1992.
- BOHMANN, Karin, *Medios de Comunicación y sistemas informativos en México*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1989.
- BONNIN, Eduardo, *El desarrollo es el nuevo nombre de la paz*, Col. Doctrina Social Cristiana No. 13, IMDOSOC, México, 1988.
- CARRILLO, Jesús y VARGAS, Néstor, *El Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) en las políticas públicas en México: propuesta de evaluación sociopolítica*, Col. ONG de los setenta, Academia Mexicana de Derechos Humanos, México, 1997.
- CARRION, Piñero, *Nuevo Derecho Canónico*, Atenas Parroquial, México, 1983.
- CASTAÑEDA, Jorge, *La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina*, Joaquín Mortiz Contrapuntos, México, 1993.
- CEBALLOS, Manuel y ROMERO, Miguel, *Cien años de presencia y ausencia social cristiana. 1891-1991*, IMDOSOC, México, 1992.
- CEBALLOS, Manuel, *"Rerum novarum" en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)*, Colección Diálogo y Autocrítica, No. 2, IMDOSOC, México, 1986.
- CEBALLOS, Manuel, *Política, trabajo y religión*, IMDOSOC, México, 1990.
- CERVERA, Raúl, *Acción Católica-Acción Política*, Mimeo.
- CONCHA MALO, Miguel, (et al.), *La participación de los cristianos en el proceso de liberación en México (1968-1983)*, Siglo XXI, 1986.
- CONGAR, Yves, *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona, 1965.
- COSÍO VILLEGAS, Daniel (et al.), *Historia mínima de México*, El Colegio de México, 1981.

- CHAMBERLAYNE, P., BORNAT, J. & WENGRAF, T. (Eds.), *The Turn to Biographical Methods in Social Science. Comparative Issues and Examples*, London and New York: Routledge, 2000
- CHRISTOPHE, Paul, *Para leer la historia de la pobreza*, Verbo Divino, Estella, 1989.
- DOMINIAN, Jack. *Hacer el amor. El significado de la relación sexual*. Sal Térrea, Santander, 2002
- DUSSEL, Enrique, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza. 1968/1979*, Edicol-Cee, México, 1979.
- DUSSEL, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación 1492/1983*, Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid-México, 1983.
- DUSSEL, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Mundo Negro-Esquila Misional, México, 1992.
- ESTRADA, Juan Antonio, *La identidad de los laicos*, Paulinas, Madrid, 1990.
- GARCIA Dávalos, Luis Arturo. *El carácter sacerdotal del pueblo de Dios: paradigma para una comprensión eclesial*. UIA, México, 2000.
- GIRARDI, Giulio (Coord.), *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, Claves Latinoamericanas y Paradigmas Ediciones, Nicaragua, 1989.
- GUERRA, Roberto Emilio, *La política de planificación familiar en México. Una experiencia reciente*, UAM-X, México, 1990.
- GUZMÁN, Luis, *Tendencias eclesiósticas y crisis en los años ochenta*, CIESAS/Cuadernos de la Casa Chana, No. 170, México, 1990.
- HERVADA, Javier, *Tres estudios sobre el uso del término laico*, Universidad de Navarra, España, 1973.
- HINKELAMMERT, Franz, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, 1995.
- LAMET, Pedro Miguel, *La rebelión de los teólogos*, Plaza & Janes, España, 1991.
- LEUWERS, J. M. y CADET, J., *El laicado: etapas históricas*, Colección "Presencia", No. 19, Editorial Nova Terra, Barcelona, España, 1964.
- MARDONES, José María. *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*. Sal Térrea, Santander, 1993.

- MARROQUÍN, Enrique, *La Iglesia y el Poder. Reflexiones sociológicas sobre la Iglesia*, Dabar, México, 1993.
- MARTELET, G. *Las ideas fundamentales del Vaticano II. Iniciación al espíritu del concilio*, Herder, Barcelona, 1968.
- MAY, Roy, *Discernimiento moral. Una introducción a la ética cristiana*, DEI, Costa Rica, 1998.
- MEYER, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, Vuelta, México, 1989.
- MEYER, Jean, *La Cristiada. I.- La guerra de los cristeros*, Siglo XXI, México, 1973.
- MOGUEL, Julio y SOLÓRZANO DE CÁRDENA, Amalia, *Estampas para el recuerdo. Los caminos indígenas de Doña Amalia*, Casa Juan Pablo, México, 2002.
- MURO, Víctor Gabriel y CANTO, Manuel (Coords.), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, El Colegio de Michoacán/UAM-X, México, 1991.
- MURO, Víctor Gabriel, *Iglesia y movimientos sociales en México, 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*, Tesis de grado Programa del Doctorado en Ciencias Sociales, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, Agosto de 1991.
- NEGRETE, Marthaelena, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940*, El Colegio de México–UIA, México, 1988.
- O'FOGARTY, Jaime, *Liberación y desarrollo. Una perspectiva latinoamericana*, Forum Solidaridad, Perú, 2001.
- PACHECO HINOJOSA, María Martha, *Iglesia, Familia y Sociedad: una aproximación al Movimiento Familiar Cristiano en México (1958-1971)*, UIA, México, 1994.
- PASTOR, Raquel, *La participación política de los católicos en México*, Tesis de Maestría en Ciencia Política, UNAM-FCPyS, México, 1996.
- PÉREZ AGUIRRE, Luis, *La Iglesia increíble. Materias pendientes para su tercer milenio*, Lumen, Argentina, 1994.
- POUPARD, Paul, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1997.
- PUENTE, Alicia, *Movimiento cristero: afirmación y fisura de identidades*, Tesis de Doctor en Antropología Social, CIESAS, 22 de abril de 1993.

- ROUQUIÉ, Alain, *América Latina. Introducción al extremo occidente*, Siglo XXI, México, 1989.
- SANTIAGO, Javier. *PMT la difícil historia. 1971-1986*. Editorial Posada, México, 1987.
- SILVA GOTAY, Samuel, *El Pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Ediciones El Huracán, Puerto Rico, 1989.
- SOCIEDAD TEOLÓGICA MEXICANA, *Memorias del I Congreso de Teología, Fe y Desarrollo*, T-I y II, México, Alianza, 1970.
- VAUCHEZ, André, *Los laicos en la Edad Media. Prácticas y experiencias religiosas*, Les Editions Du Cerf, París, 1987.
- VELÁSQUEZ, Manuel, *Pedro Velásquez H. Apóstol de la justicia*, Jus, México, 1978.
- VIDAL, Marciano, *La ética civil y la moral cristiana. Perspectivas básicas*, Dabar, México, 1996.
- VILLAMÁN, Marcos, *El auge pentecostal. Certeza, identidad, salvación*, CAM, México, 1993.
- V. V. A. A. *II Congreso sobre desarrollo integral de México. Los laicos en el desarrollo*. CON, México, 1969.
- WEBER, Max, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1984.
- WYNN, Wilton. *Los guardianes de las llaves. Juan XXIII, Paulo VI, Juan Pablo II. Tres que cambiaron la Iglesia*. Jus/Universidad Iberoamericana, México, 1993

3. ENSAYOS

- BARRANCO, Bernardo, “Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana”, en BLANCARTE, Roberto (Comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. FCE, México, 1996.
- BARRANCO, Bernardo, *La iberoamericanidad de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (U.N.E.C.) en los años treinta*, Mimeo, México, 1992.
- Católicas por el derecho a decidir. “Pecado, culpabilidad y sufrimiento” en *Dilemas éticos. Diálogos en la comunidad católica sobre el aborto*. Católicas por el derecho a decidir, México, 2003

- CONCHA MALO, Miguel, “Teología de la Liberación” en BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI Incola y PASQUINO Gian Franco, *Diccionario de política. Suplemento*, Siglo XXI, España, 1988.
- CHENU, M., “Los laicos y la ‘consecratio mundi’”, en BARAÚNGA G. (Dir.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, T-2, Juan Flors, Barcelona, 1996.
- GARCÍA, Jesús, “La Iglesia mexicana desde 1962” en CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Tomo V
- GOZZINI, M. “Relación entre seculares y jerarquía”, en BARAÚNGA G. (Dir.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, T-2, Juan Flors, Barcelona, 1996.
- KRUIP, Gerhard. “Las raíces históricas de la Doctrina Social Católica en la Alemania del siglo XIX. ¿Un modelo para superar los desafíos de la modernidad?”. Würzburg (Alemania). Mimeo.
- MACCISE, Camilo, “Perspectiva histórica del laico en la Iglesia”, en CHECA, Rafael, *Los laicos en el mundo de hoy*, CEVHAC-Progreso, México, 1988.
- MURO, Gabriel, “La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica”, en MURO, Gabriel y CANTO, Manuel (Coords.), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, El Colegio de Michoacán/UAM-X, México, 1991.
- PASTOR, Raquel. “Laicos católicos y democracia en México: dos casos de análisis.” En Blancarte, Roberto (Coord.) *Religión, iglesias y democracia*. La Jornada Ediciones y CIIH/UNAM, México, 1995.
- QUINTERO ARCE, Carlos, “Cómo viví el Postconcilio” en *A los 25 años del Concilio Vaticano II*, Congreso Nacional de Teología, Universidad Pontificia de México, Mayo-agosto, 1991.
- SCHILLEBEECKX, E., “Definición del laico cristiano”, en BARAUNA, G. (Dir.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, T-2, Juan Flors, Barcelona, 1996.

SUGRANYES DE FRANCH R., “Apostolado laical”, en FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA UNIVERSIDAD DE DEUSTO, *Estudios sobre el Concilio Vaticano II*, Mensajero, Bilbao, 1996.

4. HEMEROGRAFÍA GENERAL

“Denuncia de CENCOS en la Procuraduría”, *Ovaciones*, 13 julio 1977.

“Nuestro rechazo”, *Informativo CENCOS-SEP*, Serie Puebla 79, No. 40, 10 de febrero de 1979.

“Violencia social.- cien policías saquearon CENCOS”, *Proceso*, 11 julio 1977

AA.VV., “Enérgica protesta cristiana por allanamiento y despojo a CENCOS y organizaciones ecuménicas”, *Excelsior*, 16 julio 1977.

ÁLVAREZ ICAZA, José, “A 30 años de la reunión episcopal de Medellín”, en rev. *CENCOS-Iglesias*, No. 236, Noviembre 1998.

ÁLVAREZ ICAZA, José, “América Latina: Medellín y sus resultados. I. La Conferencia de Medellín vista por un laico”, en rev. *Laicos en el tiempo de hoy*, No. 2, Boletín del “Consilium de Laicis”, Diciembre 1968.

ÁLVAREZ ICAZA, José, “Como en Jericó, en Puebla los periodistas y los obispos necesitan derribar murallas...”, en *SEP Informativo*, No. 8, 2 de octubre de 1978.

ÁLVAREZ ICAZA, José, “Comunidades eclesiales de base y la participación de los laicos”, *Ponencia* presentada en la Universidad Iberoamericana en el foro *Iglesia y justicia a 30 años de Medellín*, Mimeo, Octubre de 1998.

ALVAREZ ICAZA, José. “Comunidades de base y laicidad” en rev. *Cencos-Iglesias*. No. 236. Noviembre

ÁLVAREZ ICAZA, José, “Experiencias de laicos mexicanos en fe y política”, Ponencia presentada en el *Foro internacional “Cristianismo y política”*, convocada por la Provincia Ecuatoriana de la Compañía de Jesús, Fundación “Mariana de Jesús”, Mimeo, Quito, Ecuador, 7 y 8 de mayo de 1998.

ÁLVAREZ ICAZA, José, “Informe acerca de la Comisión de la Vida de la familia”, . Mimeo, Septiembre 1971.

- ÁLVAREZ ICAZA, José. “Cencos denuncia nuevo allanamiento de su sede por elementos oficiales” Mimeo. México D. F., 26 de agosto de 1982.
- ÁLVAREZ ICAZA, José, “Reportaje sobre Juan Pablo II al inicio de su pontificado” en *Informativo-SEP*, Serie Puebla 79, No. 13, 28 de noviembre de 1978.
- ÁLVAREZ ICAZA, José, *El Universal*, 17 de octubre de 1992.
- ÁLVAREZ ICAZA, José, *El Universal*, 24 de octubre de 1992.
- BARRANCO, Bernardo, “La Conquista espiritual de la modernidad a propósito de la Centesimus Annus”, en rev. *Christus*, No. 6, Agosto de 1991.
- Boletín ésta semana en el concilio*, nn. 1 al 14, CENCOS (Del 26 de Septiembre al 26 de diciembre de 1965).
- Boletines e Informativos de Cencos de 1969 a 1979.*
- CANTO, Manuel y Agustín García. “Estado: economía y política (1968-1988)” en rev. *Análisis sociales* No. 3. CAM, México, 1988.
- CANTO, Manuel y RIOJAS, Javier, “Iglesia y derecha en México”, en rev. *El Cotidiano*, No. 24, UAM-A, México, julio-agosto 1988.
- CASTRO CALZADO, Carlos, “La Iglesia y el laicado en los documentos del Concilio Vaticano II”, en *Senderos*, 19 (1997).
- CISNEROS MORALES, Jorge. “Sin sus principales dirigentes, celebran los 25 años del PMT”. *La Jornada*. Domingo 12 de septiembre de 1999.
- COMISIÓN ”VIE DE LA FAMILLE” DU CONSEIL DES LAICS, *Compte-rendu de la reunión du 6 octobre 1968*, Mimeo.
- Comunicaciones de Cencos de 1970 a 1979.*
- CUÉLLAR, Roberto, “Monseñor Oscar Romero: Human Rights Apostle”, en *The Annual Archbishop Romero Lecture*, March 21-22, 2000. Latin American/North American Church Concerns of the Helen Kellogg Institute for International Studies. The University of Notre Dame.

- CZERNY, Michael, “Como funciona la Iglesia. A propósito de la III Conferencia de Puebla.”, en *Informativo CENCOS-SEP*, No. 47, 18 de febrero de 1979.
- DELLI SANTE DE ARROCHA, Angela, “La intervención ideológica de la empresa transnacional en países dependientes: El caso México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, 1(1977).
- DEL VALLE, Luis. “Más allá del Concilio Vaticano II” en rev. *Christus* n. 733. noviembre-diciembre 2002
- Expediente* del Allanamiento de Cencos el 7 de julio de 1977, Julio-Agosto, Mimeo.
- FRENTE DE ACCIÓN Y SOLIDARIDAD DEL VALLE DE MÉXICO, “¡Solidaridad con el STUNAM!”, *Excélsior*, 13 julio 1977.
- FRENTE LOCAL DE ACCIÓN Y SOLIDARIDAD, “A la opinión pública”, *Excélsior*, 13 julio 1977.
- Informe* acerca de la Audiencia Privada concedida en el Vaticano por Su Santidad Paulo VI, a José y Luz Álvarez Icaza, Secretarios Generales de la Confederación Internacional de Movimientos Familiares Cristianos, el día 20 de abril de 1967. Mimeo.
- LONGORIA GAMA, L., *Conferencia en el Gitar*, 25 marzo 2001.
- MANUEL, Mejido, “Indiscretamente”, en *El Universal*, 13 julio 1977.
- MO SUNG, Jung y CANDIDA DA SILVA, Josué, “Conversando sobre ética e sociedade”, en *Vozes*, Petrópolis, 1995.
- OLIVEROS, Roberto. “A 40 años del Vaticano II, una mirada al proceso eclesial acontecido”. En rev. *Christus* No. 733. noviembre-diciembre 2002.
- PONTIFICIO CONSEJO DE LAICOS, *Laicos en el tiempo de hoy*, Boletín del “Consilium de Laicis”, Vaticano, Junio 1968.
- RIDING, Alain, “El gobierno ha decidido reinstalar a expulsados”, en *Excélsior*, 14 mayo 1977.
- RIOJAS, Javier. “Cultura política y democracia en México (1968-1988)” en rev. *Análisis sociales* No. 3. CAM, México, 1988.

RIPA, Luisa, "Interpretaciones actuales de la religión. La pluralidad de los procesos y paradigmas", *XXVI Conferencia Internacional* de la Sociedad Internacional de Sociología de las religiones, Ixtapan de la Sal, Estado de México, México, 20 al 24 de agosto de 2001, Mimeo.

SÁNCHEZ ALBARRÁN, Estela, "El quehacer político de los laicos católicos", en rev. *El Cotidiano*, UAM-A, No. 35, México, mayo-junio 1990.

SÁNCHEZ, José. "Estructura y ministerios en la Iglesia a los 40 años del Concilio Vaticano II" en rev. *Christus*. N. 733. noviembre-diciembre 2002.

SÁNCHEZ, Víctor Manuel, *El Herald de México*, 9 de febrero de 1979.

SEC, No. 12, 28 de octubre de 1992.

SEC, No. 9, 22 de octubre de 1992.

VELÁZQUEZ Manuel, "Visión sociopolítica del México a evangelizar", en SOCIEDAD TEOLÓGICA MEXICANA, *La evangelización en México*, 1976.

5. HEMEROGRAFÍA SOBRE LA CUESTIÓN INDÍGENA

ÁLVAREZ ICAZA, José, "BASTA", en *El Universal*, Sábado 15 de enero de 1994.

ÁLVAREZ ICAZA, José, "Chiapas: muchas pistas falsas y una única solución", en *El Universal*, Sábado 5 de febrero de 1994.

ÁLVAREZ ICAZA, José, "¡Lograron despertar al México bronco!", en *El Universal*, 8 de enero de 1994.

ÁLVAREZ ICAZA, José, "¿Paz y reconciliación con represión comunicacional?", en *El Universal*, Sábado 22 de enero de 1994.

ÁLVAREZ ICAZA, José, "Ante las próximas negociaciones en Chiapas", en *El Universal*, 23 de abril de 1994.

ÁLVAREZ ICAZA, José, "Un cinturón de seguridad y paz en Chiapas", en *El Universal*, 19 de febrero de 1994.

ÁLVAREZ ICAZA, José, "Sesenta días que conmovieron al mundo", en *El Universal*, 5 de marzo de 1994.

ÁLVAREZ ICAZA, José, "Caravana de Caravanas y cambios políticos en Chiapas", en *El Universal*, 18 de junio de 1994.

ÁLVAREZ ICAZA, José, “Avanza la Convención en todo el país”, *El Universal*, 16 de julio de 1994.

ÁLVAREZ ICAZA, José, “¡Nos vamos a la Convención Democrática Nacional!”, en *El Universal*, 6 de agosto de 1994.

ÁLVAREZ ICAZA, José, “Don Samuel Ruíz García: mi testimonio”, Mimeo, México D. F., 3 de julio de 1998.

CAMPBELL, Gary J., “Compendio de noticias de 1984”, en *CENCOS-Iglesias*, No. 13, Enero de 1985.

DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, “Entre la Espada y la cruz. Caminar pastoral de una Iglesia misionera”, en rev. *CENCOS-Iglesias*, No. Especial, Año 2000.

GÓMEZ MAZA, Francisco, “Represión disfrazada de disciplina religiosa en el caso Ruiz”, en *El Financiero*, 7 de noviembre de 1993.

GRANADOS CHAPA, Miguel Ángel, “Campesinos asesinados ¿Nuevo rumbo en Hidalgo?”, en *Excelsior*, 1º. De agosto de 1975.

REVELES, José, “Acusa el CAM a Noel y Fortunato Rivera de autores intelectuales del crimen en Huejutla”, en *Excelsior*, 31 de julio de 1975.

La Jornada, 28 de octubre de 1993 y 7 de diciembre de 1993.

CENCOS-Iglesias, N° 119, diciembre de 1993.

CENCOS-Iglesias, N° 118, noviembre de 1993.

6. ENTREVISTAS

Entrevistas realizadas por Raquel Pastor a José Álvarez Icaza los miércoles: 13, 20, 27 de enero; 3, 10, 17, 24 de febrero; 3, 10, 17, 24 de marzo; 14, 21, 28 de abril; y 12, 19, 26 de mayo de 1999 en el Centro Nacional de Comunicación Social. . Medellín 33 Col. Roma. México D. F.

Entrevista a ÁLVAREZ ICAZA José, en Adolfo Prieto 1377, 21 Enero de 2002.

Entrevistas a diversos dirigentes y eclesiásticos sobre la vida y obra de José Álvarez Icaza: Rafael Reygadas, Roberto Cuéllar, José Barón, entre otros.

Entrevista a Álvarez Icaza, Pablo. Cda. De las Flores No. 11. Acopilco. México D. F. 16 de agosto del 2001.

Entrevista a Morales, Hugo. Cencos. Medellín 33 Col. Roma. México D. F. 23 de agosto del 2001.

Entrevista a Jurado, Ma. Inés. Cencos. Medellín 33 Col Roma. México D. F. 30 de agosto del 2001.

Entrevista a Roque, Martín. Cencos. Medellín 33 Col. Roma. México D. F. 27 de agosto del 2001.

Entrevista a Eleazar López, CENAMI, 24 de julio de 2001, realizada por Verónica Veloz y Raquel Pastor