



Instituto

Mora

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA**

“Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II: continuidades y transformaciones en Guadalajara, Jalisco y Atlatlahucan, Morelos (1965-2012)”

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA
P R E S E N T A :
AUSTREBERTO MARTÍNEZ VILLEGAS

Directora: Dra. Ana María Buriano Castro
Sinodal: Dra. Laura Alarcón Menchaca
Sinodal: Dr. Fernando Manuel González González

Ciudad de México

Septiembre de 2016.

*Esta Investigación fue realizada gracias al apoyo del
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología*



A mi amada Normita, la compañera de mi vida.



Agradecimientos

A Jesucristo Nuestro Señor y a su Madre la Santísima Virgen María, por todas las bendiciones que me han brindado durante el periodo de mis estudios doctorales y por haber dispuesto las circunstancias para que pudiera continuar sirviendo a México, mi nación, como historiador.

A mi esposa Normita, quien además de ser mi gran amor, me acompañó durante este camino del doctorado que coincidió con el inicio de nuestra vida matrimonial, por tener la paciencia necesaria para aceptar lo absorbente que en varios momentos resultó la elaboración de esta tesis y por haberme acompañado a vivir por casi un año en otra ciudad, Guadalajara, con todos los sacrificios familiares y laborales que eso implicó.

A mi mamá Rosa Amalia y a mi familia; María de la Luz, Amalia, Lupita y Fernandito, por haberme brindado su cariño y proporcionado la educación, la formación y los cuidados, sin los cuales no hubiese alcanzado mis metas.

A mis suegros Norma y Mario, a mis cuñados Brenda y Ricardo, y a Susana, Ricardito, Brunito, Wendy y Alejandra por aceptarme como parte de su familia y por toda la ayuda brindada durante los procesos de partida y regreso relacionados con la estancia en Guadalajara.

A mi amigo Jesús Ruiz Munilla, sin cuyas inquietudes, sugerencias, materiales y datos iniciales proporcionados generosamente, no habría sido posible plantear el tema de estudio de esta tesis y por toda la ayuda logística brindada durante la etapa de investigación en Atlatlahucan.

A todas las personas que accedieron a compartir su testimonio oral y a aquellas sin cuya ayuda hubiera sido imposible llegar hasta varias de las fuentes indispensables en la investigación, de manera especial pero no exclusiva al padre José Luis Cruz y a Narciso Noriega por su apoyo en Atlatlahucan y a Fabián Acosta, Juan Pablo Herrera, Marco Antonio Alcalá, Alfonso Ayala, Mario Baltazar, Salvador Escobedo, al padre Tomás de Hajar, Alejandro Casados, Edgar

Fernández, Rodrigo Ruiz-Velasco, Jaime Bernabe, Guillermo Gómez Sustaita y Héctor Gómez entre muchos otros, quienes además de apoyarme en diversos aspectos de la investigación en Guadalajara, me brindaron, en varios casos, su amistad durante mi estancia en la capital jalisciense y aún hasta el presente.

A mi asesora y directora de tesis la doctora Ana Buriano quien además de aceptar convertirse en mi asesora generosamente, me corrigió con paciencia y comprensión muchas de mis inexactitudes y me proporcionó consejos y recomendaciones acertadas durante el proceso de elaboración de la tesis, permaneciendo disponible a cualquier hora y cualquier día de la semana y sobreponiéndose a los obstáculos que su salud le planteó en algunos momentos.

A mis lectores y sinodales los doctores Laura Alarcón y Fernando González, quienes además de sugerir relevantes observaciones y correcciones a mi trabajo, me ofrecieron pistas de investigación que fueron útiles para recabar diversos elementos de la tesis, especialmente durante mi estancia en Guadalajara.

A mis compañeros del Seminario Iglesia Estado y Sociedad en México, siglo XX, los doctores Valentina Torres Septién, Nora Pérez-Rayón, Gabriela Aguirre, Camille Foulard, Andrea Mutolo, Franco Savarino e Yves Solís, quienes me han brindado su amistad y me han impulsado a profundizar en el conocimiento de la historia del catolicismo en México en el siglo XX, de ellos he aprendido mucho tanto en lo académico como en lo humano y ha sido un honor participar conjuntamente en diversos proyectos y actividades académicas

A mis compañeros del Seminario sobre las Derechas en especial a su directora la doctora Tania Hernández y a los colegas Diana Chavolla, Gabriela Díaz, Lorena Pérez, Sofía Crespo, Laura Camila Ramírez, Vera García, Mónica Alcántara, Ariadna Guerrero, Mario Santiago, Cesar Valdez, Marco Carranza y Víctor Villanueva por compartir sus reflexiones en torno a nuestros objetos de estudio y por permitirme conocer otros enfoques conceptuales y analíticos.

A los compañeros del Seminario permanente sobre Antropología e Historia de las Religiones, en especial al doctor Elio Masferrer, a la doctora Elizabeth Díaz y a

todo el equipo con quienes he tenido el gusto de participar en diversos eventos académicos y con quienes he fortalecido el conocimiento de diversas herramientas teóricas necesarias para el estudio de lo religioso.

A la maestra Pahola Sánchez Vega por su ayuda en la revisión de algunas partes de esta tesis y por sus sugerencias, así como por su apoyo en la transcripción de algunas de las entrevistas llevadas a cabo.

A los profesores del Instituto Mora que compartieron sus conocimientos durante mis estudios y a todo el personal de dicha institución, particularmente a la Coordinación Académica del Doctorado en Historia Moderna y Contemporánea, encabezada primero por el Dr. Gerardo Gurza y después por el Dr. Héctor Zarauz, así como a Diana Ramírez, a Violeta Medina y al resto del equipo de dicha oficina por todo su apoyo. A Aurea Graciela Castellanos, a Aracely Tirso y al resto del equipo del Departamento de Servicios Escolares. Al personal de la biblioteca, especialmente a Miguel Ángel Jurado, Pedro Esquivel, Martín Ascencio, Fernando Alvarado y Roberto Olivos, por todo su apoyo y atención a mis solicitudes y por ayudar a mantener un excelente espacio de trabajo. Al equipo del área de cafetería, especialmente a la señora Miriam y a su familia, que contribuyeron a hacer de mi estancia cotidiana en la institución una experiencia grata.

Al personal de los archivos y bibliotecas que consulté durante esta investigación, en especial a la doctora Berenise Bravo y al maestro Marco Antonio Pérez Iturbe, del Archivo de la Arquidiócesis de México, a la maestra Glafira Magaña y a Laura Jiménez del Archivo del Arquidiócesis de Guadalajara y a Eva Jara de la Biblioteca Central Fernando Banda de la Universidad Autónoma de Guadalajara, quienes me atendieron con amabilidad y eficiencia e hicieron posible que recabara información valiosa para el logro de los objetivos de esta investigación.



Índice

Introducción.....	23
-Comentarios preliminares	23
-Catolicismo y modernidad: una relación conflictiva.....	31
-Estado de la Cuestión.....	42
- Objetivos de investigación.....	50
Capítulo 1.-Aspectos conceptuales.....	53
Hacia una conceptualización de lo político, lo ideológico y lo religioso.....	53
- La política y lo político.....	53
- La ideología y lo ideológico.....	55
-La religión y lo religioso.....	57
Referencias teóricas en torno a los procesos de secularización y laicidad.....	61
- Secularización.....	63
- Laicidad y laicismo.....	67
-Diferencia entre secularización y laicización.....	69
Precisiones en torno a los conceptos de derechismo, ultraderechismo, conservadurismo, integrismo y tradicionalismo.....	71
-Derechismo y ultraderechismo.....	72
-Integrismo e intransigentismo.....	78

-	
Conservadurismo.....	84
-Tradicionalismo.....	90
El integrismo católico y sus vertientes: tradicionalismo (sedevacantismo y lefebvrismo) y conservadurismo (antiprogresismo posconciliar radical y conservadurismo moderado)	96
-El papa y al papado.....	97
-Sedevacantismo.....	101
-Lefebvrismo.....	102
-Vertientes del Conservadurismo Católico.....	103
----Conservadurismo integrista o Anti-progresismo posconciliar radical.....	103
-----Conservadurismo católico moderado.....	105
Elementos ideológicos centrales esenciales en el integrismo católico.....	110
-Nacionalismo católico.....	110
-Antijudaísmo.....	114
-Antiliberalismo.....	122
-Anticomunismo.....	127
-Antiecumenismo.....	131
Reflexiones finales.....	134
Capítulo II.- El Concilio Vaticano II, sus consecuencias en el catolicismo y los orígenes y desarrollo del integrismo católico a nivel internacional	137

El panorama internacional y latinoamericano de 1965 a 2012.....	137
El contexto eclesial internacional: antecedentes, desarrollo y consecuencias del Concilio Vaticano II y de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín.....	145
-Orígenes de las expresiones progresistas que prevalecieron en el Concilio Vaticano II.....	146
-El desarrollo del Concilio Vaticano II.....	151.
-Innovaciones principales de algunos de los documentos del Concilio Vaticano II.....	158
-Algunas consecuencias del Concilio Vaticano II en la Iglesia Católica.....	171
-Antecedentes en Latinoamérica de la CELAM de Medellín.....	176
-Desarrollo de la Conferencia del Episcopado latinoamericano en Medellín de 1968.....	179
-Aspectos destacables de los documentos finales de Medellín.....	181
- Consecuencias que trajo consigo a nivel latinoamericano la segunda reunión de la CELAM de Medellín	186
El integrismo católico a nivel mundial.....	191
-Los orígenes del Integrismo Católico opositor al Concilio Vaticano II.....	192
-El caso del obispo Ngo Dinh Thuc, la fuente de legitimación de los sedevacantistas.....	196

-El integrismo católico en Francia y otros países de Europa.....	198
-Integrismo católico en Estados Unidos, y otros países de América.....	204
- El desarrollo histórico de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X a nivel internacional.....	209
-El desarrollo de la Fraternidad Sacerdotal San Pedro y otras agrupaciones conservadoras integristas.....	218
Reflexiones finales.....	220
Capítulo III.-La recepción del Concilio Vaticano II en México y el desarrollo del integrismo católico a nivel nacional.....	222
México del final de desarrollo estabilizador a la guerra contra el narcotráfico	222
La Iglesia Católica en México y la recepción del Concilio Vaticano II	231
-Los años inmediatos del posconcilio: entre el radicalismo posconciliar y la continuidad del anticomunismo	231
-La consolidación de las disposiciones conciliares y los enfrentamientos con el Estado.....	238
-La Iglesia Católica en México después del reconocimiento jurídico de parte del Estado.....	245
Surgimiento y desarrollo de agrupaciones y publicaciones relacionadas con el integrismo católico en México.....	248

- Las primeras expresiones del integrismo católico en los años siguientes al Concilio Vaticano II (1965-1970).....	250
-La oposición al <i>Novus Ordo Missae</i> y el surgimiento del sedevacantismo en México (1970-1978).....	257
-Los años finales de la Guerra Fría y la llegada a México de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X (1978-1989).....	286
- El integrismo católico mexicano en un mundo globalizado (1989-2012).....	298
-Análisis de los aspectos ideológicos del integrismo católico en México después del Concilio Vaticano II.....	309
-El discurso de las primeras reacciones de oposición al progresismo en el inmediato posconcilio (1965-1969).....	310
- Los planteamientos integristas durante los años de la consolidación del posconcilio (1970-1978).....	313
- Consolidación de las diferencias entre vertientes integristas durante los años previos al fin de la guerra fría (1978-1989).....	323
-El cambio de énfasis hacia la lucha contra el ecumenismo y contra el “poder judío mundial” en el contexto de la Globalización (1989-2012).....	333
Reflexiones finales.....	348
Capítulo IV.- El integrismo católico en Guadalajara: ideología y religiosidad en oposición al marxismo, la masonería y el judaísmo.....	351
¿Qué son los Tecos?.....	353
-Orígenes y desarrollo de los Tecos antes del Concilio Vaticano II...	355

Los Tecos y las manifestaciones del Integrismo en Guadalajara durante el Concilio Vaticano II (CVII) y los primeros años del posconcilio (1962-1969).....	361
Las primeras expresiones de la presencia tradicionalista en Guadalajara durante la consolidación del posconcilio (1970-.1978).....	364
-Los Tecos y su relación con el tradicionalismo entre 1970 y 1978.....	364
-Los sacerdotes independientes de los Tecos en los años de consolidación del posconcilio.....	370
El tradicionalismo en Guadalajara en la etapa de consolidación de la diferenciación entre lefebvristas y sedevacantistas (1979-1989).....	375
-La llegada y los primeros años de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X (FSSPX) en Guadalajara.....	376
.-El papel del obispo José de Jesús Martínez en la consolidación del sedevacantismo en Guadalajara durante los años ochenta.....	378
-Los Tecos y el tradicionalismo católico en los últimos años de la Guerra Fría.....	379
La intensificación de la fragmentación del tradicionalismo católico en Guadalajara después de la Guerra Fría (1989-2012).....	380
-Los Tecos y la actuación en el ámbito del integrismo católico de la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG) en los años noventa y los primeros doce años del siglo XXI.....	380

----El acercamiento entre los Tecos y la Iglesia Católica posconciliar.....	381
---- Los foros “Fe y Ciencia”.....	386
----La actividad editorial a través de Folia Universitaria y Asociación Pro-cultura de Occidente.....	395
-La disputa de sacerdotes pro-Tecos contra la FSSPX.....	397
-Los conflictos del obispo José de Jesús Martínez con el grupo de los Tecos.....	400
-La capilla del Inmaculado Corazón de María del obispo José de Jesús Martínez y Luis Madrigal.....	402
-Origen y consolidación de la Obra Mariana Carmelitana (OMC).....	403
-Desarrollo de la Fundación San Vicente Ferrer (FSVF).....	405
-Presencia en México de la Sociedad Católica de Jesús y María (SCJM) (P. Jesús Becerra).....	408
-El fenómeno de las capillas de los sacerdotes “independientes”.....	409
-Capilla Santa Cecilia (Fray Mariano Speroni y obispo Luis Armando Argueta).....	409
-Capilla Nuestra Señora del Carmen (P. Rafael Lira).....	411

-Capilla de Cristo Rey (Mons. Luis Alberto Madrigal).....	412
- La Sociedad Sacerdotal Trento (SST), principal bastión del sedevacantismo pro-Teco.....	413
-La FSSPX en Guadalajara de los años noventa a la actualidad.....	416
- La Fraternidad Sacerdotal San Pedro (FSSP) y <i>Una Voce</i> en Guadalajara, una visión conservadora integrista desde la Iglesia posconciliar.....	417
Reflexiones finales.....	418

Capítulo V.-El tradicionalismo católico y su papel en las disputas políticas locales del municipio de Atlatlahucan (Morelos).....423

El radicalismo progresista en el Estado de Morelos.....424

-La labor del “obispo rojo” desde la diócesis de Cuernavaca.....424

-Gregorio Lemercier y el psicoanálisis en el monasterio.....428

-Iván Illich y la crítica a diversos aspectos del sacerdocio desde el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC).....430

El tradicionalismo católico en el estado de Morelos.....432

-Esteban Lavagnini y la oposición al CVII en Jumiltepec.....432

-Llegada y conflictos del sedevacantismo en Cocoyoc.....433

-El caso de Acapatzingo.....436

El desarrollo del conflicto entre tradicionalistas y progresistas en Atlatlahucan.....436

-Los orígenes del conflicto entre tradicionalistas y progresistas en Atlatlahucan, el liderazgo de Porfirio Villalba437

-Las disputas por la presidencia municipal y los inicios del liderazgo de Elena Villanueva.....442

-La consolidación del liderazgo de Elena Villanueva y el apogeo del tradicionalismo en Atlatlahucan.....445.

-El declive de Elena Villanueva y el aletargamiento del conflicto religioso.....450

Características particulares del tradicionalismo católico en Atlatlahucan.....452

- Mito e identidad entre los tradicionalistas de Atlatlahucan.....452

- Apego al ritual y falta de ideologización.....456

-El papel de la religiosidad popular en el tradicionalismo católico en Atlatlahucan.....457

- Características generales de la religiosidad popular y relación con el catolicismo oficial.....458

-El papel de las peregrinaciones al santuario del Señor de Tepalcingo.....460

-La alianza local entre catolicismo popular y tradicionalismo.....461

Aspectos de la estructura política local: liderazgos unitarios locales y dependencia de poderes extralocales.....	462
Los lazos familiares de amistad y de compadrazgo en la cohesión del tradicionalismo en Atlatlahucan.....	465
Reflexiones finales.....	466
Capítulo VI.-Análisis del integrismo católico en los espacios investigados.....	468
Similitudes y divergencias del integrismo católico en Guadalajara y Atlatlahucan.....	468
- El papel divergente de lo ideológico y de las motivaciones que llevaron al integrismo católico a sus seguidores.....	468
-La relación con la política y lo político.....	474
-Configuración de los liderazgos y participación de sacerdotes y laicos en los mismos.....	477
-Tendencias hacia la unidad o la fragmentación.....	481
El tradicionalismo como identidad y como expresión de memoria colectiva.....	482
-La identidad como elemento del integrismo católico.....	482
El papel de la memoria colectiva en el integrismo católico.....	488
El conspiracionismo y su influjo en las tendencias a la fragmentación en los movimientos ideológico-religiosos: aspectos teóricos y consideraciones sobre su manifestación en el tradicionalismo católico.....	493

Reflexiones finales.....	497
Conclusiones generales.....	501
Fuentes y Bibliografía.....	512



Resumen

El Concilio Vaticano II celebrado entre 1962 y 1965, impulsó diversas innovaciones en la Iglesia Católica, entre otras la implantación de una nueva liturgia, así como la apertura al mundo moderno, expresada en la promoción del ecumenismo y del diálogo interreligioso. Estas transformaciones fueron rechazadas por los seguidores del integrismo católico, el cual puede subdividirse en dos categorías: los tradicionalistas que rechazaron todo cambio en la institución y los conservadores integristas que admitieron algunas transformaciones, siempre que estas se desarrollasen de forma gradual. Los tradicionalistas a su vez se pueden dividir en dos tendencias: los sedevacantistas quienes argumentaron que los papas posconciliares cayeron en herejías y que por tanto la sede de Roma ha estado vacante y los lefebvristas, quienes han reconocido a todos los papas posteriores al Concilio pero se han negado a obedecerlos. Diversos autores adscritos a cada una de estas vertientes han moldeado el discurso integrista, entre ellos Joaquín Sáenz Arriaga, Antonio Rius Facius, René Capistrán Garza, Gloria Riestra, Manuel Magaña, Salvador Abascal y Salvador Borrego.

En Guadalajara, Jalisco, el desarrollo de esta corriente fue impulsado por el grupo reservado de los Tecos quienes promovieron una ideología anticomunista, antimasónica y antijudía que fue la base discursiva de las agrupaciones integristas en la capital jalisciense. Los seguidores de esta corriente se agruparon durante los años setenta en torno a algunos sacerdotes que se negaron a celebrar la nueva misa implementada por el Vaticano. En los años ochenta, la Fraternidad Sacerdotal San Pio X llegó a Guadalajara y tuvieron el apoyo de quienes eran afines al lefebvristismo, mientras los que se definieron como sedevacantistas se congregaron bajo la autoridad del obispo José de Jesús Roberto Martínez. Durante los años noventa inició un proceso de fragmentación entre los sedevacantistas de la capital jalisciense, en el que se conformaron diversas asociaciones y capillas dirigidas por sacerdotes independientes, algunos afines a los Tecos y otros opuestos a ellos.

En Atlatlahucan, Morelos un sector del pueblo rechazó las modificaciones litúrgicas que trataron de implantar los sacerdotes enviados por el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo y conformó un grupo que bajo la dirección de Porfirio Villalba y posteriormente de Elena Villanueva, disputó durante las décadas de los setenta y ochenta, la presidencia municipal cada tres años contra el sector del pueblo que era progresista. Esto fue así hasta que la dinámica de estos liderazgos cedió a la competencia electoral partidista y cada tendencia del catolicismo tuvo su propio espacio para sus celebraciones.

En ambos casos se pueden percibir diferencias y similitudes, mientras entre los integristas de Guadalajara, el papel de la ideología y las tendencias a la fragmentación fueron elementos centrales en el desarrollo de las corrientes opositoras al Concilio, en Atlatlahucan, el apego a la religiosidad popular casi sin discursos ideológicos y la unidad del grupo tradicionalista, fueron los rasgos principales que caracterizaron a los opositores del progresismo católico.

Summary

The Second Vatican Council held between 1962 and 1965, boosted several innovations in the Catholic Church, including the implementation of a new liturgy, and the openness to the modern world, expressed in the promotion of ecumenism and interfaith dialogue. These changes were rejected by followers of Catholic integrism, which can be subdivided into two categories: traditionalists who rejected any change in the institution and the integrist conservatives who admitted some transformations, as long as these were developed gradually. Traditionalists can be divided into two trends: the sedevacantists who argued that the post-conciliar popes fell into heresy and therefore the seat of Rome has been vacant and lefebvrists, who have recognized all the popes after the Council but they have refused to obey them. Various authors assigned to each of these trends have shaped the integrist discourse, including Joaquin Saenz Arriaga, Antonio Rius Facius, Rene Capistran Garza, Gloria Riestra, Manuel Magaña, Salvador Abascal and Salvador Borrego.

In Guadalajara, Jalisco, the development of integrism was driven by the reserved group Tecos who promoted an anti-communist, anti-Masonic and anti-Jewish ideology that was the discursive basis of integrist groups in the Jalisco capital. The followers of this trend during the seventies, grouped around some priests who refused to celebrate the new Mass implemented by the Vatican. In the eighties, the Priestly Society of St. Pius X arrived in Guadalajara and had the support of those were related to Lefebvrism, while those who were defined as sedevacantists gathered under the authority of Bishop Jose de Jesus Roberto Martinez. During the nineties began a process of fragmentation between sedevacantists of the capital of Jalisco, in which various associations and chapels led by independent priests were formed, some related to Tecos and others opposed to them.

In Atlatlahucan, Morelos a part of the people in town rejected the liturgical changes that tried to implement the priests sent by the Bishop of Cuernavaca Sergio Mendez Arceo and formed a group under the leadership of Porfirio Villalba and later of Elena Villanueva, that fought until the decades of the seventies and eighties, every three years against the progressive group in order to obtain the mayor's office. This was in this way until the dynamics of these leaders yielded to partisan electoral competition and each tendency of Catholicism had its own space for celebrations.

In both cases it's possible to see differences and similarities, while among the integrists of Guadalajara, the role of ideology and trends to fragmentation were central elements in the development of oppositional currents to the Council, but in Atlatlahucan, attachment to popular religiosity almost without ideological discourse and unity of the traditionalist group, were the main features that characterized the opponents of Catholic progressivism.

Lista de abreviaturas:

AGN: Archivo General de la Nación

AHAG: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara

AHAM: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México

CEB: Comunidades Eclesiales de Base

CELAM: Conferencia del Episcopado Latinoamericano

CEM: Conferencia del Episcopado Mexicano

CENCOS: Centro Nacional de Comunicación Social

CIDOC: Centro Intercultural de Documentación

CPE: Centro Psicoanalítico Emaús

CVII: Concilio Vaticano II

FEMACO: Federación Mexicana Anticomunista de Occidente

FSSP: Fraternidad Sacerdotal San Pedro

FSSPX: Fraternidad Sacerdotal San Pío X

FSVF: Fundación San Vicente Ferrer

ITESO: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente

MURO: Movimiento Universitario de Renovadora Orientación

OMC: Obra Mariana Carmelitana

ONU: Organización de las Naciones Unidas

PAN: Partido Acción Nacional

PRI: Partido Revolucionario Institucional

SCJM: Sociedad Católica de Jesús y María

SST: Sociedad Sacerdotal Trento

UAG: Universidad Autónoma de Guadalajara

U de G: Universidad de Guadalajara

UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México

UCT: Unión Católica Trento

Introducción

Comentarios preliminares

Las relaciones entre lo político, lo ideológico y lo religioso, son un aspecto de notable importancia para comprender diversos elementos de las sociedades no sólo a lo largo de la historia, sino también en el presente. Estos tres elementos han estado vigentes en numerosas coyunturas históricas interactuando e influyendo de manera dinámica y plural en los distintos actores y aun cuando durante mucho tiempo se creyó que la religión iba a ser un elemento que se desplazaría inevitablemente al ámbito de lo privado, o incluso se llegó a pensar en su desaparición,¹ es visible que en el siglo XXI esto no ha sucedido ni hay elementos para afirmar que sucederá.

Por el contrario, las interacciones entre los elementos mencionados, continúan presentes, como lo ejemplifica de forma dramática y extrema el radicalismo islámico que a través de Al Qaeda y del autodenominado “Estado Islámico” ha constituido una amenaza no sólo a la paz de Oriente Medio, sino también a la seguridad de los ciudadanos de varios países europeos y de Estados Unidos.

En el ámbito de Occidente, cuya cultura ha sido forjada durante siglos de manera privilegiada por la impronta del cristianismo, este no se ha manifestado de manera radical en las últimas décadas de manera notable o perceptible, lo cual no quiere decir que no existan núcleos que interpreten la fe en Jesucristo de una manera radical que sea capaz de plantear la fe no sólo como un aspecto de lo privado, sino como algo que pudiera volver a ser el fundamento moral de las sociedades. Esta investigación ha profundizado en el análisis de la interacción entre lo político, lo ideológico y lo religioso en algunas agrupaciones que se conformaron en dos

1 Algunas tendencias filosóficas que llegaron a plantear la desaparición gradual de lo religioso fueron el positivismo y el marxismo, ambas con distintos argumentos, planteaban que el progreso ya sea científico, material o social, iba a proporcionar todas las respuestas que el hombre tenía que explicarse a través de lo religioso.

distintos ámbitos geográficos y que planteaban una visión del catolicismo² opuesta a ciertas innovaciones aplicadas después del Concilio Vaticano II (en adelante CVII).

El quehacer historiográfico ha planteado en las últimas décadas numerosas investigaciones que abarcan reflexiones en torno a temas que abordan en mayor o menor medida la interacción entre los tres aspectos aludidos, pero un conjunto de actores en el espacio mexicano ha sido hasta ahora ignorado, los integristas³ católicos que se opusieron al CVII. Esta reticencia a abordar el tema, puede deberse a que estas tendencias han sido consideradas como retardatarias y anacrónicas y han generado prejuicios que han impedido un estudio sereno y reflexivo sobre estas expresiones. No obstante, el análisis de las mismas, puede dar claves para una comprensión profunda de las distintas receptividades que puede tener la puesta en marcha de medidas que pretenden modificar sistemas de creencias y de prácticas profundamente arraigadas por muchos años. La aparición de estas tendencias integristas en el catolicismo mexicano es un ejemplo notable de la interacción entre lo político, lo ideológico y lo religioso, como se observará a lo largo de esta tesis.

El CVII, cambió numerosos paradigmas del pensamiento católico y su relación con el proceso de secularización y con la modernidad misma. Se celebró del 11 de octubre de 1962 al 8 de diciembre de 1965, fecha en que se concluyó la cuarta y última sesión conciliar. La relevancia del CVII, radica en la reforma y renovación tanto del discurso eclesiástico, como de ciertas disposiciones disciplinares, litúrgicas y pastorales que transformaron diversos aspectos de la religiosidad católica, pretendiendo un acercamiento de ésta al mundo moderno, un

2 Al hablar de catolicismo a lo largo de la investigación, se hace referencia al conjunto de creencias religiosas que sustenta la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, la cual se encuentra bajo la autoridad del obispo de Roma denominado papa. Cabe mencionar que otras Iglesias como las Ortodoxas y la anglicana se consideran a sí mismas como católicas pero no romanas.

3 El objeto de estudio de la tesis es lo que se conceptualiza en el capítulo I como agrupaciones tradicionalistas y conservadoras integristas. Sin embargo a lo largo de la investigación, se hace referencia a dicho objeto de modo indistinto, ya sea como “tradicionalistas e integristas” o simplemente “integristas”, siempre que se haga referencia a ellos de manera general sin distinguir si se trata de sedevacantistas, lefebvristas o conservadores integristas, de acuerdo a las categorías detalladas en el mismo capítulo I.

aggiornamento como lo definió Juan XXIII, el papa que convocó a la realización del Concilio.

Estos cambios generaron una serie de reacciones entre varios actores católicos mexicanos al estar relacionados con elementos de su ideología, entre los cuales se pueden mencionar el cambio en la forma de celebrar la misa que de ser dicha en latín según el rito tridentino⁴ y de espaldas al pueblo, se transformó en una liturgia en lengua vernácula y de frente al pueblo lo cual fue considerado por algunos como la “protestantización” de la liturgia. Entre otras transformaciones relevantes, se puede hacer mención del cambio de actitud hacia el judaísmo y la masonería, el ecumenismo (que pretendía mejorar las relaciones con otras religiones), la libertad religiosa (que reconocía el derecho a la libertad de elegir y practicar cualquier culto limitándose así el apoyo eclesial a los estados confesionales autoritarios) y una actitud general de mayor diálogo y apertura por parte de la Iglesia hacia distintas corrientes ideológicas. Varios de estos factores cuestionaban la doctrina de que la religión católica era la única verdadera, admitiendo la licitud del pluralismo religioso, lo cual era opuesto a la mentalidad de varios católicos radicales.

Las modificaciones conciliares llevaron a la jerarquía católica a condenar el antijudaísmo, el anticomunismo radical, el nacionalismo exacerbado y el antiliberalismo, elementos presentes en el pensamiento de varios sectores del catolicismo.⁵ Con ello el CVII amenazaba destruir los paradigmas mentales de agrupaciones e individuos que basaban sus postulados en la teoría de la “conspiración judeo-masónica mundial”, (prácticamente descartada en las disposiciones conciliares). Esta idea atribuía a los judíos estar detrás tanto del comunismo como del liberalismo y la masonería, con el objetivo de destruir al cristianismo y esclavizar a la humanidad no judía.

4 La misa según el rito tridentino es la misa rezada o cantada en latín que se oficiaba comúnmente en todas las iglesias católicas romanas antes del CVII. Su estructura se definió en el siglo XVI durante el Concilio de Trento.

5 En el capítulo II de esta investigación, se analizarán más a fondo estos cambios, aunque también se puede encontrar amplia información así como de los textos mismos del CVII en *Documentos*, 1991. Un ejemplo de síntesis de los cuestionamientos tradicionalistas a estos cambios puede verse en Tissier, *Monseñor*, 2010, pp. 349 a 372.

Esta circunstancia suscitó una serie de posicionamientos entre ciertos actores dentro del catolicismo que son el objeto de estudio de la presente investigación y que en términos generales se pueden designar como católicos “integristas” y más específicamente “tradicionalistas.”⁶ A lo largo de la tesis, se estudian las distintas expresiones ligadas al tradicionalismo católico tanto a nivel internacional como mexicano, aunque se aborda con mucho más detalle, el estudio de dos expresiones concretas en base a ámbitos espaciales distintos, uno urbano⁷ que es la ciudad de Guadalajara, Jalisco y otro rural⁸ que es el municipio de Atlatlahucan, Morelos. Se estudian estos espacios específicos, debido a que constituyen sitios en donde se produjeron algunas de las manifestaciones del tradicionalismo católico que desarrollaron una acción política o ideológica intensa en ámbitos de diferente amplitud y repercusión.

En el primer capítulo de la tesis, se hace un análisis en torno a diferentes conceptos relacionados con el objeto de estudio. Se toman en consideración algunas definiciones de lo político, lo ideológico y lo religioso a fin de ponderar sus implicaciones. Por su parte, los términos laicismo y secularización se analizan aclarando sus diferencias y las implicaciones que tienen en el ámbito del papel de lo religioso en lo social y político. Asimismo, se profundiza en la reflexión sobre

6 En el capítulo I de esta tesis, se detallarán las razones por las que en casos diferentes, se usa uno u otro de estos términos.

7 Lo urbano puede definirse en función del listado de las características de la urbanización que en relación con lo rural, ofrece el Diccionario UNESCO de las Ciencias Sociales: “1) El cambio en las relaciones sociales de vecindad, que acarrea el domicilio en los centros urbanos; 2) La artificialidad del medio ambiente frente a la naturaleza del agro; 3) La diversificación de las actividades de sustento y la especialización del trabajo; 4) El individualismo, esto es, la aceptación de la autonomía de la conducta frente a la regulación tradicional de los medios rurales; 5) La proliferación de la organización social secundaria donde los contactos dejan de ser íntimos y 6) La contractualidad, por contraposición a las relaciones informales prevalecientes en la vida campesina primitiva” en Del Campo “Urbanización” 1988, p. 2299.

8 Lo rural se entiende de acuerdo con Rafael Echeverri como aquello que “corresponde al territorio que se ha estructurado y conformado a partir de las actividades económicas primarias, es decir, aquellas que implican el aprovechamiento de la tierra para su producción” en Echeverri, *Colombia*, 1998, pp. 16-17, citado en Méndez “Contradicción”, 2005, p. 91. En comparación con las sociedades urbanas, el Diccionario UNESCO de las Ciencias Sociales señala los siguientes elementos para lo rural: “Una más baja densidad de población, menor diferenciación social, menor movilidad social y espacial, tasas más lentas de cambio social, la agricultura como la ocupación principal y el sistema político-económico centrado alrededor de la tenencia de la tierra. A esto debe agregarse un mayor aislamiento, una mayor proporción de interacciones de naturaleza personal y la importancia central del ambiente rural” en Del Campo, “Rural”, 1988., p. 1981.

los términos que pueden ser usados para designar al objeto de estudio, como derechismo (desde una perspectiva crítica), conservadurismo, integrismo y tradicionalismo. Se abordan en base a las aportaciones de diversos autores y se valora la utilidad de cada uno de ellos, dependiendo de a qué actor o actores concretos se estudian en otros capítulos de la tesis. Aunado a ello, después de comentar algunos aspectos de la creencia católica romana en la institución del papado, se definen las categorías en las que se puede subdividir el integrismo católico y que designan a lo largo de la investigación a los actores directos que son sujeto de estudio: tradicionalismo (sedevacantismo y lefebvrismo) y conservadurismo (conservadurismo integrista, también denominado antiprogresismo posconciliar radical, y conservadurismo moderado). Finalmente se estudian algunos elementos ideológicos que son centrales en el integrismo y el tradicionalismo, como son el nacionalismo católico, el anticomunismo, el antiliberalismo, el antijudaísmo y el antiecumenismo.

En el segundo capítulo, se aborda el proceso que desencadenó el CVII, haciendo referencia en primer lugar el contexto histórico a nivel internacional y latinoamericano, tomando en cuenta los aspectos políticos, sociales, económicos y culturales marcados en primer lugar por la guerra fría y después de 1989 por el creciente proceso de globalización. Se incluye enseguida de dicho análisis, el estudio del CVII y de la Conferencia del Episcopado de Medellín, tanto de sus antecedentes, su desarrollo y sus consecuencias, como de algunos de sus documentos más innovadores que tanto en el ámbito mundial como latinoamericano respectivamente, determinaron los principales cambios dentro del catolicismo que provocaron las reacciones integristas. Por otro lado, se hace referencia al desarrollo histórico del integrismo católico en diversos países tanto de Europa (principalmente Francia) como de América (en particular Estados Unidos y Argentina), haciendo referencia a la trayectoria de algunas de las figuras y organismos más destacados de esta corriente a nivel internacional como por ejemplo Pierre Martin Ngo Dinh Thuc, Gerard Des Lauriers, Noel Barbará, Mark Anthony Pivarunas, Carlos Disandro y desde luego Marcel Lefebvre y su Fraternidad Sacerdotal San Pío X (en adelante FSSPX).

En el capítulo tercero, se hace un estudio de las distintas expresiones del integrismo en general y particularmente del tradicionalismo católico y del conservadurismo integrista en México, se hace referencia tanto a la trayectoria histórica no sólo de cada corriente religiosa, sino también de los principales ideólogos así como de sus planteamientos y de las transformaciones que fue presentando el tradicionalismo católico mexicano a lo largo de casi cincuenta años. Se hace un análisis del desarrollo histórico de cada una de las etapas en las que puede caracterizarse el proceso histórico del tradicionalismo y del conservadurismo integrista católico mexicano, así como de los aspectos ideológicos y discursivos predominantes en cada una de estas etapas. El tradicionalismo católico, como se observa, tuvo importantes variaciones en su estructuración y en el énfasis puesto a ciertos aspectos de su discurso, aun cuando se identifican a sí mismos como los representantes más puros de la oposición a todo cambio.

El cuarto capítulo se enfoca en el desarrollo histórico del tradicionalismo católico y del conservadurismo integrista en Guadalajara, Jalisco, en donde la presencia de estos planteamientos de manera principal pero no exclusiva, se debe a la actividad del grupo reservado de los Tecos, quienes además de mostrar en su ideología varios rasgos afines al integrismo católico y oponerse a la laicidad mediante la promoción de una institución educativa inspirada, al menos en sus inicios en valores religiosos, anticomunistas y antijudíos, ante el CVII adoptaron abiertamente una postura proclive al tradicionalismo.⁹ En el caso de esta

9 Es necesario tomar en cuenta que esta actitud favorable al tradicionalismo se vio precedida de numerosos desencuentros entre los Tecos y la jerarquía episcopal y otros sectores de la Iglesia oficial que causaron la aparición de cierto anticlericalismo entre los Tecos. En primer lugar esta organización surge en el contexto de la inconformidad de ciertos sectores católicos en contra de los “arreglos” de 1929, lo cual los lleva a tener un cierto distanciamiento ya desde su origen respecto a la autoridad eclesiástica. Se habla de que uno de los fundadores de los Tecos Carlos Cuesta Gallardo, ya criticaba a fines de la década de los 30 al entonces papa Pío XII por una supuesta labor a favor de los judíos mientras era nuncio en Alemania. Sin embargo, el conflicto más importante antes del Concilio fue el que se dio contra los jesuitas y se inició cuando en 1954, varios sacerdotes de la Compañía de Jesús criticaron el método de operar de los Tecos y se fueron distanciando de la propia Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG) y llegaron a conformar el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) en 1957. Esta disputa tuvo su clímax en mayo de 1958 cuando individuos afiliados a los Tecos e identificados como alumnos de la UAG atacaron a mano armada las instalaciones del ITESO, lo cual provocó la condena del

agrupación es necesario resaltar dos elementos básicos de su identidad ya mencionados: el anticomunismo y el antijudaísmo,¹⁰ este último, abiertamente condenado por el Concilio. Después de algunos años, se presentaron algunas escisiones y enfrentamientos, cuya naturaleza también se analiza en este capítulo, con otros núcleos presentes en la ciudad tanto lefebvristas como sedevacantistas que no compartían los métodos de acción de los Tecos. Asimismo en este capítulo, se aborda la llegada de la FSSPX a Guadalajara y algunos aspectos de su compleja relación con los Tecos, así como la trayectoria de núcleos tradicionalistas que surgieron en la capital jalisciense de manera independiente a la acción de los Tecos, como por ejemplo los grupos formados en torno a la actividad de algunos sacerdotes como Pascual Dávalos, Benjamín Campos, Luis Arroyo y aun aquellos que se inscriben dentro de la normatividad de la Iglesia “oficial” como la Fraternidad Sacerdotal San Pedro (en adelante FSSP) y que pueden considerarse como conservadores integristas.

El quinto capítulo valora la trayectoria del tradicionalismo católico en Atlatlahucan, Morelos, poblado en donde se dio una conflictividad político-religiosa, expresada en enfrentamientos entre el grupo tradicionalista opuesto a las reformas promovidas por el progresista obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo y dirigida primero por Porfirio Villalba y después por Elena Villanueva, en contra de sectores progresistas de los habitantes del poblado por el control de la presidencia municipal, pues la facción que tuviera el control de la misma, podría tener facilidades para ocupar el templo principal de la localidad. Cabe mencionar que este conflicto no fue una lucha interpartidaria, sino que se enfocó en la definición de la candidatura por la presidencia municipal del Partido Revolucionario Institucional (en adelante PRI), al menos hasta antes de los años noventa. Se presenta en este capítulo además, el papel que tuvo la religiosidad popular en la conformación de las motivaciones de lucha de los tradicionalistas y la manera en

arzobispo de Guadalajara José Garibi y su consiguiente distanciamiento respecto a los Tecos. Se darán más detalles al respecto en el capítulo IV de esta tesis y en González, “Cuando”, 2012 pp. 37-41

10 En el capítulo I, se analizarán más a fondo los aspectos y antecedentes del anticomunismo y del antijudaísmo que manifestaron tanto los Tecos como otros grupos e individuos ligados al integrista y al tradicionalismo católico.

que aun cuando la lucha política desde hace ya prácticamente dos décadas y media se resuelve por la vía electoral en la lucha de distintos partidos, la identidad religiosa es un factor que pervive con fuerza entre los habitantes del poblado y aun entre los mismos gobernantes.

Finalmente el capítulo sexto ofrece un balance general de las características del tradicionalismo en los espacios estudiados con más detalle (Guadalajara y Atlatlahucan) abordando las principales similitudes y divergencias del tradicionalismo católico que se pudieron detectar durante la investigación, así como el distinto papel que tuvieron por un lado la ideología y por el otro la religiosidad popular, las motivaciones que en cada caso llevaron al tradicionalismo a sus seguidores, como fue la configuración de liderazgo y el papel de sacerdotes y laicos tanto en Guadalajara como en Atlatlahucan, las tendencias hacia la unidad o hacia la fragmentación entre los tradicionalistas de cada espacio, así como una reflexión sobre el tradicionalismo como espacio de identidad y memoria colectiva, así como el influjo del conspiracionismo en la configuración de su discurso y la pluralidad de interpretaciones en el tradicionalismo en torno al papel del papado, entre otros aspectos que van adelantando las reflexiones finales y el balance general que se aborda en las conclusiones

En cuanto a la delimitación temporal de la tesis, 1965 se eligió por ser el año de la finalización del CVII, en el cual comenzaron a expresarse con fuerza creciente, tanto las corrientes progresistas que pretendían implantar numerosas innovaciones en la liturgia y el discurso del catolicismo, como las tradicionalistas que, atacaban a toda corriente innovadora.

Por su parte se eligió como fecha límite superior el año de 2012, porque tanto en Guadalajara como en Atlatlahucan, se registraron en ese año algunos sucesos como la llegada a la presidencia en el poblado morelense de un tradicionalista cuyo triunfo sin embargo dependió más de la lucha partidista que de la actuación de su grupo político-religioso. Mientras tanto en la capital jalisciense, durante la primera década de este siglo se registraron varias de las escisiones ente los grupos integristas y fue en 2012 cuando se registró la más

reciente escisión del tradicionalismo tapatío, al abrirse la capilla de Santa Cecilia a cargo del padre Mariano Speroni. Por otro lado, 2012 fue el último año completo del pontificado de Benedicto XVI un papa calificado por muchos como conservador y que propició un relativo acercamiento con el lefebvrismo especialmente desde que levantó las excomuniones en 2009 a los obispos que lideraban la FSSPX. El nuevo obispo de Roma, Jorge Mario Bergoglio, electo en marzo de 2013, que tomó el nombre de “Francisco” planteó nuevos problemas, dinámicas y expresiones en el tradicionalismo católico que rebasan el propósito de este estudio.

Catolicismo y modernidad: una relación conflictiva

Las agrupaciones integristas que se estudian a lo largo de la tesis, plantean diversas facetas de la manera en que el catolicismo romano enfrentó la modernidad misma. Lo político y lo religioso por muchos siglos constituyeron una unidad en el mundo occidental, en la que el Estado intervenía en la esfera de lo espiritual y los ministros religiosos participaban activamente en la vida política de la comunidad por lo que la separación entre ambas esferas que planteó la modernidad, suscitó dificultades y asperezas altamente complejas.

En los territorios de los futuros países occidentales, a partir de que la religión cristiana fue favorecida por casi la totalidad de los últimos emperadores romanos a partir de Constantino en el siglo IV y posteriormente en los imperios bizantino y carolingio así como en el resto de los reinos medievales que pueden considerarse los antecedentes directos de las naciones europeas actuales, los gobernantes consideraron como uno de sus deberes fundamentales promover la salvación eterna de las almas de sus súbditos. Esto llevó a quienes ejercían la autoridad civil, a apoyar, a través de privilegios legales y económicos la difusión de la religión cristiana y preservar su pureza doctrinal mediante la negación de derechos a aquellos que sustentaran ideas contrarias al Dogma. A lo anterior se sumaba una sociedad donde lo religioso era parte central tanto de la vida pública como de la privada de todos sus miembros.

Este panorama comenzó a transformarse a partir del siglo XV con la aparición de las corrientes del Renacimiento que a través del humanismo, comenzaron a considerar al hombre como el elemento principal de las preocupaciones filosóficas, políticas y artísticas. Más adelante con la Reforma protestante del siglo XVI, se abriría un nuevo campo de cuestionamiento hacia la interpretación católica de lo religioso y aparecerían innovadores esquemas de libertad de pensamiento en el campo espiritual, lo que sería decisivo para el resquebrajamiento del orden político-religioso de la etapa previa, aun cuando en países como España, la Iglesia Católica Romana permaneció unida al Estado aun por tres siglos más.

Es precisamente a partir del Renacimiento y de la Reforma protestante que varios autores consideran que inició la era de la modernidad. Al hablar de modernidad, puede pensarse en una concepción general referente a una actitud como la que ofrece en un primer término Felipe Reyes: “la inclinación del pensamiento occidental por una manera de proceder específica sustentada en principios racionales. Señala el apego por lo nuevo, el gusto por lo actual (...) una voluntad de avance y evolución constante para la consolidación de mejores estadios históricos racionalmente concebidos y fundados en la idea de civilización.”¹¹ No obstante ello, este mismo autor plantea que la modernidad surge como época a partir de acontecimientos como el Renacimiento y la Reforma,¹² mientras que en un sentido similar, Olga A. Sabido Ramos, señala a la modernidad como un proceso cuyo contenido “abarcaría todos aquellos acontecimientos, hechos históricos y formas de pensamiento que se gestaron dentro de la comúnmente llamada época moderna.”¹³

Es pertinente considerar otras propuestas que profundizan el análisis en cuanto al elemento temporal de la modernidad, como por ejemplo la que propone Marshall Berman quien divide la modernidad en tres fases: La primera que va del siglo XVI a finales del siglo XVIII en que la modernidad es algo que se comenzó a

11 Reyes, *Idea*, 2013, pp. 21-22.

12 *Ibid.*, p. 25

13 Sabido, *Modernidad*, 1998

experimental de manera titubeante. La segunda inició con las corrientes revolucionarias que surgen a partir del ejemplo francés a partir de la década de 1790 y que a lo largo del siglo XIX se desarrollan de manera simultánea a la permanencia de lo no moderno y la tercera fase que se desarrollaría durante el siglo XX en la que la modernización se expande por todo el mundo.¹⁴ En esta tesis se consideran como expresión por excelencia de la modernidad las dos últimas fases que propone Berman (es decir las derivadas de la Revolución Francesa y las correspondientes al siglo XX) debido a que representan el punto culminante de la expansión y hegemonía de la modernidad, entendida como un proceso que avanzó decisivamente a partir de la difusión y gradual puesta en práctica de las ideas de la Ilustración del siglo XVIII, especialmente las provenientes del iluminismo francés.

Como el propio Berman lo reconoce, pensadores ilustrados como Juan Jacobo Rousseau marcaron las pautas del pensamiento de la modernidad: “(Rousseau) es la fuente de algunas de nuestras tradiciones modernas más vitales, desde la ensoñación nostálgica hasta la introspección psicoanalítica y la democracia participativa.”¹⁵ La modernidad en el sentido que se le ha dado en esta tesis, implica el impulso hacia el individualismo, la soberanía popular y la secularización, surgido precisamente de la Ilustración Francesa del siglo XVIII, que fue un antecedente central del surgimiento del liberalismo en boga durante el siglo XIX.

Este planteamiento coincide con la conceptualización de “ilustración francesa” que plantea Gertrude Himmelfarb,¹⁶ la cual se fundamenta de forma especial en la preponderancia de la razón, aspecto que incidió de manera particularmente agresiva en la crítica tanto de lo religioso como de la institución eclesiástica católica, no sólo en Francia sino en varios países de cultura latina, entre ellos México y que influyó tanto en el énfasis que el liberalismo desarrollado en esos países puso en la necesidad de la laicidad y de la secularización, como en

14 Berman, *Todo*, 2011, pp. 2-3

15 *Ibid.*, p. 3

16 Himmelfarb, *Roads*, 2005.

la concepción negativa que la jerarquía del catolicismo romano,¹⁷ tuvo respecto a la modernidad ilustrada racionalista por más de dos siglos.

La Revolución Francesa fue el gran acontecimiento simbólico que marcó el estallido de esta modernidad ilustrada en contra de la sociedad fundamentada en base a la religión, como señaló Meyer “de aquí en adelante (1789) esa Iglesia (la Católica Romana) aborreció al liberalismo y al pensamiento de las luces al que confundió con la revolución. Escogió el sentimiento contra la razón, rechazó el presente y el pasado inmediato para refugiarse en un pasado lejano y mítico, antes de lanzarse a las utopías de la “restauración” cristiana y del integralismo.”¹⁸ En cierto sentido, la oposición entre catolicismo y liberalismo fue consecuencia de la violencia anticlerical de la Revolución Francesa, en la memoria colectiva de los católicos del mundo, quedó por mucho tiempo como recuerdo recurrente las matanzas de sacerdotes y de la entronización de la “diosa razón” en *Notre Dame*, lo que fue un elemento emocional que intensificó por mucho tiempo el rechazo católico al liberalismo.

A partir del auge de la modernidad ilustrada en países como Francia, España y México, entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, las tendencias conducentes tanto a la secularización como a la laicización, procesos en torno a los que se reflexionará con mayor amplitud en un apartado posterior, que implicaban la separación de las esferas religiosa y política, han sido constantes tanto por parte de los Estados como de diversos movimientos políticos y sociales.

17 Autores como Juan Maiguashca, y algunos otros, han retomado el concepto de “modernidad católica” para caracterizar algo muy concreto, el régimen de Gabriel García Moreno en Ecuador de mediados del siglo XIX. Un proyecto político que se caracterizó por promover un desarrollo económico e industrial siguiendo las pautas del capitalismo y a la vez conservando y fortaleciendo la unión Iglesia-Estado y la preeminencia de lo religioso en el espacio público de dicho país. (Maiguascha, “Proyecto”, 2005, pp. 233-259, Buriano, *Navegando*, 2008 y Valero, “Proyecto”, 2014). Ni las consideraciones sobre la oposición entre tradicionalismo y modernidad consideradas en esta tesis, ni los objetos de estudio de esta investigación, guardan relación directa con dicho planteamiento, aun cuando ideológicamente pueda haber coincidencias entre el discurso de García Moreno y varios puntos del nacionalismo católico expresado por algunos de los actores representativos del integrismo y del tradicionalismo católico en México.

18 Meyer, “Historia”, 2002, p. 36

Estos procesos de división entre lo religioso y lo político han sido combatidos en diversas naciones por actores que se niegan a aceptar la limitación de la religiosidad a la esfera de lo privado y su desplazamiento del ámbito público, pues consideran que lo divino es parte fundamental de la vida humana y en consecuencia, debería continuar siendo parte esencial de la vida política y social de la comunidad.

Por otro lado, en los países en que el catolicismo romano era mayoritario, las corrientes secularizadoras aumentaron los cuestionamientos hacia dicho credo, el cual siglos antes era considerado como el único verdadero no sólo por la institución eclesiástica, sino también por el Estado y por tanto, a través de instituciones como el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, en diversos países latinos, cualquier desviación de la recta doctrina, era penada. La modernidad implicó primero la tolerancia y después la aceptación de la pluralidad religiosa por parte del Estado, lo que significó que aquello que el catolicismo romano consideraba “herejía” fuera equiparado por las leyes civiles, a la que anteriormente era considerada como la única religión verdadera.

Los actores opuestos a la modernidad, la laicidad y la secularización han pugnado, desde el siglo XIX hasta la fecha, ya sea por la conservación, por el retorno o por la implantación de estructuras políticas y normas sociales en las que las creencias religiosas, en este caso las del catolicismo, tengan un papel preponderante en lo social y lo religioso y lo político se entrelacen.

La Revolución Francesa y el derrumbe que este acontecimiento representó para la monarquía y la influencia de la Iglesia, fueron el detonante para que comenzaran a manifestarse las voces de diversos intelectuales que criticaron las tendencias liberales. Entre estos intelectuales pueden mencionarse, sólo para ejemplificar, a Edmund Burke, Joseph De Maistre y Juan Donoso Cortés su pensamiento muestra algunos paralelismos con ciertos planteamientos de los integristas y tradicionalistas.

En general, los autores mencionados compartían “la creencia en que la intelección del pasado llevaba aparejada la posibilidad de una política tradicionalista, de preservar en el mundo moderno viejos principios e instituciones.”¹⁹ Lo que se intentaba era precisamente preservar las instituciones del pasado, por ejemplo, la unidad de la Iglesia con el Estado o la monarquía, de la misma manera en que los tradicionalistas de la segunda mitad siglo XX trataban de preservar las instituciones litúrgicas y doctrinarias antiguas frente a las reformas conciliares que llevaron la modernidad al seno del catolicismo.

Edmund Burke escribió en 1790 su obra *Reflexiones sobre la Revolución de Francia*, en la que afirmaba “sabemos y lo que es más estamos íntimamente persuadidos de que la religión es la base de la sociedad civil, y la fuente de todos los bienes y consuelos y estamos tan convencidos de esta verdad en Inglaterra, que de cien personas, hallareis que las noventa y nueve prefieren la superstición a la impiedad.”²⁰ Aquí observamos, que Burke planteaba que la religión tenía que ser la norma central de la sociedad, no obstante, hay que tomar en cuenta que este autor escribe en un contexto en el que la religión tiene todavía un papel central en el espacio público, incluso en la Inglaterra anglicana. Burke habló desde el protestantismo, pero constituyó una de las primeras voces que elevaron su condena contra el modelo secularizador promovido por las ideas liberales de la Revolución Francesa:

Persuadidos (los hombres que conforman la sociedad inglesa, tanto los instruidos como los ignorantes) de que todo debe hacerse con un fin, y refiriéndolo todo al punto que debe dirigirse, no solo como individuos se creen obligados a renovar en el fondo de su alma la memoria de su alto origen y de su especie, sino también como cuerpo político se creen a sí mismos obligados a tributar un homenaje (sic) nacional al fundador, autor y protector de la sociedad civil; sociedad sin la que el hombre se vería privado no sólo de la posibilidad de llegar a la perfección de que su naturaleza es susceptible, sino aun de aproximarse a ella de alguna manera. Ellos conciben que el que quiso dotar a nuestra naturaleza del atributo de poder perfeccionarse por su propia virtud, creó al mismo tiempo los medios necesarios que pueden conducir a esta perfección. Quiso pues que hubiese sociedad civil y que tuviera relaciones con la fuente y primer modelo de toda perfección- Los que están bien convencidos de que tal es la voluntad suprema de aquel que es la ley de leyes y soberano de soberanos no pueden negar que cuando prestamos en cuerpo, el juramento de fidelidad y homenaje y cuando reconocemos la presencia de un señor, iba a decir cuando ofrecemos el estado mismo en oblación como ofrenda grande sobre el altar de los

19 Diez, *Anatomía*, 2007, p. 174

20 Burke, *Reflexiones*, 1826, p. 91

homenajes (sic) universales, procedamos con toda solemnidad publica que corresponde a los actos solemnes y religiosos.²¹

Burke planteaba una sociedad civil fundamentada en lo religioso, lo cual era una expresión de rechazo ante el panorama de anticlericalismo y anti-religiosidad que se percibía respecto a la Revolución Francesa, una idea que necesariamente derivaría en una oposición a las ideas que se planteaban desde el país galo y no solo a los actos cometidos contra el clero.

Por su parte el francés Joseph De Maistre tendría una interpretación peculiar de las consecuencias del evento revolucionario que sacudió a su nación a partir de 1789: “la Revolución Francesa no había hecho a los hombres mejores de lo que eran, sino que bajo la prédica de la democracia y los derechos humanos, los había liberado de las cadenas que, en el Antiguo Régimen, impedía que se matasen entre ellos. El espectro del *pecado original* se cierne sobre el mundo democrático (...) dado que, se piensa, el hombre es bueno por naturaleza.”²² Como consecuencia de lo anterior se llegó a lo que De Maistre llamó “despotismo del pecado original” en el que la violencia se volvía incontrolable al no tener los hombres ninguna limitación que los detuviese. Esto implicaba el cuestionamiento de la idea roussoniana de la bondad natural del hombre, la cual sería una de las bases de la democracia liberal. El hombre al ser bueno por naturaleza se olvidaba de la necesidad de la Gracia de Dios y por lo tanto, sería el primer paso para el fortalecimiento del secularismo

La interpretación de De Maistre en torno a la unión de nación y patria se puede resumir en las siguientes líneas: “En la historia “los dogmas religiosos y políticos mezclados y confundidos” forman “una razón universal o nacional bastante fuerte para reprimir las aberraciones de la razón individual” gracias a dos baluartes: la fe y el patriotismo.”²³ Aquí se puede observar un planteamiento precursor de las bases ideológicas del nacionalismo católico, el cual influiría en el pensamiento de varios de los integristas mexicanos.

21 *Ibid.*, pp. 99-100

22 Diez, *Anatomía*, 2007, p. 67

23 De Maistre, *Etude*, 1979, pp. 375 y 377 cit. en Diez, *Anatomía*, 2007, p. 208

El pensador francés decimonónico, también tendría concepciones de lo político que se contraponían a las directrices del proceso de laicidad

La doctrina contrarrevolucionaria de Maistre apunta a un entendimiento religioso del hecho político que cabría enunciar como la política religiosa de la soberanía. En las resonancias de esta formulación, se percibe, en primer lugar, el carácter sagrado del poder y, en segundo lugar, el carácter político de la religión. La soberanía “siempre es una, absoluta e inviolable” porque la religión constituye su espina dorsal, el aliento infalible del deseo políticamente justo.²⁴

De manera similar a como lo plantearían tradicionalistas e integristas, la soberanía estatal debía de estar apoyada en lo religioso, si el origen de la soberanía venía de Dios y no del pueblo, el Estado tenía que rendir culto al Creador. Esta es sin duda una postura totalmente en la línea del régimen de “Cristiandad” que el CVII descartaría como parte del discurso del catolicismo.

Quizás el autor decimonónico que más podría ser identificable con el integrismo católico, sea el español Juan Donoso Cortés quien manejó como parte de su propuesta, una oposición total entre la “civilización católica” que sería la postulada por la Iglesia y la “civilización filosófica” que sería la promovida por los agentes de la secularización y el liberalismo, dicha oposición se resume en las siguientes líneas : “El destino de la humanidad es un misterio profundo que ha recibido dos explicaciones contrarias: las del catolicismo y la de la filosofía; el conjunto de cada una de esas explicaciones constituye una civilización completa : entre estas dos civilizaciones , hay un abismo insondable , un antagonismo absoluto (...) la una es el error, la otra es la verdad; la una es el mal, la otra es el bien; entre ellas es necesario elegir con una suprema elección.”²⁵ Este planteamiento de las dos civilizaciones es muy claro en cuanto a la oposición de las dos concepciones de lo humano que se disputaban desde fines del siglo XVIII el fundamento de los distintos sistemas de pensamiento, es el reflejo de la oposición entre tradicionalismo y modernidad. La concepción de Estado católico es una de las características centrales del pensamiento de Donoso Cortés, para quien lo político siempre es parte de lo religioso:

24 Diez, *Anatomía*, 2007, p. 210

25 Donoso, *Obras*, 1946, I, p. 207 en Diez, *Anatomía*, 2007, p. 200

De la unidad del orden universal Donoso infiere que toda enunciación social o política es también una enunciación sobre Dios y, por lo tanto, corresponde a una verdad teológica. La verdad religiosa (...) es también la verdad política y social, pues posee la verdad política aquel que conoce las leyes del gobierno y posee la verdad social aquel que conoce las leyes de las sociedades humanas y todas esas leyes son conocidas empero por quien reconoce a Dios.²⁶

Donoso Cortés planteaba una sociedad en la que todo remitía a Dios y proponía que un buen gobernante debía forzosamente reconocer la soberanía de Dios sobre todas las cosas. La verdad residía en ello, en la creencia en el único Dios y en sus leyes. Este autor inclusive se podría considerar un precursor del anticomunismo como se ve en las siguientes líneas:

La revolución liberal será el preámbulo de una revolución mucho más ambiciosa que irrumpirá en el reino de Dios “tomándolo por asalto”. Los socialistas socavarán los cimientos de la religión y sociedad establecidas aprovechando el impulso político de los imprudentes “sofistas” liberales. Estos, sin ser conscientes de ello, al rebelarse contra la Monarquía, iniciaron un proceso incontenible de descredito de las creencias, autoridades y jerarquías tradicionales que solo podía terminar con la instauración de un “gigantesco despotismo” liderado por un “plebeyo de satánica grandeza”. Las hordas socialistas, las falanges de demagogos, tribunos, pobres y miserables, los nuevos barbaros campean a sus anchas en una sociedad que la Revolución ha dejado huérfana de un poder político y religioso unificado y sujeta al imperio de las ficciones ideológicas.²⁷

Para Donoso, el liberalismo había debilitado la Monarquía y frustrado en varios países la posibilidad de construcción de un poder que unificase fe y patriotismo para enfrentar a los enemigos de la Fe, eso sería un señuelo muy atractivo para los socialistas enemigos de todo orden: “El liberalismo desemboca lógicamente en el socialismo y en el comunismo, en el “despotismo universal” de la deificación del Estado concebido consecuentemente como paraíso teopolítico en la tierra.”²⁸ Donoso Cortés consideró que el liberalismo podía ser un factor favorable a la expansión del comunismo al minar el papel en la sociedad de los llamados “cuerpos intermedios” (familia, gremio, municipio, etc.) y de esta manera propiciar una estructura política ajena a la tradicional monárquica y cada vez menos comunitarista lo que traería consigo una posible explosión de los antagonismos de clase.

26 Beneyto, *Apocalipsis*, 1993, p. 179

27 Diez, *Anatomía*, 2007, pp. 203-204

28 Beneyto, *Apocalipsis*, 1993, p. 125

En lo que se refiere al México de la primera mitad del siglo XIX, la disputa entre tradición y modernidad, se expresó de maneras específicas: “la modernidad política que se impulsó no fue acompañada por las ideas de la modernidad religiosa pluralista, porque romper con la unidad católica corporativa podía desestabilizar profundamente un Estado-nación naciente para el cual el principal principio unificador era la común pertenencia al catolicismo.”²⁹ Esta idea de unidad nacional fundamentada en el catolicismo, que se conservó durante las primeras décadas de vida independiente, tanto entre centralistas como entre federalistas, se diluyó con los procesos históricos de las guerras de Reforma y de Intervención Francesa, que con las victorias liberales de 1861 y 1867 respectivamente, sustentaron las bases de la laicización y secularización en México.

Para comprender la importancia de los grupos político-religiosos que en México se han opuesto a los aspectos secularizadores y laicistas de la modernidad, se deben mencionar algunos antecedentes que para el caso mexicano se remontan al ya mencionado triunfo liberal de 1867. Desde esa fecha, el Estado mexicano ha intentado impulsar una laicización capaz de consolidar a la modernidad como paradigma estructurante de la identidad social y de la cultura política de los mexicanos, pretendiendo confinar la expresión de lo religioso al ámbito de lo privado. A pesar de este propósito, el catolicismo se ha mantenido como elemento de influencia en diversos actores políticos que durante el siglo XX continuaron con su intención de impulsar la vuelta de lo religioso como elemento rector de la sociedad, así como de mantener la percepción de la doctrina católica como la religión mayoritaria del país.

Entre estos actores se pueden mencionar las organizaciones influenciadas por la Doctrina Social de la Iglesia activas durante el Porfiriato,³⁰ inspiradas en la encíclica *Rerum Novarum* del papa León XIII (promulgada el 15 de mayo de 1891). Años más tarde destacó el Partido Católico Nacional, que en un ámbito de

29 Bastian, “Lucha”, 1998, pp. 423-424.

30 Entre estas organizaciones, se pueden encontrar los Obreros Católicos de Guadalajara fundados en 1895, el Círculo de Estudios Sociales León XIII de 1902, la Unión Católica Obrera de 1908 y los Operarios Guadalupanos surgidos en 1909.

lucha democrática electoral promovió la revalorización de lo religioso en la vida pública mexicana y que se fundó el 7 de mayo de 1811. Ya en la década de los veinte, son dignas de mención las agrupaciones que coordinaron la lucha cristera, entre las que destacan la Asociación Católica de la Juventud Mexicana y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa. Dichas organizaciones, desde el ámbito civil, promovieron el surgimiento de liderazgos que planteaban proyectos opuestos a los de la Revolución Mexicana que habrían sido aplicados en caso de una victoria militar de las huestes cristeras.

En la década de los años 30 del siglo XX, comenzaron a operar una serie de organizaciones secretas y reservadas como las Legiones, los Tecos de Guadalajara y La Base, de ésta última se derivó en 1937 la Unión Nacional Sinarquista, que movilizó principalmente a los campesinos de la región del Bajío con base en un discurso nacionalista, anticomunista e hispanista, aunque hacia los años sesenta se desplazó hacia la democracia cristiana, con lo que en cierta forma, dejó atrás en buena medida su oposición al menos a algunos aspectos de la modernidad.³¹ En 1939 se fundó el Partido Acción Nacional (en adelante PAN), organismo que sería cuestionable incluirlo en este recuento de organismos opuestos a la secularización desde el catolicismo, aunque se hace mención de él, debido a que fue notable la influencia de la Doctrina Social de la Iglesia en varios puntos de su discurso.

A lo largo del siglo XX, se expresó otra forma de oposición a la secularización y a la modernidad en general, esta vez en el ámbito de lo cultural, cuando varios ideólogos católicos conservadores, entre ellos algunos líderes y militantes de las agrupaciones mencionadas, dejaron la acción directa en la vida pública para enfocar sus esfuerzos casi exclusivamente a escribir artículos en diversos órganos de prensa, y libros editados, entre otros, por Editorial Jus (cuyo gerente fue por muchos años fue el ex líder sinarquista Salvador Abascal). Entre estos personajes se pueden mencionar al propio Salvador Abascal, Alfonso Trueba, Eduardo J. Correa, Andrés Barquín y Ruiz, Alfonso Junco, Miguel

31 Para un estudio profundo de las razones que llevaron a esta afirmación, ver la tesis de maestría del autor: Martínez, "Unión", 2011.

Palomar y Vizcarra, Jesús Guiza y Acevedo, Carlos Alvear Acevedo, Celerino Salmerón, entre otros.

Dichos textos expresaban críticas hacia diversos aspectos de la sociedad y la política nacional, así como una interpretación de la historia de México que en buena parte de los autores se basaba en la creencia de la existencia de una conspiración judeo-masónica-comunista que aspiraba a destruir al catolicismo, en lo que Jaime Del Arenal denominó la historiografía conservadora.³² Una vez que los grupos opositores a la modernidad vieron reducidas sus oportunidades de participación político-social en cuanto a movimientos de masas se refiere, la labor editorial y periodística fue la trinchera en la que los ideólogos católicos continuaban tratando de difundir sus postulados hacia el resto de la sociedad, por lo que se puede considerar que ésta sería precisamente su campo de acción privilegiado durante la segunda mitad del siglo XX

No obstante, un cambio trascendental se presentaría en la Iglesia Católica a nivel mundial, a través de las directrices emanadas del CVII, las cuales como se ha mencionado, propiciaron una serie de transformaciones en diversos ámbitos de la ideología de los católicos mexicanos que se oponían a la modernidad, generando una diversidad de respuestas cuyas expresiones más radicales, lo fueron el integrismo y el tradicionalismo, objeto de estudio de la presente tesis.

Estado de la Cuestión

La historia de los grupos católicos tradicionalistas y conservadores integristas, ha sido relativamente poco abordada en el conjunto de la historiografía mexicana, aunque en el extranjero, principalmente en Europa, el tema ha sido estudiado por algunos autores con profundidad para el caso de sus respectivos países. Por ejemplo para Italia se han publicado los estudios de Nicola Buonasorte³³ quien abordó la trayectoria de la FSSPX en el conjunto de su país y Emanuele Del

32 Del Arenal, "Historiografía" 2002, pp. 47-55, Del Arenal "Otra", 2003, pp. 63-90, Martínez, "Historiografía", 2012.

33 Buonasorte, *Roma*, 2003.

Medico³⁴ cuyo estudio, elaborado desde una perspectiva de militancia política anarquista, se enfocó en las relaciones entre integrista y neofascismo en el contexto de la ciudad de Verona.

En lo relativo a Francia, los estudios sobre el tradicionalismo católico llevan ya cierto tiempo de haber iniciado y es quizás el país en donde más se ha profundizado sobre el tema, sobre todo a través de la elaboración de tesis. Desde 1989 Frank Lafage³⁵ publicó una obra que describe con detalle las diferentes expresiones del tradicionalismo francés abordando no sólo la trayectoria de Marcel Lefebvre, sino también la de otros personajes como Georges de Nantes y grupos como *Chrétienté-Solidarité* y *Una Voce*. Al año siguiente Xavier Bidault,³⁶ presentó una tesis sobre el tratamiento que en la prensa francesa se daba a las noticias sobre el tradicionalismo católico entre 1976 y 1989, prácticamente el tiempo que va de la suspensión *a divinis*³⁷ de Lefebvre y su excomunión. Gerard Fremiot,³⁸ en 1998, presentó una tesis en la que se analiza el papel del catolicismo en el conjunto de las ideologías vinculadas al nacionalismo durante la Quinta República (la cual inició en 1958) y que toma en cuenta el surgimiento y desarrollo del tradicionalismo católico francés en el contexto de la guerra fría. Por su parte, en su tesis doctoral, Arnaud Ferron,³⁹ no solamente analiza la oposición del tradicionalismo católico francés después del CVII, sino que rastrea sus orígenes desde 1946 y sus elementos heredados tanto del maurrasianismo como de otras corrientes contrarrevolucionarias del catolicismo francés. Recientemente Ekaterina Yudintseva⁴⁰ publicó una obra en la que abordó desde una perspectiva sociológica, el papel de la familia numerosa en la visión antimoderna de los seguidores del tradicionalismo católico en Francia.

34 Del Medico, *Estrema*, 2004.

35 Lafage, *Refus*, 1989.

36 Bidault, "Presse", 1990.

37 La suspensión *a divinis*, implica la prohibición para un sacerdote católico romano de administrar los sacramentos y de decir misa, de este episodio se hablará con cierta amplitud en el capítulo II

38 Fremiot, "Catholiques", 1998.

39 Ferron, "Traditionalisme", 2000.

40 Yudintseva, *Famille*, 2015.

Sobre España, Juan Manuel González Sáez ha realizado una serie de investigaciones cuyos resultados se plasmaron en algunos textos⁴¹ y en su tesis doctoral,⁴² sobre diversas expresiones del tradicionalismo y del conservadurismo integrista en su país. Entre ellas, destaca la Hermandad Sacerdotal Española y la revista *Iglesia-Mundo*, enlazando su labor con la defensa del ideario del franquismo durante las etapas finales de dicho régimen y la era de transición política posterior a la muerte de Francisco Franco. Cabe mencionar que entre la obra de González Sáez destaca un artículo sobre la reacción española ante la suspensión *a divinis* de Marcel Lefebvre de 1976.⁴³

En Argentina, el tema del tradicionalismo católico también ha sido estudiado con una relativa amplitud, algunas muestras de ello son los trabajos de investigadores como Roberto Bosca, Elena Scirica y Facundo Cersosimo. Bosca en un trabajo publicado sólo vía Internet,⁴⁴ proporcionó su propia clasificación de las corrientes del tradicionalismo y planteó una interesante reflexión sobre la relación entre tradicionalismo y antisemitismo, en el contexto del levantamiento de las excomuniones a los obispos lefebvristas en 2009. Scirica por su parte ha estudiado las ideas y el discurso de algunos actores que se opusieron por medio de libros y publicaciones al avance del progresismo en Argentina en los años inmediatos posteriores al CVII, como el escritor Carlos Sacheri⁴⁵ y el equipo de redacción de la revista *Verbo*,⁴⁶ que tenía conexiones con la red integrista internacional denominada *Ciudad Católica*.

El joven investigador Facundo Cersosimo, ha presentado ponencias que abordaron el tradicionalismo católico argentino, en coyunturas concretas como la visita de Marcel Lefebvre a Argentina en 1977⁴⁷ y la organización de congresos anticomunistas a nivel internacional en que participaron núcleos tradicionalistas y

41 González, "Nacimiento", 2012, González, "Contestación", 2012.

42 González, "Hermandad" 2011.

43 González, "Catolicismo", 2014, pp. 489-513.

44 Bosca "Significado", s/f

45 Scirica, "Embate", 2010, pp. 283-301.

46 Scirica, "Visión", 2010, pp. 26-56.

47 Cersosimo, "Tensiones", 2011

que denotan sus conexiones con otras agrupaciones.⁴⁸ También publicó un artículo donde hace un balance historiográfico del tratamiento dado al tema por otros autores especializados en la trayectoria del nacionalismo y las derechas de su país.⁴⁹ Sin embargo, el trabajo en el que Cersosimo aborda con mayor amplitud el fenómeno del tradicionalismo católico argentino es su tesis doctoral,⁵⁰ en la que se enfoca principalmente en el papel que desempeñó esta corriente católica radical en el contexto del régimen militar argentino iniciado en 1976.

Por su parte, la recién egresada antropóloga María Borgo ha presentado ponencias⁵¹ y elaboró su tesina de licenciatura en Antropología,⁵² proporcionando una serie de análisis referentes a las características identitarias de los lefebvristas argentinos, que fueron el resultado de una investigación de campo que implicó la realización de una serie de entrevistas a seguidores de la FSSPX en el contexto del país sudamericano.

Para el ámbito mexicano, en sus obras sobre la historia de la Iglesia en México el siglo XX publicadas por primera vez en 1992, Roberto Blancarte⁵³ y José Miguel Romero de Solís,⁵⁴ fueron los primeros en el ámbito académico en mencionar, al menos brevemente, la influencia del sacerdote Joaquín Sáenz Arriaga en el sedevacantismo y el inicio de la actividad de la FSSPX en México.

Por otro lado, hay trabajos cuyo tema central son la trayectoria de organizaciones católicas de carácter reservado como los Tecos y el Yunque, las cuales hacen alusiones relativamente breves y desde una perspectiva muy general a algunas de las consecuencias que trajo el CVII para los católicos radicales mexicanos. Estas investigaciones han sido publicadas tanto por periodistas como Manuel Buendía⁵⁵ y Álvaro Delgado,⁵⁶ como por investigadores

48 Cersosimo, "Anticomunistas", 2013

49 Cersosimo, "Tradicionalismo", 2014, pp. 341-374.

50 Cersosimo, "Proceso", 2015

51 Borgo, "Ser", 2013 y Borgo, "Tradición", 2014

52 Borgo, "Vivir", 2014

53 Blancarte, *Historia.*, 1992

54 Romero, *Aguijón*, 2006.

55 Buendía, *Ultraderecha*, 1996.

56 Delgado, *Yunque*, 2003 y Delgado, *Ejército*, 2004.

académicos y estudiantes de posgrado como Fernando M. González,⁵⁷ Mario Santiago,⁵⁸ Luis Ángel Hurtado⁵⁹ y Ariadna Guerrero.⁶⁰ Estos autores hicieron alusión al antiprogresismo de grupos ligados al Yunque como el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) y su conflictiva relación con la jerarquía eclesiástica. En los casos de Buendía, Delgado y González, se hizo mención del conflicto y rivalidad que surgió entre los Tecos y el Yunque debido a su reacción ante los cambios impulsados por el Concilio, cuando los primeros se adhirieron al tradicionalismo, mientras que los segundos tomaron en una postura que podría calificarse como de conservadora integrista.⁶¹

Entre algunos de los textos que ya han comenzado a abordar como objeto central de su estudio, desde el punto de vista de las disciplinas sociales el tema del tradicionalismo católico, se encuentran el texto de Martha Pacheco,⁶² el cual es una semblanza de la figura del sacerdote Joaquín Sáenz Arriaga y de su trascendencia en el campo del tradicionalismo católico mexicano. Por su parte, una historiadora egresada de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Alejandra Nava, presentó su tesis de licenciatura en la que aborda la figura de Antonio Rius Facius,⁶³ uno de los principales defensores de la postura sedevacantista.

Algunos aspectos de la ideología de algunos actores que se distinguieron en el ámbito del conservadurismo integrista han sido abordados académicamente en mayor medida que lo han sido los tradicionalistas, específicamente es el caso de Salvador Abascal y Salvador Borrego, cuyas trayectorias de vida y rasgos ideológicos han sido estudiados para el caso del primero por Edgar González Ruiz (desde el ámbito periodístico)⁶⁴ y Rodrigo Ruiz Velasco,⁶⁵ mientras que para

57 González, "Algunos", 2007, pp. 57-93, González, "Sociedades", 2009, pp. 131-171 y González, "Sociedad", 2012.

58 Santiago, "Anticomunismo", 2012 y Santiago, "Anticomunismo", 2015

59 Hurtado, "Diferentes", 2014.

60 Guerrero, "Reactivación", 2012.

61 Este tema se abordará con mayor detalle en los capítulos III y IV de esta tesis.

62 Pacheco, "Tradicionalismo", 2007, pp. 337-366.

63 Nava, "Pensamiento", 2012.

64 González, *Abascal*, 2002.

el segundo se tiene el trabajo del politólogo Miguel Ángel Jasso⁶⁶ y la tesis de licenciatura del mismo Ruiz-Velasco,⁶⁷ en tanto que David Castillo,⁶⁸ realizó una investigación de tesis doctoral sobre ambas figuras. Estos autores sin abordar de lleno el tema de las reacciones del catolicismo radical ante el CVII, tratan, aunque con brevedad, sobre algunos aspectos de la crítica de Abascal y Borrego en contra del progresismo católico, especialmente a través de algunos de sus libros y de la participación de ambos en la publicación polémica periódica *La Hoja de Combate*, así como el conflicto de Abascal con algunos núcleos tradicionalistas.

En lo referente a la relación entre los Tecos y el tradicionalismo católico el único texto que ha tratado el tema es el de José Alfonso Ayala,⁶⁹ el cual da una visión general sobre la relación entre los Tecos y el sedevacantismo y se menciona que existe una doble fuente de identidad entre seguidores del sedevacantismo que a la vez eran militantes de los Tecos, menciona asimismo información reciente sobre la relación de este grupo con el cardenal de Guadalajara Juan Sandoval Iñiguez.

Por su parte, Mónica Naymich López Macedonio, en su tesis para obtener el grado de maestría en el Instituto Mora,⁷⁰ aborda a los Tecos dando una visión general de su ideología, del contexto en que se originó la agrupación y de los nexos que se tenían con diversas organizaciones de todo el mundo, así como de su participación en la organización del Sexto Congreso Mundial Anticomunista en la ciudad de México en agosto de 1972 a través de su organismo de fachada la

65 Ruiz-Velasco, *Salvador*, 2014. Cabe mencionar que sobre Salvador Abascal, en 2014 Tania Hernández publicó un libro donde trata sobre su trayectoria como sinarquista y en 2015 Francisco Alejandro García Naranjo publicó un artículo sobre su anticomunismo y su antiyanquismo (el cual por cierto, es tendencioso y repite prejuicios que están fuera de lugar en un trabajo académico). Sin embargo, dichos trabajos no fueron tomados en cuenta en esta tesis ya que no abordan ni siquiera brevemente el tema del antiprogresismo de Abascal posterior al CVII.

66 Jasso, *Salvador*, 2015

67 Ruiz-Velasco, "Antijudaísmo", 2008.

68 Castillo, "Extrema", 2012.

69 Ayala, "Tradicionalismo", 2006, pp. 54-65.

70 López, "Tecos", 2007.

Federación Mexicana Anticomunista de Occidente (FEMACO). A dicho evento asistieron algunos grupos de opositores al progresismo católico.⁷¹

En lo que se refiere al caso de Atlatlahucan, se han realizado solamente aportes desde la Antropología Social. El primero de ellos es la tesis de Norma Elizondo Mayer-Serra,⁷² quien además de aportar una síntesis histórica muy enriquecedora sobre Atlatlahucan, ofrece una descripción completa de la dinámica de las relaciones de poder durante algunas coyunturas del conflicto en el pueblo durante los años setenta y principios de los ochenta.

También resulta enriquecedor, el enfoque de Artemia Fabre presentado en su tesis de licenciatura de 1985,⁷³ el cual abordó con bastante amplitud el conflicto en Atlatlahucan y realiza una descripción de las implicaciones políticas del mismo y el papel del PRI en dicho enfrentamiento. Esta autora volvió a tocar el tema en un capítulo sobre el lefebvrismo en el estado de Morelos.⁷⁴ Los aportes que hace el artículo se encuentran en la adecuada diferenciación del sedevacantismo con respecto del lefebvrismo, además de mostrar la relación entre tradicionalismo católico y religiosidad popular. Plantea la oposición al Vaticano II como parte de la lucha por la preservación del sistema simbólico de creencias de los pueblos indígenas que se ven amenazadas no sólo por la modernidad sino también por la propia autoridad eclesiástica.

Siguiendo la misma línea de análisis de la Antropología Social, se encuentra la tesis de licenciatura de Cecilia Salgado,⁷⁵ cuyos aportes radicaron en haber profundizado en el tema de la relación entre integrista católico y religiosidad popular a través de una investigación de campo, en la que

71 Cabe mencionar que en este apartado se hace mención sólo de los textos que tratan directamente sobre el tradicionalismo católico o sobre aspectos de la relación entre los Tecos y esta agrupación, se omite señalar otros títulos de autores como Federico De la Torre, Alma Dorantes, Oscar García Carmona, Laura Romero, entre otros, pues sus textos se refieren en su mayor parte a aspectos relacionados con la historia de los Tecos y de la UAG, que aunque son útiles para conocer los antecedentes históricos de la organización reservada, no hacen referencia directa ni al periodo ni al tema objeto del presente estudio.

72 Elizondo, "Relaciones", 1984.

73 Fabre, "Continuidad", 1985.

74 Fabre, "Lefebvristas", 2000, pp. 233-245.

75 Salgado, "Identidades", 2000.

directamente recoge los testimonios de habitantes de Atlatlahucan y en la que hace alusión a otros poblados en donde también hubo presencia tradicionalista como Jumiltepec y Cocoyoc. Estos planteamientos son también desarrollados en la versión publicada de la tesis mencionada,⁷⁶ que con algunas adiciones, también aporta algunos datos de interés en el estudio del conflicto en el pueblo morelense multicitado. Salgado presentó una ponencia en 2000,⁷⁷ en donde analiza de manera sintética la relación entre tradicionalismo y religiosidad popular, sobre todo en el caso del poblado de Jumiltepec.

Hay otros textos que hablan sobre el desarrollo de la disputa entre tradicionalistas y progresistas en Atlatlahucan, generalmente desde perspectivas antropológicas, sin embargo lo hacen sólo de manera superficial y enunciándolo como ejemplo al que se hace referencia después de explicar un proceso más general, tal como lo hace Guillermo De la Peña,⁷⁸ quien en un apartado de su obra sobre la relación entre los clérigos y políticos, hace referencia a la disputa en Atlatlahucan. La tesis de César Pérez,⁷⁹ aborda los procesos electorales durante los años noventa en varios poblados, entre ellos Atlatlahucan, misma temática que se describe en el texto de Ana Esther Escalante y Luz Marina Ibarra.⁸⁰ Por su parte, la tesis de Ramiro Gómez Arzapalo,⁸¹ además de aludir al conflicto religioso, se refiere a algunos aspectos de las expresiones de religiosidad popular en Atlatlahucan y su participación en el núcleo de pueblos de la ruta de peregrinaje al Señor de Chalma.

Como se puede observar, falta mucho por explorar en torno al integrismo y tradicionalismo católico en México, tanto en el ámbito de la historiografía como en otras ciencias humanísticas, por lo cual se puede considerar que esta investigación es la primera desde la disciplina histórica en proporcionar una visión amplia del fenómeno y en enfocar el tema desde una perspectiva general de

76 Salgado, *Modernismo*, 2003.

77 Salgado, "Iglesia", 2000.

78 De la Peña, *Herederos*, 1980.

79 Pérez, "Tiempo", 2000.

80 Escalante e Ibarra "Oriente", 2004, pp. 297-319.

81 Gómez-Arzapalo, "Imágenes", 2007.

análisis tanto a nivel internacional y nacional, como al abordar casos muy concretos en torno a esta corriente religiosa.

Objetivos de investigación

El problema que se planteó como objeto principal de la investigación, fue determinar cuáles fueron las características principales de las expresiones del tradicionalismo católico en los espacios objeto de estudio y su interacción con lo político y lo ideológico en su oposición a la modernidad y al consiguiente proceso de secularización de la sociedad y apertura a la pluralidad religiosa. Ello reflejó hasta qué punto el tradicionalismo católico influyó en la toma de actitudes políticas o ideológicas determinadas por parte de ciertos grupos e individuos, así como en sus percepciones de la pluralidad religiosa y su relación ante la coexistencia del catolicismo con expresiones religiosas distintas en la sociedad. También fue necesario verificar si las coyunturas derivadas de las discrepancias religiosas que se analizaron fueron o no aprovechadas por grupos de poder político o económico concretos para beneficio de sus intereses particulares sin un vínculo real con lo religioso.

En este sentido el objetivo general de la investigación consistió en contribuir al conocimiento y comprensión de la interacción entre lo religioso y lo político-ideológico y al análisis de la reacción de un sector del catolicismo ante la pluralidad religiosa, a través de la reflexión en torno a la manera en que el tradicionalismo católico y el conservadurismo integrista fundamentaron su expresión en un espacio urbano y en otro rural. La hipótesis principal con la que se inició la investigación planteaba que el tradicionalismo católico, con base en su visión antiseccularista de la sociedad, fue un factor relevante en la constitución de expresiones de aquello que Juan José Linz llama “religión politizada”,⁸² que se manifestarían en mayor medida en núcleos profundamente ideologizados del

82 El concepto de “religión politizada” propuesto por Juan José Linz (Linz, “Uso”, 2006, pp. 11-35.) se considera un elemento fundamental al momento de elaborar la hipótesis, algo que fue desmentido por el proceso de investigación, como se observará en las conclusiones.

ámbito urbano que en grupos coyunturales conformados por disputas políticas en ámbitos rurales.⁸³

Otros aspectos que permitieron conocer más a fondo lo anterior, implicaron describir cuales fueron los planteamientos del tradicionalismo y del conservadurismo integrista, sus continuidades y rupturas respecto al catolicismo preconiliar, sus coincidencias, divergencias y en su caso conflictividades respecto a otras corrientes católicas conservadoras y progresistas y el papel que en cada caso tuvo el grado de adhesión a la autoridad papal. Además, se definieron los efectos del contexto político nacional e internacional que pudieron haber influido en la ideología de los tradicionalistas católicos y en los conservadores integristas, además de que se reflexionó acerca de hasta qué grado, estos actores manifestaron posturas que fueron relativamente más reactivas que propositivas y si daban prioridad a un proyecto de restauración religiosa y de pureza doctrinal en lugar de a estrategias políticas de largo alcance.

Fue preciso también, especificar el alcance del papel de algunos clérigos e ideólogos laicos en la construcción del discurso, pensamiento y acción de los núcleos integristas en el periodo posterior al CVII, además de que se identificó cual fue el papel de la ideología de los Tecos en la conformación identitaria y discursiva de las agrupaciones tradicionalistas de Guadalajara y se describió en qué medida su acción determinó las disensiones y conflictos entre estos núcleos en la capital jalisciense. Cabe adelantar que ninguna de las organizaciones tradicionalistas o conservadoras integristas de Guadalajara tuvo un proyecto de nación concreto, sino sólo metas asequibles en el espacio local y su identidad y objetivos habrían estuvieron enfocados a lo religioso, dejando fuera lo político, aunque no lo ideológico. Finalmente fue necesario analizar hasta donde se puede o no hablar de una influencia de los planteamientos ideológicos del tradicionalismo católico en el discurso del grupo opositor al progresismo en Atlatlahucan, Morelos, así como el papel de la religiosidad popular en este.

83 En el capítulo referente a las conclusiones, se mencionará con amplitud hasta qué punto fue o no comprobada esta hipótesis y cuál fue la medida en que se alcanzaron los objetivos de la investigación.

Como puede observarse, la presente investigación profundizó en un tema casi inexplorado en la historiografía académica, si bien su temporalidad es bastante reciente, eso no implica que no haya elementos para analizar desde una perspectiva historiográfica, el fenómeno de las reacciones integristas opositoras al CVII a 50 años de terminado este. Los fenómenos del tradicionalismo y del conservadurismo integrista dentro del catolicismo son expresiones que deben ser analizadas para lograr una comprensión más amplia de realidades que si bien son marginales y minoritarias, son la herencia de una serie de planteamientos que se mantienen latentes en distintas sociedades y que se oponen a la pluralidad y tolerancia que, para algunos, son valores aparentemente ya consolidados en Occidente. Este estudio espera constituirse en una herramienta útil para que otros historiadores amplíen y perfeccionen el análisis, no sólo de las expresiones del integrismo católico de las décadas recientes, sino de otros movimientos opuestos a la modernidad.

Capítulo 1.-Aspectos conceptuales

Hacia una conceptualización de lo político, lo ideológico y lo religioso

Como se mencionó en la introducción de esta tesis, el integrista católico en México, es un ejemplo de cómo interactúan los ámbitos político, ideológico y religioso, por lo cual es pertinente definir estos términos y reflexionar sobre las distintas aristas que los términos enunciados pueden presentar y de esta manera lograr una mejor comprensión de su importancia para el análisis del objeto de estudio de esta investigación.

-La política y lo político

La política comúnmente evoca aquellos aspectos relacionados con el poder que se ejerce sobre una comunidad, la búsqueda del mismo y las disputas, violentas o pacíficas, para obtenerlo. Sin embargo es preciso diferenciar la política y lo político, en relación a ello, Chantal Mouffe propone “distinguir entre ‘lo político’, ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales, y ‘la política’, que apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por lo político.”⁸⁴ En este sentido es claro que cuando se habla de lo político no necesariamente se habla del Estado o de la autoridad, sino de una serie de enfrentamientos antagónicos que pueden darse en distintos niveles y conductas del ser humano.

Es pertinente, recordar la noción de Carl Schmitt en el sentido de que “la específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo (*freund*) y enemigo (*feind*).”⁸⁵ Para ahondar en esta idea y enlazarla con la definición que el polémico intelectual alemán da de lo político, Enrique Serrano menciona que “según Schmitt, lo político precede a lo estatal (...) la dualidad “amigo-enemigo” constituye dicho criterio distintivo. Ello

84 Mouffe, Retorno, 1999, pp. 13-14.

85 Schmitt, *Concepto*, 1984, p. 23.

implica que lo político, antes de ser un subsistema diferenciado de la sociedad, es un grado de intensidad del conflicto que lleva a los individuos a conformar bandos opuestos.”⁸⁶ Esta propuesta que describe a lo político como una dinámica de antagonismos, ciertamente difiere de la definición de la política como consenso que proponen autores como Hannah Arendt,⁸⁷ pero es la que más se ajusta a la visión de lo político que ha caracterizado las posturas de los objetos de estudio de la presente tesis. Por lo tanto esta percepción de lo político como una dinámica de antagonismos, sin descartar la validez de otras conceptualizaciones, puede considerarse como la que más puede ayudar a comprender la acción que en este ámbito tienen los actores que se analizan en esta investigación.

Aunado a lo anterior, es necesario señalar algunos otros planteamientos relacionados con las nociones de la política y lo político. Estos conceptos poseen varios niveles y para comprenderlo, es oportuno el aporte de Ulrich Beck quien analiza este aspecto del siguiente modo “la ciencia política ha desplegado y elaborado su concepto de la política en tres aspectos. Primero, se pregunta por la constitución institucional de la comunidad política, como la auto-organización de la sociedad (*polity*), segundo, por los contenidos de los programas políticos para la formación de las relaciones sociales (*policy*) y tercero, por el proceso de la discusión política acerca de la participación y de las posiciones en el poder (*politics*).”⁸⁸ Esta propuesta, analiza de manera más compleja las distintas vertientes de lo político, pero el concepto de lo político como juego de antagonistas en la relación “amigo-enemigo” puede considerarse más cercano al tipo de conflictividades en las que se vieron involucrados los integristas católicos mexicanos opositores al CVII, aunque no debe olvidarse el papel de la disputa por las posiciones de poder que Beck propone bajo el término *politics*.

Por su parte, Pierre Rosanvallòn, considera que lo político es “el lugar donde se articulan lo social y su presentación, la matriz simbólica en la cual la

86 Serrano, *Consenso*, 1996, p. 15

87 *Ibid.*, p. 18

88 Beck, *Invención*, 1998, p. 140

experiencia colectiva se arraiga y se diferencia a la vez.”⁸⁹ La anterior definición que destaca el papel de la articulación entre lo simbólico y lo colectivo se puede complementar con lo que para Rosanvallón es el objeto de la historia conceptual de lo político: “comprender la formación y la evolución de las racionalidades políticas, es decir, de los sistemas de representación que gobiernan el modo como una época un país, o unos grupos sociales conducen su acción e imaginan su porvenir.”⁹⁰ Esta frase, destaca el papel de lo político como conjunto de elementos capaces de coordinar una acción colectiva, a través de sistemas de representaciones que bien pueden asociarse con otro aspecto de capital importancia: la ideología.

-La ideología y lo ideológico

En lo que se refiere al concepto de ideología, se trata de un término que ha generado numerosas controversias, pues hay quien, por ejemplo, lo considera como un conjunto de ideas ilusorias promovidas por las clases privilegiadas para manipular a las clases populares. Sin embargo existen posturas mucho más abiertas a reconocer su importancia en el campo conceptual, como lo señala José Eduardo Moreno:

Entre los abordajes actuales predomina una concepción de la ideología que no la reduce a la distorsión intencionada y manipuladora de la realidad –que por supuesto sabemos que existe–, sino que acepta que las ideas, los sistemas de creencias desde los que vemos el mundo difícilmente –imposiblemente– puedan ver la realidad tal cual es, por lo que lo ideológico estaría presente en toda visión del mundo, ya sea su intención de conservarlo o subvertirlo. Provisionalmente nos quedaremos con esta última orientación: la ideología es parte inherente del pensamiento que construimos sobre el mundo en el que vivimos, de la forma de verlo, comprenderlo, explicarlo, valorarlo y actuar sobre él.⁹¹

En esta noción no se niega el papel que lo ideológico tiene en la configuración de la “concepción del mundo” que los distintos actores se forman y en base a la cual obtienen elementos relevantes que impulsan su accionar en la sociedad, no necesariamente define lo que es falso y lo que es verdadero sino más bien aquello que un conjunto de individuos cree que es falso o verdadero, según su propia interpretación de la realidad. Dicha “concepción del mundo” tendrá un impacto específico, si el actor que se estudia actúa en el campo de lo político.

89 Rosanvallón, “Historia”, 2002, p. 126

90 *Ibid.*, p. 128

91 Moreno, “Pensar”, 2015, p. 42

Jorge Saborido por su parte, define la ideología como “un conjunto de ideas y de valores concernientes al orden sociopolítico que cumplen la función de guiar los comportamientos políticos colectivos (...) se caracteriza por una formulación explícita en la que se ilustra cómo funciona la sociedad se explica cómo debería funcionar a partir de un enfoque ideal y se despliega un programa destinado a modificar el funcionamiento real para hacerlo compatible con la visión ideal.”⁹² De esta forma lo ideológico puede definir el modelo que motive la acción política, es decir aquellas ideas que coordinen la lucha por el poder y por convencer al resto de los miembros de la sociedad que ese conjunto de ideas es el mejor para el beneficio de la comunidad.

Por otro lado, Teun A. Van Dijk destaca el aspecto grupal de lo ideológico: “Los sistemas de creencia ideológicos - ideologías - forman la base "axiomática" de creencias más específicas o "representaciones sociales" de un grupo, tales como su conocimiento grupal y las opiniones de grupo (actitudes).”⁹³ De este modo lo ideológico es capaz de moldear actitudes, tanto negativas como positivas entre los individuos que conforman una colectividad, lo que es desde luego visible entre los integristas católicos. El mismo Van Dijk detalla la naturaleza de la relación entre lo político y lo ideológico:

Si hay un campo social que es ideológico, es el de la política. Esto no es sorprendente porque es aquí donde eminentemente están en juego los grupos diferentes y opuestos, el poder, la lucha y los intereses. A fin de ser capaces de competir, los grupos políticos tienen que estar ideológicamente conscientes y organizados. Pocos grupos ideológicos además de los partidos políticos tienen "programas" que formulen sus ideologías explícitamente, y que compiten por nuevos miembros o partidarios sobre esas bases.⁹⁴

En este sentido el componente ideológico sería esencial en la acción de aquellos grupos que se constituyen para impulsar un ideal de poder que es parte integral de su identidad, la lucha política implica en buena medida una serie de disputas entre opuestos, y es precisamente la ideología, el elemento que respalda los argumentos de estos contendientes. Lo anterior involucra una dinámica de legitimación y deslegitimación que plantea Pierre Ansart:

92 Saborido, *Elementos*, 2008, pp. 11-12

93 Van Dijk, “Política”, 2005, p. 18

94 *Ibid.*, p. 24

Una ideología política se propone señalar a grandes rasgos el sentido verdadero de los actos colectivos, trazar el modelo de la sociedad legítima y de su organización, indicar simultáneamente a los detentores legítimos de la autoridad, los fines que la comunidad debe proponerse y los medios para alcanzarlos (...) la ideología toma a su cargo esta función general y universalizante de dar sentido a la acción y, en primer término a los proyectos y a las empresas políticas.⁹⁵

En consecuencia, la ideología política implica un sentido de otorgar legitimidad a una u otra idea de lo que debe ser el poder, excluyendo otras opciones, es un intento por determinar lo verdadero y lo falso para un grupo y de este modo impulsar la acción colectiva. Ansart, menciona además que “toda ideología instaura una imagen del poder de su naturaleza y de las condiciones de su ejercicio (...) la legitimación se consigue mediante un proceso parcial de selección de datos, pero, lo específico de una ideología política es construir un doble razonamiento de invalidación y validación de sistemas de poder.”⁹⁶ De esta manera lo ideológico-político puede ser fundamental para que un grupo determine qué es legítimo y qué no lo es, qué es verdadero y qué no lo es y de esta forma sustentar su acción a favor o en contra de determinadas propuestas que se discutan en la arena de lo público.

-La religión y lo religioso

Por su parte, lo religioso, también es un factor que ha presentado históricamente una influencia notable en la dinámica de determinación de lo legítimo-ilegítimo, lo justo-injusto y lo bueno-malo, al contar con una carga normativa muy fuerte. Sin que se admita que lo religioso es algo ideológico, no puede negarse que aquellos elementos que definen el campo de lo espiritual e intangible, suelen verse influidos por consideraciones del mundo de lo puramente terreno y tangible, que entran directamente en el terreno de lo ideológico, por lo cual no es raro encontrar expresiones en las que lo religioso y lo ideológico se entremezclan.

La religión cuenta con múltiples conceptualizaciones, siendo una de las más recurrentes, la que propone el antropólogo Clifford Geertz considerándola como “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y

95 Ansart, *Ideología*, 1983, p. 28

96 *Ibid.*, p. 33

duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.”⁹⁷ Esta definición plantea la religión como un elemento que genera motivaciones para la conducta de un conjunto de individuos y además influye en una concepción general que el creyente tendría de la existencia, que equivaldría a una explicación general de la realidad, lo cual es algo capaz de influir no sólo en la concepción que se forme de lo sagrado o de lo espiritual, sino también de la idea que se pueda poseer respecto al mundo material.

Mediante un análisis de la conceptualización de la religión desde la sociología, Enrique Luengo menciona diversas propuestas entre las cuales se pueden mencionar aquellas de los sociólogos que identificaban la religión como un conjunto de elementos de lo cultural (Max Weber, Ernest Troeltsch y George Simmel) según esta postura la religión es “un repertorio de significados culturales fundamentales , por medio de los cuales tanto individuos como las colectividades interpretan las condiciones de su existencia , construyen su propia identidad e intentan ordenar su entorno.”⁹⁸ Esta interpretación, resalta tres elementos en los que la religión ejerce sus funciones: interpretación de la existencia, construcción de la identidad y ordenamiento del entorno. Podría considerarse a primera vista, que estos factores bien podrían ser cubiertos por la ideología, sin embargo, se debe ampliar esta visión agregando que la religión se enfoca en satisfacer dichas funciones en el ámbito de lo extraterrenal, de lo intangible, mientras que la ideología cumple sus funciones en el ámbito de lo material, de las relaciones entre los actores socio-políticos y de los sucesos ocurridos a nivel histórico en el mundo de lo tangible. Por lo cual se puede decir en base a lo anterior que la religión proporciona las respuestas necesarias para interpretar la existencia, construir una identidad y ordenar el entorno fundamentando dichas respuestas en el orden de lo ultraterreno y de lo no material, sin que esto implique que dichas interpretaciones,

97 Geertz, *Interpretación*, 1987, p. 89

98 Luengo, *Religión*, 1993, p. 49

no puedan contribuir eventualmente a la construcción de imaginarios colectivos que sin ser materiales, pueden dar sustento a regímenes y formaciones políticas concretas.

Luengo también hace referencia a la interpretación de los sociólogos influenciados por el enfoque hermenéutico-fenomenológico: “todo comportamiento religioso va dirigido hacia los problemas existenciales de la humanidad, y las creencias religiosas son las que intentan dar sentido al mundo por referencia a la realidad sacra.”⁹⁹ Esta definición parte de premisas similares a la conceptualización anterior, aunque aquí si se deja más claro que las respuestas que proporciona la religión como forma de interpretar la existencia humana, se dan en base a la referencia hacia lo sacro, que bien podría ser una forma de decir lo “ultraterreno”.

La socióloga francesa Danièle Hervieu-Leger, considera a la religión como "un dispositivo ideológico, práctico y simbólico mediante el cual está constituida, mantenida, desarrollada y controlada la conciencia (individual y colectiva) de la pertenencia a un linaje creyente particular."¹⁰⁰ En esta propuesta conceptual, parecen mezclarse las funciones de la religión y la ideología y se halla de nuevo ausente el componente ultraterreno e inmaterial de la religión, en tanto que la conciencia de pertenencia tanto del individuo como de la colectividad adquieren un papel central, aunque dicha “conciencia de pertenencia a un linaje creyente” puede interpretarse como un aspecto de la identidad. Por lo tanto, esta propuesta conceptual podría sustentar el papel de la religión como afirmador de la identidad individual o colectiva, que a su vez puede sustentar la conformación de ciertas formaciones políticas.

También desde un enfoque sociológico, Daniel Gutiérrez distingue la religión de lo religioso, pues lo primero sería precisamente el conjunto de creencias sistematizadas y reguladas por una institución y lo segundo, como aquello que hace referencias a las creencias no ligadas a ninguna institución en

⁹⁹ *Ibid.*, p. 71

¹⁰⁰ Hervieu, Leger, 1993, p. 119 en Michel, “Religión”, 2009, p. 664

particular.¹⁰¹ Para profundizar en el papel que juega lo institucional en la religión, menciona Gutiérrez que “uno de los elementos que pueden conceptuarse de manera común a lo que se denomina Religión, es su carácter de institucionalización y fijación en las normas vinculadas con las creencias, y más aún, de las creencias incuestionables para una comunidad.”¹⁰² La diferencia entre religión y religiosidad puede ser fundamental para comprender algunas prácticas devocionales y su grado de adhesión a lo institucional. Dicha dimensión es soslayada por las propuestas conceptuales mencionadas previamente y puede ser capaz de dar la pauta para discernir el papel de lo institucional en algunas las prácticas que se analizarán en la investigación. El integrismo y el tradicionalismo católico que se analizan en esta investigación, evidentemente son un conjunto de creencias ligadas a una institución, en este caso el catolicismo romano (presentado desde una institucionalidad histórica de largo plazo y no sólo en función del presente), aun cuando algunas de sus creencias y valores podrían ser considerados como elementos de religiosidad extra-institucionales.

En síntesis, este conjunto de matizadas visiones sobre lo político, lo ideológico y lo religioso puede permitir concluir que dichos factores pueden interactuar para impulsar la expresión de ciertos actores, en este caso los integristas y tradicionalistas católicos, quienes actúan en una dinámica de confrontación contra sus antagonistas en la disputa por las posiciones de poder,¹⁰³ tomando como fundamento tanto a una ideología (que interpreta la realidad material y moldea ciertas actitudes hacia otros actores que coexisten en el entorno socio-cultural) como una religión (que da la base para moldear la visión que se sostiene de lo espiritual o ultraterreno). No obstante, en algunos espacios lo ideológico tiene más peso sobre lo religioso y viceversa como se observa en el desarrollo de la investigación.

101 Gutiérrez, *Religiosidades*, 2010, p. 12-14

102 *Ibid.*, p. 13

103 Estas disputas por el poder no necesariamente implican una lucha por el poder político como tal (aunque así haya sido en el caso de la política municipal de Atlatlahucan) pues esta noción también puede hacer referencia a la disputa por alcanzar una preeminencia en ser considerados como los “verdaderos” católicos, con lo que se alcanzaría un poderío moral, ético y propiamente ideológico-religioso entre los fieles en disputa por los distintos grupos tradicionalistas, especialmente en el caso de Guadalajara.

Un fenómeno relevante a nivel histórico en la interacción de los tres elementos analizados en este apartado, es el relativo a la laicidad y la secularización. Ciertamente ya se analizó en la introducción de la investigación, la forma en que la modernidad, representó la salida de lo religioso del espacio público y se hizo referencia a la oposición contra dicho proceso de autores como Edmund Burke, Joseph De Maistre y Juan Donoso Cortés, sin embargo, en el siguiente apartado se profundizará en el análisis de los conceptos mencionados para así comprender mejor porqué se oponen a ello los integristas.

Referencias teóricas en torno a los procesos de secularización y laicidad

Es posible señalar que hay una actitud de apego entre los integristas a la idea de que la religión se mantenga presente en el conjunto de la sociedad como pieza central (aun cuando como se ha mencionado hay sectores conservadores moderados que no necesariamente son fieles a esta idea) y esto sería lo que José Zanca denomina régimen de Cristiandad: “La cristiandad fue el modelo que intentó frenar el desarrollo de teorías modernistas dentro del catolicismo y promover una religiosidad de combate, intransigente, que “reconquistara” el mundo para Cristo.”

¹⁰⁴ Es precisamente esta religiosidad combativa, ajena a toda componenda con el enemigo la que caracterizaría el discurso integrista y desde luego el tradicionalista, su combate no sólo implicaba luchar contra la modernidad hacia afuera sino también contra toda tendencia modernizadora o propiamente modernista,¹⁰⁵ que se incubara desde dentro. No obstante, hacia afuera el enemigo era muy claro, pues los procesos de laicización y secularización al plantear la salida de lo religioso de la esfera pública, atentaban contra los que los integristas católicos planteaban como los derechos irrenunciables de Dios. Fortunato Mallimaci sostiene que la Iglesia Católica en América Latina ha llevado a cabo una

104 Zanca, *Intelectuales*, 2006, p. 15

105 Como se mencionará en el capítulo II de esta tesis, el modernismo fue una tendencia filosófica dentro del propio catolicismo que planteaba fortalecer el diálogo con las filosofías de la modernidad y con el mundo científico, dicha tendencia fue condenada por el papa Pío X.

Larga y continua lucha por la deslegitimación de la modernidad - sea esta capitalista o socialista- junto al prolongado intento de suplantarla por una concepción católica inspirada en la doctrina social de la Iglesia y proponiendo el reinado social de Jesucristo. Al desencantamiento de lo religioso llevado adelante por la racionalidad ilustrada, la institución eclesial respondió con un desencantamiento del progreso y la democracia, es decir una crítica totalizadora de largo aliento a los distintos proyectos puestos en funcionamiento en el continente.¹⁰⁶

Este régimen que se consideraría el deseable para los católicos opositores a las reformas del CVII que desacreditaron su discurso, implica que la religión continúe teniendo un papel preponderante en la sociedad, como fuente primera de sus leyes y normas sociales para que de esta manera todos los integrantes de la sociedad tengan mayores posibilidades de salvar sus almas. Los gobernantes deberían reconocer que Cristo y su doctrina son el principio y origen de toda autoridad y que la religión católica romana, siendo la única verdadera, es la que debe regir las relaciones socio-políticas y la única capaz de asegurar el bien espiritual de todos los miembros de la comunidad.

Al respecto el papa Pío XI en 1925, se pronunció en su encíclica *Quas Primas* en la que instituyó la solemnidad litúrgica de Cristo Rey, a favor del “Reinado Social de Cristo Rey” y en oposición al laicismo:

Y si ahora mandamos que Cristo Rey sea honrado por todos los católicos del mundo, con ello proveeremos también a las necesidades de los tiempos presentes, y pondremos un remedio eficacísimo a la peste que hoy inficiona a la humana sociedad. Juzgamos peste de nuestros tiempos al llamado laicismo con sus errores y abominables intentos; y vosotros sabéis, venerables hermanos, que tal impiedad no maduró en un solo día, sino que se incubaba desde mucho antes en las entrañas de la sociedad. Se comenzó por negar el imperio de Cristo sobre todas las gentes; se negó a la Iglesia el derecho, fundado en el derecho del mismo Cristo, de enseñar al género humano, esto es, de dar leyes y de dirigir los pueblos para conducirlos a la eterna felicidad. Después, poco a poco, la religión cristiana fue igualada con las demás religiones falsas y rebajada indecorosamente al nivel de éstas. Se la sometió luego al poder civil y a la arbitraria permisión de los gobernantes y magistrados. Y se avanzó más: hubo algunos de éstos que imaginaron sustituir la religión de Cristo con cierta religión natural, con ciertos sentimientos puramente humanos. No faltaron Estados que creyeron poder pasarse sin Dios, y pusieron su religión en la impiedad y en el desprecio de Dios.¹⁰⁷

Para los tradicionalistas, la concepción de laicismo ha penetrado en la Iglesia a través de la doctrina sobre la libertad religiosa establecida por el CVII misma que

106 Mallimaci, “Religión” 1993, p. 124

107 Pío XI, “Carta encíclica *Quas Primas*” no. 23, en Página oficial del Estado Vaticano <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_sp.html> [Consulta: 5 de marzo de 2015.]

niega la coerción de cualquier autoridad en materia de fe. Con esto la jerarquía eclesiástica a partir de Paulo VI renunció a la propuesta de Régimen de Cristiandad, lo que representó para los tradicionalistas algo inaceptable, pues se trataba de un principio de aceptación en el discurso de la autoridad papal, de las ideas de la modernidad en torno a los Estados laicos.

Es este el principal rasgo de relación entre el integrismo (tanto en su vertiente tradicionalista como conservadora integrista) y el ámbito de lo político-ideológico, y se trata de un pensamiento que forma parte integrante del discurso de los distintos grupos e individuos, analizados en la presente investigación y que también se expresa en la oposición a la doctrina a favor de la libertad religiosa aceptada en el CVII.

La conexión entre lo religioso y lo político a través de las reflexiones acerca de la relación Iglesia-Estado y a los procesos de secularización y laicización, y sus diferencias, en distintos países es un aspecto que se relaciona también con la discusión acerca de los cambios en torno a la delimitación social y política de la esfera pública y privada, lo cual se observa más claramente al analizar los conceptos secularización y laicidad.

-Secularización

Uno de los rasgos más importantes de la modernidad ilustrada es el proceso de secularización, término que a pesar de que pudiera confundirse con el de la laicización, ya que ambos actúan en un sentido opuesto a la tendencia del integrismo católico de que la religión continúe siendo un elemento central de la vida social y política, en realidad representan dos procesos diferentes, pues en términos generales y como se verá en el análisis que se cita más adelante de Jean Pierre Bastian, mientras la secularización se refiere a un proceso cultural que va asumiendo lentamente la sociedad, el laicismo hace referencia al proceso político de salida de lo religioso de las leyes y discurso de la autoridad gubernamental.

La investigadora Miranda Lida señala que la teoría clásica de la secularización implica históricamente tres componentes: el primero la idea de que la religión entraría gradualmente en declive a la par que se desarrollara la racionalidad moderna, la segunda se refería a la privatización de la religión: “en las sociedades modernas se suponía (...) que la religión quedaría relegada a la esfera privada e íntima de los individuos. A ello habrían contribuido una serie de procesos que en el mundo moderno hicieron que la religión perdiera su dimensión pública: desde las sucesivas expropiaciones que sufrieron los bienes eclesiásticos, en especial a partir de la Revolución Francesa, hasta el abandono del mito de la unión del trono y del altar.”¹⁰⁸ Un tercer elemento estaría constituido por un proceso de diferenciación funcional de esferas el cual “se define por la creciente autonomía de la política, la ciencia y la economía con respecto a la religión: en la modernidad occidental, cada una de estas esferas se mueve según su propia lógica autónoma, por completo independiente de la matriz religiosa tradicional. Con ello, la propia esfera religiosa también se especializa y se repliega de alguna manera sobre sí misma.”¹⁰⁹

En este sentido, la secularización es un concepto que en el siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, consideraba que la religión era algo que se perdería a medida que la humanidad fuera adquiriendo una mentalidad “científica”, pues se creía que tarde o temprano la ciencia lo iba a poder explicar todo. Como las religiones siguen presentes y no sólo eso, en muchos puntos del planeta parecen revitalizarse y las tendencias socio-políticas opositoras a los procesos de secularización y laicización se resisten a desaparecer, es evidente que los puntos arriba mencionados, basados en una concepción lineal del proceso histórico, no son del todo exactos requieren de diversos matices, que tomen en cuenta la existencia dentro de sociedades secularizadas y laicas de religiosidades intensas que pudieran en un momento dado presentar desafíos y cuestionamientos al modelo del mundo moderno, como es el caso del objeto de estudio de esta tesis. La misma Miranda Lida comenta:

108 Lida, “Secularización”, 2007, p. 47

109 *Ibid.* p. 48

Hasta la década de 1960, existía un fuerte consenso heredado de los padres de la sociología acerca de que las sociedades modernas conllevarían un inevitable procesos de secularización (...) hoy en día en la sociología ya no se piensa el declinar de la religión como un destino ineluctable en el marco de una teleología predefinida, sino como un proceso complejo que en lugar de llevar a la muerte como pregonaba la vieja doctrina, habría-según algunos autores-llevado incluso a su revivificación.¹¹⁰

Tanto la sociología, como aquí lo menciona Lida, al igual que las ciencias políticas y la historiografía, se han visto en la necesidad de replantear sus pronósticos y reconocer que la religión es algo que siempre estará presente en la sociedad, un elemento que es casi inherente a la humanidad y que si bien puede estar sujeto a avances y retrocesos, su desaparición es prácticamente impensable en el mediano o largo plazo.

No obstante, el catolicismo, al menos hasta antes del CVII, siempre vio en la secularización el afán destructivo del ateísmo con respecto a la religiosidad, lo cual fue parte constante de su discurso: “Independientemente de si la secularización tuvo o no un asidero de realidad, se constituyó en un mito que fue utilizado de manera efectiva por la Iglesia Católica para la movilización de diferentes actores sociales que se proponían combatir los así llamados efectos perniciosos del proceso de secularización.”¹¹¹ La secularización como se señala en estas líneas debía ser el enemigo a vencer por el catolicismo desde el siglo XIX, la intención de expulsar lo religioso como fundamento de las relaciones sociales y políticas, se interpretó como una expresión de agresión no tanto en contra de la institución sino en contra de Dios mismo

Brian Connaughton al hablar de secularización y modernización hace diversos cuestionamientos

¿Se trata de la declinación de la religión, la pérdida del “dominio institucional e ideológico” del cristianismo en la cultura occidental? ¿O se trata de una nueva diferenciación que a menudo se percibe injustamente como su “declinación generalizada” o rendición ante la sociedad circundante? O bien, ¿se vive un proceso de desacralización mediante la ciencia y la razón en que el mundo se descubre como un fenómeno de causación natural? Quedan otras posibilidades: ¿es cuestión de la privatización de la religión, su apartamiento de una intervención en los asuntos públicos y su cese en el combate por la autoridad con otras

110 *Ibid.*

111 *Ibid.* p. 45

instancias gubernamentales y sociales? O finalmente ¿se trata de una transposición de valores como en la alegada secularización de la ética calvinista en el capitalismo?¹¹²

Estas preguntas, son reveladoras de algunos efectos de la secularización, ésta ha logrado separar las esferas y en algunos países occidentales aunque no en todos, privatizarla de manera relativa, pero de ningún modo ha hecho desaparecer las expresiones de religiosidad, pues el hombre siempre buscará respuestas que sólo la religión es capaz de dar, por muy avanzada que la ciencia se encuentre. Por otro lado, Connaughton también advierte sobre algunos elementos que hacen necesario matizar el alcance real de la religión aun antes de la modernidad:

Muchos de los análisis parten de la idea de una uniformidad ante el fenómeno religioso en la sociedad tradicional o del Antiguo Régimen. Religiosidad y dominio eclesiástico son tomados virtualmente como equivalentes. Esto representa un serio problema de inicio. Más bien podría sugerirse que hay que partir de un supuesto distinto: que la Iglesia no ejercía en ninguna sociedad de Antiguo Régimen “el pleno control sobre las conciencias “. A su vez, cuando se recurría a la sacralidad, era frecuentemente cuestión de “maquillaje” y su motivación no siempre resultaba ortodoxa.¹¹³

Lo anterior, previene de ciertas percepciones del Antiguo Régimen (aquel prevaleciente en Occidente durante los siglos previos al auge de las ideas de la Revolución Francesa) que suelen considerar a dichas sociedades como totalmente controladas por la Iglesia, cuando la realidad distaba de que el clero tuviera un control omnímodo sobre la sociedad tal como pueden muchos percibirlo aun en el ámbito historiográfico. Esta idea, también desmitifica la idealización del pasado que hacen los integristas, pues el hecho de que la Iglesia tenga un poder amplio en una sociedad determinada, no implica que necesariamente los preceptos religiosos se cumplan, aunque para los integristas es preferible una sociedad confesional que apoye a la difusión del mensaje religioso.

Para Jean Meyer, con la secularización “empieza la famosa salida de la religión, que no es desaparición de la religión, sino fin de su papel totalizador en una sociedad “holista”. Termina la edad de la religión como estructura, nada más. En este sentido, se acabó la cristiandad y podemos hablar de poscristiandad.”¹¹⁴ En este planteamiento, Meyer reafirma la idea el proceso secularizador como

112 Connaughton, *Voz*, 2010, p. 70

113 *Ibid.*

114 Meyer, “Historia”, 2002, p. 35

impulsor de la salida de la religión del centro de la sociedad, no de su destrucción, como lo asimilaron en su discurso los católicos preconciarios y después los integristas, con lo cual el “papel totalizador” de la religión habría llegado a su fin, algo inaceptable para quienes postulaban que la voluntad divina, que era interpretada por las normativas de la institución eclesiástica, tenía que ser tomada en cuenta al momento de redactar las leyes civiles y estructuras del poder público.

Según Daniele Hervieu-Leger la secularización es el proceso que “combina, de manera compleja, la pérdida del dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma.”¹¹⁵ Este concepto, es válido para Occidente, pues ciertamente la secularización ha tenido éxito en el sentido de disminuir la influencia de los grandes sistemas religiosos, pues la religiosidad actual es más individualista y más guiada hacia religiosidades nuevas o sincréticas afirmando el sentimiento de autonomía de la humanidad. El individuo siente que puede comunicarse con Dios de la manera que a él le plazca pues la secularización, como proceso cultural, ha dejado en pie de igualdad todas las religiones, aun cuando no pudo ni podrá suprimir la religiosidad humana. Evidentemente para los integristas católicos, esto es sinónimo de libertinaje y una rebelión abierta contra los designios divinos, por lo que la lucha contra esta afirmación de autonomía representa una serie de actos subversivos contra el creador de todo.

-Laicidad y laicismo

En cuanto los términos laicidad y laicismo, que como se ha dicho implican un proceso diferente a la secularización que se enfoca más en lo político que en lo cultural, Roberto Blancarte explica que la laicidad “se refiere al estado de cosas en un régimen específico, mientras que el laicismo es una actitud combativa para alcanzar o hacer permanecer ese estado de cosas,”¹¹⁶ lo que implica la distinción

115 Hervieu-Leger, *Peregrino*, 2004, p. 37 cit. en Di Stefano, “Historia”, 2011, p. 3

116 Blancarte, “Laicidad”, 2008, p. 140

entre una situación y un elemento ideológico que sin embargo se refiere a un proceso en que el Estado separa lo religioso de lo público. Para el mismo Blancarte la laicidad “es un régimen de convivencia diseñado para el respeto de la libertad de conciencia, en el marco de una sociedad crecientemente plural, o que reconoce una diversidad existente.”¹¹⁷ De este modo, se puede decir que laicidad es un término especialmente aplicable a las instituciones, a las posibilidades que tiene el Estado de generar un ambiente en que todas las religiones sean consideradas en pie de igualdad en el ámbito de lo civil y en el que la libertad en el ámbito religioso sea respetada sin restricciones por parte del poder público.

En este sentido la laicidad en los países latinos especialmente en el siglo XIX implicaría “la creación de un espacio temporal independiente de la influencia religiosa. La idea de preservar la libertad de conciencia había conducido a una “privatización” de lo religioso y a su consecuente marginación de la esfera pública.”¹¹⁸ El terreno de la laicidad es aquel que mediante las leyes, puede orillar a la religión al ámbito de lo privado, esto es una injuria para el integrismo, pues si Dios es el creador de todo, debe de ser honrado públicamente e inclusive por el Estado mismo que debe tener hacia el bien común de sus gobernados, siendo esa una de las razones por las que los grupos estudiados se oponen a la laicidad e inclusive al pluralismo religioso que pone en duda el planteamiento de que la religión católica romana es la única verdadera.

Según Françoise Champion (quien de hecho sostiene que el concepto de secularización es típico del mundo protestante, con lo cual no está de acuerdo el autor de la tesis):

La lógica de laicización es típica de los países católicos, en donde la Iglesia (Católica) se siente llamada a hacerse cargo de la vida social en su globalidad, y se erige en potencia con respecto al Estado y en concurrencia con el mismo. El poder político se moviliza para hacerse, total o parcialmente, con las personas y aquellas esferas de la actividad social que se encuentran bajo el dominio de la Iglesia. En última instancia, la religión queda totalmente relegada al ámbito de lo privado.¹¹⁹

117 *Ibid.*, pp. 140-141

118 *Ibid.*, p. 142

119 Champion, “Laicisation”, 1996, pp. 46-72, citado en Rozenberg, “Minorías”, 1996, p.

A pesar del desacuerdo señalado con este autor, se puede concordar en el papel asignado al poder político en el concepto propuesto de laicización y en el papel opositor con que se caracteriza a la Iglesia Católica en los países latinos. Puede decirse que la disputa por el control de la globalidad de las esferas sociales y de los fundamentos ideológicos de la sociedad, fue el conflicto decisivo entre el integrista y el laicismo, disputa que pretenden continuar los opositores católicos al CVII.

-Diferencia entre secularización y laicización

En cuanto a la diferencia entre laicizar y secularizar, como se señaló en páginas anteriores, de acuerdo con Jean Pierre Bastian, el término “laicizar” refiere a una acción que desde la coerción de la autoridad trata de imponer una estructura de separación entre la esfera política y la religiosa y se relaciona en mayor medida con el ámbito de las instituciones del Estado, mientras que “secularizar” implica la diferenciación de las distintas esferas sociales que se independizan de lo religioso, en tanto que esta se vuelve una esfera más de la sociedad que tiende a permanecer en lo privado,¹²⁰ es decir, la separación de lo político y lo religioso es asumida por la misma sociedad en lo referente a su cultura política y su imaginario colectivo. El autor de la tesis concuerda con Bastian, pues la laicidad se implica más en el terreno de diferenciar lo público de lo privado y la secularización toca el ámbito de las ideas y las mentalidades.

Roberto Di Stefano aporta más bases para esta interpretación pues define secularización como el “proceso de pérdida de la capacidad normativa de la religión y de la subjetivación de las creencias. En este sentido, decir que la sociedad o un sector de ella se ha secularizado implica que sus comportamientos han ganado autonomía respecto de la autoridad religiosa.”¹²¹ En tanto para este autor, la laicidad es “la política estatal de absorción de instituciones y funciones que tiene lugar en los países católicos a partir de la década de 1870 (...) la laicización como sustracción a la autoridad religiosa de instituciones y de

120 Bastian, “Lucha”, 1998, pp. 424-425

121 Di Stefano, “Historia”, 2011, p. 5

funciones que pasan a la órbita del Estado, constituye entonces un aspecto del proceso mayor y más complejo de la secularización.”¹²² En síntesis, mientras la secularización entra en el terreno de las actitudes y los comportamientos, la laicidad es una política estatal y aunque Di Stefano parece señalar que la laicización es una parte del proceso más amplio de la secularización, sin embargo para el autor de esta tesis, dicho planteamiento, al menos para el contexto mexicano, puede contribuir a fortalecer la confusión de términos por lo que se prefiere ampliar la importancia de diferenciar ambos contextos y referirlos a los ámbitos cultural y político respectivamente.

Jean Meyer al comentar la salida de la religión del ámbito de lo público, considera que “nuestros tiempo, desde el Siglo de las Luces, ha querido privatizar la religión, quitándole su dimensión y sus raíces sociales. Tal proyecto ha sido visible especialmente en el campo político y más aún en el asunto de las relaciones entre el Estado y la Iglesia.”¹²³ Caber mencionar que en algunos países los procesos secularizadores y laicistas han ido de la mano, pues el Estado desea verse totalmente independiente al poder eclesiástico y en ciertas coyunturas, subordinarlo, negando así cualquier raíz auténticamente social de lo religioso. Meyer considera constatable “que cualquier Iglesia, como comunidad visible, tiene una cara política de la que no puede renegar y que la religión, contra lo que creían los liberales, no puede ser puro asunto del fuero interno.”¹²⁴ En esta interpretación, se puede observar un aspecto de interés, que la religión siempre se ha de preocupar en mayor o menor medida, a veces hasta inconscientemente de lo público, pues lo político tendrá en mayor o menor medida, implicaciones morales.

La modernidad ilustrada impuesta de manera gradual como el sistema idóneo de desarrollo socio-político al menos desde el estallido de la Revolución Francesa a finales del siglo XVIII y cuando menos hasta los años sesenta del siglo XX, implica la limitación de la expresión de la religiosidad del espacio público al

122 *Ibid.*

123 Meyer “Historia”, 1993, p. 712

124 *Ibid.* p. 713

privado, el fin de la unión entre la Iglesia y el Estado a la separación de ambos y en consecuencia a la imposición de la secularización y de la laicidad en la sociedad

La oposición al CVII de los integristas implica una serie de planteamientos que ciertamente se ubican, como se verá en el desarrollo de esta tesis, en debates sobre aspectos dogmáticos, litúrgicos y doctrinarios, pero la oposición a la modernidad ilustrada, especialmente en lo que respecta a la secularización y a la laicización, representa una de las raíces más relevantes del discurso integrista que se opone a la modernidad, aun cuando a primera vista eso no sea tan explícito en sus planteamientos.

Una vez que se han precisado los principales elementos que es necesario tomar en cuenta para comprender porqué los integristas se oponen a la modernidad, se analizarán las distinciones conceptuales relacionadas con el objeto de estudio de la tesis y se explicará porqué se utilizan ciertos términos en lugar de otros.

Precisiones en torno a los conceptos de derechismo, ultraderechismo, conservadurismo, integrista y tradicionalismo.

El estudio de los actores, tanto individuos como grupos, que se abordan en la presente investigación, es decir, los católicos opositores a los cambios propiciados por el CVII en la Iglesia, requiere de un análisis cuando menos general de los conceptos que aspiran a definir sus principales características y enunciar las razones por las que se ha preferido la utilización de ciertos términos en lugar de otros. Diversas disciplinas sociales han estudiado a estos actores o a otros similares, en base a los conceptos “derecha” y “ultraderecha”, categorías utilizadas por autores que han contribuido significativamente al debate en torno a los sectores del espectro político que se oponen a ideologías secularizantes como el liberalismo o el marxismo. No obstante, estos términos desde el punto de vista del autor de la tesis, no son los más adecuados para denominar el objeto de estudio concreto de esta investigación, por lo que se hará referencia a ellos en este apartado en un afán crítico, advirtiendo que se prefirió usar en el desarrollo de la

investigación otras categorías (conservadurismo, integrismo, tradicionalismo) que caracterizan mejor y de una manera mucho más precisa a los objetos de estudio, identificados con un modelo confesional de sociedad en oposición a la modernidad y con la prevalencia de una religión por sobre las demás al considerarla la única verdadera.

-Derechismo y ultraderechismo

Aun sin coincidir en el uso de este término, es preciso reconocer que las posturas ideológicas del objeto de estudio pueden ser consideradas por muchos investigadores como “derechistas” o inclusive “ultraderechistas”, por lo que aun cuando estas categorías, no se vayan a utilizar en el resto de la investigación se abordarán en este apartado los aspectos que podría implicar el uso de este término. Entre los teóricos que más han respaldado este concepto se encuentra Norberto Bobbio,¹²⁵ quien mantiene que la diada “derecha-izquierda”, es perfectamente válida para el análisis de movimientos y tendencias políticas. Este autor italiano se ha convertido en todo un clásico de la ciencia política y toma como punto de partida un análisis totalmente favorable a la modernidad y a la democracia electoral (por lo tanto opuesto en muchos aspectos al de nuestro objeto de estudio) y tiende a caracterizar a la derecha como una entidad favorable a la desigualdad, lo cual en buena medida favorece la imagen de los “grupos de derecha” como aliados de los ricos y pudientes y a favor de la “explotación de los pobres”, soslayando el carácter reivindicador en la llamada “cuestión social”, especialmente desde *Rerum Novarum* .

Para Octavio Rodríguez Araujo, uno de los principales investigadores mexicanos que han apoyado las posturas de Bobbio: “el término derecha ha sido asociado a la conservación del *statu quo*. Es un calificativo reservado comúnmente a los conservadores, a los defensores del orden establecido (...) es también un concepto que ha variado según las tradiciones y el tipo de sociedad y de poder que se han defendido a lo largo de la historia. Muchas de las posiciones políticas que ahora consideramos de derecha fueron de izquierda en otros

125 Bobbio, *Derecha*, 1995

momento.”¹²⁶ Estas líneas reflejan en parte algunas de las dificultades de la utilización del concepto “derecha”, pues para explicarlo el autor recurre al uso del término “conservador” ¿Por qué no mejor utilizar este término? Aun el término “conservador” sería insuficiente para explicar las posturas de todos aquellos que rechazan ciertos cambios religiosos y culturales, como ya se analizará más adelante.

En todo caso el propio Rodríguez Araujo reconoce que “derecha” es un concepto relativo, cuyo significado varía en el tiempo y en el espacio y cuya caracterización depende “tanto del momento en que quiere ubicárseles como de la perspectiva política, moral o ideológica del observador, del analista o de quienes ven amenazados sus intereses.”¹²⁷ Dicha relatividad del concepto es aún más notoria en el ámbito historiográfico y puede generar confusiones al entender las características ideológicas de ciertos objetos de estudio. Muchos historiadores, politólogos o sociólogos, que se ven influenciados por su propia ideología al usar este término, ven en el concepto “derecha” no tanto un concepto útil para comprender un fenómeno, sino un arma de ataque contra alguien casi necesariamente despreciable, lo cual, implica una limitación en la perspectiva de análisis y corre el riesgo de que este, en lugar de ser tal, se convierta en un escrito de combate.

Rodríguez Araujo comenta en torno a la ultraderecha, que él identifica con el término “reaccionario” (que es un término usado en general en sentido despectivo), lo siguiente: “¿Pero todos los que reivindican un cierto pasado son reaccionarios y por lo mismo de ultraderecha? La defensa de valores, ritos y formas de poder o de representación, en una palabra de una cultura anterior (secular), ¿es necesariamente reaccionaria?”¹²⁸ Aquí, este autor presenta un cuestionamiento interesante, que refleja una más de las limitaciones de la utilización de este concepto, de la misma manera que cuando hablé de la derecha, Rodríguez tuvo necesidad de hacer referencia al término “conservador”, ahora que

126 Rodríguez, *Derechas*, 2004, p. 13

127 *Ibid.*, p. 15

128 *Ibid.*, p. 20

habla de la ultraderecha, necesita usar el vocablo “reaccionario”. Por otro lado, es evidente que la evocación al pasado no necesariamente va ligada a una ideología en particular, pues no se suele llamar “ultraderechista” ni “reaccionario” a los que reivindican por ejemplo los derechos de los indígenas y el respeto a sus usos y costumbres. Otra reflexión importante que aporta Rodríguez Araujo es lo referente al papel de lo ideológico en la diferenciación entre “derecha” y “ultraderecha”:

Es la derecha la (corriente política) más pragmática, pues su ideología es de base empírica-positivista y más cuando tiene el poder (...) la ultraderecha y la izquierda en general son corrientes que defienden más la ideología que la derecha. La ultraderecha incluso cuando ha tenido el poder (...) ha defendido su ideología, pese a que en cuestión de programas, así como en su estrategia y tácticas, ha sido pragmática. La derecha no suele interesarse mucho en la ideología. La derecha se adecúa a los cambios y en ocasiones se adelanta a hacerlos para conservar el *statu quo* (nunca estático). Para la derecha, la ideología y los principios son mucho menos importantes que para la ultraderecha, por una sencilla razón: la ideología de la derecha es la defensa de sus intereses y los que representa, tenga o no el poder gubernamental.¹²⁹

Sería complejo establecer al pragmatismo como una característica particular de la “derecha”, este es un elemento relativo y variable según el tiempo y el espacio y que puede estar presente en todos los ámbitos del espectro político, aceptar totalmente esta reflexión parece cuestionable, aunque podría ser admisible la idea del mayor énfasis de lo ideológico en el discurso de aquellos grupos considerados como de “ultraderecha” que los que se pueden catalogar como “derechistas” moderados.

Otro investigador afín a la utilización del concepto “derecha” es Luis Ángel Hurtado para quien “la derecha en sí misma constituye una forma de pensar y de actuar, al ser un sistema de ideas y creencias que contemplan el conservadurismo, el cual comprende el deseo de la estabilidad sobre el deseo de cambio, tanto en el sistema de ideas como en el sistema de relaciones existentes en una determinada sociedad.”¹³⁰ Aquí podemos observar la misma asimilación de la derecha, con lo “conservador” en un sentido similar al de Rodríguez Araujo, con quien toma también similitudes relativas a la cuestión del papel de la igualdad, pues Hurtado menciona que “la derecha se entiende como un sistema de ideas,

129 *Ibid.*, pp. 21 y 22

130 Hurtado, “Diferentes”, 2014, p. 11

las cuales justifican la conservación del estatus de las relaciones sociales-políticas-económicas en una región específica, además de prevalecer el beneficio social-político-económico de una minoría sobre el de la mayoría.”¹³¹ En general, se puede decir que varios de los autores que utilizan el concepto “derecha” se ven demasiado influidos por esta percepción de asignar a los “derechistas” un papel de guardianes de la injusticia social y de los privilegios de las clases sociales poderosas, que no necesariamente corresponde a la realidad.

El historiador español Ricardo De La Cierva, consideraba que la derecha tendría un componente permanente y uno relativo:

El contenido permanente de la derecha es precisamente su vocación de permanencia; su aferramiento (...) a los valores tradicionales, a los ritos, a las convenciones establecidas; su recelo ante el cambio; su intento de monopolizar políticamente los grandes valores del pasado, las grandes ideas como la patria, los grandes símbolos como la bandera, las grandes vivencias como la religión (...) en caso de duda entre la conservación y el cambio, la derecha se inclina por la conservación. La derecha puede ser, de hecho ha sido muchas veces, inteligente y regresiva; pero cuando se enfrenta al cambio se reviste de prudencia que muchas veces también degenera en inmovilismo.¹³²

Aquí volvemos a la asociación derecha-preservar lo establecido, pero De La Cierva, hace un hincapié interesante en la relación con el cambio, la noción de relatividad, también está presente en este autor: “la derecha es también una realidad y un término relativo; en el espacio y en el tiempo político. La derecha se contrapone, en primer lugar, a la izquierda; en segundo lugar, al centro; en tercer lugar, a la extrema derecha: pero esta contraposición no solamente debe considerarse en un momento histórico dado, sino que debe proyectarse a momentos diferentes.”¹³³ Sin duda, De La Cierva tenía en cuenta el dinamismo de lo político, los desplazamientos ideológico-discursivo que suelen hacer los diferentes actores ante coyunturas diversas y eso es algo que debe tomarse en cuenta al analizar los actores del pasado.

Los cuestionamientos al uso de los términos “derecha” y “ultraderecha” han sido cada vez más frecuentes en los últimos años pues como bien lo señala Erika Pani “esta división (entre izquierdas y derechas) resulta profundamente

131 *Ibid.*, p. 12

132 De La Cierva, *Derechas*, 1976, pp. 14 y 15

133 *Ibid.*, p. 16

insatisfactoria como explicación histórica y como herramienta analítica. Imaginar el presente como resultado del enfrentamiento de dos fuerzas proteicas, de dos proyectos imperecederos, es atractivo para los discursos políticos, pero el mito patriótico mal caza con la complejidad de la experiencia histórica,”¹³⁴ además de lo anterior:

Se trata de una geometría que no deja de ser simplista y unidimensional, precisamente porque creemos conocer sus contenidos. El liberal no puede ser sino individualista, optimista y libertario en cuestiones de economía y religión; el conservador todo lo contrario; la izquierda cree en el progreso y la igualdad y ve en el Estado el instrumento adecuado para promoverlos; la derecha no. Pero estas visiones reconfortantes por familiares poco contribuyen a nuestra comprensión de los fenómenos políticos. “Conservador”, “liberal”, “de izquierda”, “de derecha”, son etiquetas. Como tales, imponen una definición a priori, más o menos rígida y atemporal, a las ideas, discursos y prácticas políticas de hombres que tenían que lidiar con los vaivenes e incertidumbres.¹³⁵

Los términos “derecha” y “ultraderecha”, desde el punto de vista del autor de la tesis, que concuerda plenamente con la interpretación de Erika Pani, no son los más adecuados para un estudio académico de grupos que se oponen a la modernidad y a sus distintas expresiones, pues, además de lo ya mencionado anteriormente, los términos “derechismo” y “ultraderechismo” implican una visión un tanto bipolar y maniquea que deriva más de posiciones ideológicas, tendientes a satanizar todo lo que tenga que ver con la “derecha” sin tomar en cuenta que dentro de dicha categoría suelen incluirse numerosas expresiones políticas e ideológicas con distinto grado de preocupación por lo social y también con una valoración diferenciada respecto del capitalismo como sistema económico adecuado o no para el desarrollo social de la humanidad.

El propio Bobbio acepta en cierta forma haber sido influenciado por este maniqueísmo, que un investigador social, debería tratar de dejar fuera de sus análisis en la medida de lo posible: “siempre me he considerado un hombre de izquierdas y por lo tanto siempre he dado al término “izquierda” una connotación positiva, incluso ahora que está siendo cada vez más atacada, y al término “derecha” una connotación negativa, a pesar de estar hoy ampliamente

134 Pani, “Fuerzas”, 2009, p. 14

135 *Ibid.* p. 15

revalorizado.”¹³⁶ De esta manera se observa como las filias y las fobias pueden influenciar los análisis sociales y en consecuencia, será necesario, para evitar en la medida de lo posible esta situación, abogar por una precisión terminológica lo más rigurosa posible y que considere las gradaciones, modalidades, derivaciones y vertientes de los grupos e individuos en mayor o menor medida opuestos a la modernidad, al liberalismo y al marxismo.

Aunado a lo anterior la diada izquierda-derecha, resulta simplista, pues, como se ha mencionado, dentro de ambas categorías se encuentran innumerables matices y tendencias y cada una de ellas requiere de una caracterización lo más precisa posible de los fenómenos que se pretende estudiar. Hay que reconocer sin embargo que algunos autores que trabajan con este concepto sí reconocen esta complejidad y pluralidad, como por ejemplo Mónica Uribe, quien propone una clasificación para el caso mexicano que reconoce la heterogeneidad del conjunto de fenómenos que suelen ser catalogados como “derecha”:

La derecha en México es un movimiento heterogéneo, esquemáticamente dividido en tres grupos: la derecha liberal, asimilada con los grupos de extracción porfirista, cuyo proyecto surge de la visión de un Estado mínimo, revivido por la emergencia de la nueva derecha; la derecha demócrata cristiana vinculada a la Doctrina Social de la Iglesia (DSI); y por último, la denominada ultraderecha, que comparte y radicaliza los aspectos centrales de las dos anteriores. En lo particular, añadiría una cuarta categoría, al parecer marginal y atomizada: los verdaderos conservadores, insertos en las tres corrientes anteriores, distinguibles por no variar en su pensamiento, independientemente de la coyuntura.¹³⁷

No obstante, esta clasificación resulta hecho insuficiente, pues desde el punto de vista del autor de esta tesis, resulta confuso usar la denominación “derecha liberal” cuando sería más adecuado especificar de qué tipo liberalismo se habla (pues este ha sufrido numerosas transformaciones) y en qué contexto de tiempo y espacio,¹³⁸ en lugar de pretender darle la etiqueta de derecha o de izquierda lo cual puede generar imprecisiones. Por otro lado, podría cuestionarse de qué

136 Bobbio, *Derecha*, 1995, p. 171

137 Uribe, “Ultraderecha”, 2008, p. 41

138 Charles A. Hale trató a detalle las distintas expresiones del liberalismo mexicano del siglo XIX y aunque Mónica Uribe escribe sobre todo para analizar las agrupaciones del siglo XX, es útil la consultar la obra del primero si se desea profundizar en la caracterización de las distintas vertientes de dicha ideología, así como sus modificaciones en el tiempo. y así entender mejor la caracterización de “derecha liberal” y su vinculación con el porfirismo que menciona Uribe. Ver Hale, *Liberalismo*, 1972 y Hale, *Transformaciones*, 1991.

Democracia Cristiana se habla, pues especialmente a partir de los sesenta, algunos grupos ligados a esta corriente se radicalizaron hasta simpatizar con las corrientes de “cristianos por el socialismo”, además de que no sólo los católicos afines a la Democracia Cristiana se identificaban con la Doctrina Social de la Iglesia, pues esta era parte de la bandera de los grupos integristas y conservadores especialmente antes del CVII. Esta clasificación sin embargo deja claro que no necesariamente todos los grupos que suelen ser etiquetados como “de derecha” tienen relación con lo religioso, lo cual sería inclusive otro elemento que hace necesario una precisión terminológica más precisa.

El término “derecha” y sus derivados se han constituido, especialmente en el lenguaje cotidiano de la práctica política, en una expresión despectiva, lo que ha contribuido a demeritar su valor como elemento de categorización lo suficientemente riguroso en las ciencias sociales, que requieren de una precisión lo más aguda posible en su análisis. No obstante, es preciso reconocer que el uso de los términos “derecha” o “ultraderecha” está ya muy extendido en el medio académico, especialmente entre algunos autores, especialmente provenientes de la sociología y de la politología, por lo que aun cuando no se esté de acuerdo con el uso del término es necesario, tener en cuenta los análisis que parten del uso de dichos conceptos y reconocer su plena pertinencia.

Podría decirse que los grupos integristas y tradicionalistas analizados representan una “ultraderecha” eclesial, por su radicalismo, mientras que los grupos conservadores más moderados representan la “derecha” no obstante se omita el uso de estas categorías y se han preferido otras en el conjunto de la tesis, pues además de los problemas ya señalados, disminuye notablemente la complejidad del debate y tiende a omitir numerosos elementos en los que es necesario profundizar para comprender los fenómenos que se están estudiando.

-Integrismo e intransigentismo

Dejando atrás las reflexiones en torno a los conceptos “derechismo” y “ultraderechismo” se abordarán a partir de este apartado los tres conceptos que

serán claves en la designación de los objetos de estudio que se abordarán: Integrista, Tradicionalismo y Conservadurismo. Fortunato Mallimaci describe al Integrista, que también puede denominarse catolicismo integral, como una tendencia que “no ha aceptado los presupuestos de la modernidad y ha luchado, tanto dentro del espacio católico como en la sociedad, para imponerse, dejar en un segundo o tercer plano a sus rivales internos y asumirse como el único y verdadero.”¹³⁹ Esta definición nos deja ver una característica esencial del integrista, su antagonismo con la modernidad, aspecto del que ya se ha hablado en la introducción de la tesis, y su voluntad de constituirse como la única verdadera, correcta, válida, legítima y auténtica interpretación del catolicismo, definiendo a otras expresiones de dicha religión, especialmente las progresistas, como heréticas o en el mejor de los casos erróneas o ambiguas. Estas características resultan centrales en la caracterización del objeto de estudio y constituyen un aliciente para la lucha contra sus antagonistas. Por otro lado “el catolicismo intransigente no concilia ni con unos ni con otros (liberales y socialistas) las soluciones a los problemas las busca en su propio devenir histórico sin adaptaciones ni conciliaciones.”¹⁴⁰ Mallimaci pone énfasis también en la aversión de los integristas a ceder posiciones, a conciliar para lograr acuerdos por lo cual el diálogo es para ellos una renuncia a posturas inamovibles. De esta forma, la interpretación integrista del catolicismo, se opone con intransigencia e inmovilismo, a visiones más flexibles de lo religioso.

Emile Poulat aporta ideas que pueden ser de utilidad para comprender el integrista católico, aunque este autor, utiliza la categoría de “intransigentismo” que sin embargo podría utilizarse casi como sinónimo de integrista, o cuando menos plantea numerosos elementos en común con este. Poulat describe y sintetiza algunas concepciones que un sacerdote de apellido Bouyer, planteaba respecto al catolicismo, que de acuerdo a este clérigo debía ser:

Intransigente, esto quiere decir dos cosas: en primer lugar, antiliberal, la negación y la antítesis de este liberalismo que constituye la ideología oficial de la sociedad moderna; pero también inquebrantable en los principios que le dicta su oposición. Integral, o en otras

139 Mallimaci, “Religión”, 1993, p. 117

140 *Ibid.*, p. 118

palabras que se reúsa a que su papel se reduzca a las prácticas de culto y a las convicciones religiosas privadas, pues está ansioso de edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta indicada por la Iglesia. “Social” en varios sentidos, porque tradicionalmente, penetra toda la vida pública, porque ha adquirido una esencial dimensión popular y finalmente porque el liberalismo económico de la sociedad moderna ha suscitado la *cuestión social*, cuya solución exige una gran movilización de las fuerzas católicas.¹⁴¹

Analizando lo anterior, Poulat reflexiona en torno a lo que implican estos planteamientos:

Lo intransigente subraya la ruptura dramática producida por la Revolución Francesa, la sociedad que se deriva de ella y de los principios que la fundamentan, con las cuales como lo repetirá el *Syllabus* de Pío IX, no hay ni reconciliación, ni transacción concebibles (...) Lo integral, se expresará cuando la Iglesia pase de la defensiva a la contra-ofensiva y que se asuma como un *movimiento católico* movido por la grandiosa ambición de un nuevo orden mundial (*“rerum ordo in terris futurus”*) Lo social, finalmente pone el acento en el proyecto histórico en torno a la cuestión obrera y las clases trabajadoras.¹⁴²

Poulat comenta que la interpretación intransigente-integrista del catolicismo, plantea la oposición a todo lo moderno, a todo lo liberal, a todos los valores representados por la Revolución Francesa, sin ninguna concesión, la cual a la vez sería la base de un modelo de sociedad en que todo giraría alrededor de lo religioso, algo como un espejo de la modernidad liberal. Lo religioso, debería ser el fundamento de la sociedad y los católicos no deberían ceder ni dejarse influenciar por la modernidad liberal, pues eso debilitaría las posibilidades de re-construir el orden social católico. El integrismo católico plantea además una idea de Iglesia que ha “tratado de constituirse en una gigantesca institución total, esto es, suficiente a sí misma y a sus miembros en todos los dominios, incluidos el político, sindical, educativo y científico. Esta fue su utopía que afrontó a las pretensiones de otras instituciones, totales como ella, cada una rivalizando con las otras, según sus medios.”¹⁴³ En este sentido, la gran meta de los integristas, sería una Iglesia que lo dominara todo, una religión que fuera hasta cierto punto parte integral de cada una de las expresiones y actividades de lo social, lo cultural y en general de todo lo humano, es decir que proporcionara una solución a todos los problemas de la existencia, no sólo en lo espiritual, sino inclusive en lo material.

141 Poulat, *Catholicisme*, 1983, (traducción de Martínez Austreberto), p. 100

142 *Ibid.*

143 *Ibid.*, p. 251

María Luisa Aspe basándose en la definición de Poulat, menciona dos nociones relevantes en el estudio de los movimientos católicos del siglo XX, aunque ella los aplica para el estudio de varias agrupaciones del catolicismo mexicano preconciliar: integralidad e intransigencia. La integralidad sería:

La expresión del catolicismo y de la doctrina social de la Iglesia en todos los ámbitos de la vida humana y social. Comúnmente se hace referencia a este término como el pensamiento de reconquista o de cristiandad; obedece a una mentalidad religiosa en la cual lo espiritual se identifica con los objetivos y los intereses de una concreta estructura histórica social –el orden social cristiano medieval (...)- como garantía e instrumento para mantener e imponer la cristianización del mundo.¹⁴⁴

Por su parte para Aspe el concepto de “Intransigencia” implicaría:

La oposición al liberalismo ante todo y su negación como ideología oficial de toda la sociedad moderna; y en segundo término la actitud inquebrantable de no dejarse reducir al ejercicio de meras prácticas religiosas y culturales; aludía a la imposibilidad de hacer concesiones en materia de principios. Se debió a la intransigencia que el pensamiento católico de la época asumiera un carácter apologético, defensivo y ofensivo, ante el ataque de las supuestas “certezas” que pretendían contradecir a la “única verdad.”¹⁴⁵

Partiendo de las aportaciones de Aspe, el integrismo tendría como componentes la integralidad y la intransigencia, pues implica tanto el deseo de que todos los ámbitos de la vida sean impregnados y hallen su fundamento en lo religioso, como una actitud ofensiva e inquebrantable contra lo moderno y por extensión, contra todo lo que cuestione su propuesta de centralidad de lo religioso. La actitud hostil contra la modernidad y el progreso deriva de que éstos se oponen a que lo religioso vuelva a ser un aspecto central en las sociedades. El tener en mente estos dos rasgos, resulta indispensable para entender al objeto de estudio de esta investigación.

Por otro lado, el filósofo peruano Gonzalo Gamio, propone la siguiente definición de Integrismo:

El concepto de integrismo alude al y los esfuerzos de ciertas corrientes ideológicas o religiosas por llevar las bases y las consecuencias del propio credo a todos los aspectos de la vida, incluidos el diseño de leyes e instituciones y el ejercicio de la política. Esta posición exige asimismo el considerar la tradición – matriz de sentido de la totalidad del mundo y de la existencia – como inmóvil y absolutamente reacio a la crítica. Cualquier cuestionamiento por parte del adepto, creyente o miembro de la cultura es considerado una abierta trasgresión al ideario compartido y un síntoma de falta de fe o de convicción en torno a su

144 Aspe, *Formación*, 2008, p. 25

145 *Ibid.*

carácter constitutivo de la identidad individual. La duda es vista como una expresión de debilidad y de traición a la doctrina por la que deberían vivir y morir.¹⁴⁶

En estas líneas nuevamente se puede observar esa aspiración de totalidad que tiene el integrismo, aunque ahora se observa un nuevo elemento, la “tradicición” considerada como “matriz de la totalidad del mundo y de la existencia” y algo que debe permanecer inmóvil. Para Gamio, la tradición es un componente básico de las posturas integristas, con lo cual se concuerda de manera parcial, pues como se verá más adelante de acuerdo con la propuesta de clasificación de esta tesis, debe diferenciarse el integrismo del tradicionalismo. No obstante los integristas suelen proclamar su interpretación de “lo tradicional” como la única válida y defender dicha visión de manera irreductible.

Víctor López propone el siguiente concepto: “El integrismo es la aceptación de la tradición de una religión tal y como fue entendida en un momento determinado, con la finalidad de defender a la misma de lo que se consideran doctrinas nuevas, generalmente calificadas como racionalistas, que podrían apartarla de su verdadero origen e identidad tradicional.”¹⁴⁷ Comprendido de este modo, el integrismo hace referencia al mantenimiento de la totalidad de los elementos doctrinarios del catolicismo y de su doctrina, impidiendo y obstaculizando las innovaciones y los cambios radicales, a la vez que se crítica el racionalismo que muchos seguidores de esta corriente consideran fruto de la Revolución Francesa y de las consignas difundidas por la masonería. Este concepto puede englobar a quienes pretenden profesar un catolicismo íntegro libre de toda impureza doctrinal, aunque con mayor o menor intransigencia, además de que pretenden ser católicos “integrales” es decir que expresan ese catolicismo en todos los aspectos de su vida y pretenden que la sociedad reconozca el papel de

146 Gonzalo Gamio, “Integrismo, aproximaciones filosóficas al concepto” en Blog *Política y Mundo ordinario, bosquejos postliberales*, publicación del 17 de octubre de 2013 : <http://gonzalogamio.blogspot.mx/2013/10/integrismo-aproximaciones-filosoficas.html> [Consulta: 12 de noviembre de 2015]

147 Víctor López, “Fundamentalismo e integrismo religioso” en página web *Suite 101*, publicación del 7 de octubre de 2013: <http://suite101.net/article/fundamentalismo-e-integrismo-religioso-a70576#.VJcVHYvfiU> [Consulta: 11 de noviembre de 2015]

la religión de manera íntegra, es decir, aceptando que ésta debe tener una función normativa sobre la vida política y civil y oponiéndose al laicismo.

Finalmente el concepto que propone Emilio J. Corbiere en su libro crítico sobre el Opus Dei es el siguiente: “El integrismo ha significado una especie de totalitarismo religioso que pretende sacar únicamente de la fe, la respuesta a todas las cuestiones de la vida privada y pública, y que, en consecuencia, niega la autonomía legítima de los diferentes ámbitos de la vida sometiéndolos a la potestad directa de la Iglesia.”¹⁴⁸ Aunque como se explica en este mismo capítulo el autor de la tesis no considera que el Opus Dei sea una organización integrista sino más bien conservadora, Corbiere en esta definición insiste en la noción de totalidad de lo religioso en el integrismo, (aun cuando podría ser cuestionable el uso del término “totalitarismo”), es sin duda una caracterización interesante el resaltar que los integristas buscan que lo religioso brinde todas las soluciones tanto en el espacio privado como en el público y ello es uno de los elementos que configuran de manera fundamental la mentalidad de los objetos de estudio de la presente investigación.

Después de considerar estas propuestas conceptuales, se pueden tener más elementos para afirmar que en general, las expresiones opuestas a las corrientes progresistas y abiertas a la modernidad ilustrada en el catolicismo, pueden considerarse como integristas y dentro de estas pueden distinguirse a los tradicionalistas y a los conservadores antiprogresistas posconciliares radicales (que de manera más simple pueden denominarse también conservadores integristas), en función del grado de su intransigencia en cuanto a algunos cambios. No obstante, como se aclarará más adelante, no todos los católicos conservadores pueden considerarse como integristas, pues estos son sólo aquellos que, además de plantear la necesidad de que toda la sociedad sea impregnada por un sentido religioso, muestran cierto grado de radicalismo en sus interpretaciones, al fundamentar sus argumentos en discursos como el de la “conspiración judeo-masónica” y al oponerse con fuerza y combatividad a las

148 Corbiere, *Opus*, 2002, p. 23

corrientes progresistas dentro del catolicismo. Conservadores y tradicionalistas, tienen en cierta forma un origen común derivado de una esencia integrista, no obstante es conveniente diferenciarlos, lo cual ayuda a comprender y designar adecuadamente los actores particulares de la investigación.

-Conservadurismo

Puede decirse que el Integrista es la base primaria del conservadurismo y el tradicionalismo, si bien hay sectores conservadores moderados que han evolucionado hacia posturas que ya no pueden considerarse integristas, aunque si conservadoras.

Muchos de los autores que han propuesto conceptualizaciones del conservadurismo, por ejemplo las que se estudiarán a continuación, han asumido en las mismas una serie de componentes que coinciden con aquellas posturas que se han señalado para el integrista, ya que muchos de ellos asumen que el conservadurismo es simple y llanamente lo opuesto al liberalismo y a la modernidad, sin que se distingan con claridad los matices referentes al grado de disposición y aceptación con respecto al cambio, por mínimo que sea, lo cual, como se verá más adelante es un factor determinante para distinguir el conservadurismo del tradicionalismo.

El análisis de las siguientes propuestas conceptuales, puede aportar diversos elementos que componen el discurso conservador y aun cuando éstos a primera vista no se diferencien de los planteamientos integristas o tradicionalistas, la consideración de los mismos ayudará a lograr una visión más profunda y específica de la ideología de los objetos de estudio.

Con base en el pensamiento de Edmund Burke y su obra de 1870 *Reflexiones en torno a la Revolución Francesa*, (misma que se mencionó ya en la introducción de esta tesis) Russel Kirk sistematizó los principales elementos del pensamiento conservador de la siguiente forma:

1.-La creencia de que un designio divino rige la sociedad y al conciencia humana, forjando una eterna cadena de derechos y deberes que liga a grandes, y humildes, a vivos y muertos. Los problemas políticos son, en el fondo, problemas religiosos y morales.

2.-Cierta inclinación hacia la proliferante variedad y misterio de la vida tradicional, frente a los limitativos designios de uniformidad, igualitarismo y utilitarismo de la mayor parte de los sistemas radicales.

3.-La convicción de que la sociedad civilizada requiere órdenes y clases. La única igualdad verdadera es la moral: todos los demás intentos de nivelación conducen a la desesperación si son reforzados por una legislación positiva.

4.-La creencia de que propiedad y libertad están inseparablemente conectadas y de que la nivelación económica no implica progreso económico.

5.-Fe en las normas consuetudinarias y desconfianza hacia los sofistas y calculadores.

6.-El reconocimiento de que cambio y reforma no son cosas idénticas y de que las innovaciones son con mucha frecuencia devoradores incendios más que muestra de progreso. La sociedad debe cambiar, pero su conservación exige cambios lentos como al perpetua renovación del cuerpo humano.¹⁴⁹

Aun cuando sean ilustrativos de la mentalidad antiprogresista, el apego a la tradición, la reivindicación de la sociedad jerarquizada, el apego a la propiedad y la lealtad a las normas de la costumbre, se debe poner atención especialmente en el primero y en el sexto de los elementos señalados por Kirk: Dios representa el eje rector de toda existencia y de él emana todo derecho, cualquier opinión ajena a esto debe ser combatida, a la par que se considera que el progreso y las innovaciones más que benéficas pueden ser algo destructor, tal como, según la interpretación de sus opositores, lo fue el CVII. Con base en las características enumeradas, el investigador especializado en el México decimonónico Reynaldo Sordo propone que el conservadurismo:

Nace en contraposición del radicalismo filosófico del siglo XVIII y por eso muchos de sus principios son opuestos a él. Frente a la idea del progreso se postula la Providencia de Dios; frente a la igualdad social la sociedad jerarquizada; frente a la teoría, la experiencia y el prejuicio; frente a la bondad del hombre, la existencia del mal en el corazón del ser humano; frente a la revolución, el cambio paulatino y natural; frente a la política pragmática, la política como parte de la moral; y, frente a la creencia en la ilimitada perfectibilidad del hombre, el convencimiento de que el hombre es un ser básicamente imperfecto y así hay que aceptarlo, como es, no como quisiéramos que fuese.¹⁵⁰

Esta serie de contraposiciones, representa una serie de opuestos que remite a la dinámica de antagonismo que se mencionó en relación a las teorías de lo político

149 Kirk, *Mentalidad*, 1956, p. 38, cit. en Sordo, "Pensamiento", 1999, p. 137
150 Sordo, "Pensamiento", 1999, p. 138

de Carl Schmitt, los integristas, tradicionalistas y conservadores plantearan una lucha permanente contra su enemigo mortal que son los ideales de la Ilustración los cuales han venido a destruir el orden antiguo en el que Dios tenía un lugar primordial en la vida de las sociedades. Frente a las nuevas concepciones en torno al hombre y las propuestas de libertad, igualdad y fraternidad, el conservadurismo mantiene un discurso que recuerda la maldad inherente del ser humano y la necesidad de que el orden y la jerarquía, mantengan el control sobre los individuos.

Por su parte Dora Kanoussi propone los siguientes elementos que serían el “núcleo duro” de los axiomas del conservadurismo:

- a) La idea de que el dominio político se asigna por una legitimación trascendental (desde arriba) y no por la delegación de abajo, como sostiene el pensamiento democrático de la soberanía. De ahí que desde la Revolución Francesa este principio de la soberanía popular es el desafío más grande para el conservadurismo.
- b) La idea de que la condición humana es invariable; la de una naturaleza humana deficiente que necesita de guía y apoyo. La miseria del hombre moderno consistiría en la búsqueda ilimitada de la libertad, la cual cuando se realiza políticamente se vuelve por necesidad esclavitud y despotismo.
- c) El intento por probar que la desigualdad es resultado necesario de la libertad y del autodesarrollo humano en la sociedad. De ahí que las jerarquías sean expresión de la desigualdad innata de los hombres.¹⁵¹

Sin duda, una de las grandes rupturas de la modernidad fue la irrupción del concepto de soberanía popular, el poder dejaría de tener un origen divino y esa idea sería una de las principales armas de los modelos secularizadores para debilitar el papel de la religión como fundamento de la política. Asimismo, Kanoussi hace alusión al pesimismo en cuanto a la naturaleza humana del conservadurismo frente al optimismo liberal, lo cual podría interpretarse como una herencia de la concepción en torno al pecado original y de la consiguiente necesidad de redención de la humanidad caída. El aspecto de la desigualdad considerada como inherente a las sociedades humanas remite a la reivindicación de la jerarquía como de algo natural, para el conservadurismo no puede haber una igualdad plena entre los hombre sin económica ni social, pues eso negaría el orden natural de las cosas dispuesto por la Providencia.

151 Kanoussi, *Ensayo*, 1994, p. 16

El conservadurismo implica ciertamente, preservar un orden, unos elementos sociales o culturales que se perciben como próximos a perderse. No obstante, como se mencionó anteriormente, puede admitir cambios graduales, siempre y cuando lo esencial se preserve. Este es el punto en el que un conservador se diferencia de un tradicionalista (que se opone a todos cambio) a pesar de compartir tantos elementos, el hecho de aceptar algunas transformaciones que, según su concepción, no afecten la esencia de aquello que pretenden defender ante las innovaciones. Por su parte, si la aceptación del cambio implica admitir la salida de la religión como base del orden social, podría hablarse de un conservadurismo moderado no integrista.

Son pocos los autores que hacen referencia a la actitud favorable del conservadurismo hacia los cambios moderados, por lo cual esa diferenciación con los tradicionalistas suele pasar desapercibida, sin embargo los siguientes planteamientos dejan entrever esta idea, de manera más o menos explícita.

Erika Pani caracteriza a los conservadores como “aquellos actores – cambiantes-que se lanzaron a la acción política consciente y decisiva, que adoptaron estrategias discursivas, de organización y acción política para, antes de retroceder, resistir o controlar ciertos cambios específicos.”¹⁵² En este sentido, la reacción ante “cambios específicos” y la aspiración a controlarlos, es decir a regularlos de tal forma que aun sin que puedan detenerlos intentan que sus efectos sean menos devastadores, nos hacen ver que no necesariamente ni en todo momento los conservadores se oponen a las transformaciones.

Por su parte, Conrado Hernández, hablando del conservadurismo mexicano del siglo XIX señala que “los conservadores ilustrados y poco proclives a los extremismos planteaban un cambio gradual también derivado del legado de Alamán (...) conviene precisar que el carácter “reaccionario” de los conservadores no se debía a un rechazo al progreso, como afirmaba la propaganda liberal, sino a los peligros del cambio radical.”¹⁵³ Tal como se señala en estas líneas, Lucas

152 Pani, “Fuerzas”, 2009, p. 23

153 Hernández, “Conservadurismo”, 2002, p. 68-69.

Alamán, planteó un aprecio por los cambios necesarios para alcanzar el progreso material, pero el conservadurismo se mantenía alerta de la inestabilidad que pudieran acarrear los desórdenes sociales.

Reynaldo Sordo cita a Clinton Rossiter quien establece algunas subcategorías para el término conservador, que pueden ser de utilidad:

Rossiter, encuentra cuando menos cuatro tipos diferentes (de conservador): temperamental, posesivo, práctico y filosófico: El temperamental se refiere a un temperamento o posición psicológica, una disposición natural a oponerse a cualquier cambio sustancial. Los rasgos más importantes del temperamento conservador son la costumbre, la inercia, el temor y la emulación. El conservadurismo posesivo en cambio se manifiesta en la actitud del hombre que tiene algo sustancial para defender de la acción erosiva del cambio ya sea estatus, reputación, poder o más comúnmente de propiedad. Los conservadores posesivos han visto siempre en las reformas radicales y en las revoluciones una amenaza a sus intereses económicos. Sin embargo, la posición de este tipo de conservador es egoísta y no piensa más que en términos individuales. Un tercer tipo de conservadurismo sería el práctico. Este se definiría como el temperamental o el posesivo operando en el nivel de la comunidad. El conservador práctico se eleva sobre sus propios intereses y se opone a los cambios radicales en el orden legal, político, económico, social religioso o cultural, sin desarrollar un pensamiento coherente. Finalmente, tendríamos el conservadurismo filosófico. Este es un conjunto coherente de ideas sobre la política, la moral, la sociedad, el cambio social, el hombre y sus fines. El conservador a este nivel es un ser consciente, reflexivo y en cierta medida desinteresado. Su liderazgo, tanto en la práctica cuanto en lo ideológico por sí solo puede transformar una masa confusa de conservadores prácticos en un movimiento conservador determinado.”¹⁵⁴

Desde el punto de vista del autor de la tesis, los grupos e individuos objeto de estudio, al estar guiados en mayor medida por los ideales espirituales podrían estar cercanos a las características señaladas para la modalidad del “conservadurismo filosófico”. Rossiter señala que la oposición de los conservadores al cambio se da hacia aquellas reformas radicales y revolucionarias, por lo que parece admitir implícitamente que los cambios moderados, lentos y graduales podrían ser aceptables para ellos.

William Fowler y Humberto Morales mencionan que al menos para el siglo XIX mexicano los sentimientos conservadores hacían referencia a “valores éticos que la gente de bien quería conservar ante la amenaza de un mundo inmoral y nefando que parecía estar implícito en cualquier revuelta popular.”¹⁵⁵ Este concepto refleja el miedo de los conservadores a aquello que amenaza los propios

154 Rossiter *Ibid.*, pp. 21 y 23, cit. en Sordo, “Pensamiento”, 1999, pp. 136 y 137.

155 Morales y Fowler, “Introducción”, 1999, p. 12

valores, como en este caso el temor a los cambios que amenazan ciertos valores espirituales, que es una de las características de la ideología de nuestros objetos de estudio. No obstante, ese miedo se da ante “revueltas populares” es decir, movimientos sociales que pudieran traer consigo cambios violentos y radicales, lo cual reafirma la idea del temor ante las transformaciones revolucionarias, pero no menciona ningún temor hacia los cambios lentos y graduales.

Estos autores mencionan que aun antes de la formación del Partido Conservador de Lucas Alamán en 1849, los conservadores mexicanos “fueron aquellos que sin rechazar el concepto de la modernidad, abogaron siempre por reformar a la nueva nación lentamente, conservando a la vez esos valores tradicionales que consideraban no sólo fundamentales para preservar el orden, sino que también era una parte íntegra y esencial de la nueva y emergente nacionalidad mexicana.”¹⁵⁶ Si bien los autores de este párrafo hacen este análisis para un periodo y espacio concretos, su categorización claramente se puede aplicar para el tipo de planteamientos que expresan los actores que se caracterizarán como conservadores en la presente investigación, pues aunque lo moderno, sería el enemigo de la verdadera esencia de la religión, a diferencia de los tradicionalistas, los conservadores no siempre rechazan la modernidad como idea general, aunque la reinterpretan según sus intereses, estando dispuestos a adoptar cambios lentos.

Esto se refleja precisamente en el campo del catolicismo romano posterior al CVII, aquellos grupos e individuos que aceptaron los cambios propuestos, interpretando que los mismos no afectaban la esencia de la Iglesia, rechazando al mismo tiempo las innovaciones excesivamente audaces, pueden considerarse ciertamente como “conservadores” pues su nivel de intransigencia fue menor al de los tradicionalistas, aunque a aquellos conservadores que planteaban ideas demasiado radicales basadas en la “conspiración judeo-masónica” y en la lucha abierta contra el progresismo puede considerárseles también como integristas pues pretenden la preservación de la integridad de la fe católica.

156 *Ibid.*, p. 14

-Tradicionalismo

Mientras el conservadurismo como se ha observado, acepta algunos cambios siempre que estos se den de manera gradual, el tradicionalismo, aspira a que estos no se den y evidentemente esto se aplica de manera especial en el ámbito religioso. Martino de Carli define de forma concisa al tradicionalismo como una postura que “a menudo de forma autoritaria, impone unas verdades, sólo porque han sido afirmadas en el pasado.”¹⁵⁷ Aunque esta definición es desde luego insuficiente, los elementos de imposición y de legitimación en el pasado, pueden marcar la pauta para una caracterización adecuada del tradicionalismo. Los seguidores de esta tendencia en general y en particular los tradicionalistas católicos, pretenden que una buena razón para determinar si algo es o no verdadero, es su antigüedad, si se ha venido practicando por mucho tiempo es necesario mantener dicha práctica sin cambios, siendo esta interpretación uno de los elementos centrales en su discurso a favor del mantenimiento de la misa tridentina.

Es pertinente hacer alusión al concepto de Tradición del catolicismo preconiliar, la cual era considerada como una fuente de la Revelación Divina (es decir la forma en que de acuerdo con la doctrina católica, Dios expresa a la humanidad lo que debe creerse) junto con la Sagrada Escritura (la Biblia). En una obra impresa en 1960 en Colombia, el sacerdote Rafael Faria propone la siguiente definición: “Llamase Tradición la doctrina revelada por Dios que no está contenida en la Escritura sino que se ha conservado por enseñanza oral. La Tradición ha llegado hasta nosotros por la predicación o enseñanza infalible de la Iglesia. Esta se nos presenta bajo diferentes formas (...) la Tradición acompañada de las debidas condiciones tiene el mismo valor que la Sagrada Escritura, porque también es la palabra de Dios fielmente transmitida hasta nosotros.”¹⁵⁸ En este sentido, la Tradición sería el conjunto de enseñanzas no escritas en la Biblia que se cree fueron transmitidas desde tiempos muy antiguos, incluso desde los

157 De Carli, *Dos*, 2015, p. 46

158 Faria, *Curso*, 1960, p. 41

tiempos de los apóstoles de Jesucristo para que fueran parte del cuerpo de creencias de la Iglesia.

Más adelante Faria menciona lo que serían las fuentes de la Tradición: “La Tradición se halla contenida principalmente: 1º. En los Símbolos de la fe, 2º. En las declaraciones dogmáticas de los Papas y Concilios; 3º. En los escritos de los padres y doctores de la Iglesia; 4º. En las palabras y ritos de la sagrada liturgia.”

¹⁵⁹ La concepción de Faria en cuanto a lo que es la Tradición y sus fuentes es compartida prácticamente por todos los tradicionalistas católicos y consideran que si una disposición reciente, aun cuando sea ordenada por el papa, va en contra de lo que la Iglesia ha transmitido por siglos como Tradición, debe de seguirse la Tradición antigua sin ser contradicha de ningún modo. Aun cuando una de las fuentes de la fe sean precisamente las declaraciones de los Papas y Concilios, es fundamental que estas sean dogmáticas, de hecho, buena parte de la actitud de no obediencia al CVII se deriva de que dicho Concilio no fue dogmático y de que los papas posteriores a él, no han usado de la facultad de hacer declaraciones explícitamente dogmáticas.

El concepto de Tradición al que aquí se apela, es diferente de aquel al que se hace referencia en el *Catecismo de la Iglesia Católica* publicado durante el pontificado de Juan Pablo II en 1992 y que lo limita a la enseñanza oral transmitida por los Apóstoles:

La *Tradición* recibe la palabra de Dios, encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los Apóstoles, y la transmite íntegra a los sucesores; para que ellos, iluminados por el Espíritu de la verdad, la conserven, la expongan y la difundan fielmente en su predicación (...) la Tradición de la que hablamos aquí es la que viene de los Apóstoles y transmite lo que estos recibieron de las enseñanzas y del ejemplo de Jesús y lo que aprendieron por el Espíritu Santo. En efecto, la primera generación de cristianos no tenía aun un Nuevo Testamento escrito, y el Nuevo Testamento mismo atestigua el proceso de la Tradición viva. Es preciso distinguir de ella las “tradiciones” teológicas disciplinares, litúrgicas o devocionales nacidas en el transcurso del tiempo en las iglesias locales. Estas constituyen formas particulares en las que la gran Tradición recibe expresiones adaptadas a los diversos lugares y a las diversas épocas. Sólo a la luz de la gran Tradición aquéllas pueden ser mantenidas, modificadas o también abandonadas bajo la guía del Magisterio de la Iglesia.¹⁶⁰

159 *Ibid.*, p. 42

160 *Catecismo*, 1992, nos. 81 y 83, p. 33.

Con esta redacción, constituida como la oficial en la Iglesia Católica Romana, el concepto de Tradición ve una reducción notable, ya que prácticamente la única fuente de la misma serían las enseñanzas que provengan sólo de tiempos apostólicos, restando en cierta forma, valor a las disposiciones de los siglos posteriores (aunque sin negar del todo su validez), para de esta manera abrir la puerta hacia posibles transformaciones en las creencias y costumbres que la jerarquía pudiera considerar como no apostólicas. En este párrafo, se omite la mención a las declaraciones dogmáticas y a los padres de la Iglesia, que especialmente después del Concilio se ha interpretado que están contenidas implícitamente en la expresión denominada “Magisterio de la Iglesia.”¹⁶¹ No obstante, al no especificarse cuáles son las tradiciones que se diferencian del cuerpo de la gran Tradición, se reafirma la postura de puertas al cambio y de posible supresión de ciertas prácticas, lo cual es algo indeseable para los tradicionalistas.

Una vez que se ha comentado a grandes rasgos algunas de las diferencias entre la definición de “Tradición” para el catolicismo romano preconiliar y posconiliar, se analizarán algunas definiciones que se han propuesto para caracterizar al tradicionalismo. Demetrio Velasco define el tradicionalismo católico de la siguiente forma:

La ideología que rechaza al mundo ilustrado y revolucionario moderno, porque, además de verlo como fruto de una razón y libertad humanas ejercidas irracional y libertinamente, refleja el rechazo impío del plan que la Providencia Divina ha dispuesto para los seres humanos y para sus sociedades. La larga y rica tradición es el único y verdadero referente que todo proyecto humano debe contemplar como norte, si quiere evitar el camino de la perdición. Para la cosmovisión tradicionalista es tan importante caminar por la senda del bien, siguiendo los preceptos divinos y la ley natural, tal como los recoge la tradición, como su observancia y defensa beligerante frente a sus enemigos.¹⁶²

Esta definición, contiene muchos de los elementos del lenguaje religioso que utilizan en su discurso los tradicionalistas, aunque omite el elemento de nula aceptación del cambio que los distingue de los conservadores. La alusión a la beligerancia es un rasgo distintivo del tradicionalismo, el ataque y al crítica al adversario constituye un elemento identitario fundamental, en tanto que la crítica al

¹⁶¹*Ibid.*, nos. 85 a 90, pp. 33-34.

¹⁶² Velasco, “Resurgimiento”, 2008, p. 8

uso de la razón y de la libertad humana ejercido de forma “irracional y libertinamente” hace alusión a la necesidad que plantean los tradicionalistas de que la humanidad continúe rigiéndose por la ley divina sin confiar en sus razonamientos independientes, que si prescinden de Dios tarde o temprano se verán extraviados.

Joaquín Gomis, menciona que la raíz del talante del tradicionalismo católico se puede observar en una negación ante la sociedad contemporánea:

Negación de valor que condena globalmente a la sociedad -a la cultura- moderna considerándola como causa de todos los males presentes e incapaz de hallar caminos auténticamente humanos para estructurar un orden social que no cause una progresiva disgregación moral y cultural. Ante panorama tan tenebroso, se afirma que sólo se podrá conseguir la salvación social -no sólo la individual, sino también la social- buscando las respuestas en la doctrina cristiana, ya que en ésta se hallan las respuestas que dan solución a la actual problemática social, moral, cultural... De ahí que el papel de la Iglesia -de los católicos- deba ser, abandonando todo acomplejado intento de diálogo o adaptación a lo característico de la modernidad, proclamar muy claramente su verdad, sus respuestas, impulsar una recristianización salvadora, fomentando o aliándose sólo con aquellos movimientos sociales, políticos, culturales que estén de acuerdo con las soluciones católicas.¹⁶³

De acuerdo con lo anterior, el tradicionalismo católico propone que la salvación de todos los males radica única y exclusivamente en los planteamientos del propio catolicismo, todo diálogo con aquellos que plantean propuestas distintas desde la modernidad (y establecerlo fue uno de los propósitos del CVII) debe de abandonarse para que los católicos se reafirmen como los únicos capaces de reconstruir las condiciones generales que den marcha atrás con la “progresiva disgregación moral y cultural” que ha traído por consecuencia la civilización. La religión de este modo, se concibe como herramienta de resurgimiento de una auténtica civilización cristiana capaz de regenerar al mundo.

163 Gomis, “Resurgimiento”, 1990, p. 17. En este artículo, al igual que lo hace de Demetrio Velasco en el citado anteriormente para su crítica al pontificado de Benedicto XVI, Joaquín Gomis parece identificar el discurso de Juan Pablo II y los miembros del alto clero vaticano con el tradicionalismo, postura que no coincide con la del autor de la tesis, que como se verá en este mismo capítulo, considera que planteamientos como los promovidos por Juan Pablo II y Benedicto XVI durante sus respectivos pontificados son más conservadores y no tradicionalistas. No obstante, tanto Velasco como Gomis aportan elementos valiosos en la caracterización del tradicionalismo y su postura de enfrentamiento contra la modernidad.

Los tradicionalistas se oponen total y tajantemente al cambio, a diferencia de los conservadores que podrían aceptar algunos cambios eventualmente, los tradicionalistas se apegan a la convicción de que la Iglesia es algo eterno y que como Dios mismo, permanece sin cambios (lo cual no implica que ellos mismos no hayan tenido cambios en su desarrollo histórico) de que el dogma y las leyes eclesiásticas son algo establecido de una vez y para siempre y que no pueden cambiar en lo más mínimo, a esto se adhiere el apego a la creencia de la infalibilidad del magisterio de la Iglesia, si algo en ésta puede cambiar entonces, la Iglesia podría errar, por lo tanto si un cambio va en sentido contrario a lo que la Tradición ha establecido, es esta la que tiene la primordialidad.

Si la jerarquía eclesiástica enseña algo contrario a la Tradición, esta última es la que debe tener prioridad. En este sentido el CVII habría establecido diversas disposiciones contrarias a la Tradición previa y por lo tanto, es la Tradición la que se debe obedecer. Es por ello que los grupos que se oponen al Concilio, se identifican como tradicionalistas, tanto en el sentido de que se oponen totalmente a los cambios dentro de la institución eclesiástica como debido a que su principal rasgo identitario lo constituye la defensa de la Tradición católica romana previa al CVII.

Para reafirmar las diferencias ya señaladas entre tradicionalismo y el conservadurismo, principalmente las relativas a su grado de conflicto con el cambio, se hace mención del planteamiento de Reynaldo Sordo quien, en base a lo dicho por Clinton Rossiter, considera que: “el conservadurismo admite el cambio, pero asegura que este debe ser gradual, firme y respetar el pasado. El tradicionalista piensa que la sociedad no debe cambiar y que es posible mantenerla estática.”¹⁶⁴ Esta diferenciación es clave en nuestro análisis, pues como se ha dicho más arriba los conservadores admiten cambios graduales y lentos mientras que los tradicionalistas aspiran a que no haya ningún cambio, pues para ellos el catolicismo es inmutable como Dios mismo. Esto no implica que los mismos tradicionalistas no hayan cambiado ni que no se hayan visto influidos

164 Rossiter, *Teoría*, 1986, pp. 26-27, cit. en Sordo, “Pensamiento”, 1999, p. 136

por las transformaciones de su contexto, sino que aspiran y tienen por ideal, la ausencia de todo cambio.

Otra diferenciación es la que plantea Antolin Sánchez en un artículo sobre el conservador colombiano Miguel Antonio Caro:

No es lo mismo tradicionalismo que conservadurismo, aun cuando ambas concepciones tengan obvios puntos en común, empezando por una visión contrarrevolucionaria de la política. Al menos si aceptamos que la mentalidad conservadora no se distingue sólo por el apego a la tradición, sino también por un propósito de insertarla en el programa de la modernidad (aun en sus versiones más doctrinarias u oligárquicas) o de reconciliarla (aun de una manera restringida o acotada) con la ciencia y la política modernas.¹⁶⁵

En este planteamiento se recuerda la postura conservadora de tratar de reconciliarse y de insertarse en la modernidad, algo que los tradicionalistas no harían. Los conservadores según Sánchez pretenderían, aunque de forma muy acotada, aunar la tradición con la modernidad, lo cual para los tradicionalistas es sinónimo de transigir con el enemigo.

María Victoria Grillo plantea una distinción análoga a la que plantea Clinton Rossiter del siguiente modo:

La base de la oposición de los conservadores consistía no tanto en cuestionar los fines de la Ilustración sino en los medios utilizados para lograrlos. Aquí la diferencia con los reaccionarios. Estos difieren de los conservadores en cuanto cuestionan los temas medulares de los principios revolucionarios: la libertad, la igualdad y la fraternidad. El reaccionario es un tradicionalista, es el promotor de una vuelta al pasado prerrevolucionario a una supuesta edad de oro (...) el conservador es un hombre que puede transitar, preocuparse y debatir con su tiempo tomando los recaudos necesarios para preservarse tanto del ritmo como de los modos del cambio, mientras que el reaccionario se afirma en el pasado con esperanzas de inmovilizar el futuro.¹⁶⁶

Si bien en estos planteamientos, Grillo utiliza el término “reaccionario,”¹⁶⁷ en lugar de “tradicionalista” (aun cuando asimila ambos términos) y se puede cuestionar el que los conservadores no rechazaran los ideales de la Ilustración, es aceptable la distinción relativa a que el conservador puede “dialogar” con su entorno liberal,

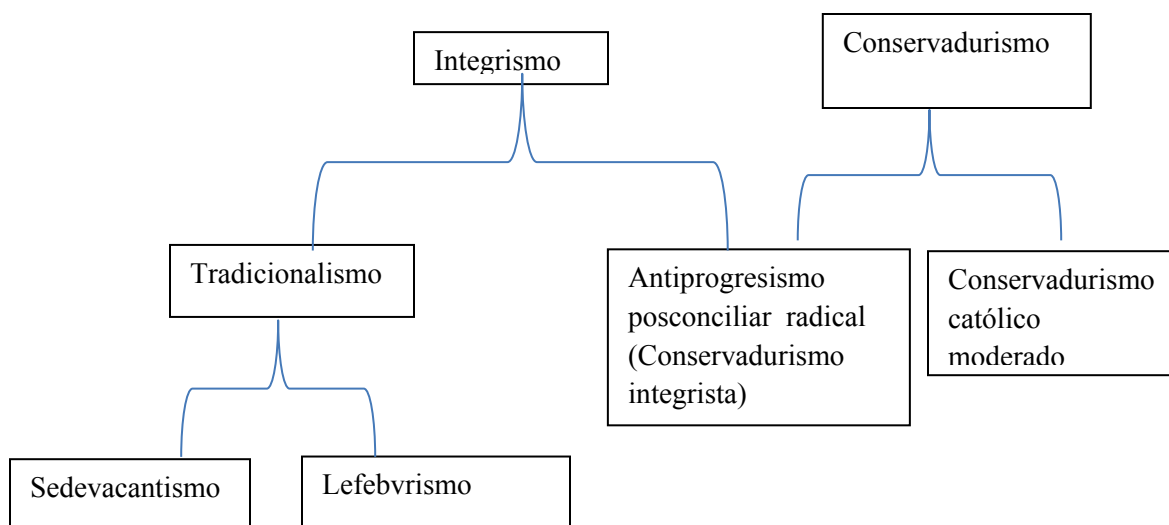
165 Sánchez, “Miguel”, 2010, p. 129

166 Grillo, “Introducción”, 1999, p. 10

167 El término “reaccionario” suele tener connotaciones despectivas por lo que no se le considerará en este análisis conceptual, aun cuando intelectuales católicos mexicanos en su momento, como Jesús Guiza y Acevedo, aceptaron esa etiqueta como legítima en su oposición a la Revolución Mexicana

mientras el tradicionalista se opone a ese diálogo y plantea inflexiblemente un retorno al pasado.

La relación entre los términos integrismo, conservadurismo y tradicionalismo, se puede resumir en el siguiente esquema que también incluye los términos sedevacantismo, lefebvrismo (considerados tradicionalistas), antiprogresismo posconciliar radical y conservadurismo católico moderado (clasificados dentro del conservadurismo) los cuales se analizarán más adelante:



El integrismo católico y sus vertientes: tradicionalismo (sedevacantismo y lefebvrismo) y conservadurismo (antiprogresismo posconciliar radical y conservadurismo moderado)

Una vez establecidos los conceptos principales que se utilizarán a lo largo de la tesis, se puede decir que el integrismo católico engloba tanto al tradicionalismo como al conservadurismo. A su vez el tradicionalismo se divide en dos vertientes principales: el sedevacantismo y el lefebvrismo (mismas que serán el objeto de estudio principal de la presente tesis. Por su parte el conservadurismo es un fenómeno muy amplio y se analizará en esta tesis sólo aquello que se ha denominado antiprogresismo posconciliar radical, dejándose de lado otras expresiones de conservadurismo católico moderado las cuales no son consideradas como integristas.

-El papa y al papado

La persona del papa y la institución histórica que se deriva de su acción, el papado, constituyen una de las principales particularidades del catolicismo romano, para cuyos seguidores el papa posee la máxima autoridad al ser considerado como el “vicario de Cristo” es decir, prácticamente el representante de Dios en la Tierra. Esta institución fundamentada en la centralidad y concentración del máximo poder eclesiástico a nivel mundial, se deriva de la tradición de que el obispo de Roma es el sucesor de San Pedro y a quien se le interpreta comúnmente como el líder de los Apóstoles.

En este sentido, todas las comunidades católicas del mundo dependerían en cuanto a las disposiciones en materia de culto, fe y moral, de las disposiciones que reciben del papado romano. Como lo mencionaba un libro apologético preconiliar refiriéndose a la sede del papado: “A Roma la ha llamado la cristiandad la ciudad eterna, porque es la cabeza y madre de todas las iglesias hasta los últimos confines de la tierra, y que permanecerá firme hasta la consumación de los siglos.”¹⁶⁸ Los católicos romanos creen en su mayoría (al menos antes del CVII) que el papado romano era la referencia obligada para todo aquel que buscara una guía segura en cuanto a lo que ha de creer y que los poderes de los enemigos de la religión, nunca podrán destruirlo y que todos los fieles debían seguir, casi al pie de la letra, todas las disposiciones emanadas de la sede romana para mantenerse en lo que se consideraba la interpretación correcta de la fe.

La proclamación el dogma de la Infalibilidad papal en 1870, aumentó las consideraciones maximalistas en cuanto al papado, tanto en las élites católicas y la jerarquía de obispos, como entre buen número de fieles, quienes en su mayoría no distinguieron las circunstancias específicas de la infalibilidad y prácticamente interpretaron dicho dogma con la idea de que el papa no se podía equivocar en cuestiones de fe. Un teólogo crítico de la autoridad papal centralizada, daba el siguiente diagnóstico de la influencia papal posterior al Concilio Vaticano I: “El “jefe

¹⁶⁸ Vargas, *Roca*, 1959, p. 85

de la Iglesia” es presentado, pues, como la respuesta providencial de Dios a las necesidades de su conjunto de fieles. Pero con ello los obispos ven su función devaluada y puesta entre paréntesis. La institución eclesiástica se convierte en una especie de “sociedad de fieles gobernados por el papa.”¹⁶⁹ En este sentido, todos los obispos tenían que estar subordinados al papa sin posibilidad de contradecirlo, y con ello, los jefes debían ser prácticamente meros ejecutores locales de las disposiciones emanadas de Roma, por lo cual el poder del papa consolidó aún más su fuerza.

Podría parecer contradictorio que los tradicionalistas reivindicaran el respeto a la Tradición y al Magisterio de la Iglesia y tanto sedevacantistas como lefebvristas desconocieran o desobedecieran respectivamente al papa, visto aun desde fuera del catolicismo, como la autoridad máxima para los fieles de esta religión.

Sin embargo debe hacerse la distinción de que aun cuando los tradicionalistas cuestionen o condenen abiertamente a los papas Juan XXIII, Paulo VI, Juan Pablo I, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco, se consideran a sí mismos fieles a la institución del papado, observan una contradicción flagrante entre el magisterio de la Iglesia a lo largo de su historia y particularmente a partir del Concilio de Trento y las disposiciones del CVII.

El papado como institución sigue siendo la norma suprema aun cuando se considere que no hay papa o que se le debe desobedecer. Las encíclicas y disposiciones canónicas y litúrgicas de los papas anteriores a Juan XXIII son todavía la ley suprema pero todo ello porque se consideran coherentes entre sí y que mantienen un mismo espíritu en cuanto a ciertas reglas disciplinarias, litúrgicas, sacramentales y morales, pero difieren de manera radical de las directrices del CVII.

Ya se habló con anterioridad de estas diferencias, pero es importante reconocer que el grado de rechazo a los papas recientes es un elemento central

169 Tillard, *Obispo*, 1986, p. 40

en la pluralidad de interpretaciones de la Tradición que se observa entre los mismos tradicionalistas,

Muchos tradicionalistas hablan de que se ha creado una nueva Iglesia después del Concilio que ya no sería la misma institución que fundó Jesucristo, sino más bien una organización paralela que ha destronado a Dios del lugar de culto principal para poner en su lugar al hombre, a la humanidad. Esto sin duda constituye una herejía en la que habrían caído los papas para los sedevacantistas y es lo que ha llevado a la sede romana a estar permanentemente vacante. Aunque el papa sea hereje, esto no significa que el papado como institución haya dejado de tener validez, de hecho las disposiciones del papado siguen siendo respetadas por su carácter de autoridad máxima, hecha en un tiempo en el que la Iglesia se consideraba todavía incontaminada.

Si los tradicionalistas se consideran a sí mismos como los defensores del dogma, podría alguien preguntarse ¿por qué no respetan entonces el dogma de la infalibilidad pontificia proclamado en 1870? La explicación a esto es la manera en que se interpreta dicho dogma que no significa que el papa no pueda equivocarse sino que sólo implica que el papa no puede fallar cuando habla *ex-cathedra*, es decir cuando proclama una enseñanza dogmática con las debidas condiciones, que en este caso sería ejercer el oficio de pastor y doctor supremo universal de la Iglesia, teniendo la intención de establecer una enseñanza dogmática en materia de fe o de moral.¹⁷⁰ Esta distinción resulta muchas veces poco conocida pero los tradicionalistas consideran que las condiciones para las definiciones *excáthedra* es poco probable que se concreten, negando que otras disposiciones ordinarias tengan un rigor que exija obediencia incondicional.

De ahí viene que los lefebvristas consideren a los papas posconciliares como ilegítimos, sus disposiciones erróneas por las que deben ser desobedecidos no son normas dogmáticas sino pastorales. Para ellos ningún papa ha hecho uso

170 Thils, *Infalibilidad*, 1972, p. 257-266. En este estudio se detalla la explicación desde fundamentos teológicos de las condiciones para que algo que diga un papa se considere como dicho *ex cathedra*

de las condiciones de infalibilidad más que cuando Pio XII proclamó el dogma de la Asunción de la Virgen María en 1950, e inclusive el mismo CVII al haber establecido explícitamente que sería un concilio pastoral y no dogmático, tampoco cumpliría con los requisitos para establecer su infalibilidad.

Aun entre los sedevacantistas se dan múltiples diferencias entre el papel del papado y la posibilidad de su restauración plena. Existen corrientes, como en el caso que se analiza la Fundación San Vicente Ferrer (en adelante FSVF), que creen en la posibilidad de que pueda nombrarse un nuevo papa por parte de los tradicionalistas, un papa que pudiera unificar a la mayor parte de los opositores al Vaticano II, no obstante aunque han existido varios intentos para que esto se lleve a cabo, no se han tenido los frutos esperados. Sin embargo la mayoría de estos núcleos sedevacantistas consideran que no es viable elegir un nuevo papa debido a que este debe salir de entre los cardenales, los cuales en la mayoría han sido nombrados ya por papas posconciliares. Por lo tanto su visión es más bien apocalíptica, en el sentido de que ya no quedaría más que esperar la intervención directa de Dios en el fin de los tiempos para poner fin a esta situación anómala en su Iglesia.

Una postura opuesta es la de los conservadores integristas (antiprogresistas posconciliares radicales) que consideran que el papa nunca puede equivocarse en cuestiones de fe y moral, Salvador Abascal Infante, exigió varias veces desde *La Hoja de Combate*, una sumisión total a las directrices pontificas. Este ideólogo trató de justificar e interpretar en clave integrista todas las acciones de los papas posconciliares y de esta manera estableció la clave para diferenciarse de los grupos llamados propiamente como tradicionalistas.

Como puede observarse para los tradicionalistas papa y papado son dos elementos distintos, aunque el papa sea hereje o sea necesario desobedecerlo, se mantiene la coherencia del catolicismo obedeciendo al magisterio de la Iglesia y al papado como institución histórica. Aunque no se esté bajo la jurisdicción del CVII; se consideran validas a título supletorio, todas las normas papales vigentes antes de 1962, con lo que se podría decir que se pone una serie de documentos del

pasado como base de la norma fundamental de acción de los propios tradicionalistas, rechazando el presente del catolicismo que se considera que ha traicionado las esencias mismas del catolicismo y que se ha contaminado de liberalismo y modernismo.

-Sedevacantismo

Este término se deriva del planteamiento de varios ideólogos en el sentido de que la sede episcopal de Roma, es decir el trono papal, está vacante debido a que según sus argumentos, los papas posteriores a Juan XXIII o no fueron electos legítimamente o han caído en herejía, es decir la Iglesia se encuentra en “sede vacante”.

Desde sus expresiones iniciales a fines de los años sesenta no existe una jerarquía unificada para quienes se identifican con esta corriente, no obstante hay una diversidad de individuos, asociaciones y sacerdotes independientes que ante la falta de jerarquización se han ido fragmentando cada vez más en todo el mundo, tal como se analizará más adelante. Algunos grupos sedevacantistas inclusive han electo papas “legítimos” pero con resultados más bien desalentadores.

Los planteamientos de estas agrupaciones aunque coinciden en la vacancia de la sede de Roma, difieren en las razones concretas por las que ésta está vacante y el momento a partir del cual se da dicha vacancia.

Mientras unos argumentan que Juan XXIII fue electo ilegítimamente, otros consideran a este papa como legítimo pero aceptan que a partir de Paulo VI se puede hablar de una herejía abierta por parte del pontífice.

Hay inclusive quien argumenta que Paulo VI fue sustituido por un impostor y que este impostor sería precisamente el papa ilegítimo a partir del cual comenzaría en realidad la sede vacante.

Otras divergencias de estos grupos radican en las consideraciones en torno a si es legítimo aspirar a elegir a un nuevo papa o si por el contrario se debe dejar

la situación en manos de Dios y esperar el fin de los tiempos que según ellos, dada la gravedad de la situación en el Vaticano, debe estar próximo.

El elemento apocalíptico es muy frecuente en los tradicionalistas y muy especialmente entre los sedevacantistas, para ellos “Roma ha perdido la fe y se ha convertido en la sede del Anticristo” según los señalaban las profecías de la Virgen de la Salette que se apareció en Francia a mediados del siglo XIX. Por lo tanto muchos se inclinan a creer que se está en los últimos tiempos y que en consecuencia el regreso de Jesucristo está cerca.

-Lefebvrismo

El lefebvrismo podría ser considerado como una corriente intermedia entre el sedevacantismo y el anti-progresismo posconciliar radical (corriente que se describirá en el siguiente apartado), pues al mismo tiempo que denuncia lo que consideran prácticas heréticas propiciadas por el CVII, casi en los mismos puntos que han criticado los sedevacantistas, nunca han negado la legitimidad de los pontificados de Juan XXIII hasta el actual Francisco, los papas recientes han seguido siendo considerados por los lefebvristas como verdaderos papas aunque consideran un deber moral no obedecer su autoridad, especialmente en lo referente a las normas litúrgicas y pastorales .

Los lefebvristas son seguidores de los planteamientos del arzobispo Marcel Lefebvre, quien participó en el CVII y se destacó como uno de los principales jerarcas conservadores, quienes durante el Concilio se agruparon en el *Coetus Internationalis Patrum*.

Marcel Lefebvre fundó en 1971 un seminario tradicionalista en Écône (cantón del Vales, Suiza), ese mismo año se fundó la FSSPX, que agruparía a los sacerdotes de esta corriente, al menos hasta 2014 en que, después de que dos años atrás fuera expulsado de la congregación el obispo Richard Williamson, fue fundada por dicho prelado la Unión Sacerdotal Marcel Lefebvre, alternativa a la mencionada Fraternidad, por lo que se puede decir que aunque actualmente, el

lefebvrismo está dividido en estas dos agrupaciones, debido a la temporalidad del presente estudio, se considerará en el análisis solo a la FSSPX.

Los lefebvristas argumentan que su no obediencia al CVII es legítima porque no se trató de un Concilio dogmático, sino sólo de un Concilio pastoral, en consecuencia no se trata de definiciones que necesariamente obliguen en conciencia para su obediencia a los católicos en general.

Asimismo todas las directrices papales emitidas después del Vaticano II, no habrían sido dichas *ex cathedra*, es decir con todas las disposiciones necesarias para que alcancen la infalibilidad papal, definida como dogma en 1870. Aunque los lefebvristas reconocen dicho dogma, argumentan que ello no implica que el papa no pueda equivocarse, sino que está exento de error solo cuando habla como autoridad máxima con las condiciones requeridas que no es tan común que se reúnan y que de hecho no han querido reunir los papas al menos desde que en 1950 se proclamó el dogma de la Asunción.

Los lefebvristas tienen la esperanza de que la Iglesia reconozca que todas las innovaciones establecidas a partir del Vaticano II, son un error y por tanto de que dé marcha atrás con las mismas. Lo ideal para ellos, sería que un futuro papa restablezca la situación eclesial previa al CVII, aunque no por ello el sentido apocalíptico está del todo exento de algunos de sus argumentos.

-Vertientes del Conservadurismo Católico

---Conservadurismo integrista o Anti-progresismo posconciliar radical

El fenómeno del conservadurismo católico es sumamente amplio y no se analizará en el presente trabajo, sino sólo en la medida en que se relaciona con el tradicionalismo. Para caracterizar a los grupos e individuos conservadores que se opusieron a las innovaciones propuestas por los sectores progresistas de la Iglesia, como consecuencia del CVII, el autor de la presente tesis propone el término “anti-progresismo posconciliar radical” mismo que para simplificar se puede denominar también como “conservadurismo integrista”. A pesar de que esta

corriente se oponía a las tendencias innovadoras tanto en materia pastoral como litúrgica aceptaron la misa nueva en lengua vernácula, siempre y cuando ésta fuera dicha con dignidad y respeto. También mantuvieron su reconocimiento al papado e incluso, sus representantes se veían a sí mismos como los defensores más firmes del obispo de Roma. En consecuencia consideraban cismáticos tanto a sedevacantistas como a lefebvristas, mantenían no obstante, una postura anticomunista, antiliberal, antimasónica y hasta cierto punto antijudía.

Ciertamente hubo un amplio sector de la Iglesia Católica que se manifestó opuesto al progresismo pero que aceptó tanto las reformas del CVII como la autoridad papal pero sus expresiones resultan moderadas si se les compara con el discurso fundamentado en la creencia en la “conspiración judeo-masónica” que tiene la vertiente antiprogresista posconciliar radical y en su reivindicación de la misa tridentina. Esta creencia se basa en la idea de que judíos, masones y comunistas luchan desde hace siglos por la destrucción de la religión católica, además de que comparten con los tradicionalistas su oposición al laicismo, postulando la necesidad de un Estado católico.

Las agrupaciones que podrían clasificarse bajo esta categoría se hallan reguladas según los lineamientos del motu proprio *Ecclesia Dei* el cual fue promulgado por Juan Pablo II en 1988 justo después de la excomunió de Marcel Lefebvre y los cuatro obispos que ordenó. Uno de los ejemplos más relevantes de agrupación que se puede clasificar en esta corriente es la FSSP, congregación sacerdotal que con la autorización de Roma, celebra misas en latín según el rito tridentino. No todos sus sacerdotes y feligreses comparten la creencia en la conspiración judeo-masónica, pero esta tendencia se haya presente. No obstante, la reivindicación del rito tridentino se argumenta en este caso más en base a una preservación del patrimonio cultural de la música gregoriana y no en relación a los argumentos doctrinales que plantean los tradicionalistas. Por otro lado, la agrupación laica *Una Voce*, fundada a finales de los años sesenta en Alemania, se ha destacado como una asociación promotora de la misa tridentina en base a argumentos de preservación cultural similares a los de la FSSP.

En el ámbito político, en México una agrupación de índole reservada que podría clasificarse como antiprogresista posconciliar radical es la Organización Nacional del Yunque (o simplemente Yunque), misma que de hecho fue fundada en los años cincuenta por agentes de los Tecos y con el respaldo de la Compañía de Jesús. Aunque se opuso tajantemente a negar la obediencia al papa razón por la que tuvo un enfrentamiento abierto con los Tecos, mantuvo una ideología fundamentada en la creencia en la conspiración judeo-masónica y una aversión permanente contra el progresismo católico. En el capítulo III de esta tesis, se hablará con más detalle del desarrollo de esta agrupación.

----Conservadurismo católico moderado

El conservadurismo como tal es un fenómeno relativamente extendido dentro de la Iglesia Católica Romana. Se han detallado algunas de las características de algunos grupos que se pueden identificar como “conservadores integristas”, no obstante, existe una amplia gama de sectores que sin demostrar un rechazo a la modernidad ilustrada, sino más bien retomando de ella ciertos elementos o bien reinterpretándolos, se mantienen afines a una serie de valores que especialmente en el ámbito de la moral sexual y familiar pueden considerarse ajenos a los de aquellos sectores más progresistas del catolicismo, estos sectores se han denominado como “conservadores moderados”. Podría cuestionarse si estas expresiones de conservadurismo resultan realmente moderadas pero se les ha designado bajo esta categoría a partir de la comparación con posturas más radicales que son las de los integristas, además de tomar en cuenta que en general, aceptan sin reticencias las innovaciones que trajo consigo el CVII. El análisis del conservadurismo moderado es ajeno a esta investigación, pero con la finalidad de que sea posible hacer una distinción general entre este tipo de tendencia ideológica y el resto de las categorías analizadas en este apartado, se hará una breve mención de algunos sectores en el catolicismo que se pueden caracterizar como pertenecientes a esta vertiente.

Los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI fueron considerados como conservadores,¹⁷¹ principalmente por sus posturas en contra del aborto y la eutanasia, así como su actitud adversa a cualquier aceptación de la homosexualidad entre los católicos y de las uniones de pareja entre ellos, así como la equiparación de estas con el matrimonio. No obstante los tradicionalistas los consideraron heréticos por la continuidad que mostraron respecto a las innovaciones posconciliares, especialmente en materia de ecumenismo y promoción de la libertad religiosa. Aun con lo anterior, buena parte de las acciones de sus respectivos pontificados sin duda se ubican en la categoría de conservadurismo moderado.

Alrededor del mundo numerosos obispos y clérigos en puestos relevantes después del CVII han mostrado tendencias conservadoras que incluso se han manifestado en lo político. Sólo por mostrar un ejemplo, en América Latina destaca la postura de varios miembros de la Conferencia Episcopal Argentina quienes favorecieron la dictadura militar compartiendo el discurso anticomunista del régimen que gobernó ese país entre 1978 y 1983,¹⁷² en especial prelados como por ejemplo Adolfo Tortolo, arzobispo de Paraná, Victorio Bonamin pro vicario de las fuerzas armadas argentinas y José Miguel Medina, obispo de Jujuy.

En México una figura relevante en el ámbito del conservadurismo fue Octaviano Márquez y Toriz,¹⁷³ (quien fuera arzobispo de Puebla de 1951 a 1975) y más recientemente Juan Sandoval Iñiguez,¹⁷⁴ quien asumió notorias posturas en contra de los homosexuales. En general la mayoría de los obispos mexicanos han mantenido posturas conservadoras en varios temas como lo fue en los setentas el conflicto con el gobierno de Echeverría por el tema de la educación sexual en los

171 Algunas obras en las que se puede consultar aspectos del conservadurismo en estos dos pontificados desde puntos de vista variados son Vázquez y Vogt, *Juan*, 2006, Fantini, *Infalible*, 2003, Weigel, *Juan*, 2014, Seewald, *Vida*, 2007, Rodari y Tornielli, *Defensa*, 2011, Catalán, *Después*, 2009, entre muchos otros.

172 Sobre la actuación de algunos jerarcas católicos durante el régimen militar argentino se puede consultar Mignone, *Iglesia*, 2006, Dri, *Hegemonia*, 2011, Zanatta, *Larga*, 2007, entre otros.

173 Para una biografía de Octaviano Marques y Toriz, se puede revisar Nava, *Octaviano*, 1978

174 Algunos aspectos de la relación de Juan Sandoval Iñiguez con grupos integristas se detallarán en el capítulo IV.

libros de texto y por la promoción del control poblacional o más recientemente por temas como el aborto y las uniones entre personas del mismo sexo.¹⁷⁵

En cuanto a algunas de las organizaciones católicas que en las décadas recientes se han destacado por su conservadurismo moderado, se pueden mencionar al Opus Dei,¹⁷⁶ creado por el sacerdote español José María Escrivá de Balaguer en 1928. Para 1946 cuando concluyó la Segunda Guerra Mundial, el Opus Dei inició su expansión por varios países de Europa y en 1949 comienza la expansión en Estados Unidos y México. A partir de 1959 varios miembros del Opus Dei formaron parte del régimen de Francisco Franco en España, aportando una visión identificada con innovaciones de índole capitalista liberal en materia económica en detrimento de las posturas sociales del falangismo. En 1975 murió el fundador Escrivá de Balaguer y en 1982 el Opus Dei fue constituido como prelatura personal, es decir que el jefe de la organización sería un obispo que sólo respondería ante el papa siendo independiente de las disposiciones de los obispos locales. Se dice que durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI el Opus Dei obtuvo y consolidó un poder notorio en el Vaticano. Las críticas más frecuentes contra el Opus Dei señalan su agresivo proselitismo, su elitismo, el control que suelen ejercer los directores espirituales y consejeros sobre la vida

175 En el capítulo III de esta tesis se abordarán con más detalle algunos aspectos de estos conflictos entre la tendencia conservadora moderada de la jerarquía eclesiástica en México y el Estado mexicano. Sobre este tipo de posturas conservadoras en la jerarquía eclesiástica mexicana ver González, *Ultima*, 2001, González, *Sexualidad*, 2002 y Loaeza, *Restauración*, 2013.

176 Vittorio Messori en su libro favorable al Opus Dei, cita la definición de esta prelatura personal que dio Álvaro del Portillo, el segundo líder de dicha organización después de Escrivá de Balaguer: “es una estructura jerárquica de la Iglesia que reúne sacerdotes y laicos bajo la jurisdicción de un prelado, para realizar un determinado fin apostólico entre los cristianos corrientes que viven en medio del mundo, enseñando a transformar el trabajo cotidiano de cada uno en oración, en ocasión de un encuentro con Dios” (Messori, *Opus*, 1994, p. 57. Una visión más crítica la ofrece Emilio J. Corbiere para quien “el Opus Dei es una mezcla de congregación religiosa y empresa capitalista. Se trata de un movimiento integrista que se muestra en los hechos como modernizador, preocupado por la educación y los medios de comunicación, pero fundamentalmente es un grupo de presión antes que la exteriorización de un sentimiento religioso. (Corbiere, *Opus*, 2002, p. 17). Esta organización se puede analizar desde las más diversas perspectivas, para visiones favorables consultar Le Tourneau, *Opus*, 1988, Berglar, *Opus*, 2002, West, *Opus*, 1990, entre muchas otras. Para observar percepciones críticas y adversas consultar Guillén, *Elite*, 1973, Moreno, *Opus*, 2004, De Orbaneja, *Opus*, 2007. Un estudio equilibrado y académico desde el ámbito de la sociología es Estruch, *Santos*, 1994. Incluso los mismos integristas católicos han publicado algunas obras adversas al Opus Dei como Magaña, Santa

personal de los miembros, el uso de medios de mortificación corporal como el cilicio, entre otros.

Otra organización que caería dentro de la categoría de conservadurismo moderado son los Legionarios de Cristo.¹⁷⁷ Dicha congregación fundada en 1941 por el sacerdote, conocido por su culpabilidad en varios casos de pederastia, Marcial Maciel, su sección para laicos se denomina *Regnum Christi* y fue creada en 1959. Manejan una serie de universidades y colegios en varios países del mundo. En 1948 la congregación recibió la aprobación pontificia y en 1952 fueron ordenados los primeros sacerdotes de la misma. Marcial Maciel se conservó como líder de la congregación durante varias décadas. Fue a finales de los años noventa que comenzaron a circular entre la opinión pública mexicana y después a nivel internacional una serie de acusaciones de abuso sexual contra Maciel, la Legión de Cristo y las autoridades eclesíásticas a nivel mundial negaron los hechos y lo consideraron una calumnia contra el fundador, de hecho se dice que durante el papado Juan Pablo II la Legión de Cristo contó con la simpatía del pontífice y no se siguió una investigación a fondo de las conductas criminales de Maciel. Fue hasta la llegada de Benedicto XVI al poder papal que se comenzaron las investigaciones contra Maciel por parte del Vaticano, hasta que en 2006 se le ordenó retirarse del sacerdocio. Por estos años salió a la luz que Maciel había procreado hijos, pero murió en 2008. La congregación de los Legionarios muestra hacia sus miembros una serie de manipulaciones y controles, fomentados por una

177 En una obra favorable a los Legionarios de Cristo, escrita por Ángeles Conde y David Murray, la primera de ellos miembro de su sección para laicos (*Regnum Christi*), menciona “un legionario de Cristo, un miembro del *Regnum Christi* deberá vivir dándose a sí mismo totalmente a Cristo y a los hombres por amor, para colaborar con Cristo en la Iglesia, la continuadora de Su misión redentora en el mundo” (Conde y Murray, Fundación, 2004, p. 144.) Fernando M. González desde una perspectiva crítica señala una valoración de la Legión de Cristo mucho menos idealizada: “Si bien la Legión de Cristo no es una congregación con numerosa cantidad de integrantes, si se trata, en cambio de una de las agrupaciones de carácter religioso más influyentes en las cúpulas económica, política y religiosa en México., lo que la convierte en un excelente medio para observar y analizar el fenómeno sexual en la vida eclesíastica.”(González, *Marcial*, 2006, p. 12). De la misma manera que con el Opus Dei hay muchas publicaciones sobre esta congregación desde un análisis favorable o adverso. Entre los análisis favorables, en su mayoría elaborados por miembros de la propia congregación con fines apologéticos y hagiográficos, se encuentran Villasana, *Fundación*, 1991, Mendoza, *Hombre*, 1977, Colina, *Marcial*, 2003. El número de textos críticos es muy grande dada la gravedad de los crímenes del fundador Maciel, además del texto ya citado de González, se pueden mencionar Berry Jason y Rehner Gerald, *Legionario*, 2007, Ramírez, *Reino*, 2011 y Aristegui, *Marcial*, 2012.

red de complicidades y silencios difundida por su fundador al interior de la congregación. A pesar de todo, la Legión de Cristo sigue adelante sostenida por amplios recursos económicos a nivel mundial.

Otra organización conservadora moderada, los Caballeros de Colón, es una sociedad de laicos católicos de origen estadounidense fundada en 1882 por el sacerdote Michael J. Mc Givney,¹⁷⁸ con el objetivo de crear un núcleo de apoyos mutuos que fomentase la fraternidad y ayuda entre sus miembros y tiene como objetivos la defensa de la familia, de la patria y de la fe. Poseen ceremonias y rituales de estilo caballeresco con las que pretenden rescatar los valores de la caballería militar medieval. Sus miembros han participado activamente en defensa de los planteamientos de la Iglesia en la vida pública a lo largo del siglo XX, por ejemplo durante la Guerra Cristera, varios de sus miembros apoyaron durante la guerra cristera a la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa y en años recientes han apoyado las iniciativas de la jerarquía episcopal contra el aborto.

Es precisamente en la temática de la lucha contra el aborto en donde los grupos católicos conservadores moderados han tenido una actividad más notoria en las últimas décadas. Alrededor del mundo existen numerosos ejemplos de este tipo de agrupaciones, algunas de las cuales no se limitan a protestar contra el aborto, sino que apoyan a las mujeres con embarazos no deseados o que desean tratamiento post-aborto. En México el Comité Nacional Provida surgió en 1978 siendo Jorge Serrano Limón uno de sus líderes más connotados y representativos.¹⁷⁹ De hecho, Provida no sólo ha desarrollado campañas contra el aborto sino que también ha protestado contra muestras de arte o películas que considera ofensivas contra la religión. En 2004 se destapó un escándalo relativo al financiamiento con recursos públicos de la agrupación que obligó a Serrano Limón a disminuir su presencia pública, aunque todavía en 2007 cuando el gobierno del

178 Aspe, *Formación*, 2008, p. 72. Esta misma autora menciona que la organización estaría “encaminada al fortalecimiento interno y externo de la Iglesia a través del fomento, difusión y protección de la fe y el Magisterio, aplicando los máximos ideales que inspiraban a la caballería: servicio a Dios, a la Patria, a la familia sin excluir al prójimo, siempre y cuando este fuera católico” (Aspe, *Formación*, 2008, p. 72). Para mayor información de la actuación en México y particularmente en la guerra cristera de esta organización consultar Silva, “Caballeros”, 2015.

179 Sobre Serrano Limón y el Comité Nacional Provida consultar Frausto y Grecko, *Vocero*, 2008.

Distrito Federal aprobó la legalización del aborto durante los tres primeros meses de embarazo, formó parte de las protestas en contra de esa medida.

De este modo, se pueden distinguir las distintas vertientes del integrismo, el tradicionalismo y el conservadurismo, siendo el integrismo católico opositor al CVII el objeto de estudio de ésta tesis, se abordarán a continuación algunos aspectos que tienen en común las distintas corrientes de este fenómeno.

Elementos ideológicos centrales esenciales en el integrismo católico

Las agrupaciones e individuos católicos integristas, hacen partir su discurso ideológico principalmente de cinco ejes ideológicos centrales: el nacionalismo católico, el antijudaísmo, el antiliberalismo, el anticomunismo y el anticumenismo. Se trata de elementos reactivos que tienden más a la defensa contra el adversario que a una propuesta concreta en orden a un proyecto de nación como tal, aun cuando como se ha mencionado, su propuesta de sociedad ideal es representada por el régimen de Cristiandad. La oposición al CVII, tiene su raíz especialmente en estos elementos, al que se le podría agregar el de conservación de la integridad de la fe y de la correcta interpretación de la Tradición que caracteriza, como se ha comentado, al tradicionalismo.

La mayoría de los grupos e individuos analizados concentraron su labor en el ámbito religioso, aunque no por ello dejaron de tocar puntos relacionados con lo político-ideológico. Para los integristas y tradicionalistas, el CVII representa la infiltración del liberalismo y del comunismo en la Iglesia Católica, ambos como instrumentos del judaísmo, enemigo bimilenario del cristianismo.

-Nacionalismo católico

El nacionalismo católico constituye una interpretación de la identidad nacional en la que la religión constituye una pieza central. Según ésta línea de pensamiento, el catolicismo romano fue un factor decisivo para forjar las características espirituales y morales de lo auténticamente nacional. Modalidades de nacionalismo católico se han desarrollado en todos los países cuya denominación religiosa mayoritaria ha

sido la católica, quizás algunos de los ejemplos más notables sean algunos movimientos y regímenes particulares presentes en España, Portugal, Francia, Argentina, Brasil, Colombia, Ecuador, Quebec, entre otros.

Ángel Rivero al analizar el caso del nacionalismo católico en el Portugal de Oliveira Salazar plantea lo siguiente:

Estos dos conceptos (nacionalismo y catolicismo) pueden parecer a primera vista opuestos. El nacionalismo es una doctrina que busca afirmar, a través del Estado, la identidad particular de un grupo humano. Por el contrario el catolicismo es una creencia religiosa que no es propia de un grupo humano en particular, sino que se afirma, en su propio nombre, universal (...) lejos de formar principios opuestos de identidad colectiva, nacionalismo y catolicismo pueden conjugarse productivamente, al menos como recurso de legitimación de un régimen autoritario.¹⁸⁰

No debe olvidarse, que el nacionalismo mismo es considerado por muchos como un producto de la modernidad y una creación derivada de la necesidad de fortalecer la fidelidad al Estado, sin embargo, como bien lo señala Rivero, el catolicismo, y en especial el integrismo católico, supo enlazar de manera exitosa la concepción de nación con la de religión, la misma nación fue concebida como una entidad que también debía fundarse en la espiritualidad históricamente mayoritaria de los pobladores.

Jaime Del Arenal al hablar de lo que él denomina la “historiografía conservadora” que de hecho fue el arma combativa del nacionalismo católico mexicano en el mundo editorial, señala que “este nacionalismo vincula lengua, raza, geografía, historia, creencias espirituales y religiosas y los entiende como puntos de identidad comunes. Concibieron una nación fuerte, poderosa con su propia individualidad, su gran historia, capaz de darse al mundo, y con un enorme destino, pero paradójicamente, siempre frustrada e inacabada por el acoso de la Revolución y de los gringos.”¹⁸¹ Esta concepción de la conformación de México que expresan los nacionalistas católicos, reposan precisamente en ese planteamiento de que lo religioso es un elemento de unidad entre todos los mexicanos, lo cual niega la pluralidad religiosa y asumen como deseable el que la mayor parte de los mexicanos permanezcan como católicos romanos. No se niega

180 Rivero, “Restauración”, 2006, p. 84.

181 Del Arenal, “Historiografía”, 2002, p. 51

sin embargo, el carácter de proyecto frustrado por los enemigos del nacionalismo católico mexicano representados por la influencia estadounidense y por el avance de la revolución “judeo-masónica”.

En el caso de México, el nacionalismo católico tiene una fuerte influencia hispanista,¹⁸² como señala también Del Arenal, para los representantes de esta corriente, “España fue concebida como la madre patria que nos había dado el castellano y la religión (...) advirtieron sobre los peligros del indigenismo como ideología, en cambio, rescataron las bondades de una obra española que evitó que los indígenas se siguieran comiendo unos a otros, trajo la fe católica, nos creó como nación, nos unificó en el idioma, nos enseñó a pensar en griego y latín y nos trajo las luces de la civilización occidental.”¹⁸³ La Hispanidad al plantear la exaltación de la herencia histórica, cultural y espiritual que legó el país ibérico a sus antiguas colonias, pretendía hacer frente a otras matrices culturales no católicas, en especial la anglosajona representada por Estados Unidos y crear a la vez un elemento de identidad propia pero al mismo tiempo hermanada con naciones de cultura similar.

En concordancia con dicha influencia hispanista en su interpretación histórica, el nacionalismo católico considera a la Conquista de los españoles sobre los mexicas y otros pueblos precolombinos como el nacimiento de una nación derivado del heroísmo y el valor de Hernán Cortés y el resto de los conquistadores españoles que habrían venido a liberar a los pueblos indígenas de la idolatría y los vicios y a traerles la verdadera religión.

Este nacimiento de la nueva nación, estuvo señalado por la aparición de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre de 1531, la Madre de Dios se apareció en el cerro del Tepeyac como muestra de su predilección por la futura tierra mexicana. El elemento del culto guadalupano sería uno de los símbolos

182 Francisco Colom, propone la siguiente concepción de hispanismo: “movimiento ideológico sustentado en la convicción de que existen unos valores, una forma de vida, y una cultura compartidos por España y los pueblos ligados a su pasado colonial” en Colom, “Hispanismo”, 2006, p. 62. Naturalmente estos puntos en común entre la nación ibérica y sus antiguas colonias estaba regido por el catolicismo y por la unidad de idioma.

183 Del Arenal, “Historiografía”, 2002, p. 50

principales de identidad patria, no solo entre los nacionalistas católicos sino en el contexto de muchas otras interpretaciones de lo mexicano. Lo que se llamaría México, se desarrollaría durante los tres siglos del virreinato como parte de los reinos hispánicos en donde la religión se conservaba en su integridad hasta que llegó el momento de su independencia.

Aun cuando entre los nacionalistas católicos mexicanos existe desacuerdo sobre las consideraciones que puedan tenerse hacia Hidalgo y Morelos por su guerra contra los “gachupines”, casi hay unanimidad en considerar a Agustín de Iturbide como el verdadero libertador de México, cuyo proyecto de nación se vino abajo por las intrigas masónicas y proyanquis de Joel R. Poinsett. Durante el siglo XIX la identidad católica de la nación resistió de manera relativa los embates del liberalismo masónico que comenzaba a manifestarse durante las primeras décadas de vida independiente. Después del triunfo liberal en la Guerra de Reforma y en la guerra de Intervención Francesa se dieron los pasos para la consolidación de la separación Iglesia-Estado, lo cual los nacionalistas católicos interpretan como una de las más grandes calamidades del país pues causó la expulsión de Dios en las leyes nacionales.

Después de 1867, el nacionalismo católico se mantuvo a la defensiva, como lo señaló Jean Meyer “A la autonomía de la política, base de la concepción moderna del Estado, algunos católicos opusieron la afirmación intransigente del primado de las opciones religiosas, de las cuales se deducía una política, por eso para ellos un liberal, un protestante, tenía que ser un traidor, un vendepatrias, porque no correspondía a la ecuación: mexicano=católico y guadalupano.”¹⁸⁴ Para los exponentes del nacionalismo católico, la religión era el elemento esencial para ser leal a la única identidad verdadera del mexicano, aquella fundamentada en la devoción guadalupana y en el enaltecimiento del catolicismo romano como forjador del destino de la patria.

Los nacionalistas católicos se han venido oponiendo al Estado mexicano y a la pluralidad que ha propiciado el Estado liberal y posteriormente el

184 Meyer, “Historia”, 2002, p, 37

revolucionario. Aun cuando el Porfiriato logró impulsar un clima cordial en las relaciones Iglesia-Estado, la ideología liberal-positivista del régimen que influenciaba en buena medida la educación pública fue blanco de las críticas del nacionalismo católico. De igual manera el estallido de la Revolución Mexicana de 1910 y la posterior consolidación de los regímenes posrevolucionarios fueron aspectos negativos para los nacionalistas católicos, quienes desde luego se identificaron con la lucha y postulados primero de los cristeros y después de agrupaciones como la de los sinarquistas.

Varios de los autores que se analizaron en esta investigación se identificaban con la ideología de este nacionalismo católico, aun cuando hayan sido pocos los que escribieron tanto sobre dicho aspecto como sobre el aspecto integrista de la oposición al catolicismo posconciliar. Quizás los dos personajes que más se han destacado como autores de textos que han abordado la interpretación ideológica e histórica del nacionalismo católico, son Salvador Abascal¹⁸⁵ y Salvador Borrego,¹⁸⁶ representantes como se verá más adelante, del conservadurismo integrista. Esto es una muestra de cómo algunos de los representantes del integrismo católico, se mostraban interesados en influir con la difusión de su pensamiento y la polémica escrita, tanto en las opiniones relativas a lo religioso, como en lo relativo al campo de la acción pública que cuestiona la secularización de la sociedad y la laicidad del Estado. No obstante, la mayoría de los autores relacionados con el tradicionalismo católico, (Sáenz Arriaga, Rius Facius, Riestra De Wolff o Magaña Contreras por ejemplo) no se ocuparon más que en forma superficial de la interpretación nacionalista católica de la identidad mexicana.

-Antijudaísmo

185 Abascal a través de su editorial Tradición publicó numerosas obras históricas que abordaban desde temas como la Inquisición o la Evangelización posterior a la Conquista, hasta críticas acervas a Benito Juárez y a Lázaro Cárdenas. Ver Castillo, "Extrema" 2012, González, *Abascal*, 2002 y Ruiz-Velasco, *Salvador*, 2014

186 Salvador Borrego, aunque es famoso por su libro pro-nacionalsocialista Derrota Mundial, cuenta con varias obras en las que aborda la historia mexicana desde el punto de vista del nacionalismo católico, la principal de ellas se titula *América Peligra*. Ver Ruiz-Velasco, "Antijudaísmo", 2008, Castillo, "Extrema", 2012 y Jasso, *Salvador*, 2015

El antijudaísmo es un elemento clave en la ideología de los integristas en general y de los tradicionalistas en particular. Los argumentos principales de estos grupos en términos generales, están basados en libros como *Los Protocolos de los Sabios de Sión* y *El Judío Internacional* de Henry Ford, así como, en el caso mexicano, en diversas publicaciones de autores como Traian Romanescu y Salvador Borrego.

La visión de la historia de esta corriente ideológica, manifiesta que los judíos desde que rechazaron a Jesucristo al crucificarlo, se han convertido en un pueblo que ha hecho todo por hostilizar a los cristianos y han tratado de aniquilar a la Iglesia de aquel que rechazaron como Mesías, incluso, como se mencionará en su momento hay autores que consideran que los judíos han estado detrás de todas las herejías que han amenazado con romper la unidad de la Iglesia, desde el arrianismo hasta el mismo progresismo. Los judíos pretendieron continuar siendo el pueblo escogido y por tanto llamado a gobernar a todos los demás, aun cuando habían rechazado al verdadero Mesías y lo habían crucificado, para lo cual se valieron de un lento y gradual movimiento de subversión del orden cristiano, que muchos autores antijudíos denominan la “Revolución Mundial”.

Mientras el Estado y la Iglesia mantenían una alianza sólida en el mundo occidental cristiano, los judíos se mantuvieron aislados en los *ghettos*, aunque aún desde ahí pretendían debilitar a la sociedad cristiana mediante la usura, instrumento económico con el que poco a poco se adueñaron de amplios espacios de poder económico en varias sociedades europeas.

A partir del siglo XVIII, según la argumentación antijudía, el pueblo de Israel contó con un nuevo instrumento para penetrar el poder político de las naciones occidentales, la masonería a través de la cual se atrajeron a su favor a amplios sectores de las elites europeas, especialmente en Francia, lo cual fue un factor determinante para la difusión de las ideas del liberalismo que atentaban contra el Antiguo Régimen y contra el papel preponderante que hasta entonces había tenido la religión en la sociedad.

A partir del estallido de la Revolución Francesa y de la independencia de Estados Unidos, además de que comenzó en gran escala la difusión de las ideas liberales, republicanas y democráticas en oposición a las monarquías de Antiguo Régimen, los judíos obtuvieron la ciudadanía de manera gradual en varios países, lo que habría contribuido a su lento encumbramiento político. Durante el siglo XIX los judíos continuaron su labor oculta a través de la masonería apoyando la difusión y a la consolidación del republicanismo liberal en la mayoría de las naciones del mundo occidental.

A mediados del siglo XIX el comunismo, que tenía por objetivos generales la abolición de la propiedad privada en favor de la propiedad colectiva de los medios de producción, el fin de la religión como medio de control de las elites sobre las masas y la lucha de clases para lograr el triunfo del proletariado, fue creado, por el judío Kiessel Mordekai (verdadero nombre según la literatura antijudía de Karl Marx), como una forma de acelerar el control judío de la humanidad, pues aun cuando se argumentara el bien de los pobres y oprimidos, el comunismo no era más que un medio para asegurar por medios más rápidos y violentos que los que ofrecía el liberalismo, el dominio judío sobre los pueblos y la aniquilación de las religiones cristianas. Muestra de ello habría sido el triunfo de la revolución rusa, la cual provocó millones de muertos entre sus opositores y el dominio del Partido Comunista en su mayoría por individuos de origen judío.

Frente a estas dos fuerzas judías, el liberalismo masónico democrático y el comunismo soviético ateo, se erigirían en los años treinta varias corrientes nacionalistas que tendrían su culminación en la Alemania nacionalsocialista de Adolf Hitler, la cual sin embargo sería derrotada y aniquilada en 1945, con lo que iniciaría el dominio judío mundial pleno a través de las dos vertientes liberal masónica y comunista atea. Por tanto, la Guerra Fría, no sería más que un intento judío de alinear a todos los pueblos del mundo en favor de uno de los dos bloques, que al final conducirían, aunque por distintos medios a la dominación judaica.

Este breve resumen de la visión histórica del antijudaísmo nos da la pauta para señalar una correcta conceptualización de esta corriente y diferenciarla del

término antisemitismo. Como se observa, la religión es un elemento fundamental en esta concepción, el judaísmo es un enemigo del cristianismo no en función de su raza sino con base en argumentos religiosos. Por lo tanto el adversario no es tanto el judío por su raza sino por oponerse a Cristo y por seguir esperando al Mesías, es decir el enemigo es en buena medida, la religión judía.

Cabe mencionar que esta postura contra la religión judía fue respaldada por la Iglesia Católica Romana por muchos siglos, aunque por su misma concepción de la necesidad de la salvación eterna de las almas, el catolicismo promovió en un principio, de manera preferente la conversión de los no bautizados, sin embargo los judíos se mantuvieron en términos generales, fieles a su religión original. Desde los primeros siglos del cristianismo, doctores de la Iglesia como San Juan Crisóstomo o San Agustín, habían considerado a los judíos como poseídos por el espíritu de mal y como siervos del demonio.¹⁸⁷ Esta visión del judío como portador de males y enemigo del cristianismo, sin duda se reflejó en muchas de las actitudes de los cristianos tanto en el Imperio Bizantino como en Occidente y derivó en una actitud de desconfianza generalizada hacia los hebreos.

Ya con la consolidación del papado romano, durante el medievo, las autoridades eclesiásticas contribuyeron y aconsejaron el aislamiento y la expulsión de los judíos de diversas naciones, además de otras medidas como la difusión de los relatos relacionados a crímenes rituales en los que los judíos habrían asesinado niños cristianos y profanado las hostias consagradas. Ante el fracaso de los esfuerzos de conversión:

La Iglesia adoptó medidas “defensivas” contra sus pasivas víctimas. Se protegía a los cristianos de las consecuencias perniciosas que podía tener la relación con los judíos mediante rígidas leyes contra matrimonios mixtos, prohibiciones de debatir sobre temas religiosos, leyes contra la domiciliación en moradas comunes. La Iglesia “protegía” a sus cristianos de las “perniciosas” enseñanzas judías quemando el Talmud y prohibiendo a los judíos ejercer cargos públicos.¹⁸⁸

Es precisamente a partir del siglo XIII en que la Iglesia contribuye a propiciar las expulsiones de judíos de varias naciones “se había invertido

187 Cohn, *Mito*, 1983, p. 17

188 Hilberg, *Destrucción*, 2005, p. 24

demasiado en 12 siglos de política de conversión y se había obtenido muy poco. Desde el siglo XIII al XVI, los judíos de Inglaterra, Francia, Alemania, España, Bohemia e Italia recibieron ultimatos que sólo les daban una opción: convertirse o ser expulsados.”¹⁸⁹

Aun cuando los judíos se convirtieran al catolicismo para poder seguir viviendo en su país de origen, las sospechas sobre su sinceridad recaerían sobre ellos de forma recurrente, siendo el Tribunal de la Inquisición el organismo encargado de investigar, juzgar y condenar todos los asuntos relativos a la sinceridad de estas conversiones en varias naciones europeas, con especial rigor en España, y sus colonias.

La sospecha sobre estas conversiones, y la real existencia de judíos que practicaban en secreto su religión, (el fenómeno conocido como “marranismo”) fue el antecedente de las sospechas en torno a ciertas personas con apellidos de orígenes supuestamente judíos, en algunos de los grupos analizados, por ejemplo los Tecos, no aceptaban como miembros a gente que tuviera antecedentes familiares relacionados con apellidos que supuestamente eran de origen judío converso.

El antijudaísmo, debe verse como un proceso ideológico de larga duración pues desde la Edad media y hasta el siglo XIX por lo menos:

Para casi todos los cristianos aquellas extrañas criaturas eran demonios con forma humana y parte de la demonología que se fue tejiendo en torno a ellos a lo largo de tantos siglos ha resultado extraordinariamente duradera (...) (la idea de la conspiración judeo masónica) representa una adaptación moderna de esa tradición demonológica antigua (...) los restos de los terrores demonológicos antiguos se mezclan con ansiedades y resentimientos que son típicamente modernos (...) la conspiración judía mundial es una expresión especialmente degradada y deformada de las nuevas tensiones que surgieron cuando con la Revolución Francesa y la llegada del siglo XIX, Europa entró en un periodo de cambios excepcionalmente rápidos y profundos.”¹⁹⁰

En este sentido, puede verse que el antijudaísmo tiene una índole religiosa que lo diferencia del antisemitismo. El mismo uso del término semita, que engloba no solo a los judíos sino a diversos pueblos del medio oriente, incluidos los

189 *Ibid.*, 2005, p. 25

190 Cohn, *Mito*, 1983, p. 19

árabes, patentiza el contexto racialista de su uso, el antisemitismo no solo condenaría a los judíos herederos de una fe religiosa, sino a todos los pueblos de medio oriente que pueden considerarse étnicamente como semitas y en todo caso, sus argumentos están más fundamentados en cuestiones de pureza racial que en motivaciones religiosas.

Como lo señala Jean Meyer, al citar a Pierre- Henri Taguieff, existen cinco tradiciones “judeofobas” que englobarían tanto al antijudaísmo como al antisemitismo:

El antijudaísmo cristiano que ve en el enemigo culpable de deicidio al enemigo que conspira eternamente para destruir al cristianismo, ; la judeofobia liberal progresista, heredera del Siglo de las luces que ve en el judío al fanático religioso inasimilable ; el antijudaísmo de izquierda anticapitalista que considera a Rothschild, el banquero judío , como arquetipo del enemigo; el antisemitismo nacionalista, que rechaza al judío como el cuerpo extranjero por excelencia , “nación en la nación, Estado en el Estado” y finalmente el antisemitismo racial y racista que ve en el insalvable judío el mal absoluto que hay que eliminar.¹⁹¹

El antijudaísmo cristiano es claramente una de las raíces de los grupos tradicionalistas objeto de análisis y no el antisemitismo racial ni ninguna otra de las categorías propuestas por Taguieff, por lo que es el término al antijudaísmo el que se utiliza en esta tesis.

Hannah Arendt también plantea lo siguiente “el antisemitismo, una ideología secular decimonónica -cuyo nombre, aunque no su argumentación, era desconocido hasta la década de los años setenta de ese siglo- y el odio religioso hacia los judíos, inspirado por el antagonismo recíprocamente hostil de dos credos en pugna, es evidente que no son la misma cosa.”¹⁹² En este sentido, el antisemitismo tendría en su oposición a los judíos motivaciones ajenas a la religión, mientras que los argumentos de fe, serían la principal norma en cuanto al antijudaísmo promovido en buena medida por la autoridad eclesiástica durante varios siglos.

Jean Meyer en su reciente obra sobre las acusaciones de crímenes rituales contra los judíos, considera que puede haber un “antisemitismo cristiano”, con

191 Taguieff, *Antisemitisme*, cit. en Meyer, *Fábula*, 2012, p. 26

192 Arendt, *Orígenes*, p. 15

base en los planteamientos de Jules Isaac. Esta modalidad habría sido expresada en la revista jesuita *Civiltá Cattolica* de finales del siglo XIX.¹⁹³ Sin embargo el autor de esta tesis no está de acuerdo con esta concepción debido a que puede fomentar la confusión terminológica y en todo caso las expresiones antijudías de los jesuitas objeto de estudio de Meyer, no hacen más que repetir argumentos, y en especial el de los crímenes rituales, que son herederos del antijudaísmo multiseccular de índole religiosa basado en la necesidad de combatir al pueblo deicida y no de un antisemitismo racialista.

Por otro lado, cabe mencionar la influencia del padre Agustín Barruel, quien con su libro de 1797, *Memoires pour servir a la histoire du jacobinisme*. Fue uno de los primeros en plantear la tesis de la conspiración judía y masónica. A la masonería, Burke la consideraba como enemiga mortal de la Iglesia que trabaja con el objetivo de destruirla. Barruel introdujo el componente conspiracionista en las actitudes contra el judaísmo y la masonería, con lo que el antijudaísmo dejaba de ser de base exclusivamente religiosa.

Otro aspecto del antisemitismo, es el de considerar a los judíos como una de las columnas del sistema capitalista, la obra de 1911 de Werner Sombart *Los Judíos y el capitalismo moderno*,¹⁹⁴ fue una de los principales textos que difundió la idea de que los judíos tienen prácticamente un talento innato para los negocios y que desde el siglo XVI se habían ido apoderando por medio del comercio y la libre empresa, de grandes espacios de la economía mundial. Un ejemplo de sus afirmaciones es el siguiente:

El siguiente hecho, que por otra parte explica en gran parte la naturaleza del capitalismo moderno, muestra todo lo que hay de singular en este fenómeno: el capitalismo nace de la asociación puramente "accidental" de pueblos que poseen constituciones del todo diferentes y cuyos destinos fueron determinados por mil circunstancias también "accidentales". No existiría capitalismo moderno ni civilización moderna sin la dispersión de los judíos en los países del hemisferio norte del globo terrestre.¹⁹⁵

193 Meyer, *Fabula*, 2012, p. 27, Isaac, *Antisemitismo*, 1960 e Isaac, *Genése*, 1956.

194 Werner Sombart, *Los judíos y el capitalismo moderno* en página web de Librería Argentina <<http://www.libreria-argentina.com.ar/libros/werner-sombart-los-judios-y-la-vida-economica-capitalismo-y-judaismo.html>> [Consulta: 11 de mayo de 2015]

195 *Ibid.*

Aunque en un capítulo de su obra, Sombart crítica con dureza las concepciones racialistas, podría decirse que los argumentos económicos en contra de los judíos también resultan una pieza clave tanto para los antisemitas racialistas como para los antijudíos católicos, pues esa fuerza económica, sería sólo uno de los elementos del control mundial que los judíos pretenden sobre el resto de los pueblos del mundo.

Varios de los grupos e individuos analizados repudian a los judíos no sólo por motivaciones religiosas sino también por su poderío económico a nivel mundial, considerándolos como parte de un sistema judío de control global, pero ¿es esto suficiente para considerar la posibilidad de un antisemitismo cristiano? El autor de la tesis considera que no, pues el argumento económico es secundario si se le compara con el religioso, sobre todo dadas las características eminentemente espiritualistas del discurso de los grupos e individuos analizados.

Por lo tanto el antijudaísmo, debe verse no como un fenómeno derivado de las concepciones racialistas del siglo XIX y mucho menos como un aspecto de la difusión de las ideas fascistas y nacionalsocialistas en los años treinta, sino como un fenómeno de larga duración y de índole predominantemente religiosa. A ello hay que agregar que en México, y más concretamente en Guadalajara (ciudad donde el integrismo católico se manifestó de forma especial) la población judía es insignificante numéricamente, por lo que este antijudaísmo fue algo abstracto que más que enfrentarse a enemigos físicos concretos, luchaba contra algo que aunque no existía físicamente, se consideraba influyente a nivel mundial, principalmente a través de la masonería y el comunismo.

Esto se dio de manera similar a como lo comenta Danielle Rozenberg, quien aunque usa, de forma inexacta, de acuerdo a lo ya expuesto, la categoría de antisemitismo, plantea de manera muy ilustrativa el hecho de la escasa presencia concreta de judíos en la España franquista de inicios de los años cuarenta momento en que el discurso gubernamental los responsabilizaba de todos los males sociales:

Podría decirse que en España, a excepción de un discurso antisemita «importado» posterior al caso Dreyfus, y de la judeofobia de la Falange, directamente inspirada en el nazismo, no se da un antisemitismo de tipo occidental. Ausente desde hace varios siglos de su experiencia cotidiana, figura abstracta, «el judío» no provoca en los españoles de estos años franquistas el rechazo de tipo racista que pudiera provocar en otros países occidentales; más bien, les es indiferente.¹⁹⁶

La población judía aunque era insignificante numéricamente, en el discurso tanto del franquismo como del integrismo católico, era omnipresente y aún más peligrosa al ser invisible, pues ejercían su influencia desde elevadas posiciones a nivel internacional.

Es innegable que la identidad étnica y la identidad religiosa son dos aspectos que suelen entrecruzarse y que si ciertamente los integristas católicos daban más peso ideológicamente al factor religioso, en algunos discursos el elemento étnico-racial y biologicista no estaba del todo ausente (aunque con matices), sobre todo si se consideran a autores como Salvador Borrego o inclusive a Joaquín Sáenz Arriaga.¹⁹⁷ En este sentido algunas consideraciones antijudías motivadas por lo racial, pueden expresarse en algunos pasajes que pueden describir al judío como inasimilable, como posible portador de corrupción, aun cuando se hubiera convertido al catolicísimo, solo por llevar sangre judía.

Sin embargo no parece pertinente considerar que en el antijudaísmo se expresa una postura plenamente racista, pues este rechazo a lo judío en el fondo se justifica por argumentos religiosos, no biologicistas, en el sentido de que los judíos fueran considerados una raza inferior.

-Antiliberalismo

El liberalismo, cuyos planteamientos parten de las filosofías de la Ilustración del siglo XVIII y que se fundamentan especialmente en el individualismo y la reivindicación de la soberanía popular, traería consigo una nueva serie de concepciones del mundo que contribuirían a la salida de la vida pública de lo sagrado. Aun con concepciones variables en los últimos tres siglos, el liberalismo

196 Rozenberg, "Minorías", 1996, pp. 250-251

197 Aun cuando en el capítulo III de la presente tesis se analizan algunos aspectos del discurso antijudío de Borrego, Sáenz Arriaga y otros autores, el examen a fondo de los posibles cruces discursivos entre antijudaísmo religioso y biologicismo, excede los propósitos de esta investigación.

parte de varias ideas clave entre las que cabe destacar el papel preponderante del individuo, de la soberanía popular y de la libertad, tanto política como económica.

La secularización y la laicidad, son elementos inherentes al liberalismo que ya fueron comentados y que representan el final de la alianza entre el poder civil y el religioso. Como consecuencia en varios de los países católicos de Occidente, el Estado renunciaría a su deber de velar por la salvación de las almas y de mantener un sistema de privilegios para el catolicismo, por lo que la Iglesia desde las primeras luchas del liberalismo condenó a esta ideología. Pío IX con el *Syllabus*, de 1864 fue el ejemplo más notorio de esta condena, aunque este sólo sería el más renombrado de varios documentos papales que siguieron con esta línea.

Partiendo de un análisis desde la ciencia política y de una crítica a teóricos como Carl Schmitt, Leo Strauss y Alasdair Mac Intyre, el investigador Stephen Holmes señala que:

Para poder comprender a quienes pertenecen a la tradición antiliberal debemos primeramente hacer inventario de los peligros, amenazas o fuerzas diabólicas de las que nos previenen con total seriedad. Su enemistad se prodiga, característicamente, con el individualismo, el racionalismo, el humanitarismo, el desarraigo, la permisividad, el universalismo, el materialismo, el escepticismo y el espíritu cosmopolita (...) estas actitudes son a la vez síntomas tempranos de la decadencia cultural y la desintegración moral del mundo moderno.¹⁹⁸

Aun cuando el estudio de Holmes se aleja del antiliberalismo de índole religiosa que se estudia en la presente tesis, es innegable la coincidencia entre los elementos que se señalan como blanco de la crítica de los antiliberales. La “decadencia cultural” y la “desintegración moral” son categorías que cualquier integrista usaría en su ataque al liberalismo y a la modernidad.

El mismo Holmes señala que los antiliberales:

Argumentan inagotablemente que el liberalismo y el marxismo pueden retrotraerse a una raíz común, que por lo general se identifica con el compromiso normativo en favor de un “ilimitado materialismo” de la emancipación y el desarrollo de la individualidad humana, de la “libertad ante la religión”, de “un modo supuestamente específico de análisis de la sociedad,” y de una preocupación exclusiva por la “felicidad terrena” de la humanidad. Los antiliberales, no marxistas o antimarxistas, identifican también liberalismo y modernidad;

198 Holmes, *Anatomía*, 1999, p. 24

como si ni hubiesen existido alternativas al liberalismo en la cultura moderna u otros movimientos que los liberales en la época moderna.¹⁹⁹

Es muy visible la coincidencia entre la mayoría de estos planteamientos y aquellos utilizados por los integristas quienes consideran que el liberalismo y el marxismo tienen la misma raíz, no solo desde la interpretación de la conspiración judeo-masónica, sino también por sus coincidencias en cuanto al materialismo y por ser ambos, en mayor o menor medida, impulsores de la laicización de la sociedad. La identificación del liberalismo con la modernidad es como se ha señalado un elemento central de la presente investigación y aunque Holmes señala que hubo alternativas al liberalismo en la modernidad, en esta tesis como se mencionó en su momento se hace referencia específicamente a la modernidad liberal, que es la que trajo consigo el avance del liberalismo.

Al analizar el caso español y con un objeto de estudio más cercano a los planteamientos del integrismo católico, Antonio Rivera señala que los tradicionalistas españoles del siglo XIX, consideraban que “el espíritu del Anticristo, el revolucionario, ha sido favorecido por el liberalismo, con su filosofía cínica y mofadora que emancipa la razón del yugo de la fe y eleva al ser humano a la altura de la divinidad.”²⁰⁰ La exaltación de la razón sin tomar en cuenta la religión, fue sin duda un aspecto que generó un rechazo contundente por parte de los antiliberales pues consideraban que el hombre se estaba erigiendo por encima de los derechos divinos lo que constituía un ataque al sentido católico integrista de lo sagrado.

En México la historia de la oposición católica al liberalismo es bastante prolija no siendo este el lugar para profundizar en ella. Basta decir que los grupos e individuos analizados en esta tesis, se consideran hasta cierto punto herederos de estas expresiones antiliberales que se manifestaron en México tanto en el siglo XIX como en el XX.

199 *Ibid.*, p. 25

200 Rivera, “Reacción”, 2006, p. 18

El antiliberalismo, implica la oposición a poner en el centro de la preocupación social al individuo, por el contrario resalta el papel del sentido comunitario y de los cuerpos intermedios de la sociedad (familia, corporación profesional, municipio, etc.). Asimismo desprecia el concepto de democracia fundamentada exclusivamente en la soberanía del pueblo pues por el contrario apuesta por modelos jerárquicos que preserven la autoridad tradicional de los cuerpos sociales, es por ello que en el siglo XIX los antiliberales se adherían firmemente a los principios monárquicos, mientras que en el XX su inclinación fue por sistemas autoritarios.

Muchos antiliberales “compartieron la idea de que la naturaleza corrupta e irremediable del hombre hacía inevitable la necesidad de la autoridad, la jerarquía y la obediencia. Por ello, minimizaban la parte que la premeditación y la voluntad habían tenido en la creación de las leyes. Por eso estas debían reposar en un principio trascendente.”²⁰¹ Por ello, uno de los elementos más destacables del antiliberalismo es precisamente la reivindicación del sentido de una sociedad jerárquica frente al igualitarismo democrático promovido por las corrientes liberales.

Por otra parte, el liberalismo al promover la libertad de cultos, niega la exclusividad en la posesión de la verdad del catolicismo, por lo que ésta fue otra de las razones por las que el papado lo combatió por varias décadas, para los católicos integristas el error no debe tener ningún derecho y es precisamente el liberalismo aquel que hace posible la presencia de otras opciones espirituales en la sociedad.

Cabe mencionar que un elemento del discurso integrista que es clave en los grupos analizados es la permanente asociación entre liberalismo y masonería, se considera que la política e ideología del liberalismo surgió como creación directa de las logias masónicas, las cuales difundieron las ideas de libertad, igualdad y fraternidad como parte de su conspiración contra el trono y el altar. Lo anterior aunado a que las logias masónicas se constituyeron como centros auténticos de

201 Hernández, “Conservadurismo”, 2002, p. 64

formación y difusión del liberalismo especialmente durante el siglo XVIII y XIX y a que, como lo ejemplifica el caso mexicano, numerosos políticos liberales estaban afiliados a alguna de las logias, cimentó la condena de la masonería por parte de la Iglesia que veía en ella una seria amenaza que corrompía la creencia en los dogmas católicos de sus afiliados.

La masonería fue condenada por el catolicismo no solo por su ideología liberal sino también por ser considerada una asociación secreta que maquinaba la destrucción de la Iglesia, el argumento de la conspiración mundial que se utilizó en relación a los judíos se observa también en las consideraciones en torno a la masonería asociación que es considerada como un instrumento del pueblo de Israel para penetrar en las elites no judías. Las condenas papales a la masonería se suceden desde el siglo XVIII pero sería León XIII quien en su encíclica *Humanus Genus* de 1890, renueva las condenas contra las logias masónicas.

En México esta oposición a la masonería y su identificación con las ideas liberales, estaría muy presente. Jaime Del Arenal al hablar de la tesis fundamental interpretativa de la “historiografía conservadora mexicana” menciona que según ésta corriente ideológica:

El mundo occidental fue víctima, a partir de la Revolución francesa, de una conjura masónica tendiente a destruir a la Iglesia católica y al catolicismo en general. La historia occidental de los siglos XIX y XX se explicaría, casi en su totalidad, como una lucha permanente entre la Iglesia y las sociedades secretas de orígenes oscuros. El poder político de los estados modernos europeos y americanos, estaría controlado por sociedades masónicas cuya meta sería la “descristianización” de Occidente. El catolicismo, su gran enemigo, sería suplantado por los ideales revolucionarios franceses, seculares, ateos, laicos, modernos: la tolerancia religiosa, el liberalismo, la libertad de prensa, el divorcio, la propiedad individual casi sin límites, el individualismo, el laicismo en la educación y la secularización de la vida en todo sentido.²⁰²

La lucha permanente entre catolicismo y masonería, era un episodio más de la eterna lucha entre el bien y el mal, la masonería al promover el liberalismo, se mantenía firme en la lucha por desplazar al catolicismo de la vida pública, lo cual era considerado solo el primer paso para la destrucción misma del cristianismo.

202 Del Arenal, “Historiografía”, 2002, p. 48

Los integristas, se harían ecos de las condenas pontificias tanto al liberalismo como a la masonería pero es precisamente el CVII el que marcó la pauta en la Iglesia para una cierta apertura a estas corrientes, incluso la pertenencia a la masonería dejó de ser motivo de excomunión, lo cual fue para los grupos e individuos analizados la señal clara de que el liberalismo había logrado penetrar las altas esferas de la institución eclesiástica.

-Anticomunismo

El marxismo y sus derivaciones socialistas y comunistas, son por definición opuestos no sólo al catolicismo sino a toda religión la que es considerada por los representantes de estas ideologías como “opio del pueblo”. En este sentido, antes del CVII, el catolicismo romano no tenía sino firmes condenas hacia este sistema de pensamiento. Como un ejemplo del anticomunismo católico preconciiliar, el sacerdote Rafael Faria mencionaba que “el comunismo se propone la destrucción de la sociedad cristiana en sus mismos fundamentos: religión, moral, familia y propiedad. Y para conseguirlo todos los medios, aun los más vedados, le parecen buenos. Por eso sus consecuencias son fruto legítimo de sus doctrinas.”²⁰³ El comunismo era para los católicos preconciiliares y posteriormente para los integristas, una amenaza a sus valores fundamentales, además de que la percepción que los militantes que profesaban esta ideología eran gente sin moral ni respeto por ninguna ley, que no se detendrían ante nada con tal de conseguir sus siniestros fines, tal como lo habían demostrado en todos los países que habían caído bajo su dominio, comenzado desde 1917 con los bolcheviques en la Unión Soviética.

Aunque Faria habla ya en la guerra fría, en un contexto de enfrentamiento entre bloques muy específico,²⁰⁴ la condena católica al comunismo, viene de mucho tiempo atrás. Desde el siglo XIX, las autoridades papales condenaron el marxismo en todas sus expresiones, aun cuando todavía no se presentaba ningún

203 Faria, *Curso*, 1960, p. 660,

204 En el capítulo II de esta tesis se comenta con amplitud el contexto de la Guerra Fría que de hecho es fundamental en la conformación del discurso integrista posterior al CVII

régimen que se proclamara como representante de dicha ideología. La religión fue vista desde el inicio por los teóricos seguidores de Marx como un medio de alienación de las masas para asegurar su sumisión ante los explotadores del proletariado, por lo cual desde los inicios del marxismo, se produjo un antagonismo absoluto entre aquellos que luchaban en pos de una sociedad colectivista y los representantes de las distintas religiones.

Es por ello, que el anticomunismo católico es un elemento que tiene sus raíces desde un antagonismo esencial que surge desde los mismos inicios de la corriente marxista precisamente por los postulados ateos y materialistas de esta corriente, no es un fruto de la Guerra Fría, ni mucho menos de la influencia del fascismo, sino un elemento de larga duración que se origina desde que se dieron a conocer las primeras obras de Marx, Engels y otros teóricos.

El papado desde luego condenó al marxismo desde Pío IX, especialmente cuando algunas revoluciones europeas, desde 1848, dejaban ver la influencia que en los movimientos de masas podía tener la corriente de los seguidores de Marx. Muchos católicos alrededor del mundo comenzaron a poner atención y a alarmarse por el avance de esta corriente que consideraban aún más virulenta y peligrosa que el entonces floreciente liberalismo. Por ejemplo en Ecuador, en 1872, Juan León Mera uno de los más prominentes periodistas afines al régimen conservador de Gabriel García Moreno, “Profetizaba la derrota del socialismo y el comunismo porque “los delirantes hijos de las tinieblas pueden dar al pueblo la vida que imaginan en sus cabezas, pero nunca podrán dar consistencia a su obra” pues utilizan ingredientes que desorganizan y disuelven en lugar de integrar y dar eterna consistencia como hace el catolicismo.”²⁰⁵ En estas líneas se hace visible la percepción de caos, destrucción y disolución que el comunismo provocaba entre los católicos que como defensores de un orden social basado en las leyes de la verdadera religión se oponían a lo que definían como una ideología que negaba todo elemento de estabilidad y concordia pública.

205 Buriano, *Espiritu*, 2011, p. 23

León XIII con la encíclica *Rerum Novarum*, además de proponer una serie de lineamientos para la labor social de los católicos a favor de obreros y campesinos, condenó tanto los excesos del capitalismo, como las alternativas del marxismo que por su materialismo y su lucha contra la propiedad privada se descartaba como opción viable para el bienestar de los pobres, de hecho en esta encíclica León XIII prácticamente consideraba a la propiedad privada como un derecho natural del hombre.²⁰⁶ Los lineamientos de *Rerum Novarum* fueron decisivos en la labor del catolicismo social mexicano de principios del siglo XX, los cuales podrían considerarse las primeras expresiones del nacionalismo católico mexicano en el siglo XX.

Ya en el periodo de entreguerras y con la Unión Soviética como primer Estado marxista del mundo, las preocupaciones del papado y de los católicos en general crecieron considerablemente, especialmente al enterarse de las persecuciones contra los sacerdotes y creyentes cristianos en Rusia. Lo anterior, fue una pieza clave durante los años veinte y treinta para la participación de los católicos en varios países en apoyo de movimientos y regímenes autoritarios que a la vez que garantizaban una defensa frente al comunismo, sostenían un discurso de revalorización de las tradiciones nacionales. Algunos ejemplos de líderes que se vieron beneficiados de este apoyo del anticomunismo católico fueron José Antonio Primo de Rivera y Francisco Franco en España, Antonio Oliveira Salazar en Portugal, Engelbert Dolfuss en Austria, León Degrelle en Bélgica, Eoin O`Duffy en Irlanda, Miklos Horthy en Hungría, entre otros.

En los años treinta, Pío XI renovó y fortaleció las condenas contra el comunismo, primero en la encíclica *Quadragesimo Anno* de 1931 y posteriormente en 1937 con la *Divini Redemptoris* donde manifestó que el comunismo era intrínsecamente perverso.²⁰⁷

Ya después de la Segunda Guerra Mundial y con el escenario de Guerra Fría, en el que Estados Unidos y la Unión Soviética, representantes del

206 Ferraro, *Lucha*, 2009, pp. 21-25.

207 Ferraro, pp. 32-37.

capitalismo y del comunismo como las dos alternativas político-económicas bajo las que se regirían sus respectivas áreas de influencia, el anticomunismo católico naturalmente se vio inclinado a apoyar al bloque encabezado por Estados Unidos, no obstante este apoyo ni fue irrestricto, pues el catolicismo social distaba de coincidir plenamente con los postulados del capitalismo, que tenían sus raíces en el liberalismo que como veíamos era condenado por postular el individualismo y el lucro, en contraposición a la promoción de la solidaridad y el logro de el bien común promovidos por la Doctrina Social de la Iglesia.

Pío XII fue el último papa en condenar explícitamente el marxismo, cuando en 1950 ante las elecciones presidenciales en Italia, llamó a los católicos a votar en contra del comunismo y decretó la excomunión contra todos aquellos que colaborasen de alguna manera en su expansión. Fue precisamente con el CVII cuando la oposición al comunismo por parte de los católicos se volvió más discreta y de hecho en el Vaticano, al menos hasta la llegada de Juan Pablo II, omitió hacer una crítica adversa a los regímenes marxistas, lo cual fue visto como una señal de que al igual que el liberalismo, también posturas afines al marxismo habían logrado penetrar a la Iglesia, lo cual se veía más claramente con expresiones como la de la Teología de la Liberación.

De esta forma se puede observar que el anticomunismo expresado por los grupos tradicionalistas no es solo un efecto de la Guerra Fría, aunque ciertamente dicho contexto influyó en algunos aspectos del discurso, sino que es un proceso de antagonismo que viene desde el surgimiento mismo del marxismo y que se consolidó aun desde antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial.

Entre los integristas católicos mexicanos, el anticomunismo se mezcló con muchos otros elementos como la oposición a la Revolución Mexicana en general y en especial al cardenismo, procesos que eran considerados como resultado de la acción directa de los grupos judeo-masónicos internacionales para hacer avanzar lentamente el comunismo en el país, con cada vez menos obstáculos, ello como parte de una “Revolución” más amplia a nivel mundial. Mario Santiago comenta que en el México posrevolucionario:

La oposición al socialismo-comunismo-marxismo fungió como motor de lucha, dadas las interpretaciones que se hacían de la “amenaza roja”, una “ideología atea y peligrosa” o bien, una “conspiración centenaria de judíos y masones “. Recordemos que amplios sectores del catolicismo veían con recelo y hasta odio cualquier proceso que cupiera en el término “revolución”. En este sentido, es lógico pensar que cualquier reivindicación social, frase en un discurso, política pública, ley o decisión económica “sospechosa” fuera tildada de “comunista”, “roja” o “bolchevique”.²⁰⁸

Por lo tanto se puede considerar que el anticomunismo católico mexicano tuvo ciertas particularidades que componían su discurso, el cual no sólo estaba dirigido en contra de los grupos que se afirmaban abiertamente como comunistas o socialistas, sino que se integraba en una oposición al régimen de la Revolución Mexicana que era interpretada como un proceso que abrió las puertas a las corrientes que representaban al bolchevismo internacional. En todo caso el término “Revolución”, como se ha mencionado podía hacer referencia también a un proceso internacional impulsado desde las sombras a nivel global, que tenía como su origen el deseo de no obedecer a Dios, de hacer del hombre una nueva deidad y de que la humanidad olvidara su deber de regirse por las leyes divinas, pues al sustraerse de ellas y de implantarse un régimen comunista, el hombre no sólo no sería libre, sino que caería en la peor esclavitud.

- Antiecumenismo

El ecumenismo, como se observará en los capítulos siguientes, fue un elemento central de las reformas promovidas por el CVII y representa el objetivo final de muchas otras reformas, por ejemplo, la serie de reformas litúrgicas promovidas después del Concilio, tenían como objetivo hacer de la liturgia católica romana un espacio que propiciara el encuentro y el diálogo con los miembros de confesiones protestantes.

El dialogo entre las religiones, cumpliría con una serie de elementos que fomentarían la convivencia entre lo plural, tal como lo señala Carlos Arboleda en su interpretación basada en el documento de 1991 del Pontificio Consejo para el Dialogo Interreligioso denominado “Dialogo y Anuncio”:

208 Santiago, “Anticomunismo”, 2012, p. 58

El diálogo interreligioso, además de su carácter teológico, tiene un especial significado en la construcción de la nueva humanidad: abre caminos inéditos de testimonio cristiano, promueve la libertad y dignidad de los pueblos, estimula la colaboración por el bien común, supera la violencia motivada por actitudes religiosas fundamentalistas, educa a la paz y a la convivencia ciudadana: es un campo de bienaventuranzas que son asumidas por la Doctrina Social de la Iglesia.²⁰⁹

Según estos planteamientos, que pueden identificarse con una línea liberal-progresista, el establecimiento de un clima de diálogo y conocimiento mutuo de las religiones, ayudaría a la construcción de una humanidad más consciente de su pluralidad y más propicia a la paz en un ambiente de libertad y concordia.

Los integristas católicos muestran una oposición al ecumenismo y al diálogo interreligioso, debido a que estos se oponen a la consideración de que la religión católica romana es la única verdadera. Esta percepción mantiene concordancia con la idea que prevalecía en los años preconciarios de la necesidad de que para lograr la salvación eterna del alma, era indispensable pertenecer a la Iglesia Católica Romana: “Hay necesidad, para salvarse, de pertenecer a la Iglesia Católica, porque fuera de ella no hay salvación. En efecto, ella es la sola verdadera Iglesia de Cristo y ella sola tiene el poder y los medios para salvar a los hombres.”²¹⁰ Según estas ideas, el catolicismo romano no tiene porqué dialogar con los representantes de comunidades religiosas equivocadas o heréticas, pues ello sería propiciar y permitir el error en materia de fe, por el contrario, el error y a herejía debían ser denunciadas para evitar que las almas cayeran en la condenación eterna por seguir ideas heterodoxas que no correspondían a las auténticas enseñanzas cristianas.

En esta investigación se tomará en cuenta la categoría “ecumenismo” desde una concepción amplia, es decir no solo en relación al contacto con vías a la integración entre las distintas concepciones cristianas (católicos romanos, cristianos católicos ortodoxos y cristianos protestantes) sino también como expresión del diálogo que la Iglesia Católica Romana ha promovido, precisamente a partir del CVII, con otras confesiones religiosas como el islamismo, el judaísmo, el budismo, entre otras. Podría argumentarse que no es correcto agrupar bajo el

209 Arboleda, “Medio”, 2013, p. 206.

210 Faria, *Curso*, 1960, p. 153

término “ecumenismo” tanto el diálogo del Vaticano con los cristianos no católicos romanos como el diálogo con las religiones no cristianas, sin embargo esta agrupación se hace sólo de manera práctica y en función del estudio de las corrientes integristas, pues la raíz de la oposición de estos a las mencionadas manifestaciones de diálogo es la misma, a saber, la idea de igualación del catolicismo romano con religiones falsas.

El ecumenismo comenzó como movimiento con el objetivo hacia la unidad cristiana, inicialmente desde el ámbito protestante cuando en 1910 la Conferencia Misionera Mundial en Edimburgo, plantearía nuevos elementos para iniciar un proceso de unidad de todas las confesiones cristianas. El papa Benedicto XV vio con suspicacia las primeras acciones concretas para establecer un diálogo entre confesiones protestantes y el catolicismo romano, pues consideraba que la única manera de lograr la unidad cristiana era la sumisión plena al papado romano.

En 1921, se fundó el Consejo Misionero Internacional en Londres y en ese mismo año se iniciaron las denominadas Conversaciones de Malinas entre clérigos católicos y anglicanos. En 1928, el papa Pío XI publicó su encíclica *Mortalium Animos*,²¹¹ en la que condenó los acercamientos de diálogo ecuménico que se venían dando en los años anteriores. En los años treinta fue creado el Consejo Mundial de Iglesias» (CMI), como organismo coordinador del diálogo entre confesiones cristianas, cuyo estatuto se promulgó en Utrech en 1938, aunque no se adoptó hasta la asamblea de Ámsterdam, en 1948, debido a los sucesos bélicos en la Europa de esos años.

Juan XXIII, en sentido opuesto a las condenas antiecuménicas de sus predecesores favoreció tanto el ecumenismo como el diálogo interreligioso, entre otras acciones con la creación del "Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos", dirigido por el cardenal Agustín Bea desde 1960,²¹² como comisión preparatoria al CVII. Dicho organismo se convirtió después de 1965 en el Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos. Desde luego, el CVII y varios

211 Wolff, “Enseñanza”, 2015, p. 196, nota 1
212 *Ibid.*, p. 201.

de los documentos emanados de él principalmente con los denominados *Unitatis redintegratio* y *Nostra Aetate*, fortalecieron las iniciativas en favor del ecumenismo y del diálogo interreligioso, lo que constituyó uno de los cambios criticados con más severidad por los católicos integristas.

Estas tendencias de Roma en favor del ecumenismo y del diálogo interreligioso han tenido continuidad amplia durante los 50 años siguientes, por ejemplo Juan Pablo II publicó la encíclica *Ut unum sint* en 1994 y en su carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente* de 1999, instó a los cristianos a la unidad en el amor fraterno. También han sido relativamente frecuentes las reuniones de todos los papas de Paulo VI a Francisco con dirigentes de otras confesiones religiosas, algunas de las cuales resultan significativas como los encuentros algo que han deplorado los católicos integristas como una claudicación en la predicación de la única doctrina verdadera, como se observará en los capítulos siguientes.

No obstante a cincuenta años de CVII, en la vida diaria de las comunidades católicas según el análisis de Elías Wolff el ecumenismo aun no es algo presente y visible “el ecumenismo no incide todavía en la vida cotidiana de las Iglesias particulares. Crisis y dinámicas internas generan tensión entre el espíritu de apertura y diálogo y la necesidad de salvaguardar la propia identidad.”²¹³ Aun cuando los integristas católicos consideren que la Iglesia posconciliar está seriamente infestada por el ecumenismo que iguala a todas las religiones, es necesario analizar hasta donde el alcance del ecumenismo ha sido real y verdaderamente extendido más allá de los encuentros entre las elites respectivas de las distintas confesiones y tradiciones religiosas, pues para el católico “de a pie” es muy probable que la preservación de la propia identidad se perciba algo más importante que el diálogo con aquel que es diferente.

Reflexiones finales

213 Wolff, “Enseñanza”, 2015, p. 232.

Este análisis conceptual, pretende guiar hacia la identificación y la caracterización de los objetos de estudio de la presente investigación. En primer término, lo político, lo ideológico y lo religioso, son aspectos que ayudan a explicar la realidad y a conformar una identidad definida tanto para los individuos como para las agrupaciones y tienden a interactuar a distintos niveles tal como sucede en el discurso de los integristas opositores al CVII.

Los conceptos de secularización y laicismo representan aquellos aspectos de la modernidad a los que se oponen los integristas y tradicionalistas e implican la pretensión de sacar a la religión y su expresión del espacio público (en el caso de la secularización, de la cultura y el imaginario político de la población y en el caso de la laicización, de las leyes y las instituciones políticas). Ambos componentes de la modernidad, implican la salida de lo religioso del ámbito de lo público y por lo tanto representan uno de los más importantes elementos a vencer por los católicos opositores al CVII que reclaman el retorno al “régimen de Cristiandad”.

En cuanto a la caracterización conceptual del objeto de estudio, se llega a la conclusión de que los conceptos “derecha” y “ultraderecha” no son útiles para el análisis de los actores que son objeto de estudio pues se considera que términos como integrista, conservadurismo y tradicionalismo, definen mejor la complejidad de las ideas expresadas por los actores que se analizan en la tesis.

“Integrismo” puede considerarse como el concepto clave, el cual al designar una postura que pretende que la religión ocupe un lugar preponderante en la vida de la sociedad, describe lo que es común a todos los actores que se abordan en la tesis. Sin embargo los conceptos tradicionalismo y conservadurismo, sirven para describir los matices y las diferencias, entre ellos. La que puede considerarse como la distinción más notoria entre ambos conceptos, especialmente, por la naturaleza de los objetos de estudio, es su relación con los cambios, mientras los conservadores aceptan cambios lentos y graduales, los tradicionalistas niegan la licitud y la necesidad de estos (sin que ello signifique que ellos mismos no hayan sufrido transformaciones a lo largo de su trayectoria).

En cuanto a la forma en que puede clasificarse el integrismo, se puede abordar una división básica entre tradicionalistas y conservadores. Los tradicionalistas se dividen en sedevacantistas quienes niegan la legitimidad de los papas desde el CVII y los lefebvristas que reconocen a los papas posconciliares pero no los obedecen. Asimismo una categoría que junto con los tradicionalistas puede caber dentro del rubro del integrismo, es el antiprogresismo posconciliar radical o conservadurismo integrista pues quienes la conforman aun aceptando el CVII, reclaman una presencia de la religión activa y omnipresente en la sociedad, aceptan la teoría de la conspiración judeo-masónica y rechazan las corrientes progresistas dentro del catolicismo. Por otro lado los conservadores moderados (Opus Dei, Legionarios de Cristo, Caballeros de Colón, etcétera), caerían fuera de la categoría “integrismo”.

El nacionalismo católico, el anticomunismo, el antiliberalismo, el antijudaísmo y el antiecumenismo, representan aspectos que suelen estar ligados a la expresión discursiva de los integristas y tradicionalistas, lo cual nos muestra una característica central de la forma en que se manifiestan estos fenómenos, es más frecuente en ellos la crítica y el ataque contra lo que se oponen, que las propuestas concretas que realizan en favor de algo. Para los actores analizados, el comunismo, el liberalismo (considerado el elemento ideológico aportado por la masonería) el antijudaísmo y el ecumenismo son los enemigos del catolicismo que habrían sido introducidos en la Iglesia por el CV II y atentaría contra el Orden Cristiano que debería prevalecer en la sociedad, propuesta concretada en el nacionalismo católico.

Este primer capítulo sienta las bases para que se tomen en cuenta los elementos por los cuales se designan de una forma y no de otra a los actores objeto de estudio que se comenzarán a analizar a partir del siguiente capítulo, el cual abordará el fenómeno del integrismo y del tradicionalismo desde una perspectiva histórica internacional, para comprender sus orígenes, el contexto político y eclesiástico que le dio origen y los aspectos de su desarrollo fuera de México.

Capítulo II.- El Concilio Vaticano II, sus consecuencias en el catolicismo y los orígenes y desarrollo del integrismo católico a nivel internacional

El panorama internacional y latinoamericano de 1965 a 2012

Las corrientes integristas y tradicionalistas católicas, no sólo en México sino en distintos países, que se desarrollaron entre 1965 y 2012, temporalidad de la presente tesis, necesariamente se vieron influenciadas por un contexto caracterizado por tensiones internacionales que se reflejaron en algunos aspectos de lo religioso, alrededor del mundo. Durante este periodo, se suscitaron innumerables cambios a nivel mundial y latinoamericano, tanto en lo político y social como en lo económico y cultural.

En lo que se refiere al ámbito de lo político, desde el momento de realizarse el Concilio Vaticano II (CVII) y hasta finales de la década de 1980, se desarrollaba la “Guerra Fría” en la que Estados Unidos al frente del bloque capitalista y la Unión Soviética como principal potencia del bloque marxista, se disputaban la supremacía geopolítica en distintos ámbitos. Además de algunos conflictos militares y de la carrera armamentista,²¹⁴ las tensiones también se desarrollaban en el plano propagandístico y discursivo,²¹⁵ en el que cada bando pretendía condenar al adversario como una amenaza para el futuro de la humanidad.

214 A lo largo de la Guerra Fría, diversos conflictos bélicos se desarrollaron alrededor del mundo bajo el discurso de este enfrentamiento, con la participación directa o indirecta de las potencias que encabezaban cada bloque. Algunos hitos fundamentales fueron la construcción del muro de Berlín (1961), la crisis de los misiles (1962), la guerra de Vietnam (1959-1975) y la guerra de Afganistán (1978-1992), los cuales eran considerados por muchos en esos años como el prelude de un gran conflicto mundial en el que se daría el auténtico enfrentamiento de los dos bloques. Por su parte la carrera armamentista, tenía por objeto, la producción de armas cada vez más complejas y eficaces que pudieran convertirse en el elemento decisivo en la guerra global que se esperaba, la cual se temía se desarrollase a través del uso de dispositivos nucleares. (Sobre aspectos generales de la Guerra Fría ver García, *Breve*, 1999, pp.249-257. Sobre otros aspectos particulares como la Guerra de Vietnam ver Nouschi, *Historia*, 1999, pp. 309 a 313.

215 Parte de la propaganda global que manejaban ambos bloques se desarrollaba a partir de los avances en materia de descubrimientos espaciales, como símbolo del nivel de avance tecnológico que cada sistema eran capaz de lograr. Ejemplos de lo anterior fue el viaje al espacio del primer ser humano logrado por la Unión soviética o la llegada del hombre a la luna alcanzada por Estados Unidos.

Paralelamente los procesos de descolonización en África y Asia,²¹⁶ marcaron el fin de las potencias coloniales europeas.

Para 1989, la caída del Muro de Berlín, simbolizó el fin del mencionado enfrentamiento global entre capitalismo y comunismo. Ante el sucesivo derrumbe de los regímenes del bloque comunista, incluido el de la propia Unión Soviética,²¹⁷ parecía que el capitalismo liberal y el liderazgo mundial de Estados Unidos sería indiscutible y durante los años noventa se hablaba de un inminente proceso de globalización que llevaría paulatinamente a la integración política y económica de los distintos países. No obstante, la llegada del siglo XXI trajo consigo nuevos desafíos a las grandes potencias que harían disminuir el entusiasmo por la posibilidad de una integración política global, como el aumento de la amenaza del terrorismo islámico.²¹⁸ El rechazo al Islam, a causa de los atentados terroristas en diversas capitales de Occidente y de la creciente población musulmana en Europa, ha sido uno de los discursos principales de los movimientos nacionalistas radicales europeos en este nuevo siglo.²¹⁹

Para la economía mundial, los años sesenta marcaban un periodo de cierta prosperidad, sobre todo en los países desarrollados. Dicho factor positivo, se había iniciado desde la posguerra y se vio frenado por la crisis energética de los años setenta, provocada por el aumento de los precios del petróleo a nivel internacional.²²⁰ En los años ochenta, marcado por crisis económicas en varios

216 Nouschi, *Historia*, 1999, pp. 338-357

217 Sobre la Perestroika, el fin de la URSS y otros aspectos el derrumbe del comunismo en Rusia y el resto Europa del Este ver Nouschi, *Historia*, 1999, pp. 384-394, García, *Breve*, 1999, pp. 372-373 y 384. Para una información pormenorizada de este proceso país por país ver Judt, *Postguerra*, 2006, pp. 864-894, 898-910 y 933-944

218 El terrorismo islámico jugó un papel central en la política internacional, particularmente desde que el 11 de septiembre de 2001, dos aviones comerciales se estrellaron contra las Torres gemelas de Nueva York. El hecho fue atribuido a la agrupación Al-Qaeda y sirvió como parte de los pretextos de Estados Unidos para los posteriores ataques militares a Afganistán e Irak. . En 2004 y 2006 España y Gran Bretaña respectivamente, sufrieron en sus ciudades capitales, sendos actos terroristas provocados por el islamismo radical en presunta represalia por el apoyo dado por estos países a la invasión estadounidense a Irak.

219 Judt, *Postguerra*, 2006, pp. 1060-1066

220 Este aumento de los precios del petróleo fue provocado primero en 1973 por los países árabes de la Organización de Países Exportadores de petróleo (OPEP) como represalia al apoyo occidental a Israel en el contexto de la guerra del Yom Kippur entre los países de la liga árabe y el

países cada vez más duras, el neoliberalismo, impulsado por las grandes potencias del bloque capitalista, fue promovido como la política económica preponderante,²²¹ no solo en los países de primer mundo, sino también en las naciones en vías de desarrollo, a través de los compromisos impuestos por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Como se mencionó, en los años noventa la globalización se percibía como un proceso prácticamente irreversible y en lo económico la consolidación de bloques comerciales de libre comercio, uniones aduaneras e incluso monetarias como la Unión Europea,²²² fue una de las estrategias por medio de las cuales se pretendía que la integración internacional fuera avanzando cada vez más. Parte de este proceso de globalización económica se manifestó en una nueva división del trabajo, que implicó que buena parte de los procesos de manufactura de las grandes empresas se trasladase a los países en vías de desarrollo que ofrecían mano de obra barata. En la misma década de los noventa y durante la del 2000, numerosas crisis internacionales dejaron ver el lado negativo de la globalización pues la interdependencia entre las economías internacionales profundizaba la gravedad de las recesiones, tal como se vivió en la crisis global de 2008 a 2010. Las consecuencias de dicha recesión económica han afectado notoriamente a países europeos en la actual década de 2010, principalmente a España y Grecia.

Los años de 1965 a 2012, también trajeron consigo una serie de transformaciones sociales, como el hecho de que la mayor parte de la población se concentró en las ciudades y no en el campo como ocurría anteriormente,²²³ lo que fue fruto de la generalización de la industrialización. Otra transformación social relevante fue el aumento de la proporción de estudiantes y la consiguiente visibilidad de la juventud como actor con necesidades propias, al igual que el notable aumento de participación y de presencia en todos los ámbitos de las mujeres, desde lo laboral hasta lo político, quienes dejaron definitivamente la

Estado judío. Entre 1979 y 1980 se registró una segunda crisis energética. (Sobre estos episodios ver Nouschi, *Historia*, 1999, pp. 362-363)

221 Hobsbawm, *Historia*, 2007, pp. 411-413

222 Judt, *Postguerra*, 2006, pp. 1021-1034

223 Hobsbawm, *Historia*, 2007, pp. 292-297

dedicación exclusiva a las labores de madres y amas de casa.²²⁴ Los movimientos sociales implicaron a nuevos actores y distintas causas que trajeron consigo el reconocimiento legal de las exigencias de diversos sectores que en momentos anteriores habría sido impensable que fueran reconocidos. En los años sesenta, se intensificó la visibilidad de los movimientos de lucha por los derechos civiles de algunas minorías en países desarrollados, como por ejemplo la lucha de los afrodescendientes en Estados Unidos. Dicha década marcó también el surgimiento de expresiones sociales que, movilizaron especialmente a los jóvenes quienes particularmente aunque no exclusivamente, en el año 1968,²²⁵ se hicieron presentes a través de diversas expresiones multitudinarias en varias ciudades del mundo. Durante los años setenta y ochenta, nuevos actores como los homosexuales, los ecologistas,²²⁶ así como otras minorías comenzaron a hacerse presentes cada vez en mayor medida en los movimientos sociales alrededor del mundo y de esta manera fueron consolidando espacios en las agendas públicas de buena parte del mundo occidental, aunque los representantes de las clases proletarias, especialmente mineros y obreros, se hacían presentes con protestas por las carencias provocadas por las crisis económicas de aquellos años, principalmente en Europa.²²⁷ De hecho desde los años ochenta, las desigualdades económicas fueron visibles cuando las personas sin hogar volvieron a hacerse presentes en muchas de las calles de los países desarrollados,²²⁸ fenómeno que había disminuido ampliamente en las décadas anteriores.

Durante los años sesenta, el ámbito de las prácticas culturales sufrió una serie de transformaciones. La familia como institución sufrió una crisis que se reflejó de forma especial en el aumento de las tasas de divorcio, aunque este fenómeno se observó principalmente en los países desarrollados de Europa. Numerosas expresiones contraculturales que se difundieron entre las

224 *Ibid.*, pp. 312-321

225 García, *Breve*, 1999, pp. 345-353.

226 Judt, *Postguerra*, 2006, p. 703-716

227 *Ibid.*, p. 666

228 Hobsbawm, *Historia*, 2007, p. 406

generaciones más jóvenes, cuestionaban los valores familiares, sociales y religiosos de las sociedades occidentales. Expresiones que iban desde lo musical con el auge de la música rock (en sus distintas vertientes) hasta el uso de prendas de vestir consideradas provocativas como la minifalda, fueron símbolos de las nuevas expresiones que marcaron el cambio de época.²²⁹ Los “hippies” hicieron su aparición y plantearon un discurso pacifista y crítico hacia la sociedad de consumo y hacia los valores aceptados. Las conductas sexuales también se modificaron principalmente por la invención de la píldora anticonceptiva que durante los años sesenta y setenta propició una apertura en la práctica de la sexualidad sin precedentes con la denominada “revolución sexual”, hasta que en los años ochenta la aparición del Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA) propició un retraimiento relativo de este ámbito. Con el inicio del nuevo siglo, se difundió una mayor tolerancia en el mundo occidental, tanto legal como social, a las prácticas abortivas y a la homosexualidad, inclusive aceptándose jurídicamente su unión civil equiparándola al matrimonio.

En materia de comunicaciones, en los años sesenta el uso de la televisión era ya un hecho en la mayor parte del mundo occidental, lo que influye notoriamente en la vida cotidiana y las formas de consumo de la población. El alcance de dicho medio de comunicación se fortaleció y amplió con las transmisiones vía satélite. Para los años noventa, la aparición de Internet revolucionó las comunicaciones y la vida cotidiana de la mayor parte de las personas en Occidente, propiciando una serie de hábitos innovadores que a través de elementos como las páginas de Internet, el correo electrónico y las redes sociales, representaron las formas más representativas de interacción social de los primeros años del siglo XXI.

En lo que respecta al ámbito de América Latina, de igual manera que en el resto del mundo, la Guerra Fría marcó buena parte del rumbo de su contexto político entre 1965 y 2012. El triunfo de la Revolución Cubana en 1959,²³⁰ así como su posterior decantación por el marxismo, impactó profundamente a lo

229 Judt, *Postguerra*, 2006, pp. 575-580

230 Funes, *Historia*, 2014, pp. 200, 208-212

largo de los años sesenta y setenta a los movimientos de izquierda e inspiró un relativo auge de la lucha de las guerrillas (entre ellas se pueden mencionar como ejemplos a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, el Ejército de Liberación nacional de Bolivia, los Tupamaros de Uruguay y los Montoneros de Argentina) en las cuales intervinieron muchos jóvenes seducidos por las imágenes idealizadas no solo de Fidel Castro, sino de Ernesto Che Guevara o el sacerdote ultraprogresista Camilo Torres.²³¹ Por los mismos años, proliferaron los regímenes militares autoritarios en varios países del continente los que mediante la profesión de la llamada “doctrina de la seguridad nacional”, reprimieron de manera radical a varios individuos y movimientos inclinados al marxismo en la región.²³² Hacia los años ochenta, los regímenes militares fueron cayendo lentamente, dando paso a procesos democratizadores que restablecieron gobiernos civiles que liberalizaron las instituciones, no sin sortear diversos obstáculos.²³³ En esa misma década en Centroamérica, los efectos de la Guerra Fría aún se hicieron sentir con el triunfo en 1979 de la Revolución Sandinista, inspirada en buena medida por la Teología de la Liberación y con cruentas guerras civiles en El Salvador y Guatemala.

Ya en los años noventa, con el fin del enfrentamiento entre bloques antagónicos y la intensificación del proceso de globalización, los gobiernos democráticos volvieron a establecerse en prácticamente la totalidad de las naciones sudamericanas (a excepción según algunos, del Perú de Alberto Fujimori). En la década del 2000, varios de los gobiernos de América Latina dieron un giro a la izquierda, al asumir el poder gobernantes de tendencia populista y

231 Hobsbawm, *Historia*, 2007, p. 436-440, Funes, *Historia*, 2014, pp. 213-214

232 No se puede vincular el auge de los gobiernos autoritarios exclusivamente con la actividad de los grupos guerrilleros, pues además de que esto no fue una situación de causa-efecto en todos los países (como fue el caso de Colombia o México), hubo una serie de situaciones críticas en lo económico, político y social que provocaron inestabilidad institucional que propició la desconfianza en los partidos tradicionales y generaron las condiciones para el acceso de miembros de las fuerzas armadas al poder en la mayoría de los países latinoamericanos, destacando por su nivel represivo los casos de Chile, Bolivia, Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil. Para una interpretación general de estos regímenes y de la aplicación de la Doctrina de Seguridad Nacional ver Funes, *Historia*, 2014, pp. 239-254. Para una compilación ilustrativa sobre el papel de los partidos políticos en algunos de estos procesos ver Dutrenit, *Diversidad*, 1996.

233 Dutrenit, *Diversidad*, 1996, pp. 77-88, 215-230, 251-254, 286-297.

socialdemócrata, opositora a las corrientes neoliberales que prevalecieron en el decenio anterior.²³⁴

En lo económico, durante los años sesenta y setenta, varios países latinoamericanos mantenían una estabilidad relativamente precaria. No obstante hubo algunos casos como el de México y Brasil en que la industrialización fue acelerada sin que eso disminuyera las desigualdades sociales. No obstante, entre los años ochenta y noventa estos dos países junto con Argentina eran de los que tenían una deuda externa más amplia.²³⁵ Para los años noventa, como efecto de la globalización económica y las tendencias neoliberales,²³⁶ cobrarían importancia algunas formas de integración económica como el MERCOSUR.²³⁷ Para la década del 2000, la iniciativa del ALBA (Alianza Bolivariana para los pueblos de Nuestra América), impulsada por la Venezuela chavista, representó la materialización de una opción alternativa a la neoliberal en la conformación de bloques económicos y comerciales en la región.

Los aspectos sociales en América Latina entre los años sesenta y los años más recientes, aun cuando reflejaron el mantenimiento de las profundas desigualdades entre las distintas clases sociales, manifestaron también algunas señales de mejoramiento relativo en algunos aspectos, como por ejemplo, el ámbito educativo, pues la oportunidad de estudiar fue prácticamente generalizada para todos los sectores.²³⁸ Asimismo, el aumento considerable de la población del campo a la ciudad fue una muestra de la constante necesidad de los sectores campesinos por mejorar sus condiciones de vida, en tanto que a fines del siglo XX

234 Hugo Chávez de Venezuela con la llamada Revolución Bolivariana, fue un caso paradigmático en la construcción del denominado “socialismo del siglo XXI”, aunque este fenómeno de “izquierdización” de los regímenes políticos se pudo observar con mayor o menor cercanía a planteamientos propiamente socialistas en Bolivia, Ecuador, Nicaragua, Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay y Chile.

235 Hobsbawm, *Historia*, 2007, p. 421

236 Durante estos años, varios gobernantes de la región iniciarían políticas enfocadas a la profundización de la implementación del neoliberalismo, mediante la atracción de inversiones extranjeras y la promoción de la apertura comercial al exterior como por ejemplo Carlos Menem en Argentina, Fernando Henrique Cardoso en Brasil y Eduardo Frei en Chile.

237 Siglas del llamado Mercado Común del Sur conformado inicialmente por Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay que se planteó como un esquema de libre comercio y unión aduanera de los países integrantes. En 2016 además de los miembros iniciales está integrado también por Venezuela, en tanto que Bolivia se encuentra en proceso de adhesión.

238 Hobsbawm, *Historia*, 2007, p. 355

y principios del XXI dicha migración ya no solo se hizo rumbo a las grandes capitales latinoamericanas, sino hacia otros países con mejores condiciones y muy especialmente hacia Estados Unidos. Dichos migrantes, una vez establecidos representaron un flujo de divisas importante para sus países de origen, mediante el envío de remesas. En cuanto a las luchas sociales, desde los años sesenta incluyeron protestas protagonizadas por distintos sectores obreros y campesinos. A partir de los años ochenta y hasta la fecha, las luchas por los derechos humanos y las expresiones a favor del esclarecimiento de diversos casos de personas desaparecidas durante los regímenes militares, fueron el centro de buena parte de las movilizaciones sociales.²³⁹ Para los años noventa y los primeros del siglo XXI, otros actores comenzaron a expresarse en el ámbito de las movilizaciones sociales, como los indígenas, las mujeres y los homosexuales sin que hayan cesado los reclamos en favor de los derechos humanos.

En lo referente a las prácticas culturales, América Latina se ha visto influenciada por prácticamente los mismos factores del resto del mundo occidental, desde la liberación sexual hasta el uso generalizado de las comunicaciones vía Internet han marcado la pauta de muchas de las prácticas de la vida cotidiana de los habitantes del continente. No obstante hay notables diferencias en relación a países desarrollados, por ejemplo, mientras en Europa la institución familiar sufrió una crisis visible en el aumento de divorcios, en América Latina, dicho fenómeno no se presentó de manera tan amplia.²⁴⁰ A partir de los años ochenta al igual que en Estados Unidos y Europa, el consumo de drogas fue en aumento lo cual incrementó la violencia del narcotráfico, el cual, coludido en muchos países con las estructuras gubernamentales, demostró un poder económico y armamentístico, muchas veces superior en efectividad al del Estado, como lo ejemplificó el caso de Colombia en los años ochenta.

Como se puede observar, el contexto mundial y latinoamericano en el que se desarrollaron nuestros objetos de estudio se destacó fundamentalmente por dos grandes sucesos, la Guerra Fría y el proceso de Globalización política, los

239 Funes, *Historia*, 2014, pp. 268-272

240 Hobsbawm, *Historia*, 2007, pp. 325

cuales se desarrollaron antes y después respectivamente de 1989-1990. La Guerra Fría, tuvo una parte importante en el discurso anticomunista de los integristas y tradicionalistas que veían como una amenaza la presencia guerrillera en la región latinoamericana, que aunque en la práctica tenía pocas posibilidades de llegar al poder, era percibida como un auténtico peligro por los opositores al marxismo en México, quienes percibían que dichos movimientos estaban financiados y apoyados directamente por la Unión Soviética. Una vez que cayó el Muro de Berlín, ante el fenómeno de la Globalización y una mayor liberalización de las prácticas culturales, los integristas y tradicionalistas modificaron el centro de su discurso considerando que ahora el principal enemigo era lo que se percibía como las implicaciones homogeneizadoras del mencionado proceso globalizador que podrían afectar inclusive a la religión. Las múltiples transformaciones que tuvo la Iglesia Católica Romana después de 1965, serían un factor de debilidad frente a estas amenazas, por lo cual es necesario analizar a grandes rasgos cuales fueron esas transformaciones y el proceso mediante el que se llevaron a cabo para así comprender mejor el discurso de los integristas y tradicionalistas.

El contexto eclesiástico internacional: antecedentes, desarrollo y consecuencias del Concilio Vaticano II y de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín

El ya mencionado contexto internacional, en una era de posguerra planteó numerosas tendencias de cambio y de cuestionamiento a los valores tradicionales de Occidente en numerosos sectores y la misma Iglesia Católica Romana no fue la excepción a esta tendencia generalizada hacia las transformaciones. En el presente apartado se analizarán algunos de los aspectos más relevantes del contexto eclesiástico a nivel internacional y latinoamericano que influyeron en el desenvolvimiento del integrismo católico en México. Sin duda elementos centrales del mencionado contexto fueron el CVII y la Segunda Conferencia del Episcopado latinoamericano de Medellín, celebrada en 1968, aunque esta última tuvo un alcance regional, sus consecuencias tuvieron resonancia global. Entre los integristas y tradicionalistas católicos a nivel mundial estos dos acontecimientos

eclesiásticos adquirieron una importancia trascendental en el viraje de la Iglesia hacia actitudes favorables a la modernidad y para ellos sería la prueba de que la institución se hallaba infiltrada por sus enemigos.

- Orígenes de las expresiones progresistas que prevalecieron en el Concilio Vaticano II

El CVII, marcó el inicio de la hegemonía institucional de la concepción de una Iglesia Católica abierta al diálogo con el mundo moderno, cuya principal preocupación (al menos a nivel discursivo) fuera el hombre y su dignidad como persona, la cual fue capaz de acoger en su seno a una serie de planteamientos ajenos a los lineamientos fundamentados en la Filosofía Escolástica que habían sido los predominantes en el catolicismo desde la edad media y de manera más enfática a partir del Concilio de Trento del Siglo XVI. El *aggiornamento* proclamado por Juan XXIII pretendía actualizar las bases del mensaje que la Iglesia Católica Romana deseaba promover, no solo ante sus fieles, sino ante el mundo entero.

Sin embargo, estas corrientes de “modernización” del catolicismo romano, tienen una larga data pues desde el siglo XIX y durante buena parte del XX han sido numerosos los filósofos y teólogos que habían planteado una serie de propuestas que con el CVII fueron alcanzando posiciones de poder y prestigio, dentro de la misma Iglesia. Estas tendencias se habían enfrentado a la condena que papas como San Pio X o Pio XII, habían hecho a dichas posturas aperturistas.

Lo ideales decimonónicos de progreso, aunados a ciertos avances científicos y tecnológicos, representaron en Occidente, parte de la afirmación de la modernidad. Con ello y con la expansión global de las ideas liberales, diversos teólogos, filósofos, clérigos e intelectuales católicos se pusieron como objetivo el encontrar fórmulas para mejorar la relación del catolicismo con el proceso de modernidad, por lo que la búsqueda de un *aggiornamento*, era algo que se visualizaba desde mucho tiempo antes de la convocatoria a un Concilio hecha por Juan XXIII. Quizás el primer intelectual que planteó una armonía entre liberalismo y catolicismo fue el filósofo y sacerdote francés Felicité de Lammenais,

cuyas ideas favorables a aspectos entonces condenados por la jerarquía eclesiástica como la libertad de prensa, la libertad de conciencia, algunas actitudes favorables a la separación Iglesia-Estado y la regeneración del catolicismo hacia un sentido más en tono con las nuevas ideas de igualdad, que habían sido publicadas en su periódico *L' Avenir*,²⁴¹ fueron condenadas por la encíclica *Mirari Vos* de Gregorio XVI en 1832, a pesar de lo cual el espíritu de su movimiento mantuvo una influencia entre varios católicos liberales, especialmente después de que el propio Lamennais abandonara el sacerdocio.

Ya entrado el siglo XX, Marc Sagnier, desde la primera década de la centuria, plantearía la validez de la colaboración entre las ideologías política republicana y demócrata con el catolicismo a través del movimiento de *Le Sillon*,²⁴² así como un apego total a la democracia liberal y sus valores, por lo que sería condenado por San Pio X en su encíclica *Notre Charge Apostolique*.

En materia filosófica, Henri Bergson entre 1907 y 1932 aproximadamente, publicó varios textos en las que aun siendo no católico, sino judío, tomó algunas bases teológicas del misticismo católico y las trata de compaginar con el evolucionismo.²⁴³ Su principal argumento giró en torno a la idea de la “evolución creadora”, en la que la única verdad firme, era el cambio constante: “la realidad es fluida, una creación que continúa sin cesar, es movimiento.”²⁴⁴ Este tipo de ideas, fue la base para que muchos intelectuales católicos aceptaran en las décadas siguientes la posibilidad de un cambio en diversos aspectos del catolicismo, pues nada sería inmutable, siendo la inmutabilidad de las normas y directrices eclesiásticas una parte importante del respaldo doctrinal del catolicismo preconciliar.

Por otro lado, el filósofo Maurice Blondel a partir de 1893, trató de conciliar, con el fin de crear un nuevo método de hacer apologética católica, la filosofía de

241 Para un análisis desde puntos de vista integristas del pensamiento de Lamennais, consultar Meinville, *Lamennais*, 1967, Ploncard, *Revolución*, 1975 y Ploncard, *Iglesia*, 1989, pp. 57-90

242 Ploncard, *Iglesia*, 1989, pp. 187-206

243 Heidsieck, “Influjo”, 1997, pp. 354-362

244 Bourmaud, *Cien años*, 2006, p. 151 y Favraux, “Segundo”, 1997, pp. 363-387

la inmanencia (según la cual nada puede entrar en el hombre que no salga de él, en este caso de su propio pensamiento) con los aspectos sobrenaturales del cristianismo.²⁴⁵ Sus planteamientos eran incompatibles con la apologética tradicional de corte tomista y por lo tanto fue ampliamente criticado en varios medios eclesiásticos.

El sacerdote Alfred Loisy, desde aproximadamente 1880, planteó la utilización del método histórico crítico para la interpretación de los Evangelios rechazando la idea de la Revelación divina,²⁴⁶ lo que lo llevó a la conclusión de que los Evangelios contenían varios elementos míticos, desarrollados en la etapa primitiva de la Iglesia, entre ellos la propia creencia en la Resurrección. Esto, aunado al planteamiento de la inevitabilidad de la evolución constante de la Iglesia y su adaptación al medio,²⁴⁷ lo que lo llevó a la condena por parte de San Pio X como se verá más adelante.

El jesuita inglés George Tyrrell, entre 1901 y 1909, planteó un restablecimiento de la fe cristiana sobre las bases de la experiencia íntima, en base a la idea de evolución y vida de la Iglesia. Según sus ideas, el Dios histórico y externo debe desaparecer ante la creación de un Dios interior que cada quien se forma en sí mismo según su conciencia.²⁴⁸ Para Tyrrell la revelación es fruto de la propia conciencia colectiva de los creyentes, lo que lo llevó a plantear la inutilidad de la Iglesia y la posibilidad de una religión universal.²⁴⁹

Las ideas de los autores mencionados (Bergson, Blondel, Loisy y Tyrrel) se designaron bajo el nombre de “modernismo” y fueron condenadas en bloque por el papa San Pío X en su encíclica *Pascendi Dominici Gregis* de 1907.²⁵⁰ Dicho papa condenó de esta forma las nuevas propuestas teológicas que partían de la base común de una necesaria evolución del dogma católico, cosa incompatible con la entonces visión dominante de la autoridad eclesiástica ya que se contradecía con

245 Bourmaud *Cien años*, 2006, p. 158

246 *Ibid.*, p. 175

247 Ploncard, *Iglesia*, 1989, pp. 242-243

248 Bourmaud, *Cien años*, 2006, pp. 182 y 185

249 *Ibid.*, p. 188

250 Ploncard, *Iglesia*, 1989, pp. 236-240

los principios de Inmutabilidad e Infalibilidad de la Fe, proclamada por el catolicismo.

Aunque en las décadas inmediatas posteriores a esta encíclica, los vientos de renovación del catolicismo romano fueron acallados, poco a poco algunos filósofos y teólogos, especialmente a partir de los años treinta del siglo XX, introdujeron un lenguaje y unos planteamientos renovados que influirían de manera más profunda la doctrina católica a través de la teología expresada en el CVII.

Jacques Maritain²⁵¹ y Emmanuel Mounier,²⁵² sin caer en doctrinas totalmente heterodoxas, plantearon una nueva visión del mundo a través de las doctrinas personalistas, según las cuales la dignidad de la persona humana y aun la misma idea de “persona” pasarían a ser la preocupación principal de los cristianos, lo cual habría la posibilidad de colaborar en lo político y social con todos aquellos que aun no siendo católicos, compartieran la misma idea de aprecio por la persona humana. Esta fue una de las piedras angulares de la doctrina de la Democracia Cristiana y posteriormente de la Doctrina Social Católica posterior al CVII, ya que el personalismo planteaba la aceptación de la democracia como el sistema político relativamente más compatible con los valores cristianos.

En el plano de la teología una figura relevante de lo que podría llamarse el progresismo preconiliar, fue el jesuita, filósofo y paleontólogo Teilhard de Chardin,²⁵³ quien desarrolló toda una teoría que trató de hacer concordar las tesis evolucionistas con el catolicismo, planteando la idea del “Cristo cósmico” en la que, con ciertos matices panteístas, se maneja la idea de una materia que fue evolucionando hasta crear al hombre, cuyo pensamiento tendrá que ir evolucionando a su vez hacia una convergencia de todos los espíritus, que algún

251 Para análisis del pensamiento de Maritain ver Dougherty, *Jacques*, 2003 y Schall, *Jacques*, 1998. Para una crítica integrista de las ideas de este filósofo ver Meinvielle, *Lamennais*, 1967 y Meinvielle, *Crítica*, 1993

252 Kopcke-Duttler, “Emmanuel”, 1997, pp. 414-423

253 Sobre el pensamiento de Teilhard de Chardin ver Pérez, *Filosofía*, 2001, para una crítica integrista ver López, *Cuenca*, 1981

día llegará a unirse en una comunidad de amor en la que participe toda la humanidad (lo que Chardin denominaba “punto omega”), de esa forma los hombres engrandarán al “Cristo total.”²⁵⁴

El sacerdote francés Henri De Lubac, con base en la crítica histórica y un interés profundo en las fuentes de los Padres de la Iglesia, pretendió una renovación de la teología al criticar la escolástica tomista. Planteó la idea de la “Tradición viva de la Iglesia”, pieza clave de la posterior legitimación del CVII, según la cual “si la verdad es la vida, y si la Tradición debe transmitir la verdad, entonces la Tradición debe ser algo vivo o no debe ser nada. En otras palabras, el pasado, por el sólo hecho de haber pasado, no es verdadero porque no vive el instante presente.” ²⁵⁵ De esta manera, se sientan las bases para la gradual aceptación de que la idea de la Tradición de la Iglesia sería algo mudable y dinámico que va transformándose conforme corren los tiempos

El teólogo alemán Karl Rahner, por su parte, incorporó a su pensamiento algunos aspectos del existencialismo de Heidegger y de la dialéctica de Hegel, ²⁵⁶ para estructurar sus propuestas que entre otras cosas planteaban la gracia santificante y la salvación eterna como inherentes a todo ser humano aun sin ser católico, según el teólogo alemán, todo hombre con el simple hecho de aceptar la grandeza de Dios, aun sin aceptar ser parte de la Iglesia y sin conocer el Evangelio, puede salvarse pues se convierte en un “cristiano anónimo,” ²⁵⁷ lo cual alentaría indirectamente el ecumenismo y el diálogo interreligioso,. Asimismo Rahner estructuró una teología antropocéntrica, según la cual “la humanidad es Dios desarrollado en la plenitud de su potencial, y Dios se hace uno con el mundo,” ²⁵⁸ es decir la propia conciencia humana es capaz de manifestar a Dios por sí misma, sin necesidad de una revelación externa como lo maneja la teología tradicional.

254 Bourmaud, *Cien años*, 2006, pp. 232 y 233

255 *Ibid.*, p. 264

256 Conway y Ryan, *Karl*, 2010

257 Bourmaud, *Cien años*, 2010, p. 295

258 *Ibid.*, p. 297

Otro personaje relevante fue Jean Danielou, discípulo y colaborador de Henri de Lubac, quien realizó diversas investigaciones relacionadas con las fuentes de la historia cristianas y contribuyó al desarrollo de los estudios bíblicos y patrísticos. Asimismo propuso diversas interpretaciones innovadoras de la llamada “historia de la salvación,” contribuyó al desarrollo de algunos aspectos del ecumenismo y profundizó en la investigación sobre el desarrollo del pensamiento católico.

Todos estos pensadores y algunos de sus postulados tuvieron influencia notable en el CVII, algunos como Henri De Lubac y Karl Rahner participaron como peritos conciliares, es decir como asesores que trabajaron directamente con el núcleo de obispos progresistas para impulsar una serie de planteamientos innovadores que se manifestaron en el Concilio. Se dice incluso que la influencia de Karl Rahner, fue decisiva entre los obispos de habla alemana y en general entre aquellos pertenecientes a las naciones de la cuenca del Río Rin (Francia, Bélgica, Holanda, Alemania).

-El desarrollo del Concilio Vaticano II

En noviembre de 1958 asumió el pontificado Guiseppe Roncalli, quien tomó el nombre de Juan XXIII y sería apodado como “el papa bueno”, con amplia experiencia diplomática, planteó una apertura de la Iglesia a la modernidad, ideas que se expresaron no solo en el CVII, sino ya desde sus encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris*, esta última incluía por primera vez el tema de los derechos humanos. El CVII, fue convocado por dicho papa en enero de 1959,²⁵⁹ ante la sorpresa generalizada del orbe católico. Para su preparación se nombró en mayo de ese mismo año una comisión antepreparatoria dirigida por el cardenal Domenico Tardini, entonces Secretario de Estado, y la cual implementó un sistema de consulta a todos los obispos del mundo para determinar qué temas era de interés tratar en el Concilio. En junio de 1960 Juan XXIII estableció las comisiones y secretariados preparatorios que comenzaron a redactar los esquemas que se discutirían.

259 Casas, “Continuidad”, 2015, pp. 56-57

El Concilio se desarrolló en cuatro etapas o sesiones y en ellas fue notorio el intenso debate entre una mayoritaria ala liberal, dirigida por lo que algunos llamaron la “alianza del Rhin” por conformarse por obispos procedentes en su mayoría de países como Alemania, Holanda, Francia y Bélgica,²⁶⁰ así como una minoritaria ala conservadora (que apenas representaba aproximadamente un 10 % de los obispos participantes en el Concilio), agrupada en el núcleo denominado *Coetus Internationalis Patrum*, el cual sin embargo sólo comenzó a trabajar coordinadamente, bajo la inspiración del cardenal Alfredo Ottaviani, prefecto de la entonces denominada Congregación del Santo Oficio y del cual Marcel Lefebvre fue pieza clave y de cuya trayectoria se hablará más adelante.

La primera sesión conciliar, se llevó a cabo de octubre a diciembre de 1962 y fue inaugurada por Juan XXIII el 11 de octubre, desde un principio el papa maneja un discurso enfocado no en condenar errores sino en la promoción de un “mensaje de misericordia”, además de proclamar que el fin de la Iglesia era la unidad del género humano.²⁶¹ Por primera vez fueron invitados a un Concilio de la Iglesia Católica Romana, observadores no católicos.

Desde la jornada del 13 de octubre se observó el ambiente de desafío e innovación que propiciaron los obispos pertenecientes al ala progresista. En este día el cardenal francés Lienart, propuso modificar el procedimiento para la elección de los miembros de las comisiones encargadas de los temas que se discutirían pidiendo un sistema de elección más abierto, lo cual prácticamente canceló el reglamento previo del Concilio y propició mayores espacios en las comisiones para los obispos progresistas dejando de lado a aquellos que durante los años previos habían trabajado en las labores preparatorias.²⁶² Aunque hubo cierta oposición a esta modificación del procedimiento electoral, los innovadores contaron con el aval de Juan XXIII.

260 Davis, *Concilio*, 2013, pp. 40-43

261 Casas, “Continuidad”, 2015, pp. 61-62

262 Davis, *Concilio*, 2013, pp. 46-47

El esquema sobre Liturgia y la redacción de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* que trataba sobre las fuentes de la Revelación divina, fueron algunos de los primeros temas de debate intenso entre los padres conciliares que serían solo una muestra del ambiente de discusión y polémicas que sería algo cotidiano en las actividades conciliares. La polémica en torno al tema de la Revelación, giró en torno a que parecía poco ecuménico insistir en que la Biblia y la Tradición, son las dos fuentes de la Revelación,²⁶³ cuando los protestantes solo consideran que lo es la primera. Otro de los temas que se debatieron en la mencionada primera sesión, fue la misión de la Iglesia en el mundo moderno. Hacia fines de noviembre se entregó a los padres conciliares para su estudio las propuestas de los esquemas *De Ecclesia* (que sería después la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*) y un apéndice con un esquema sobre la Virgen María (*De beata María Virgine*). Los temas de discusión en esos últimos días de la primera sesión, se enfocaron en el texto sobre la Iglesia y los medios de comunicación y en el esquema sobre la unidad de los cristianos, el cual había sido inicialmente preparado sólo haciendo referencia a las Iglesias Ortodoxas Orientales, omitiendo menciones al protestantismo, lo que fue rechazado por la mayoría de la asamblea conciliar que propició la elaboración de un texto que fuera base de un diálogo con un mayor número de confesiones religiosas.

Ya durante los primeros días de diciembre se discutió el esquema *De Ecclesia*, que sería bastante polémico por el tema del papel de los obispos en la estructura de la Iglesia y debido a que los obispos más progresistas como el cardenal belga Leo Jozef Suenens deseaban darle al documento no solo un enfoque relacionado con lo interno de la Iglesia sino también con la relación de esta con el mundo moderno,²⁶⁴ sentando las bases de las discusiones al respecto en las futuras sesiones.

El 5 de diciembre Juan XXIII creó una Comisión de Coordinación a cargo de la Secretaría de Estado que tuvo por finalidad evitar la repetición de discusiones

263 Alberigo, *Breve*, 2005, pp. 56-57
264 *Ibid.*, p. 60

de los temas ya definidos y para la redacción final de los textos. En dicha comisión el ala progresista tuvo una participación muy relevante.

Se llegó al final de la primera sesión conciliar el 8 de diciembre de 1962 sin ningún acuerdo ni redacción de documentos, más que la aprobación del primer capítulo del esquema sobre Liturgia, el cual fue aprobado solo con 11 votos en contra.²⁶⁵ Posteriormente, se abrió paso al primer periodo de “intersesión”. Los periodos que había entre cada sesión se caracterizaron porque en ellos se elaboraron nuevos esquemas de trabajo que servirían de base para las discusiones conciliares, de acuerdo con lo que se había manifestado por la mayoría de los obispos durante el Concilio, influenciados preponderantemente por el ala progresista, que se pasarían a aprobación del Papa. Este los haría llegar a los padres conciliares para que estos indicaran las enmiendas consideradas oportunas a la comisión antes del inicio de la segunda sesión. Esa Comisión creó nuevos esquemas totalmente diferentes a los preparados por la Comisión preparatoria antes del inicio del Concilio lo que dio mayor cabida a las ideas renovadoras.

Juan XXIII aprobó 12 de los 17 esquemas presentados por la comisión coordinadora durante este periodo, tras la aprobación papal los obispos de todo el mundo se reunían para discutirlos y preparar nuevas propuestas para la siguiente sesión conciliar. El 3 de junio de 1963 murió Juan XXIII y el 21 del mismo mes fue electo Giovanni Battista Montini quien tomó el nombre de Paulo VI. Aunque se especuló que el Concilio podría suspenderse el nuevo papa apoyó decididamente su continuación. Aunado a ello, cambió varios aspectos del reglamento, admitiendo la inclusión de laicos y mujeres entre los observadores al mismo y se nombraron cuatro moderadores que coordinarían los debates en el aula conciliar.

La segunda sesión transcurrió del 29 de septiembre a 4 de diciembre de 1963. Paulo VI considero que los cuatro objetivos del Concilio serían: una mayor conciencia de sí misma de la Iglesia, Renovación interna de la institución, promoción de la unidad de los cristianos y diálogo con el mundo moderno. En esta

265 Davis, *Concilio*, 2013, pp. 63-64

segunda sesión, se debatieron temas relativos a la naturaleza de la Iglesia y del papel de los obispos, la renovación de la Iglesia, el logro de la unidad de los cristianos y el diálogo con el mundo contemporáneo.²⁶⁶ Se lograron acuerdos que favorecieron el establecimiento del concepto de la colegialidad que daba un papel más amplio a los obispos y a las conferencias episcopales en el gobierno eclesiástico,²⁶⁷ lo que después Lefebvre y sus seguidores considerarían como un atentado a la doctrina de la supremacía papal. En lo relativo a la discusión sobre la unidad de los cristianos se amplió el debate a la relación con los no cristianos y en especial con los judíos, gracias a las acciones del cardenal Agustín Bea. Se promulgaron al final de esta segunda sesión, los esquemas sobre la liturgia y sobre los medios de comunicación. Asimismo por influjo de la “alianza del Rhin,” se rechazó, aunque por un margen no tan amplio, la elaboración de un esquema que tratara sobre la Virgen María por considerarlo un obstáculo en el diálogo con el protestantismo.²⁶⁸ Al final el tema de la Virgen María, sólo aparecería como parte del esquema sobre la Iglesia.

Paulo VI planteó al terminar los trabajos de la segunda sesión la reducción de los tiempos necesarios para la redacción y promulgación de los documentos conciliares, por lo que encargó al cardenal Julius A. Döpfner una propuesta al respecto. Este prelado, propuso reducir a seis los esquemas más amplios que se discutirían ante el Concilio en pleno., mientras que el resto de los mismos no se discutirían sino que sólo se votarían. Dicha propuesta fue aprobada por la Comisión de Coordinación. A partir de abril de 1964 varios de los esquemas que se discutirían en la sesión siguiente fueron enviados a los obispos para su revisión.

El 14 de septiembre de 1964, se inauguró la tercera sesión del Concilio en la cual se continuó la discusión los esquemas sobre la Iglesia (en la que suscitó gran polémica el tema de la Virgen María mencionado anteriormente) , también se discutieron los esquemas relacionados con el episcopado y el día 23 de

266 Alberigo, *Breve*, 2005, p. 81

267 *Ibid.*, pp. 84-88

268 Davis, *Concilio*, 2013, pp. 172-179

septiembre se presentó la primera propuesta para un esquema sobre libertad religiosa,²⁶⁹ que suscitó divisiones porque su aprobación representaba la renuncia a la reivindicación en favor del Estado Católico. También se puso a consideración un esquema sobre el pueblo judío que fue ampliado tomando en consideración a varias religiones no cristianas y terminó siendo aprobado en esta sesión, transformando la tradicional condena del catolicismo en contra de los judíos. Otros documentos que se discutieron fueron el relacionado con la Revelación, que fue finalmente aprobado, el relacionado con el apostolado de los laicos, el esquema sobre Revelación /que tan ampliamente había sido discutido. Fueron también aprobados el esquema sobre el apostolado de los laicos y el esquema sobre la Iglesia en el mundo actual.

En octubre de 1964, se trataron los esquemas más breves que se sometieron solo a votación sin que se propusieran para discusión entre los que estaban los esquemas sobre los presbíteros, la formación sacerdotal, las Iglesias de rito oriental, las misiones, los religiosos, la educación cristiana y el matrimonio, el cual fue finalmente turnado al papa para su análisis particular. Durante noviembre, se reiniciaron las discusiones en torno al tema de la colegialidad episcopal y se aprobó el documento denominado *Lumen Gentium* que no fue otra cosa que la versión final del esquema sobre la Iglesia.²⁷⁰ Se prosiguió con la discusión en torno al esquema sobre libertad religiosa y sobre el ecumenismo. Al final de esta tercera sesión el 21 de noviembre se aprobaron además del ya mencionado *Lumen Gentium*, los decretos sobre ecumenismo y sobre las Iglesias orientales, además que Paulo VI proclamó a la Virgen María como madre de la Iglesia.²⁷¹

Para el tercer periodo de intersesión, todavía quedaban once esquemas que debían discutirse en la cuarta sesión, los cuales se sometieron ya desde los meses previos a revisión por parte de los obispos conciliares. El 14 de septiembre de 1965 se inauguró la cuarta y última sesión y en esa fecha se anunció la

269 Alberigo, *Breve*, 2005, pp. 115-116

270 *Ibid.*, pp. 132-135

271 Davis, *Concilio*, 2013, pp. 181-182

creación del Sínodo de Obispos como manera efectiva de poner en práctica la colegialidad episcopal. Durante esta sesión se continuó la discusión sobre el tema de la libertad religiosa, sobre la Iglesia en el mundo moderno y se aprobó finalmente el esquema sobre este último tema que se convirtió en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Otros documentos que se discutieron y finalmente aprobaron fueron *Nostra Aetate* sobre el dialogo con los judíos y las religiones no cristianas,²⁷² el esquema sobre las misiones, que tuvo dificultades al debatirse algunas reformas a la curia romana que al final quedaron como competencia exclusiva del papa y el decreto sobre los presbíteros el cual causó cierta polémica por la cuestión del celibato, tema que Paulo VI decidió reservarse para futuras consideraciones.

El 28 de octubre de 1965, se promulgaron solemnemente los documentos *Nostra Aetate* (sobre el diálogo interreligioso), *Christus Dominus* (sobre el ministerio de los obispos), la *Perfectae caritatis* (sobre la renovación de la vida religiosa), la *Optatam totius* (sobre la formación sacerdotal), la *Gravissimum educationis* (sobre la educación cristiana). El 29 de octubre, finalmente se aprobó el documento sobre la revelación, *Dei Verbum* y el 18 de noviembre se promulgó oficialmente dicha constitución junto con la *Apostolicam actuositatem* (sobre el apostolado de los laicos).

Durante noviembre, se continuaron las discusiones en torno a lo que sería el documento sobre la Iglesia en el mundo moderno *Gaudium et Spes*, debido a la insistencia de algunos padres conciliares en que se condenara expresamente al comunismo, misma que no fructificó, al parecer por complacer a la Iglesia Ortodoxa Rusa. Finalmente el 7 de diciembre se promulgó la ya mencionada constitución pastoral *Gaudium et spes*, los decretos *Ad gentes* (sobre las misiones) y *Presbyterorum ordinis* (sobre el ministerio y la vida de los presbíteros), la declaración *Dignitatis humanae* (sobre la libertad religiosa).²⁷³ Asimismo se leyó la declaración común que retiraba las excomuniones recíprocas con la Iglesia Ortodoxa. El Concilio concluyó con una misa presidida por Pablo VI el 8 de

272 Alberigo, *Breve*, 2005, p. 162

273 *Ibid.*, pp. 167-173

diciembre de 1965. Como se puede observar, el CVII fue un proceso en el que debatieron visiones heterogéneas del catolicismo, al final un sector progresista supo imponerse. Algunos consideran que los documentos conciliares fueron redactados en un lenguaje ambiguo que puede ser interpretado tanto por progresistas como por conservadores, según sus propios intereses.

-Innovaciones principales de algunos de los documentos del Concilio Vaticano II

Algunos de los documentos derivados del CVII que suscitaron innovaciones más notorias que años después serían el blanco de ataques de los integristas y tradicionalistas, fueron los referentes a la Sagrada Liturgia (*Sacrosantum Concilium*), a la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et Spes*), al ministerio de los obispos y la colegialidad episcopal (*Christus Dominus*), a la relación del catolicismo con las religiones no cristianas (*Nostra Aetate*), al ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*) y a la libertad religiosa (*Dignitatis Humanae*). La mayoría de estos documentos pueden interpretarse tanto en un sentido progresista como conservador, pues contienen tanto elementos en continuidad con la tradición preconiliar como innovaciones importantes. En este apartado se destacaran algunas de dichas novedades a modo de ejemplo de las mismas, pues no siendo el propósito de la tesis analizar a fondo la totalidad de los documentos del CVII, es necesario hacer un balance general de algunas de las más relevantes transformaciones introducidas en el catolicismo romano incluidas en dichos textos.

La Constitución sobre la Sagrada Liturgia (conocida también como *Sacrosantum Concilium*) sentó las bases para la reforma de la misa que desembocó en el *Novus Ordo Missae* establecido para la Iglesia Católica Romana a nivel mundial en noviembre de 1969. En dicha Constitución se establecía por ejemplo que “la santa madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas (...) al reformar y fomentar la sagrada liturgia hay que tener muy en cuenta esta plena y activa participación del pueblo, porque es la fuente primaria y necesaria en la que han de beber los fieles el espíritu verdaderamente

cristiano.”²⁷⁴ En estas líneas se observa una intención por incrementar la importancia de los feligreses en la liturgia, al parecer se percibía que la misa en latín y de espaldas al pueblo implicaba una cierta exclusión de los asistentes al acto litúrgico por lo que se procuró hacer lo posible para que la presencia de los fieles en el templo fuera más activa. No obstante, cabría preguntarse si estas reformas no se concibieron desde una perspectiva de las elites eclesiásticas, sin analizar realmente si el pueblo pedía y necesitaba un cambio de esta naturaleza.

También se comentaba que “para que en la sagrada liturgia el pueblo cristiano obtenga con mayor seguridad gracias abundantes, la santa madre Iglesia desea proveer con solicitud a una reforma general (...) en esta reforma los textos y los ritos se han de ordenar de manera que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan para que en lo posible el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y participar en ellas por una participación plena, activa y comunitaria.”²⁷⁵ Aquí nuevamente se insiste en la necesidad de incrementar la participación de los fieles en el culto y de darles más elementos para que comprendan mejor lo que sucede en el altar, lo cual iba a traer consecuencias sumamente importantes al reformar un rito centrado desde hacía siglos en la acción del sacerdote, en el cual el pueblo, si bien era un espectador, es de dudarse que fuera ajeno a lo que acontecía y no lo comprendiera en lo absoluto. Cabe mencionar también, que esta centralidad del pueblo como sujeto de las reformas fue interpretada por los tradicionalistas e integristas como una de las tantas maneras en que la autoridades eclesiásticas después del CVII, optaron por centrar su atención en complacer al pueblo y no en servir a Dios, con lo cual se tergiversa lo que los integristas consideran el verdadero propósito de la misa, el ofrecer el sacrificio eucarístico al Creador, más allá de si el fiel es un ser pasivo o activo en el culto.

274 Paulo VI, “Sacrosantum” no. 14, en *Documentos*, 1991, pp. 106-107. Aunque Paulo VI aparezca en el texto oficial como quien expide este tipo de documentos conciliares, la redacción del mismo fue un trabajo conjunto tanto de las comisiones particulares como del pleno de los obispos asistentes a las sesiones del Vaticano II.

275 Paulo VI. “Sacrosantum” en *Documentos*, 1991, p. 108

Respecto la utilización del latín en la liturgia, en su numeral 26 la Constitución mencionaba “se conservará el uso de la lengua latina en los ritos latinos salvo derecho particular. Sin embargo, como el uso de la lengua vulgar es muy útil para el pueblo en no pocas ocasiones, tanto en la misa como en la administración de los sacramentos y en otras partes de la liturgia se le podrá dar mayor cabida.”²⁷⁶ Aunque, como se observa, supuestamente el uso de la lengua vulgar iba a estar limitado y se preservaría el uso del latín, en la práctica la interpretación general que se hizo de la anterior disposición, abrió las puertas para que al momento de realizarse la reforma, prácticamente toda la misa fuera celebrada en lengua vernácula, quizás apoyándose en la reserva que hace el documento de la utilidad para el pueblo. Más adelante se dice en el mismo documento: “en las misas celebradas con asistencia del pueblo puede darse el lugar debido a la lengua vernácula (...) procúrese sin embargo, que los fieles sean capaces de recitar o cantar juntos en latín las partes del ordinario de la misa que les corresponden.”²⁷⁷ Naturalmente la práctica posconciliar no siguió esta disposición y para indignación de los integristas y tradicionalistas, el latín fue prácticamente inexistente en el culto católico romano con lo que se despojó a este, de una cierta aura de solemnidad y misterio.

En lo que se refiere a la música litúrgica, aunque explícitamente la Constitución sobre la Divina Liturgia se proponía conservar la esencia de los estilos musicales y otorgó un lugar preeminente al canto gregoriano, a la polifonía y al uso del órgano de tubos,²⁷⁸ también abrió la puerta al uso de la música popular: “como en ciertas regiones principalmente en las misiones, hay pueblos con tradición musical propia que tiene mucha importancia en su vida religiosa y social, dese a esta música la debida estima y el lugar correspondiente no sólo al formar su sentido religioso, sino también al acomodar el culto a su idiosincrasia”.²⁷⁹ Esta apertura a la música popular, fue también un elemento que se interpretó entre los integristas como una desacralización del culto y de hecho fue el sustento

276 *Ibid.*, p. 111

277 *Ibid.*, p. 116

278 *Ibid.*, pp. 129 y 130

279 *Ibid.*, p. 130

por el que se comenzó a difundir el uso de guitarras e instrumentos de distinta índole que contribuyeron a eliminar o cuando menos disminuir la solemnidad de muchas de las misas, todo con el objetivo, de que el pueblo pudiera participar con mayor entusiasmo en las ceremonias.

Otro documento de carácter innovador fue la Constitución *Gaudium et Spes* que aportó diversos postulados novedosos en torno a la relación de la Iglesia con el mundo moderno. Este documento, puede considerarse como parte de la Doctrina Social de la Iglesia y es de destacar que no condenó ninguna ideología ni régimen en particular, como si lo habían hecho otros documentos representativos del catolicismo social, principalmente al hacer referencia al comunismo. Aunque este documento solo manifestó rechazo al ateísmo, sin mencionar al comunismo, abrió la puerta para que los católicos colaborasen con no creyentes en asuntos de índole político-social: “La Iglesia aunque rechaza de forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres creyentes y no creyentes, deben colaborar con la edificación de este mundo en el que viven en común. Esto requiere necesariamente un prudente y sincero diálogo.”²⁸⁰ La apertura al diálogo y a la colaboración con todos aquellos hombres “de buena voluntad” marca una innovación destacable que se enmarca en la centralidad del discurso en torno a la apertura hacia el mundo moderno que propuso desde sus inicios el Concilio y que pretendía silenciar las condenas que papas anteriores como Pío XI y Pío XII habían hecho explícitas respecto a cualquier acercamiento con actores no católicos especialmente con los marxistas en general.

Un elemento relevante de *Gaudium et Spes*, es la presencia de un discurso influido por el personalismo (tendencia impulsada por Maritain y Mounier como se mencionó más arriba) en el que la “persona humana” debía ser el elemento central de todo esfuerzo social y económico: “la índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana , la cual por

280 Paulo VI, “Gaudium”, en *Documentos*, 1991, p. 151

su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social.”²⁸¹ A través de estas expresiones derivadas de la filosofía del personalismo también denominado “humanismo integral”, se daba un paso en dirección a la modificación del discurso político y social predominante en el catolicismo, dejando atrás el tono condenatorio y beligerante contra el liberalismo y disminuyendo la intensidad de las condenas hacia las ideologías de izquierda.

Otro aspecto abordado en esta Constitución fue la desigualdad social: “aunque existen diversidades justas entre los hombres, la igual dignidad de la persona exige que se llegue a una situación social más justa. Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros o los pueblos de una misma familia humana. Son contrarios a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional.”²⁸² Este tipo de manifestaciones, aun cuando se fundamentaban en un humanismo personalista, abrían la pauta para que diversos núcleos católicos se sumaran a una militancia de índole izquierdista que consideraban como el único medio viable de hacer desaparecer las desigualdades sociales y es probable que corrientes como la Teología de la Liberación usaran este tipo de pasajes como justificantes de sus planteamientos. Asimismo, *Gaudium et Spes* planteó líneas de acción que relativizaban la propiedad privada:

Dios ha destinado la tierra y cuanto en ella contiene para uso de todo el género humano. En consecuencia los bienes creados deben llegar a todos en forma justa, bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean como sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos, según las circunstancias diversas y variables, jamás se debe perder de vista este destino universal de los bienes. Por tanto el hombre al usarlas no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suya, sino también como comunes en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás. Sin embargo, todos los hombres tienen derecho a poseer una parte de bienes suficiente para sí mismos y para sus familias (...) quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sobrevivir.²⁸³

La noción del “destino universal de los bienes” planteaba, en resumen, que todos los bienes de la creación debían ser puestos a disposición de todos los seres

281 *Ibid.*, p. 154

282 *Ibid.*, p. 158

283 *Ibid.*, pp. 198-199

humanos para la satisfacción de sus necesidades y no podían concentrarse de forma exclusiva en pocas manos. Esto fue considerado por varios integristas y tradicionalistas como una postura que podía confundir a muchos fieles y acercarlos a posturas afines al marxismo y estaba en contradicción con la cuasi-sacralidad de la propiedad privada que León XIII había proclamado en la encíclica *Rerum Novarum* de 1891. No obstante, es necesario decir que ya desde antes de esta encíclica, varias tendencias en el catolicismo se habían expresado en contra de la absolutización de la propiedad, sobre todo aquellas que planteaban un desprecio de las riquezas materiales y que negaban que la propiedad fuera un atributo consubstancial al ser humano otorgado por Dios. Esta transformación se refiere sólo a la doctrina pontificia reciente, pues la condena de las riquezas incluso la planteaban las ordenes mendicantes desde la Edad Media y los mismos pontífices condenaban prácticas abusivas como la usura.

Este documento, también planteaba la licitud de la resistencia civil contra un poder injusto del siguiente modo: “Cuando la autoridad pública, rebasando su competencia propia oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias propias del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica.”²⁸⁴ Aun señalando límites de una manera que dejaba la puerta a muchas interpretaciones y justificaciones, se reiteraba una postura de licitud de la rebelión contra un poder establecido opresor, que si bien era constante desde hacía ya tiempo en la moral católica, el reiterarlo de este modo en el contexto de los años sesenta, podía abrir la posibilidad de interpretaciones favorables a ciertos grupos que veían en la lucha armada la única opción para transformar la sociedad en un sentido favorable a lo que ellos consideraban una mayor justicia social.

Sin mencionarlo explícitamente, *Gaudium et Spes*, abría la puerta definitiva de la aceptación de la democracia liberal por parte del catolicismo romano:

284 *Ibid.*, p. 204

Es perfectamente conforme con la naturaleza humana que se constituyan estructuras jurídico-políticas que ofrezcan a todos los ciudadanos, sin discriminación alguna y con perfección creciente, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública en la fijación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes. Recuerden todos los ciudadanos el derecho y el deber que tienen de votar con libertad para promover el bien común.²⁸⁵

Al retomar conceptos como “ciudadano” y alabar la práctica del sufragio universal (es decir sin discriminación de ninguna índole) el catolicismo romano daba su aval a los sistemas democráticos representativos electorales y partidistas de Occidente, al considerarlos implícitamente como los más conformes con la dignidad de la persona humana. Con ello se daba un giro contrario en relación a la cercanía, y en no pocas ocasiones simpatía de varios jefes católicos hacia diversos regímenes autoritarios en décadas anteriores y aun en ese momento de los años sesenta. De hecho más adelante se condenan explícitamente los totalitarismos y las dictaduras aunque en cierta forma se justifica la restricción de las libertades cuando así lo exijan las circunstancias y de forma limitada en el tiempo (lo cual a su vez abría la puerta a interpretaciones que podían favorecer coyunturas autoritarias):

Según las diversas regiones y la evolución de cada pueblo, pueden entenderse de diverso modo las relaciones entre la socialización y la autonomía y el desarrollo de la persona. Esto no obstante, allí donde por razones de bien común se restrinja temporalmente el ejercicio de los derechos, restablézcase la libertad cuánto antes, una vez que hayan cambiado las circunstancias. De todos modos, es inhumano que la autoridad pública caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales, que lesionan gravemente los derechos de la persona o de los grupos sociales.²⁸⁶

Otro aspecto de *Gaudium et Spes* que es necesario resaltar es su actitud favorable al pacifismo y a la condena de toda guerra. Incluso alaba la labor de la Organización de las Naciones Unidas (en adelante ONU) aunque sin nombrarla explícitamente: “Debemos procurar con todas nuestras fuerzas preparar una época en que, por acuerdo de las naciones, pueda ser absolutamente prohibida cualquier guerra. Esto requiere el establecimiento de una autoridad pública universal, reconocida por todos, con poder eficaz para garantizar la seguridad, el

285 *Ibid.*

286 *Ibid.*, p. 205.

cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos.”²⁸⁷ La declaración favorable al establecimiento de una autoridad política universal, sería otro argumento por el cual los tradicionalistas e integristas condenarían el CVII, ya que muchos de ellos manifestaban que la ONU y otros organismos internacionales estarían controlados por judíos y los masones que pretendían dominar el mundo a través de dichas entidades supranacionales y construir las bases para un gobierno global controlado precisamente por la judeomasonería.

El tema de la colegialidad episcopal también fue un aspecto digno de destacarse, pues se pretendió dar una mayor participación en el gobierno de la Iglesia a los obispos a partir del fomento de las conferencias episcopales como órganos colegiados de las jerarquías, que si bien ya funcionaban en diversos países, aumentaron y consolidaron su papel en el periodo posconciliar: “juzga este Santo Concilio que es muy conveniente que en todo el mundo los obispos de la misma nación o región se reúnan en asambleas , en fechas prefijadas, para que, comunicándose las perspectivas de la prudencia y de la experiencia y contrastando los pareceres, se constituya una santa conjunción de fuerzas para el bien común de las Iglesias.”²⁸⁸ De este modo, la conferencia episcopal sería un organismo de cooperación mutua entre obispos, que les daría mejores herramientas para el gobierno de sus diócesis: “La conferencia episcopal es como una asamblea en que los obispos de cada nación o territorio ejercen unidos su cargo pastoral, para conseguir el mayor bien que la Iglesia proporciona a los hombres, sobre todo por las formas y métodos de apostolado , acomodados a las circunstancias del tiempo.”²⁸⁹ El aspecto que fue duramente criticado por integristas y tradicionalistas fue la posibilidad de que este tipo de conferencias abrieran espacios de autonomía y horizontalidad entre los obispos, lo cual haría peligrar el poder vertical del papado como institución.

La introducción de votaciones para la toma de decisiones de las conferencia episcopales, incrementó la interpretación ante sus detractores integristas de que

287 *Ibid.*, p. 212.

288 Paulo VI, “Christus” no. 37 en Documentos, 1991, p. 244

289 *Ibid.*

con este sistema se pretendía establecer la democracia liberal en la Iglesia: “las decisiones de la conferencia episcopal , legítimamente adoptadas por una mayoría de dos terceras partes de los votos de los obispos que pertenecen a la conferencia con voto deliberativo y aprobadas por la Sede Apostólica, obligan jurídicamente tan sólo en casos en que lo ordenare el derecho común o lo determine una orden expresa de la Sede Apostólica.”²⁹⁰ Aun cuando en este documento se explicita el control y la dependencia que de Roma debían tener las conferencias episcopales varios tradicionalistas e integristas temían que los obispos llegaran a tener un mayor poder de decisión que el propio papa,²⁹¹ lo cual pondría en peligro la estructura monárquica tradicional de la Iglesia y las disposiciones del Concilio Vaticano I.

Otros documentos innovadores fueron desde luego el decreto sobre el ecumenismo que abría la puerta a actitudes mucho más benevolentes con las religiones cristianas no católicas no solo con los ortodoxos, confesión que comparte amplios elementos dogmáticos con la Iglesia de Roma, sino también con los protestantes, que ya no serían designados más como herejes, sino como “hermanos separados”. Haciendo referencia a los creyentes de otras confesiones cristianas separadas del catolicismo romano, el decreto señalaba:

Quienes ahora nacen en esas comunidades y se nutren con la fe de Cristo no pueden ser acusados de pecado de separación y la Iglesia católica los abraza con fraterno respeto y amor. Porque estos que creen en Cristo y recibieron debidamente el bautismo, gozan de una cierta comunión con la Iglesia Católica, aunque no perfecta (...) justificados por la fe en el bautismo están incorporados a Cristo y, por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos, y los hijos de la Iglesia Católica los reconocen, con razón, como hermanos en el Señor.²⁹²

Evidentemente el ecumenismo, es un elemento opuesto a las posturas integristas y tradicionalistas, para quienes aquellos que no sean católicos romanos, son

290 *Ibid.*, p. 245

291 Podría parecer contradictorio que los integristas y tradicionalistas se mostraran tan celosos de la autoridad papal frente a los obispos, cuando ellos mismos o desconocían a los papas reinantes aun reconociendo su autoridad, la desobedecían. Sin embargo esto debe de entenderse a la luz de un respeto a la institución histórica del papado, los opositores del CVII, sin duda aprecian la estructura monárquica y autoritaria de la Iglesia Católica Romana, pero la interpretan desde una visión histórica de largo plazo, tal como se comentó en el apartado referente al papado en el capítulo I de esta tesis.

292 Paulo VI, “Unitatis” no. 3 en *Documentos*, 1991, p. 395

herejes o cismáticos, dependiendo su pertenencia eclesial. El Vaticano II aceptó la validez de elementos espirituales positivos dentro de otras confesiones cristianas: “Los hermanos separados de nosotros practican no pocas acciones sagradas de la religión cristiana, las cuales, de distintos modos, según la diversa condición de cada Iglesia o comunidad, pueden sin duda producir la vida de la gracia y hay que considerarlas aptas para abrir el acceso a la comunión de salvación.”²⁹³ Esto es inaceptable para los integristas y tradicionalistas pues implica una negación práctica de que la única religión verdadera es la católica romana.

El movimiento ecuménico es definido de la siguiente forma en el documento que se ha venido citando: “las actividades e iniciativas que, según las variadas necesidades de la Iglesia y las características de la época, se suscitan y se ordenan a favorecer la unidad de los cristianos. Tales son en primer lugar, todos los esfuerzos para eliminar palabras, juicios y acciones que no respondan, según la justicia y la verdad, a la condición de los hermanos separados y que por lo mismo hacen más difíciles las relaciones mutuas.”²⁹⁴ Sin duda esta eliminación de “palabras, juicios y acciones” incluía términos como “hereje” o “cismático” que obstaculizaban el diálogo interconfesional. Para los integristas, era necesario continuar defendiendo la fe frente aquellos que se habían apartado de ella, por lo tanto el ecumenismo no es una opción que pueda ser aceptable para ellos, por el contrario es una negación del deber de defender la Verdad.

También se autorizaba a orar con los no católicos, “Es lícito y deseable que los católicos se unan con los hermanos separados para orar en ciertas circunstancias especiales, como en las oraciones “por la unidad” y en las asambleas ecuménicas. Estas oraciones son medio extraordinariamente eficaz, sin duda para lograr la unidad y expresión genuina de los lazos que unen todavía a los católicos con los hermanos separados.”²⁹⁵ Disposiciones como estas naturalmente suscitarían críticas de los integristas y tradicionalistas quienes

293 *Ibid.*

294 *Ibid.*, p. 396

295 *Ibid.*, p. 400

condenan radicalmente la práctica de hacer oración en común con aquel que esta apartado de lo que ellos consideran la única Iglesia verdadera

Por su parte la declaración *Nostra Aetate* planteó un camino innovador en la relación entre el catolicismo romano y las religiones no cristianas, evidentemente daba un paso más adelante respecto a *Unitatis Redintegratio*, pues, no sólo planteaba el acercamiento a los cristianos no católicos sino hacia los miembros de religiones que ni siquiera creían que Jesucristo era Dios :

La Iglesia Católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrina, que , por más que, discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres (...) por consiguiente exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad , mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristiana , reconozcan , guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socioculturales, que en ellos existen.²⁹⁶

Para los integristas y tradicionalistas, nada bueno podía haber en las religiones no cristianas consideradas como paganas o inclusive por algunos como satánicas, por lo cual este documento fue considerado por ellos como una muestra más de la gravedad de los errores del Vaticano II. Igual que con el caso del ecumenismo el enaltecer aunque sea mínimamente otras religiones es totalmente condenable, ya que para ellos, dialogar con los no católicos, representa ceder ante los enemigos de la Fe.

En lo que refiere a la relación con los judíos, *Nostra Aetate* marcó un quiebre total en las relaciones entre el catolicismo y el judaísmo, dejando atrás siglos de condenas en los que los católicos romanos consideraron al pueblo israelita como deicida y réprobo. Como muestra de ello, el documento, después de enaltecer la común filiación espiritual en Abraham, Moisés y los profetas , menciona que “la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo con quien Dios por su inefable misericordia se dignó establecer la Antigua Alianza.”²⁹⁷ Sin duda, este reconocimiento sería una de la pautas de los posteriores diálogos entre judaísmo y catolicismo romano

296 Paulo VI, “Nostra” en *Documentos*, 1991, p. 433

297 *Ibid.*, p. 434

en los cuales todos los papas posteriores al Vaticano II han tenido una labor destacada. También se señala lo siguiente:

Como es, por consiguiente, tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos que se consigue sobre todo por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el diálogo fraterno. Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo (Jn.19, 6), sin embargo, lo que en su pasión se hizo no puede ser imputado, ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y si bien la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como réprobos de Dios y malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras.²⁹⁸

Justo en estas líneas se condenaba uno de los fundamentos del antijudaísmo religioso que ha sido parte integral de la ideología de integristas y tradicionalistas, así como de diversas tendencias políticas que se apoyan en un catolicismo. Adicionalmente a lo anterior, la declaración señala: “además la Iglesia, que reprueba cualquier persecución contra los hombres, consciente del patrimonio común con los judíos e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odio, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos.”²⁹⁹ La declaración *Nostra Aetate* fue interpretada por integristas y tradicionalistas como un gran triunfo del propio judaísmo al lograr la condena de toda forma de odio contra ellos, por parte de Roma.

Adicionalmente, otro de los documentos del Concilio más revolucionarios fue la declaración *Dignitatis Humanae*, la cual promovió un nuevo modo de ver la libertad religiosa que rompió con los esquemas de los papas anteriores, al afirmar que ningún poder gubernamental puede imponer convicción religiosa alguna y que la libertad de profesar cualquier religión es parte de los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana. Con esto se condenaba de manera tácita a los Estados confesionales y se aceptaba e incluso se aconsejaba la separación Iglesia-Estado, una actitud prácticamente opuesta a la de los pontífices anteriores. La libertad religiosa según esta declaración: “Consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de manera que en

298 Paulo VI, “Nostra” en *Documentos*, 1991, p. 435

299 *Ibid.*

materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros dentro de los límites debidos.”³⁰⁰ Ampliando esta concepción de la importancia de la libertad de conciencia en el hombre, la *Dignitatis Humanae* menciona que: “el hombre percibe y reconoce los dictámenes de la ley divina por medio de su conciencia, conciencia que tiene obligación de seguir fielmente en toda su actividad para llegar a Dios, que es su fin. Por tanto, no se puede forzar a obrar contra su conciencia. Ni tampoco se le puede impedir que obre según ella principalmente en materia religiosa.”³⁰¹ En otras palabras, *Dignitatis Humanae* no niega la tradicional idea de la necesidad de que el hombre busque la religión verdadera, sino que afirma que la conciencia individual debe ser respetada en todo momento.

De esta manera se olvidaba la idea de que aquella que se consideraba por parte de los tradicionalistas la única religión verdadera, tenía derechos superiores a los de las demás expresiones espirituales dejando una mucho más amplia libertad a la conciencia individual. Esto propició una expresión totalmente diferente e innovadora de lo que debía ser la actitud del Estado ante lo religioso:

La protección y promoción de los derechos inviolables del hombre es un deber esencial de toda autoridad civil. Debe, pues, la potestad civil tomar eficazmente a su cargo la tutela de la libertad religiosa de todos los ciudadanos con leyes justas y otros medios aptos, y facilitar las condiciones propicias que favorezcan la vida religiosa [...], si, consideradas las circunstancias peculiares de los pueblos, se da a una comunidad religiosa un especial reconocimiento civil en la ordenación jurídica de la sociedad, es necesario que a la vez se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas. Finalmente, la autoridad civil debe proveer a que la igualdad jurídica de los ciudadanos, que pertenece también al bien común de la sociedad, jamás, ni abierta ni ocultamente, sea lesionada por motivos religiosos, y a que no se haga discriminación entre ellos.³⁰²

Esta nueva actitud tuvo como consecuencia la demolición de los argumentos sobre los que se sustentaban los Estados Católicos, especialmente los más autoritarios como los entonces existentes en España o Portugal, los cuales se quedaban sin la justificación moral que hasta entonces les había otorgado la autoridad católica. Con esta transformación el papado prácticamente aceptaba la

300 Paulo VI. “*Dignitatis*”, en *Documentos*, 1991, p. 438.

301 *Ibid.*, pp. 439-440

302 *Ibid.*, p. 442.

separación Iglesia-Estado y en consecuencia la laicización liberal con todas sus implicaciones, lo cual sería para los integristas una abominable claudicación, algo reprobable y absolutamente condenable.

Más adelante se menciona una condena a cualquier coacción motivada para favorecer la conversión de cualquier grupo o individuo, “el hombre al creer, debe responder voluntariamente a Dios (...) por tanto nadie puede ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad. Porque el acto de fe es voluntario por su propia naturaleza.”³⁰³ De este modo, se condenaban las conversiones forzadas que en diversas circunstancias históricas pudieron haberse dado, pues se reconocía que el ámbito de la conciencia no podía ser violentado de ningún modo y mucho menos por el poder gubernamental.

Después de que en este apartado se han analizado algunos de los ejemplos por los que se considera que los Documentos del CVII fueron innovadores, se analizan a continuación algunas de las consecuencias del mismo y hasta qué punto ha habido continuidad en las acciones de los papas posconciliares en relación con el espíritu de innovación del Concilio.

-Algunas consecuencias del Concilio Vaticano II en la Iglesia Católica

Sin duda el cambio que más percibieron los fieles derivado del CVII, fue el relativo a la Liturgia. En abril de 1969, Pablo VI aprobó el *novus ordo missae* (nuevo orden de la misa), que entró en vigor en noviembre de ese mismo año que en consecuencia a las disposiciones litúrgicas establecidas por el Concilio, sustituyó a la misa codificada por San Pio V en el Concilio de Trento y estableció numerosos cambios en la misa, los más notorios fueron el uso de las lenguas vernáculas en sustitución del latín y la disposición del celebrante de frente al pueblo durante la liturgia y no de espaldas a él, como había sido hasta entonces. Además de lo anterior, se introdujeron nuevas plegarias eucarísticas que serían criticadas por los tradicionalistas, porque según sus argumentos, disminuían el sentido sacrificial de la misa y se suprimieron varias oraciones.

303 *Ibid.*, p. 444

La disposición interna de la mayoría de los templos cambió en el sentido de que el tabernáculo que es el sitio donde se colocan las hostias que una vez consagradas en la misa se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo, de estar colocado en el centro del altar se cambió a espacios laterales. Los cambios anteriores fueron especial blanco de ataque de los tradicionalistas que los consideraron como expresión de una desacralización de la Iglesia y de una protestantización de la misma. Las innovaciones litúrgicas no se hicieron de la noche a la mañana, sino que fueron introduciéndose de manera gradual, además de que justo en la segunda mitad de los sesenta, se dio una amplia libertad a varios sacerdotes en aras de fomentar la “creatividad litúrgica,”³⁰⁴ introduciéndose innovaciones que supuestamente tenían el objetivo de hacer del catolicismo algo más atractivo, especialmente para los jóvenes, pero que resultaron para muchos fuente de abusos e irreverencias.

En los años posteriores al Concilio, se vivió en el catolicismo una seria crisis en la cual se constató que en Europa³⁰⁵ y América Latina, disminuía no sólo el número de fieles que asistían a misa de forma regular, sino que se desplomaron las vocaciones sacerdotales y para la vida religiosa, aunado a las frecuentes deserciones de sacerdotes de su labor espiritual. Adicionalmente las conversiones de miembros de otras religiones hacia el catolicismo disminuyeron alarmantemente al igual que los bautismos de infantes.

El ecumenismo y el diálogo interreligioso con los no cristianos fueron puestos en práctica no solo por Pablo VI, sino también por Juan Pablo II y Benedicto XVI. En 1964, todavía en pleno Concilio, Paulo VI se reunió con Atenágoras el patriarca ecuménico ortodoxo de Constantinopla y ambos jefes se levantaron recíprocamente las excomuniones que se mantenían vigentes desde 1054 entre ambas Iglesias.³⁰⁶ En ese mismo año de 1964, Pablo VI creó la Secretaría para las religiones no cristianas, rebautizándola luego como Consejo

304 Davis, *Concilio*, 2013, pp. 338-339.

305 Para los datos de algunos países europeos referentes a esta situación crítica del catolicismo posconciliar durante los años setenta consultar Davis, *Concilio*, 2013, pp. 401-405

306 Johnson, *Historia*, 2010, p. 693

Pontificio para el Diálogo Interreligioso. Durante el resto de su pontificado, mantuvo constantes reuniones no solo con jefes ortodoxos sino también con altas autoridades anglicanas y de otras confesiones protestantes.

Por su parte, Juan Pablo II también dio continuidad a la agenda posconciliar sobre ecumenismo y diálogo interreligioso,³⁰⁷ pues fue el primer papa en la historia en visitar y orar en una Iglesia Luterana en Roma en 1983, y el primero en acudir a una mezquita en Damasco, Siria en 2001. Otro acto de Juan Pablo II que escandalizó a los integristas fue la Jornada Mundial de Oración por la Paz de Asís en 1986, en donde los líderes de las principales religiones del mundo hicieron una oración en común por la paz. Los integristas consideraron este acto como una manera de igualar a Jesucristo con dioses falsos y poner en el mismo plano a todas las religiones como si ni hubiese una única verdadera. Dicho encuentro se repitió en la misma ciudad italiana en 1992, aunque con un eco mucho menor pues el encuentro fue boicoteado por las Iglesias Ortodoxas. Benedicto XVI también continuó en la línea de avanzar en el ecumenismo y el diálogo interreligioso, a pesar de un episodio polémico que tuvo con el islamismo a raíz de un discurso pronunciado en la Universidad de Ratisbona en septiembre de 2006, que fue interpretado como agresivo en contra de esta religión. Asimismo el papa Ratzinger convocó a dos reuniones de líderes religiosos en Asís en octubre de 2002 y en octubre de 2011 para orar por la paz (emulando las realizadas por Juan Pablo II).

Las relaciones con el judaísmo se han mantenido en general cordiales y respetuosas, destacando en este ámbito Juan Pablo II, quien en 1986 se convirtió en el primer papa en visitar la sinagoga de Roma lo cual aunado a sus visitas a Auschwitz en 1979 y a Israel en 2000 y al establecimiento de relaciones diplomáticas entre el Vaticano y el Estado de Israel en 1993, hacen de este papa uno de los más cercanos al judaísmo en toda la historia.³⁰⁸ Sumado a lo anterior el papa Wojtyła publicó en 1998 el documento titulado “Recordamos: Una reflexión

307 Accatoli, *Karol*. 2006, pp. 98-103

308 Orlandis, *Iglesia*, 1998, pp. 269-270

sobre la Shoá”. Benedicto XVI también continuó por este rumbo con su visita a Auschwitz en 2006 y a Israel en 2009.

En lo que se refiere al ministerio episcopal, se pusieron de manera efectiva en práctica las disposiciones conciliares al crearse y consolidarse en la mayor parte de los países de mayoría de población católica la institución de las conferencias episcopales. Asimismo, en los años inmediatos al Concilio se suscitó una especie de “contestación” tanto de algunos obispos, e inclusive de conferencias episcopales enteras, como de ciertos sacerdotes a algunas disposiciones papales. Ejemplos de esto. fueron la encíclica *Sacerdotalis celibatus* de junio de 1967 que mantiene la doctrina católica romana de obligatoriedad del celibato sacerdotal y la encíclica *Humanae Vitae* de julio de 1968 que mantuvo la condena papal al uso de anticonceptivos aun entre casados y al aborto.³⁰⁹ La apertura a la modernidad mostrada por la Iglesia en el CVII, había hecho pensar que podía haber cambios en estos temas, pero estas encíclicas decepcionaron a muchos liberales y progresistas que criticaron a Paulo VI por su conservadurismo en estos puntos.

En el ámbito de la Doctrina Social, los documentos posconciliares de los papas han seguido una línea de *Gaudium et Spes*, manifestando un interés por la crítica de las desigualdades y promoviendo la participación política de los católicos y de la aceptación de estos de las reglas de la democracia electoral. Uno de los primeros documentos de índole social publicados después del Concilio fue *Populorum progressio*, encíclica dada a conocer en marzo de 1967, que se acercó al tema del desarrollo socio-económico de los pueblos desfavorecidos, en este documento por primera vez se abrió la puerta a la posibilidad de la licitud del uso de la violencia como medio para defender la justicia social, elemento que fue clave en el origen de la Teología de la Liberación y en el acercamiento de varios católicos a posturas de izquierda ligadas al marxismo y a la lucha de clases. Más adelante, en 1971, Paulo VI publicó la encíclica *Octogesima Adveniens* la cual además de alabar el avance de las sociedades democráticas y de la preocupación

309 Johnson, *Historia*, 2010, p. 680

por los derechos humanos, analiza los puntos positivos y negativos tanto del marxismo como del liberalismo, además de comentar las consecuencias que el progreso del mundo moderno puede traer para el conjunto de la humanidad.

Juan Pablo II también publicó algunas encíclicas sociales a lo largo de su pontificado, en la primera de ellas, *Laborem Exercens* de 1981, aborda una serie de reflexiones en torno a la concepción del trabajo del hombre, reflexiona sobre la manera en que con su labor cada persona puede llegar a su plenitud y crítica la instrumentalización que del trabajador hacen tanto el socialismo marxista como el capitalismo mercantilista. En *Sollicitudo Rei Socialis* de 1987 analiza la problemática del enfrentamiento entre bloques representativo de la Guerra Fría y de la necesidad de los pueblos por alcanzar un “desarrollo humano integral” y finalmente en *Centesimus Annus* de 1991 reflexiona sobre las consecuencias de la caída del Muro de Berlín y los elementos negativos de los regímenes comunistas que fueron la causa de su derrumbe. Asimismo, profundiza en la necesidad de tomar en cuenta el concepto ya mencionado en *Gaudium et Spes* de “destino universal de los bienes”.

Cabe mencionar que Juan Pablo II en materia de cuestiones éticas y morales, mantuvo la continuidad en la condena al aborto, la anticoncepción y también se posicionó en contra de los nuevos temas que generaron los descubrimientos recientes en materia genética como la fecundación artificial, la clonación y la utilización de células madre. A pesar de su conservadurismo, dio reconocimiento y creó cardenales a teólogos que fueron considerados como exponentes del progresismo como Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Yves Congar y Walter Kasper, quien tuvo un papel relevante en las cuestiones relacionadas con el ecumenismo. No obstante lo anterior, respaldó las condenas de la Congregación de la Doctrina de la Fe, contra Hans Küng, Bernhard Häring y Leonardo Boff, también polémicos por sus posturas progresistas.

Por su parte la única encíclica social de Benedicto XVI fue *Caritas in Veritate* de 2009, en ella el papa alemán analiza los problemas suscitados por la crisis financiera global que se vivía en ese año además de reflexionar en torno al

concepto de desarrollo sostenible y reitera la adhesión al concepto de “dignidad de la persona humana”.

Como puede observarse, los papas posconciliares dieron continuidad a las innovaciones del CVII por lo que la inconformidad de los integristas hacia el Vaticano permaneció como una constante. Sin embargo a nivel latinoamericano existieron peculiaridades que si bien se derivaron del proceso conciliar, tuvieron características propias en buena medida derivadas de otro acontecimiento eclesiástico relevante, la reunión de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, Colombia en 1968, cuyo desarrollo y consecuencias se analizarán a continuación.

-Antecedentes en Latinoamérica de la CELAM de Medellín

La Iglesia en América Latina vivía desde los años cincuenta un proceso de intercomunicación entre los miembros de la jerarquía más intensa que en etapas anteriores debido a la conformación del Consejo Episcopal Latinoamericano (Que después pasaría a llamarse Conferencia del Episcopado latinoamericano, CELAM), como un intento de lograr un diálogo e intercambio de experiencias más fructífero e intenso entre los obispos de la región. En 1955 se llevó a cabo en Río de Janeiro la primera de estas reuniones,³¹⁰ la cual se centró sobre todo en cuestiones relacionadas con el culto y en la defensa de la fe frente al avance del protestantismo, lo cual iba en la línea de la doctrina y enseñanza de Iglesia preconciliar.

Las manifestaciones de progresismo entre los católicos, se exacerbaban en su expresión a partir de 1965 al amparo de las innovaciones del CVII. Esto era palpable en la acción de sacerdotes que simpatizaban con la idea de la lucha de clases manifestándose en favor de las clases proletarias y en muchos casos aceptaban las líneas de acción de los grupos de ideología abiertamente marxista.

El ejemplo más claro en este giro a la izquierda de numerosos católicos, fue el sacerdote colombiano Camilo Torres, quien decidió unirse a la guerrilla de su

310 Soriano, *Religión*, 2009, p. 184

país y murió en un combate contra el ejército en febrero de 1966. Su actuación representó para algunos católicos una guía para la acción, lo cual aunado al auge de los movimientos guerrilleros, fue uno de los factores para que una buena cantidad de laicos y sacerdotes consideraran parte de su deber como cristianos, el de sumarse a la lucha de clases mediante la vía armada, lo cual también puede considerarse como un fruto del diálogo entre católicos y marxistas que se propuso como arte de la búsqueda del contacto con el mundo y sus ideas.

El obispo brasileño de Recife Helder Cámara, también manifestó una serie de acciones para desarrollar una labor cercana a los pobres y aunque también se vio influenciado por el discurso pro-marxista de algunos progresistas, se mantuvo apegado a una línea pacifista, siendo conocido como el “obispo de las favelas”.

La recepción en América Latina de la encíclica de Paulo VI de marzo de 1967, *Populorum Progressio*, fue otro factor determinante en la radicalización hacia la izquierda de un buen número de clérigos. La encíclica, con base en argumentos influenciados por el humanismo integral y el personalismo, criticaba la profunda desigualdad entre clases naciones y hacía un llamado a la solidaridad con los más desfavorecidos tanto de los países ricos como de los grupos sociales mejor acomodados. También mencionaba que la insurrección revolucionaria podría ser lícita en ciertos casos de tiranía evidente³¹¹, lo cual fue interpretado de las más diversas maneras por los clérigos latinoamericanos, quienes en muchos casos justificaron de esta forma la lucha armada guerrillera. Para ahondar en este tema, se citarán los que fueron quizás, los numerales más controvertidos de *Populorum Progressio*, el número 30 dice lo siguiente: “Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de

311 Paulo VI, Encíclica *Populorum Progressio* en Página web oficial de la Santa Sede: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html, [Consulta: 20 de junio de 2015]

participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan grandes injurias contra la dignidad humana.”³¹²

Si bien Paulo VI en estas líneas presentaba a la violencia como una “tentación”, quizás lo que más efectos tuvo entre los católicos latinoamericanos fue la denuncia de las carencias y de la falta de espacios de participación socio-política como una grave injusticia, dicho argumento fue para muchos católicos progresistas la aprobación pontifica de su discurso contra el poder de las clases opresoras. En tanto el numeral 31 decía: “Sin embargo ya se sabe: la insurrección revolucionaria - salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor.”³¹³

Aunque este mensaje puede interpretarse como una condenación de la violencia en la mayoría de los casos, muchos consideraron que en el contexto latinoamericano de la época, la salvedad de licitud del uso de la violencia que planteaba Paulo VI podía aplicarse a la realidad de muchos países del continente, lo cual fue un aliciente en muchos católicos progresistas, tanto laicos como clérigos, para radicalizarse cada vez más en sus posturas políticas y acercarse gradualmente a los planteamientos revolucionarios marxistas.

Tanto el CVII como *Populorum Progressio* fueron para muchos el inicio de un cambio profundo en su actuar como cristianos, pues según ellos, desde la perspectiva latinoamericana la única forma de ser un buen católico era luchando por los pobres y oprimidos: “sacerdotes, sectores medios y estudiantiles cambiaron sus planteamientos pastorales y caritativos. La “revisión de vida” y el “ver, juzgar, actuar” causaron un primer conocimiento del pobre y oprimido y se publicaron los primeros análisis de interpretación de este mundo como

312 *Ibid.*

313 *Ibid.*

dependiente y explotado.”³¹⁴ En muchos casos, este renovado interés por lo social desembocó en posturas que coincidían con el deseo de cambio de estructuras que planteaba el marxismo lo cual lentamente propició el impulso de nuevas formas de hacer teología.

Es en este ambiente en donde tuvieron buena acogida, las ideas del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, titulado comenzó la difusión de la Teología de la Liberación,³¹⁵ una nueva forma de interpretar la misión de la Iglesia ante la sociedad como agente de “cambio social” y de “transformación de las estructuras” en favor de los oprimidos y a través de llamada “opción preferencial por los pobres”. La primera vez que Gutiérrez sistematizó esta teología fue en julio de 1968 en un ciclo de conferencias realizado en la población de Chimbote, Perú, aunque su primer libro dedicado íntegramente al tema, no se publicó sino hasta 1971. Existieron varios autores que en los años subsecuentes, desde el ámbito intelectual dentro del catolicismo dieron seguimiento al desarrollo y difusión de esta corriente, entre ellos Leonardo Boff y su hermano Clovis.

-Desarrollo de la Conferencia del Episcopado latinoamericano en Medellín de 1968

La segunda reunión de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) de Medellín representó la expresión más clara en favor de la aplicación de las innovaciones del CVII y su adaptación al medio latinoamericano. Para la inauguración de este evento se contaría con la presencia del propio Paulo VI, en la primera visita en la historia que realizaba un obispo de Roma a este continente.

Un fenómeno que se suscitó en los meses previos a la llegada de Paulo VI a Colombia, particularmente desde febrero de 1968, fue el envío de cartas abiertas al Papa pidiéndole que no viniera si su postura iba a ser contraria a lo que los progresistas consideraban como “compromiso por los pobres.”³¹⁶ Estas cartas

314 Van Der Hoff, “Comentario”, 1979, p. 28

315 Johnson, *Historia*, 2010, pp. 689-690

316 Ejemplos de estas cartas se pueden encontrar en: Silva, *Pensamiento*, 1983, p. 61 y nota no. 62, p. 62, así como en De Roux, “Iglesia”, 1981, p. 572.

mostraban el temor de los obispos progresistas de que la visita del papa pudiera representar un retroceso en la buena receptividad que habían tenido hasta entonces sus posturas en el campo social, las cuales no condenaban del todo la violencia ejercida en la justa defensa de aquellos que consideraban oprimidos. Se pensaba que el papa podría condenar estas posturas progresistas debido a que las posturas de Roma eran mucho más favorables a la moderación en materia de cuestiones sociales.

No obstante también algunos sectores de la jerarquía progresista, se pronunciaron en contra de la violencia revolucionaria y a favor de la “presión moral” contra los poderosos, como fue el caso del obispo Helder Cámara.³¹⁷ A pesar de que este obispo brasileño fue uno de los símbolos del progresismo católico sudamericano, su postura fue más bien pacifista.

De manera previa a la Conferencia del CELAM, se celebró entre el 18 y el 25 de agosto XXXIX Congreso Eucarístico Internacional en Bogotá, que también contó con la presencia de Paulo VI y que se celebró bajo la influencia de las directrices del CVII. En algunos de sus mensajes pronunciados en este Congreso Eucarístico,³¹⁸ Paulo VI destacó la idea de presentar a los pobres como sacramento de Cristo y se pronunció en favor del desarrollo humano integral y de la defensa de los oprimidos y de las víctimas de la injusticia.

La Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano propiamente dicha, fue inaugurada el 24 de agosto de 1968 por Paulo VI y su clausura fue el 6 de septiembre del mismo año, contó con la participación de 137 obispos con derecho a voto y 112 delegados y observadores. El día de la inauguración de la Conferencia, Paulo VI condenó la violencia de la siguiente forma: “Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el del marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la -anarquía. Distingamos nuestras

317 Grigulevich, *Iglesia*, 1982, p. 174

318 Saranyana y Alejos, *Teología.*, 2002, p. 124

responsabilidades de las de aquellos que, por el contrario, hacen, de la violencia un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente.”³¹⁹

En la misma línea, Paulo VI, días antes, al dirigirse a los campesinos colombianos les mencionó que “no sólo de pan vivía el hombre” en el sentido de que no centrarán su perspectiva en lo material, sino también en lo espiritual y condenó toda confianza en la violencia y en la revolución como actitudes contrarias al espíritu cristiano.

Esta actitud decepcionó a muchos clérigos y jerarcas progresistas latinoamericanos, para quienes Paulo VI había metido en el mismo saco de manera errónea, tanto la violencia institucional ejercida por los grupos de poder como la violencia revolucionaria popular, aunque no por ello los progresistas cesaron en su acercamiento con el marxismo ni cedieron en sus planteamientos discursivos, pues ya en las discusiones realizadas durante la Conferencia y en el texto de los documentos finales, permanecería plenamente visible una línea en general avanzadamente progresista, que aunque se contraponía con las directrices papales, nunca fueron condenadas abiertamente por Paulo VI.

La dinámica del Congreso se centró en la presentación de una serie de ponencias que serían la base para la discusión que llevaría a la redacción conjunta de los documentos finales. En dichas ponencias participaron obispos como Eduardo Pironio, Eugenio de Araujo, Samuel Ruiz, Eduardo Henríquez, Palo Muñoz y Leónidas Proaño.

-Aspectos destacables de los documentos finales de Medellín

Los llamados “Documentos de Medellín” que fueron el resultado de las discusiones entre los obispos, tuvieron tres ejes principales: la promoción humana, la evangelización y crecimiento de la fe y la Iglesia visible y sus estructuras. En el primero criticaron ampliamente la falta estructural de oportunidades en América

319 Paulo VI, “Homilía durante la inauguración de la II Asamblea General de los obispos de América Latina” en Página web oficial del Santa Sede,; http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680824.html , [Consultada el 14 de junio de 2015].

Latina para una realización integral de la dignidad de la persona humana, asimismo plantearon una purificación de algunos aspectos de la religiosidad popular y proclamaron la necesidad de renovar algunos aspectos de las estructuras eclesiales latinoamericanas consideradas como obsoletas e impulsar las iniciativas laicales.³²⁰

Medellín representó para muchos, una denuncia de la situación de miseria de la mayoría de la población latinoamericana y de la consiguiente opresión e injusticia aunque la interpretación de los documentos dependió en mucho de la ideología de quien los estudiara divulgara y comentase.

Los documentos de Medellín se dividen en 16 apartados, agrupados a su vez en tres secciones (“Promoción Humana”, “Evangelización y crecimiento de la fe” y “La Iglesia visible y sus estructuras”). Los apartados más polémicos, fueron los titulados “Justicia”, “Paz”, “Movimientos de laicos”, “Pastoral de Elites” y “La pobreza en la Iglesia”.

A manera de ejemplo, se puede señalar en el apartado titulado “Justicia”, el punto no. 16: “El ejercicio de la autoridad política y sus decisiones tienen como única finalidad el bien común. En Latinoamérica tal ejercicio y decisiones con frecuencia aparecen apoyando sistemas que atentan contra el bien común o favorecer a grupos privilegiados.³²¹ En dicho apartado, se hace una clara crítica a los gobiernos que favorecen a las clases altas en detrimento del bien de la mayoría empobrecida, lo cual fue interpretado por muchos como un desafío a la autoridad.

En el punto 17 del mismo apartado se señala: “Deseamos afirmar que es indispensable la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales. Debemos despertar la conciencia social y hábitos comunitarios en todos los medios y grupos profesionales.”³²² En estas líneas la Iglesia se asume a sí misma como un actor

320 Saranyana y Alejos, *Teología*, 2002, pp. 127 y 128

321 “Justicia”, pto. 16 en CELAM, *Medellín*, , 2007, p. 42

322 *Ibid.*, , p. 43

relevante en la renovación de la sociedad y en una lucha social de confrontación entre clases.

En el apartado “Paz” en el punto no. 5 se hace el siguiente diagnóstico sobre algunas actitudes de las clases altas: “sin excluir una eventual voluntad de opresión se observa más frecuentemente una insensibilidad lamentable de los sectores más favorecidos frente a la miseria de los sectores marginados (...) no es raro comprobar que estos grupos o sectores, con excepción de algunas minorías, califican de acción subversiva todo intento de cambiar un sistema social que favorece la permanencia de sus privilegios.”³²³ De esta manera, se condenaba parte del discurso de la doctrina de seguridad nacional que se basaba precisamente en la represión de todo brote subversivo.

Mientras tanto, en el punto no. 6 se señala “Algunos miembros de los sectores dominantes recurren a veces al uso de la fuerza para reprimir drásticamente todo intento de reacción. Le será muy fácil encontrar aparentes justificaciones ideológicas (v.gr. anticomunismo) o prácticas (conservación del “orden”) para cohonestar este proceder.”³²⁴ El recurso al discurso clasista es muy claro en estos documentos así como el rechazo explícito del anticomunismo y por lo tanto de la doctrina de seguridad nacional.

En el mismo apartado “Paz” en el punto 14 se dice “La paz en América Latina no es, por lo tanto, la simple ausencia de violencias y derramamientos de sangre. La presión 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 guerras (...) la paz (...) es un quehacer permanente. La comunidad humana se realiza en el tiempo y está sujeta a un movimiento que implica constantemente cambio de estructuras, transformación de actitudes, conversión de corazones.”³²⁵ El llamado al cambio de estructuras sociales que

323 “Paz” en CELAM, *Medellín*, 2007, pp. 47 y 48

324 *Ibid.* p. 48

325 *Ibid.*, p. 52

favorecieran los intereses de las clases oprimidas, se mostraba aquí de manera explícita y directa.

En el punto no. 16 se hace una condena de la violencia institucionalizada considerada por la CELAM como la ejercida por los poderes políticos y económicos:

“América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación e injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política (...) tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras. No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina “la tentación de la violencia”. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos.³²⁶

En los puntos 17 y 18 responsabilizan a quienes detentan una alta posición económica de las consecuencias de la reacción contra la injusticia: “Si se retienen celosamente sus privilegios y, sobre todo, si los defienden empleando ellos mismos medios violentos, se hacen responsables ante la historia de provocar “las revoluciones explosivas de la desesperación” (...) la justicia, y consiguientemente la paz, se conquistan por una acción dinámica de concientización y de organización de los sectores populares.”³²⁷ Estas líneas podrían ser interpretadas como una amenaza subversiva pues responsabilizaba totalmente a las clases altas de cualquier brote de violencia, debido a la llamada “violencia estructural” que según los redactores del documento, se cometía a diario al dar continuidad a las estructuras sociales de explotación.

En los puntos 22 y 23 del mismo aparatado sobre “Paz” se proponen como líneas pastorales de acción para los obispos de la región: “Defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestros gobiernos y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruya la paz social: injusticias, inercia, venalidad, insensibilidad (...) Denunciar enérgicamente los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y

326 *Ibid.*, p. 54
327 *Ibid.*, p. 55

pobres, entre poderosos y débiles favoreciendo la integración.”³²⁸ El ataque a la desigualdad y la reivindicación de los derechos de las clases bajas, se expresaba en palabras que podrían considerarse una síntesis de lo que años más tarde se desarrollaría bajo el nombre de Teología de la Liberación.

Otro punto polémico fue el no. 32 que proponía como línea pastoral: “Denunciar la acción injusta que en el orden mundial llevan a cabo naciones poderosas contra la autodeterminación de pueblos débiles, que tienen que sufrir los efectos sangrientos de la guerra y de la invasión, pidiendo a los organismo internacionales competentes medidas decididas y eficaces.”³²⁹ Aquí se muestra un intento por lograr que los clérigos se comprometieran a denunciar inclusive actos considerados como injustos a nivel internacional, lo cual constituye una línea innovadora bastante notable.

Como puede observarse la Conferencia del Episcopado latinoamericano, marcó la pauta de una serie de críticas y señalamientos contra las clases altas en lo que se consideraba la defensa de los intereses de los oprimidos, lo cual fue fundamental en el crecimiento de las tendencias progresistas al interior del catolicismo latinoamericano.

En el apartado “Movimientos de laicos” en el punto 2 se hace el siguiente diagnóstico del orden social en Latinoamérica: “Una situación e subdesarrollo, delatada por fenómenos masivos de marginalidad, alienación y pobreza y condicionada en última instancia por estructuras de dependencia económica, política y cultural respecto de las metrópolis industrializadas que detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia (neocolonialismo).”³³⁰

Otro apartado denominado “La pobreza en la Iglesia” menciona en su punto no. 10. “debemos agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres (...) esta solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos. Eso ha de concretarse en la denuncia de la injusticia y la

328 *Ibid.*, p. 57

329 *Ibid.*, p. 58

330 “Movimientos”, en CELAM, *Medellín*, 2007, p. 121

opresión, en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre.”³³¹

-Consecuencias que trajo consigo a nivel latinoamericano la segunda reunión de la CELAM de Medellín

El carácter combativo de los documentos de Medellín, fue fundamental en el desarrollo de nuevas expresiones del progresismo católico como las Comunidades Eclesiales de Base, la Teología de la Liberación y un mayor acercamiento de varios clérigos y obispos de la región hacia el denominado “compromiso con los pobres y oprimidos”.

Según la interpretación de Samuel Silva Gotay: “Medellín recoge a nivel jerárquico el ambiente desafiante de toda la Iglesia latinoamericana, pero a la vez va a generar una avalancha de procesos irreversibles que esa misma jerarquía va a tratar de detener. (...) de aquí en adelante presenciamos la radicalización de la participación política de los cristianos y la radicalización de sus preguntas a la fe.”³³²

Dicha radicalización se manifestó desde finales de 1968 y a lo largo de los años setenta, en la creación y desarrollo de diversos grupos sacerdotales que impulsaron múltiples iniciativas en favor de la lucha social con posturas muy afines al marxismo y en muchos casos dispuestos a colaborar con él, entre estos destaca el grupo colombiano de los llamados “curas de Golconda,”³³³ los clérigos argentinos denominados “Sacerdotes por el Tercer Mundo,”³³⁴ el núcleo surgido en torno a la revista teológica argentina *Cristianismo y revolución*, la llamada “Iglesia joven de Chile” (que fue el origen “Cristianos por el socialismo”), la “Organización Nacional de Información Social” (ONIS) en Perú, el “Movimiento

331 “Pobreza” en CELAM, *Medellín*, 2007, p. 169

332 Silva, *Pensamiento*, 1983, p. 65

333 *Ibid.*, 65

334 *Ibid.*, p. 66

Populorum Progressio” en Panamá, el Movimiento Camilo Torres, entre muchos otros.³³⁵

La acción de esta serie de agrupaciones llegó a afectar seriamente las relaciones Iglesia-Estado en muchos países sudamericanos gobernados entonces por regímenes militares anticomunistas, pues muchos sacerdotes se vieron involucrados en actividades consideradas como subversivas por el Estado. Según Miguel Concha Malo, durante las discusiones entre los obispos y la redacción de los documentos finales “fue claramente trascendida la teoría del desarrollismo, dado sobre todo el fracaso de la Alianza para el Progreso y todos sus mecanismos. En Medellín se empleó la teoría de la marginalidad.”³³⁶ Esto nos habla de que las discusiones entre los jerarcas católicos estaban influenciadas por diversas teorías de las ciencias sociales que poco tenían que ver con la teología escolástica predominante antes del Vaticano II.

A lo largo de los años setenta, las tendencias progresistas en el clero católico latinoamericano, se manifestaron a través de diversas expresiones, entre ellas la consolidación de la actividad de las agrupaciones surgidas bajo el impulso de Medellín y la colaboración de varias de ellas en las luchas armadas del marxismo en la región.

Por ejemplo el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina, llevó a la colaboración de varios de sus miembros con la guerrilla del peronismo de izquierda radical denominada “Montoneros” o con otras guerrillas abiertamente marxistas. No obstante, hubo sacerdotes que siguieron una línea pacifista pero bajo la línea de lo que se consideró una lucha constante en favor de los oprimidos, como el padre Carlos Múgica, quienes en su momento fueron acusados de subversivos sufriendo la represión de los sectores anticomunistas del peronismo primero y después del régimen militar. El propio Múgica fue ejecutado al parecer por un comando de la Alianza Anticomunista Argentina, coordinada en secreto por José López Rega, secretario personal de Juan Domingo Perón.

335 Grigulevich, *Iglesia*, 1982, p. 172

336 Concha, *Pensamiento*, 1979, p. 8

El caso argentino refleja también la heterogeneidad de la Iglesia latinoamericana durante los años setenta, pues precisamente con el ascenso del régimen militar (1976-1983) comandado en su primero periodo por Jorge Videla, hubo numerosas muestras de apego al gobierno autoritario por parte de numerosos miembros de la jerarquía episcopal argentina.

Otro caso paradigmático del activismo católico progresista de los setenta, fue el movimiento chileno Cristianos por el Socialismo, el cual apoyó notoriamente al régimen socialista de Salvador Allende (1970-1973), agrupación que entre otras cosas, apoyó al sector de la Iglesia que respaldó al régimen castrista en Cuba y a las corrientes antifranquistas del clero en España.

Las Comunidades Eclesiales de Base también representaron medios muy relevantes del desarrollo de la participación de los laicos en diversos movimientos y luchas político-sociales de varios países del continente especialmente en países como Brasil. De hecho en muchas latitudes, este tipo de estructuras eran el instrumento clave de proyección de la Teología de la Liberación y de su difusión entre las masas de las clases más desfavorecidas.

Entre enero y febrero de 1979, se llevó a cabo la Tercera Reunión de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, México inaugurándose la misma por el papa Juan Pablo II. En los documentos derivados de esta, se moderó relativamente el radicalismo del discurso progresista que se había difundido en Medellín, lo que para muchos significó el inicio del declive de la Teología de la Liberación en América Latina. No obstante, uno de los temas principales de la mencionada conferencia fue la denominada “opción preferencial por los pobres” que pretendió dar continuidad a los documentos de Medellín, al colocar en el centro de la labor eclesíastica a los más desfavorecidos socialmente en los países latinoamericanos, aunque al mismo tiempo acotando ciertas posturas, al aclarar que esa opción era preferencial, pero no exclusiva. Los documentos que resultaron de esta reunión de la CELAM, también hacían énfasis en varios temas entre ellos: trabajar en que el catolicismo recuperara espacios en el ámbito de lo cultural, mejorar las labores de apostolado con los jóvenes y

comprender de manera más adecuada los distintos elementos de las expresiones de la religiosidad popular en la región.

Por estos años, muchos católicos fueron actores clave en la vida social y política de diversos países de Latinoamérica, particularmente en América Central. En Nicaragua, en 1979 triunfó la Revolución Sandinista contra el régimen autoritario de Anastasio Somoza, un buen número de los militantes sandinistas y de sus líderes, estaban identificados con la Teología de la Liberación y en general con el progresismo católico como por ejemplo, el sacerdote Ernesto Cardenal, nombrado ministro de cultura del régimen sandinista, Fernando Cardenal, jesuita hermano del anterior y que se desempeñó como ministro de educación y el también sacerdote Miguel D´Escoto ministro de relaciones exteriores también del régimen sandinista.

Por otro lado, en el cercano país de El Salvador, entre 1981 y 1992, se desarrolló una guerra civil de consecuencias trágicas para amplios sectores de la población. En ella, los católicos tuvieron una participación clave, de hecho la ejecución de dos clérigos afines al progresismo y críticos del régimen anticomunista, el jesuita Rutilio Grande y el obispo de San Salvador Oscar Arnulfo Romero, fueron el detonante en buena medida del estallido del conflicto. El Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional, que en el campo de batalla representó a las fuerzas afines al marxismo, contó entre sus filas a un buen número de adherentes a la Teología de la Liberación. Un acontecimiento importante en relación a este conflicto bélico, se dio con la muerte violenta a manos de un pelotón del ejército salvadoreño, de seis jesuitas en las instalaciones de la Universidad Centroamericana, entre ellos el padre Ignacio Ellacuría quien de hecho fue uno de los principales intelectuales a nivel mundial, seguidores de la Teología de la Liberación.

A mediados de los años ochenta, la Congregación para La Doctrina de la Fe, dirigida por el entonces cardenal Joseph Ratzinger, emitió dos documentos que condenaban los elementos marxistas de la Teología de la Liberación: “*Libertatis Nuntius*: Instrucciones sobre Algunos Aspectos de la Teología de

Liberación” (1984) y “*Libertatis Conscientia*: Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación” (1986),³³⁷ los cuales fueron la base para aplicar algunas penas canónicas a los exponentes más radicales de esta corriente y marcó el fin de su apogeo en América Latina.

Para octubre de 1992 se llevó a cabo la Cuarta Reunión de la Conferencia del Episcopado en Santo Domingo, República Dominicana, la cual se dio en el marco de la conmemoración del quinto centenario del llamado “encuentro de dos mundos” que justamente marcó el inicio de la evangelización en América Latina. Este elemento fue central en el discurso eclesiástico de estos años, pues buena parte de los documentos de Santo Domingo se centró en el llamado de Juan Pablo II para promover una “Nueva Evangelización” que tenía la intención de renovar la vivencia del catolicismo en la vida cotidiana de aquellos bautizados que por alguna razón se habían alejado de lo religioso. Asimismo los documentos de Santo Domingo, proporcionan también lineamientos relacionados con el problema del respeto a los derechos humanos, la defensa de la vida (oposición al aborto), el papel de la mujer en la Iglesia, entre otros, temas a los que diversos núcleos católicos darían atención en la región en los años siguientes.

En esta década de los años noventa, la mayor parte de la Iglesia en Latinoamérica, dejó atrás el mensaje de implicación social de los años setenta, para centrarse en la lucha contra el aborto, la eutanasia y la legalización de los matrimonios entre personas del mismo sexo, discurso que al menos hasta 2012 se mantenía como uno de los principales argumentos de los católicos en su interacción con el ámbito de lo socio-político en la región.

En mayo de 2007, se llevó a cabo la quinta reunión de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Aparecida, Brasil siendo inaugurada por Benedicto XVI. En los documentos que resultaron de dicha reunión, se procura enfatizar el argumento en favor del carácter misionero de todos los católicos, especialmente de los laicos, se pone especial atención en la labor pastoral hacia los bautizados y la catequesis permanente. Asimismo se plantea la necesidad de

337 Johnson, *Historia*, 2010, p. 691

buscar nuevas formas de enfrentar las complejidades del entorno socio-político vigente en la región en un contexto de globalización económica y cultural.

Aunque los grupos progresistas entre los años noventa y el 2012 han visto relativamente disminuida su proyección debido a que Juan Pablo II y Benedicto XVI marcaron lineamientos hasta cierto punto conservadores al catolicismo, aunque sin romper la continuidad respecto al Vaticano II en temas como el ecumenismo y el respeto a la libertad religiosa. A pesar de lo anterior algunas Comunidades Eclesiales de Base y otras comunidades progresistas se han mantenido activas en Latinoamérica renovando su discurso para centrarse en temas como la causa de los indígenas, los derechos de los migrantes o los derechos humanos en general.

El integrismo católico a nivel mundial

Una vez que se ha analizado el contexto que rodeó el CVII y sus consecuencias, así como lo referente a la Conferencia del Episcopado de Medellín, se hará referencia algunos de los antecedentes de los planteamientos que el integrismo planteó para hacer frente a las reformas del CVII. Adicionalmente, se comentarán algunas de las expresiones más notables de las tendencias integristas en América y en Europa, esto con el objetivo de facilitar la comprensión de que el integrismo en México no fue un fenómeno aislado, sino que fue sólo una expresión más de una tendencia que a nivel internacional se hizo presente de distintas maneras y con efectos variables.

Mundialmente el integrismo se manifestó de distintas formas y en diversas modalidades, hubo tendencias sedevacantistas, lefebvristas y conservadoras integristas en, lo cual refleja la diversidad de las características de oposición a otro proceso global, el avance de las reformas del CVII. Evidentemente cada una de estas expresiones pudo haber recibido influencias del contexto nacional o regional que marcó diferencias en su discurso.

El integrismo se manifestó con una fuerza relativa en varios países en los cuales el catolicismo mantuvo un papel relevante, a nivel histórico en la

configuración de la identidad nacional (a excepción del caso estadounidense), y era frecuente que diversas expresiones integristas se vinculasen, al menos parcialmente, a movimientos nacionalistas radicales de índole confesional y antiliberal. Por lo tanto, una visión general de dichas expresiones facilitará comprender cómo se originaron las agrupaciones y los liderazgos que dieron cobertura internacional y con los que mantuvieron contacto, algunos de los representantes del integrismo mexicano.

-Los orígenes del Integrismo Católico opositor al Concilio Vaticano II

Antes del CVII, la mayor parte de las posturas que tomó el integrismo católico después de 1965 en su oposición a la modernidad, eran las mismas que postulaba el papado y constituían a la vez la línea dominante en el discurso de la jerarquía eclesiástica. No obstante, la lucha contra el progresismo se manifestó ya desde inicios del siglo XX de diversas formas, una de ellas fue el grupo conocido como *La Sapiniere*, o *Sodalitium Pianum* fomentado por la misma jerarquía del Vaticano, sus miembros debían “recoger los documentos sobre la infiltración modernista, realizar una infiltración contraria en la prensa y las editoriales y dar ejemplo de una vida íntegramente católica, sin compromiso con el espíritu del siglo.”³³⁸ Esta organización de índole reservada, surgió en el contexto de la promulgación por San Pío X de la encíclica *Pascendi Dominici Gregis* contra las tendencias modernistas en materia teológica y según se dice contó con el apoyo y la simpatía de este pontífice.

La Sapinière fue fundada en 1906 bajo la dirección un sacerdote, profesor de historia en el Ateneo de San Apolinar, Umberto Benigni quien tomó la iniciativa de publicar un boletín de noticias, *La Corrispondenza de Roma*,³³⁹ en torno al cual organizó una red informal de corresponsales que se dedicaban a buscar información de otros eclesiásticos o de miembros de congregaciones religiosas que fueran sospechosos de modernismo teológico, para de esta forma facilitar su represión por parte de las autoridades papales. Benigni fue nombrado

338 Ploncard, *Iglesia*, 1989, p. 264

339 *Ibid.*, pp. 262-263

Subsecretario de Asuntos Eclesiásticos de la Secretaría de Estado de la Santa Sede con lo que aumentó su influencia. En su programa, *La Sapiniere* proclamaba:

Sabemos que en las contingencias momentáneas y locales, existe siempre por lo menos en el fondo, la lucha secular y cosmopolita entre dos grandes fuerzas orgánicas: de un lado la única Iglesia de Dios, católica y romana; del otro, sus enemigos internos y externos. Los externos (las sectas judeo-masónicas y sus aliados directos) están entre las manos del Poder Central de la Secta; las internas (modernistas, demoliberales, etc.) le sirven de instrumentos conscientes o inconscientes para la infiltración y descomposición entre los católicos.³⁴⁰

Como se puede observar el miedo a la “infiltración” es un elemento clave del accionar de *La Sapiniere*, es un rasgo común con aquellos movimientos integristas posteriores a 1965, La capacidad de operación de la red se redujo a partir de 1914 con la elección del Papa Benedicto XV, quien sin embargo no la desautorizó, sino que esperó hasta 1921 para disolverla oficialmente. En 1915, los trabajos de *La Sapinière* fueron incautados en Bélgica por los ocupantes alemanes que querían usarlos contra Francia con lo que su existencia y forma de operar salió a la luz pública.

Para 1921 en que *La Sapiniere* fue disuelta el modernismo católico estaba debilitado y en buena medida su labor ya no era tan necesaria. Los papas Pío XI, nombrado en 1922 y Pío XII que desempeñó el cargo entre 1939 y 1958 evitaron desde su autoridad papal, cualquier nuevo brote de tendencias modernistas, las cuales se mantuvieron al margen y aunque a fines de los años cuarenta parecían resurgir, mediante varias tendencias que pretendían conciliar la fe con la ciencia moderna, Pío XII lo impidió con la proclamación de la encíclica *Humani Generis* de agosto de 1950.

Ya en el contexto del CVII, cuando el papado se mostraba mucho más tolerante con el progresismo, en nombre del *aggiornamento*, se creó el *Coetus Internationalis Patrum* ('Grupo Internacional de Padres') que fue un grupo de 250 obispos que durante los debates conciliares asumió la postura conservadora frente

340 *Ibid.*, p. 266

a las posturas más progresistas.³⁴¹ No obstante, comenzó su acción pública hasta la tercera sesión del Concilio en 1964, particularmente debatiendo temas como la libertad religiosa y la colegialidad episcopal. Su número minoritario y el trabajo que desde tiempo atrás venían ya realizando los obispos más progresistas, particularmente, la llamada “alianza del Rhin”, disminuyeron la eficacia de su acción que fue insuficiente para frenar el avance de las tendencias progresistas.

El grupo era encabezado por el cardenal Alfredo Ottaviani, entonces prefecto de la Congregación del Santo Oficio, no obstante, el arzobispo Marcel Lefebvre, tuvo un papel central en el mismo, siendo en la práctica una de las figuras centrales. El *Coetus Internationalis Patrum* se reunía en un principio en la abadía de Solesmes y más adelante en la Curia Generalicia de los agustinos, y contaba también con los cardenales Francis Spellman, Giuseppe Siri y Geraldo de Proença Sigaud de Diamantina; los obispos Casimiro Morcillo de Madrid, Antonio de Castro Mayer de Campos, Luigi Carli de Segni, Ruffini, de Palermo, Morilleau de La Rochelle y el Cardenal Browne.³⁴² También lo apoyaban peritos como el padre Cándido Pozo, entre otros.

La difusión de los mensajes del *Coetus Internationalis Patrum*, se dio en medios modestos comparados con los que tenían a su alcance los progresistas, los textos eran impresos en mimeógrafo y una impresora offset por la noche y en la mañana un grupo de jóvenes los repartía por la ciudad de Roma en el coche del arzobispo Lefebvre.³⁴³ De este modo se pretendía dar una cierta difusión a los planteamientos de los obispos integristas y conservadores que participaban en el Concilio. Los textos del *Coetus*, también eran difundidos a nivel internacional por la agencia *Divine Words News Service* del sacerdote Ralph Wiltgen, que sin embargo contaba con una amplitud de difusión relativamente modesta si se

341 Davis, *Concilio*, 2013, pp. 201-202

342 Una lista más amplia se puede consultar en Tissier, *Monseñor*, 2010, pp. 684-685. En dicha lista, que según Tissier incluye a los miembros “más valientes” del *Coetus Internationalis Patrum*, aparecen dos jerarcas mexicanos: Carlos Quintero Arce obispo de Ciudad Valles y Alfonso Espino y Silva, arzobispo de Monterrey, ambos sin embargo después del Concilio, no se destacaron por ningún tipo de oposición a las disposiciones del Vaticano II.

343 Tissier, *Monseñor*, 2010, pp. 325-326.

compara con las grandes agencias de prensa que daban preferencia a la difusión de las posturas progresistas.

El obispo lefebvrista Tissier de Mallerais comenta que el estilo de los documentos del *Coetus* “se caracterizaba por la extrema atención que se daba al aspecto jurídico de los temas en discusión, y al gran cuidado por la corrección formal del desarrollo del Concilio; por eso recurría con frecuencia al reglamento conciliar y a acciones procedimentales impecables llevadas a cabo con la intención de bloquear o entorpecer las avanzadas innovadoras.”³⁴⁴ Un conocimiento amplio del derecho eclesiástico fue una herramienta útil para las maniobras contra algunas formulaciones demasiado progresistas. Con ello además se hacía un reclamo a favor del respeto a los procedimientos establecidos.

Tissier también comenta que “la obra esencial del *Coetus* fue la elaboración de un “caudal casi ininterrumpido” de circulares, comentarios sobre los esquemas, propuestas de enmiendas (o *modi*) lo más claras posible, acompañadas de su motivo (o *ratio modi*) con el fin de corregir, reemplazar, o completar términos ambiguos, frases o párrafos equívocos y las omisiones intencionales de los esquemas propuestos.”³⁴⁵ De este modo, el *Coetus* difundía entre los padres conciliares su propio análisis de los documentos que se estaban discutiendo para de este modo, intentar influir de algún modo en la redacción final. Aun cuando los progresistas siguieron teniendo una influencia muy fuerte, varias modificaciones y notas aclaratorias de los documentos conciliares fueron el resultado final de las objeciones formuladas por la influencia del *Coetus*.

Al terminar el Concilio salvo los contactos y la amistad entre algunos cuantos obispos como por ejemplo el propio Lefebvre y De Castro Mayer, no hubo continuidad en la cohesión del grupo, con lo que sus componentes se dispersaron y la mayoría de ellos aceptaron e implementaron con reservas los cambios conciliares.

344 *Ibid.*, p. 327

345 *Ibid.*, p. 327

Como reacción a todas las innovaciones del CVII, fueron manifestándose a partir de finales de los años sesenta, en varios países de Europa y América una serie de planteamientos que cuestionaban la legitimidad de las decisiones tomadas algunas de estas expresiones se analizarán en los siguientes apartados.

-El caso del obispo Ngo Dinh Thuc, la fuente de legitimación de los sedevacantistas

Uno de los principales líderes de las posturas sedevacantistas, y quizá a nivel mundial uno de los más reverenciados entre los seguidores de esta corriente, fue el obispo vietnamita Pierre Martin Ngo Dinh Thuc, quien como obispo tenía los poderes legítimos de sucesión apostólica, para conferir ordenaciones episcopales que fueron la base de legitimación que argumentan hasta la fecha los sedevacantistas para asegurar la validez de las consagraciones de sus obispos y sacerdotes así como de los sacramentos que administran.

El obispo Dinh Thuc, nació en Phu-Cam, Vietnam el 6 de octubre de 1897, en una familia católica de la aristocracia local, realizó sus estudios sacerdotales tanto en seminarios de Vietnam como en Roma y Paris, incluyendo doctorados en Derecho Canónico por la Universidad Gregoriana un diplomado en *La Sorbonne*. En 1925 fue ordenado sacerdote y en 1927 volvió a Hué, Vietnam, de donde fue consagrado obispo en 1938.

En 1954, Ngo-Dinh-Diem, hermano del obispo Thuc, se convirtió en jefe de gobierno y al año siguiente fue nombrado primer jefe de Estado y presidente de Vietnam del Sur, su ideología tenía varios rasgos afines al nacionalismo católico y por consiguiente fue un anticomunista radical, factor que fue determinante para que se desencadenara la Guerra de Vietnam, que como es sabido, involucró la intervención estadounidense en contra de las fuerzas de la guerrilla marxista del Viet Cong.

El 2 de noviembre de 1960, Dinh Thuc fue nombrado arzobispo y a partir de 1962 viajó a las sesiones del CV II con lo que se salvó del asesinato perpetrado contra su familia en el contexto del golpe de Estado del 1º de noviembre de 1963

que derribó del poder a su hermano Dinh-Diem.³⁴⁶ Como resultado primero de la guerra en su país y después del triunfo de los comunistas, se vio obligado a vivir en el exilio, durante el resto de su vida.

Pablo VI presionó para que el obispo vietnamita dimitiera de su cargo debido a la postura tradicionalista y de oposición a las directrices del Vaticano II que Dinh Thuc comenzó a manifestar, por lo que vivió de manera precaria por varios años en las ciudades italianas de Roma, Casamari y Arpino.³⁴⁷ Dinh Thuc siempre mostró desconfianza hacia otros obispos integristas como Marcel Lefebvre,³⁴⁸ debido a que el vietnamita mostró desde el mismo final del Concilio una actitud claramente tendiente al sedevacantismo.

Hacia 1975, se acercó a la comunidad del Palmar de Troya en España. En dicho lugar se fundó una congregación de carácter tradicionalista que giraba en torno a unas supuestas apariciones marianas dirigida por Clemente Domínguez, a quien consagró obispo junto a otros cuatro miembros de su comunidad en enero de 1976. Como consecuencia de dichas consagraciones, Paulo VI lo excomulgó.³⁴⁹ Posteriormente Ngo Dinh Thuc se alejó de Domínguez y de sus seguidores, debido a que sus ideas parecían cada vez más extravagantes hasta que el propio Domínguez se autoproclamó papa de la Iglesia Palmariana con el nombre de Gregorio XVII.

Posteriormente Dinh Thuc se retiró a Toulon, Francia en donde durante fines de los años setenta y principios de los ochenta, recibía constantemente la visita de grupos de sedevacantistas que buscaban alternativas para resolver lo que ellos consideraban una situación de desolación total en la Iglesia.

346 Blog del Caballero de la Inmaculada: <http://caballerodelainmaculada.blogspot.mx/2010/09/mons-pierre-martin-ngo-dinh-thuc-el.html>
[Consultado el 28 de octubre de 2015]

347 *Ibid.*

348 "Arzobispo Petro Martinus Ngo-Dinh-Thuc, obispo de la sucesión" en *Trento*, año 3, no. 7, edición especial, mayo de 1999, p. 11

349 Blog del Caballero de la Inmaculada: <http://caballerodelainmaculada.blogspot.mx/2010/09/mons-pierre-martin-ngo-dinh-thuc-el.html>
[Consultado el 28 de octubre de 2015]

Algunos sacerdotes que visitaron durante este periodo al obispo Thuc, fueron ordenados obispos y de esa manera adquirieron cierto liderazgo entre sus respectivas comunidades. Entre ellos se pueden mencionar los franceses Jean Laboire y Guérard des Lauriers y los mexicanos Moisés Carmona y Adolfo Zamora (cuya actuación se detallará en el capítulo siguiente).

Dinh Thuc murió el 13 de diciembre de 1984, en Carthage, Missouri en circunstancias relativamente extrañas,³⁵⁰ que se han prestado a leyendas relacionadas con un supuesto secuestro y con una supuesta retractación forzada, que lo habría hecho reconocer de nuevo la autoridad de Roma, sin embargo lo anterior es algo no comprobado y aunque el Vaticano difundió una versión de la mencionada carta, esta ha sido considerada un engaño por los sedevacantistas.

-El integrismo católico en Francia y otros países de Europa

En Francia el integrismo católico posconciliar tuvo entre sus principales representantes a Gerard des Lauriers. Nació en Suresnes en 1898, se graduó como ingeniero por la Escuela Politécnica de París y realizó estudios en la Escuela Normal Superior, pero en 1926 ingresó en la orden de los dominicos. En julio de 1931 fue ordenado sacerdote y ya desde antes del CVII se definió como antiprogresista, criticando los escritos de Teilhard de Chardin, y Henri De Lubac.

Ya después del Concilio, en 1969, elaboró un examen crítico sobre la nueva liturgia y apoyó las críticas que a esta hicieron los cardenales Bacci y Ottaviani. Pocos meses, después Des Lauriers se adhirió al sedevacantismo y formuló la tesis denominada “*Cassiciacum*” o “*materialiter*” que es una variante un tanto compleja del sedevacantismo. La misma se basa “en la distinción entre “materia” y “forma”. Además parte del principio que la Iglesia posconciliar y sus jerarcas no fueron declarados legalmente como no católicos, proclama que nadie

350 “Arzobispo Petrus Martinus Ngo-Dinh-Thuc” en *Trento*, año 3, no. 7, edición especial, mayo 1999, p. 11

puede juzgar al papa, aunque es un principio canónico que un papa dudoso no es papa y por lo tanto se lo puede desobedecer para defender la fe católica.”³⁵¹

En otras palabras según dicha teoría, los papas posteriores al CVII no son verdaderos papas, sino únicamente “papas materiales”, es decir, papas electos que no pueden convertirse realmente en los sucesores de San Pedro porque adhieren a las herejías posconciliares. Como papas materiales tienen únicamente la sucesión material, en cambio, si se convirtieran a lo que el tradicionalismo considera la verdadera fe católica, podrían ejercer sus poderes con total licitud. De la misma manera, quienes sostienen la tesis de Cassiciacum postulan que los jerarcas de la Iglesia Conciliar tienen una elección lícita, pero por ser herejes no pueden asumir sus cargos. En caso de abjurar de sus errores y herejías, recibirían la sucesión, no solo material, sino formal.

Finalmente, Des Lauriers fue consagrado obispo por Monseñor Thuc en 1981 y consagró a su vez a otros tres obispos.³⁵² Murió el 27 de febrero de 1988 a la edad de 90 años. En Italia el "*Instituto Mater Boni Consilii*", es el principal centro que hasta la fecha sostiene la teoría de Cassisiacum y publica una revista periódica (*Sodalitium*).

George de Nantes, conocido también como el “abad de Nantes” fue otro clérigo que fue de los primeros en denunciar las innovaciones del Vaticano II, fue fundador en 1970 de la Liga de la Contrarreforma Católica. Desde sus años de juventud se mostró favorable al régimen de Vichy y al maurrasianismo, así como un crítico implacable del sistema democrático. Fue suspendido *ab officio* desde 1963 y posteriormente suspendido *a divinis* (es decir suspendido de sus funciones sacerdotales) el 25 de agosto de 1966. ; mantuvo una postura fuertemente crítica contra el CVII principalmente en relación al ecumenismo y a la reforma litúrgica

351“Sedevacantismo y sedevacantistas” en Blog de Miles Christi: <http://www.mileschristi.blogspot.mx/2013/11/sedevacantismo-y-sedevacantistas.html> [Consulta: 24 de octubre de 2015]

352 Blog del Caballero de la Inmaculada: <http://caballerodelainmaculada.blogspot.mx/2010/09/mons-pierre-martin-ngo-dinh-thuc-el.html> [Consultado el 28 de octubre de 2015]

El abad de Nantes, declaró que Paulo VI favorecía la imposición de un orden democrático universal que sería la preparación del reinado del Anticristo y llegó a proclamar la necesidad de un Concilio Vaticano III para corregir los errores del Vaticano II. Su discurso tuvo un tono apocalíptico y se basaba de forma especial en las profecías de las Virgen de Fátima. Acusó a Paulo VI de cismático, hereje y escandaloso. Sus ideas eran difundidas a través de las llamadas “Lettres á mes amis, así como algunas otras publicaciones. George de Nantes continuó su labor en los años siguientes permaneciendo en sus posturas sin propiciar una excomunión, aunque en 1983 recibió una nueva sanción de parte de Juan Pablo II³⁵³ y años después, fue puesto en entredicho por el obispo Dacourt de Troyes en 1997 y en 2000 el abad apeló al Tribunal de la Signatura Apostólica. George de Nantes murió el 15 de febrero de 2010.

Otro sacerdote francés que se destacó como líder moral del sedevacantismo, fue Noel Barbará, quien nació el 25 de diciembre de 1910 y murió el 10 de octubre de 2002. Fue ordenado el 26 de junio de 1938 en Argelia.³⁵⁴ Fue hecho prisionero durante la Segunda Guerra Mundial y posteriormente residió en el poblado de Chabeuil en el obispado de Valence.

Poco después del final CVII el padre Barbará creó la “*Association Forts dans la Foi*” (Asociación Fuertes en la Fe) que publicó una revista bimestral en la que eran constantes las referencias a la teoría de la conspiración judeo-masónica y su influjo en el catolicismo a partir del Concilio. Esta revista sería además uno de los principales medios de difusión del tradicionalismo católico.³⁵⁵

Además de los sacerdotes independientes existieron en Francia, un núcleo de sacerdotes franceses se agrupó a principios de los años setenta (alrededor de 1972 aproximadamente), en una asociación denominada “Las trompetas de Jericó”. Según una hoja mecanografiada que la organización difundía como

353 Alberto Martínez, “Los enemigos “católicos” del papa” en *Unidad en la verdad*, no. 7, julio-agosto de 1995, p. 24.

354 Resumé de la vie du R.P. Noël Barbará: <http://ddata.over-blog.com/0/46/19/78/Pere-Barbara.pdf> [Consultado el 30 de octubre de 2015]

355 *Ibid.*

volante,³⁵⁶ la agrupación se autodenominada como una “fraternidad clandestina” de 14 sacerdotes, la cual criticaba al abad Georges de Nantes por considerar que había traicionado sus planteamientos críticos hacia Paulo VI. En sus escritos se hacía un amplio énfasis en temas morales como por ejemplo el enaltecimiento de la virginidad.

El 24 de noviembre de 1970 se conformó en Paris, Francia la *Gentium Concordia Pro Ecclesia Romana Catholica*, autodenominada también como la “Alianza Mundial” cuyo secretario general era Franco Antico.³⁵⁷ Al parecer fue un intento por constituir una gran confederación internacional de organizaciones integristas, en las que se respetaría la autonomía de cada una de sus integrantes y que tuvo su sede principal en Roma, Italia. Entre otras cuestiones, postulaban que la Iglesia estaba siendo infiltrada como resultado del CVII, por diversas ideologías y filosofías ya previamente condenadas por el magisterio eclesiástico como el marxismo, el evolucionismo, el modernismo, el neo-modernismo, entre otras y cuya consecuencias habrían sido entre otras:

La falsa convicción por la cual todas las diferentes religiones y en todas las diferentes Iglesias está la verdad; (...) las dudas sobre la real presencia de Cristo en la Eucaristía; (...) la deformación de la Santa Misa y de la liturgia; la agresión al primado de Pedro y el pretender sustituirlo por la equivocada colegialidad insinuando la “democracia” de la Iglesia; las dudas sobre la virginidad de María Santísima Madre de Dios y aun sobre la divinidad de Cristo; el ecumenismo entendido como un matrimonio entre el error y la herejía y encuentro entre el cristianismo y el equivocado “humanismo moderno”; el complejo de culpa por la obra de la Iglesia en los siglos pasados; la negación de todos los órdenes civiles cristianos; (...) la errada convicción de que la verdad se busca en todos los lugares y que la verdad y el error pueden en cualquier momento coexistir y tener los mismos derechos.³⁵⁸

Se desconoce el alcance real de esta confederación, aunque todavía se mencionó en una revista italiana denominada *Vigilia Romana*, de principios de los años setenta aparece una relación de los representantes de las organizaciones, editoriales, instituciones y publicaciones que formaron parte de la *Gentium Concordia Pro Ecclesia Romana Catholica*, así como su país de origen, datos que se mencionan a continuación: Clarence E. Duffy (*The Catholic Christian Crusader*

356 “A nos confreres. A tous nos freres” no. 40 en AHAM, Base Cancillería, caja 130 exp. 7, ff. 1-6.

357 “Gentium Concordia Pro Ecclesia Romana Catholica. Breve nota ilustrativa” en AHAM, Base Miguel Darío Miranda, caja 78, exp. 39.

358 *Ibid.*

de Gran Bretaña), Elizabeth Geramer (*Roman Catholic European Center*, de Alemania Federal), Noel Barbará (*Fort dans la foi* de Francia), Georges Essautier (*Amis de la Tradition Catholique* de Francia), Louis Coache (*Combat de la foi* de Francia), Jean Louis Guibert (*Aide au progress spirituel* de Francia), Christian Doublier (*Confederation Nationale des Familles Chretiennes*), Pierre Fautrad (*Auto-defense familiale de l'Ouest* de Francia), Frank A. Cappell (*The Voice. A catholic traditionalist-conservative newsletter journal* y *The Herald of freedom* de Estados Unidos), Tommaso Serpico (*The Christian Book Club of America* de Estados Unidos), Marian Palandrano (*Saint Michel's news* de Estados Unidos), Francisco Santacruz y Baya (Hermandad Sacerdotal Española), Joaquín Saenz Arriaga (Hermandad Sacerdotal Mexicana), Anacleto González Flores Guerrero (Unión de Católicos Anticomunistas Mexicanos),³⁵⁹ Franco Antico (*Civiltà Cristiana* de Italia), Maurizio Giraldi (*Crittica Cattolica* de Italia), Franco Andreini (*Vigilia Romana* de Italia), Luigi Severini (*Fraternità Sacerdotale Italiana*), Luigi Cagliariò (*Movimento Cattolico per la familia* de Italia) y Oriette Taglioni (*Grupo San Michele Arcangelo* de Italia).³⁶⁰

En Alemania, también surgieron núcleos integristas que se adhirieron a las tesis sedevacantistas en torno a una revista denominada *Einsicht* dirigida por el laico Eberhardt Heller. Por su parte, en Gran Bretaña, los católicos integristas se agruparon también en sendas publicaciones como las revistas *Approaches* de Escocia y *Christian Order* de Inglaterra.³⁶¹

Si bien, se trata de un sedevacantismo “sui generis” por hallarse fundamentado en supuestas apariciones marianas, no se puede dejar de mencionar el caso de la comunidad española de El Palmar de Troya, que fue

359 La Hermandad Sacerdotal Mexicana pudo haber sido un membrete del grupo de sacerdotes y fieles que después se conoció como Unión Católica Trento (UCT) y la Unión de Católicos Anticomunistas Mexicanos muy probablemente era un membrete usado por los Tecos de Guadalajara.

360 *Vigilia Romana*, s.f., s.p, en AHAM, Base Miguel Darío Miranda, caja 78, exp. 39. De la mayoría de las organizaciones mencionadas en este párrafo, sólo se sabe su nombre al encontrarlas mencionadas como parte de Gentium Concordia Pro Ecclesia Romana, no obstante esta puede ser la primera pista para una construcción más amplia de la historia del integrismo católico europeo.

361 Davis, *Concilio*, 2013, p. 412

dirigida por Clemente Domínguez quien como se mencionó anteriormente, fue consagrado obispo por Martin Ngo Dinh Thuc. Dicha comunidad se consideraba guiada por unas supuestas revelaciones manifestadas en apariciones de la Virgen María y de Jesucristo, las cuales llevaron a la autoproclamación de Domínguez como papa bajo el nombre de Gregorio XVI, quien incluso ha contado con varios sucesores en su peculiar “papado” que hasta la fecha continúa.

Un ejemplo de los mensajes que supuestamente Domínguez recibía de parte de Jesucristo, aparece en un texto localizado en el Archivo del Arzobispado de México fechado el 3 de junio de 1972, en el cual aunque todavía no se desconoce la autoridad de Paulo VI, ya se pueden observar diversas críticas a los planteamientos posconciliares: “Hoy desgraciadamente, con eso de llamarse hermanos separados, se ha perdido la noción de la herejía. Y hoy, todo es discutible, todo es relativo; y todos llegan a caer en la misma herejía, y ensalzando a calvinistas y luteranistas. Pero ¿Qué pasa con mi Iglesia? ¿Es que lo que antes fue condenado hoy ya no es condenado?”³⁶² En este supuesto mensaje divino, se observa una clara postura antiecumenista muy común entre los opositores integristas al CVII en la que se condena todo diálogo y acercamiento con los protestantes herederos de la reforma de Lutero y Calvino.

En el mismo mensaje, más adelante se declaraba lo siguiente: “La misa ha sido cambiada y la Iglesia está en peligro. Porque, si no hay autentico sacrificio ¿Cómo pueden venir las gracias? Si en la Misa hay ambigüedades, ¿Cómo puede decirse que Cristo está presente en la consagración en Cuerpo, Sangre, Alma y Divinidad? (...) ¿Qué pasa con las misas actuales? que todo es relativo, puede quedar en un Banquete y nada más, en una Cena.”³⁶³ En estas líneas quedan expresadas las argumentaciones con las que los integristas solían condenar la misa del Novus Ordo, la que según ellos hacía dudar de que se hiciera un sacrificio e incluía numerosos elementos protestantizantes.

362 “Visiones y mensajes dados a Clemente Domínguez Gómez, vidente del Palmar de Troya (utrera, Sevilla, España), en el lugar y fechas que se indican a continuación” en AHAM, Base Cancillería, caja 130, exp. 7, f. 12.

363 *Ibid.* f. 13

Más adelante en esa supuesta visión que Clemente Domínguez tuvo de Jesucristo, este le decía explícitamente por quien tomaba partido en esta crisis posconciliar: “Aquí sólo caben dos tensiones: tradicionalistas y progresistas. No medias tintas. Yo estaré con los tradicionalistas, porque serán los que restaurarán a mi Iglesia y reinarán conmigo en el reino de paz, en mi próximo advenimiento. Los progresistas seguirán al Anticristo y a su falso profeta, que vendrá pronto.”³⁶⁴ Con mensajes como este Domínguez argumentaba ante sus seguidores que creyeron en él, tener asegurado el apoyo divino para su obra y para la lucha por la preservación de la tradición en contra de la Iglesia del CVII.

-Integrismo católico en Estados Unidos y otros países de América

En países como Estados Unidos, existe una variedad importante de grupos integristas.³⁶⁵ Una de las primeras expresiones de esta tendencia fue el denominado Movimiento Tradicionalista Católico, que según la descripción de un folleto de un grupo corresponsal mexicano, surgió en diciembre de 1964 en la ciudad de Nueva York y estaba liderado por el sacerdote Gommar A. De Paw, quien era profesor de teología moral y derecho canónico en el Seminario Mayor de Mount Saint Mary en Emmitsburg, Maryland.³⁶⁶ Una de las primeras acciones de este grupo fue el envío de un Manifiesto, fechado el 31 de diciembre de 1964 a las altas jerarquías del Vaticano, a los padres conciliares y a todos los obispos estadounidenses.

En el manifiesto mencionado se hacen varias declaraciones especialmente relacionadas con la crítica a la reforma litúrgica y a las innovaciones que ya desde

³⁶⁴ *Ibid.* f. 15.

³⁶⁵ Tanto en este apartado como en el siguiente se hará referencia a distintos movimientos o individuos que se designan genéricamente como integristas, pues mientras algunos de ellos plantearon desde el inicio de sus intervenciones públicas posturas tanto sedevacantistas como conservadoras integristas, hubo otros que evolucionaron del conservadurismo integrista al sedevacantismo o al lefebrismo sin que se tengan datos suficientes para afirmar categóricamente en que momento cambiaron sus planteamientos. Siendo el objetivo de estos apartados el hacer sólo una alusión general a las distintas expresiones del integrismo católico opositor al Vaticano II que se ubicaron en varios países de Europa y América, no se profundizará en el detalle de las posturas que cada agrupación o individuo fue tomando en el tiempo.

³⁶⁶ Folleto *La Tradición contra el Progresismo en la Iglesia*, México, Movimiento Tradicionalista católico Mexicano, 1965, p. 1 en AHAM, Base Cancillería, caja 131, exp. 21.

1964 se hacían sentir en varias regiones del mundo, aun cuando todavía no se implantaba una nueva misa. Un ejemplo de lo anterior es lo siguiente: “El progresismo litúrgico cada vez mayor en número y cada vez más alarmante, parece ser tan sólo la primera etapa de un programa más amplio que pretende “protestantizar” toda la Iglesia Católica.”³⁶⁷ Quizás esta fue una de las primeras manifestaciones a nivel mundial de cómo los integristas católicos percibían las innovaciones litúrgicas como una forma de protestantizar a la Iglesia Católica, como una cesión ante el enemigo en nombre de un ecumenismo que pretendía destruir la identidad del catolicismo.

Respecto a la misa tridentina solicitaban entre muchos otros puntos: “Que la forma litúrgica latina de la Misa, que fue aprobada por muchos siglos no sea prohibida, y que si no le dan una completa prioridad, por lo menos le permitan coexistir con las nuevas formas vernáculas , y que así los sacerdotes y el pueblo puedan tener una verdadera opción y una oportunidad adecuada para celebrar y asistir a la Misa en forma tradicional latina.”³⁶⁸ Es de notarse que diferencia de las exigencias posteriores de sedevacantistas y lefebvristas, el Movimiento Tradicionalista Católicos de Estados Unidos aspiraba a la coexistencia entre la misa tridentina y las liturgias en lengua vernácula. Quizás debido a que aún no se conocía el alcance real que en la práctica iba a traer la imposición de una nueva misa.

El documento también señala, aunque de manera un tanto velada, una crítica al ecumenismo. “Mientras que por una parte realmente respetamos a los no católicos que siguen sus conciencias, nosotros con franqueza cristiana debemos continuar llamando errores objetivos o verdades parciales sus doctrinas.”³⁶⁹ En estas breves líneas se deja ver ya una inconformidad con la actitud de diálogo con los no católicos y con los no cristianos que se dejaba percibir en el Concilio que entonces se celebraba en Roma, aunque sin condenar tajantemente el acercamiento con los representantes de otras religiones.

367 *Ibid.*, p. 5

368 *Ibid.*, p. 6

369 *Ibid.*, p. 7

En febrero de 1965 una carta fue enviada a los obispos estadounidenses respondiendo de manera más amplia algunas preguntas remitidas por algunos de los jerarcas, la cual constituyó una profundización de los argumentos anteriores en contra de las innovaciones litúrgicas. Según el padre De Paw, el manifiesto del Movimiento Tradicionalista Católico había sido apoyado por 30 obispos estadounidenses (de hecho un apoyo destacado para el movimiento, fue el cardenal Francis Spellman) y por unas 60 mil personas.³⁷⁰ A mediados de 1965, De Paw fue removido de sus cargos como profesor en el Seminario Mayor de Mount Saint Mary por el cardenal Lawrence Shehan, arzobispo de Baltimore con quien había entrado en conflicto por sus divergencias en torno al Concilio. Después de ello De Paw fue destinado por Shehan a una parroquia en los suburbios de Baltimore, pero el clérigo tradicionalista viajó a Roma y en noviembre de ese mismo año el obispo Luigi Faveri lo transfirió a su diócesis de Tivoli en Italia, lo cual tuvo por objetivo liberar a De Paw de los obstáculos impuestos por el cardenal Shehan.

No obstante el obispo de Baltimore consideró ilegal esta transferencia con lo que se dio una controversia canónica durante 1966 que frustró el cambio de incardinación a Tivoli de De Paw y lo obligó a retornar a Estados Unidos, a pesar de que en esta polémica contó con el apoyo del obispo Blais Kurz, prefecto apostólico de Yungchow, China, en el exilio. Kurz publicó una Declaración fechada el 22 de mayo de 1966,³⁷¹ en la que argumentaba en contra del cardenal Shehan alegando la legitimidad de la incardinación de De Paw en Tivoli y se hacía una amplia recomendación a todos los católicos para seguir los lineamientos del Movimiento Tradicionalista Católico de Estados Unidos, comentando la bendición dada a De Paw por el cardenal Alfredo Ottaviani.

En junio de 1968 De Paw estableció la capilla Ave María en Westbury, Long Island en donde ejerció su ministerio hasta su muerte el 6 de mayo de 2005,

370 *Ibid.*, p.p. 18-19

371 "Declaration by the most reverend Blaise S. Kurz, O.F.M., D.D.,LL.D." en *Roman Catholics ...who still dare to think and want to retain the faith of your fathers. Stand up and be counted!*, Nueva York. Catholic Traditionalist Movement, 1966, p. 2 en AHAM, Base Cancillería, caja 131, exp. 21

siempre a favor de la postura integrista en el catolicismo. Editaba dos revistas: *Sounds of Truth and Tradition* y *Quote...Unquote*.

Otro de los grupos integristas, de tendencia sedevacantista, más importantes en Estados Unidos es la Congregación de María Reina Inmaculada o CMRI (*Congregatio Mariae Reginae Immaculatae*). Esta congregación fue fundada en Coeur d'Alene (Idaho) en 1967, como una asociación de religiosos y religiosas dedicados a difundir el mensaje de la Virgen de Fátima. La Congregación tuvo su primer capítulo general en julio de 1986, en el Monte San Miguel (Spokane, Washington).³⁷² Durante esta reunión, la CMRI estableció sus reglas y constituciones. En el mismo año, la regla fue aprobada por el obispo sedevacantista Robert McKenna.³⁷³ Desde 1989 el superior general de la CMRI es el obispo Mark Anthony Pivarunas, quien fue consagrado en el episcopado por el prelado sedevacantista mexicano Moisés Carmona.³⁷⁴ Según su página web los religiosos de esta congregación atienden 29 iglesias y capillas en los Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda y las Islas Fiji.³⁷⁵ También llevan un seminario en Omaha (Nebraska). La residencia principal de las Religiosas está en Spokane (Washington).

El movimiento “Tradición, Familia y Propiedad (TFP)”, fue fundado el 26 de julio de 1960, por Plinio Correa de Oliveira en Brasil, quien escribió el libro *Revolución y Contrarrevolución*, que serviría de guía ideológica para sus seguidores.³⁷⁶ Plinio Correa decía que los defensores de la contrarrevolución, destinada a salvar a la Iglesia, tenían que aceptar convertirse en “esclavos,

372 “Breve Historia de la Congregación de María Reina Inmaculada” en *Trento*, año 3, no. 7, edición especial, mayo de 1999, p. 22

373 *Ibid.*, p. 23

374 “Curriculum Vitae de Mons. Mark Anthony Pivarunas” en *Claves*, revista de la Fundación San Vicente Ferrer, año no. 1, no. 2, octubre de 1992, p. 26

375 “La historia de la CMRI” en página web de la Congregación María Reina Inmaculada: <http://www.cmri.org/span-history.html> [Consultada el 25 de octubre de 2015]

376 *Deslices de la TFP y contubernio FUA-MURO-GUIA*, México, s/e, 1975, p. 11 en AHAM, base cancillería, caja 107, exp. 25

guerrilleros y monjes” para lo cual inclusive había ceremonias que implicaban juramentos.³⁷⁷

Si bien su lucha se enfoca en el ámbito político, en el que ha destacado por su anticomunismo, se incluye en este apartado como una de las más relevantes organizaciones que se han opuesto al progresismo católico y en particular a la teología de la Liberación, tanto en Brasil como en sus filiales en varios países sudamericanos como Chile, Argentina, Colombia, Venezuela, entre otros. Nunca optó ni por el sedevacantismo no por el lefebvrismo, sino que se mantuvo en una postura conservadora integrista.

En Argentina, Carlos Disandro fue el principal intelectual que difundió desde fines de los años sesenta las tesis sedevacantistas, se dice que fue posiblemente uno de los intelectuales que influyó en Joaquín Sáenz Arriaga para adherir a esta teoría. Disandro era el impulsor de la revista denominada *La hostería volante*. También en Argentina existe la Sociedad Católica de Jesús y María (en adelante SCJM) dirigida por el obispo Andrés Morello, quien se separó de la FSSPX a raíz del conflicto de 1989 en el que, como se verá más adelante, tuvieron un papel central algunos sacerdotes y seminaristas mexicanos.

Se detectó durante los años sesenta la existencia de una asociación denominada “Ojos de América” que presuntamente habría tenido su sede en San Juan de Puerto Rico. Dicha agrupación publicó, al parecer en 1964 o 1965 mientras sesionaba el CVII, un volante en el que exhibe una ideología radical fundamentada en la conspiración judeo-masónica comunista, que lo mismo denunciaba el “supercapitalismo judaico político de Wall Street” que el “Supercapitalismo de Estado Soviético”, a la vez que recomendaba los libros de Salvador Borrego *América Peligra y Derrota Mundial*, de Traian Romanescu *La Gran Conspiración Judía, Traición a Occidente y Amos y esclavos del siglo XX*, del argentino Alberto Triana *Masonería: Historia de los hermanos tres puntos* y el Nuevo Testamento.³⁷⁸ Este documento es de interés para esta investigación,

377 *Ibid.*, pp. 12-13.

378 “!!! Libros..., libros..., libros...!!!” en AHAM, base Cancillería, caja 131, exp. 21.

porque aunado a lo ya señalado, “Ojos de América” formula la siguiente advertencia a las jerarquías eclesíásticas que omitían la condena al comunismo durante el CVII:

No se equivoquen, padres conciliares, en asunto tan grave y por otro lado de una ridiculez inmensa, cuando un mundo cristiano les pide en su defensa, fervientemente, la condenación conciliar, en respaldo a la del glorioso Pio XII, al comunismo ateo, hijo de la judería marxista, enemiga siempre del cristianismo, y hoy más que nunca, porque con la ayuda del “progresismo liberal” confía enterrar en las próximas décadas. La torpeza y la mala fe de unos pocos indignos pueden perjudicar a la Iglesia gravemente y para siempre³⁷⁹

Como era lógico en una agrupación radicalmente anticomunista y antijudía, el hecho de que el Concilio no continuara la política previa del catolicismo de condenar al comunismo, decepcionó ampliamente las expectativas que se tenían y provocó que los clérigos que participaban en el Vaticano II, fueran considerados como traidores, o en el mejor de los casos “torpes” por dejar a la Iglesia a merced de sus enemigos.

-El desarrollo histórico de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X (FSSPX) a nivel internacional

Los lefebvristas son seguidores de los planteamientos del arzobispo francés Marcel Lefebvre, quien se destacó como uno de los principales jefes conservadores en el CVII, después de haberse desempeñado primero como misionero en Gabón y posteriormente como delegado apostólico para toda el África francesa, arzobispo en Dakar, Senegal y obispo en Tulle, Francia.

En 1962, el mismo año de inicio del Concilio, Marcel Lefebvre fue nombrado superior general de la Congregación de Padres del Espíritu Santo,³⁸⁰ a la cual perteneció desde sus años de formación sacerdotal. Es con ese carácter con el que asistió a las sesiones conciliares y forma parte del *Coetus Internationalis Patrum*, del que ya se hizo mención en un apartado anterior. Ya después de que el Concilio concluyó en 1965, Lefebvre experimentó como superior de su congregación, el embate de diversas expresiones de renovación que pretendían

379 *Ibid.*,

380 Senta Lucca, *Lefebvre*, 1977, pp. 23-24.

según el denominado “espíritu del Concilio” impulsar diversas reformas modernizadoras en la vida interna de la orden, especialmente después de que un Capítulo General implementó ciertas innovaciones que disgustaron profundamente al prelado francés.³⁸¹ Al percibir que las nuevas orientaciones en su congregación disminuían y obstruían el ejercicio de su autoridad, renunció a su cargo en 1968.

Un grupo de seminaristas, la mayoría de origen francés, descontentos con la orientación que habían tomado los seminarios a los que concurrían, en particular, el Seminario Francés de Roma, a cargo precisamente de su antigua Congregación de Padres del Espíritu Santo, se acercó a Lefebvre aproximadamente en 1969 para recibir orientación sobre donde seguir estudios que fueran más apegados a la tradición preconiliar por lo que el prelado francés les aconseja estudiar en la Universidad de Friburgo (Suiza), siguiendo a su vez la recomendación del obispo de Lausana, Ginebra y Friburgo, François Charrière.

Al observar que dicha universidad ya se hallaba bajo la influencia de las corrientes teológicas innovadoras, Lefebvre decidió fundar también en Friburgo una casa de formación de sacerdotes, para lo cual conformó oficialmente el 6 de junio de 1969 la FSSPX,³⁸² la cual quedó erigida canónicamente hasta el año siguiente bajo la forma canónica de “pía unión” por un periodo de seis años con la autorización del obispo Charrière según decreto del 1 de noviembre de 1970.³⁸³

La casa de formación primero funcionó en la Rue de la Vignettaz en Friburgo, pero por la necesidad de alojar un cada vez más amplio número de seminaristas, fue en 1971³⁸⁴ trasladada a Écône (cantón del Vales, Suiza), en la edificación que anteriormente perteneció a los canónigos de San Bernardo,³⁸⁵ y en donde la Fraternidad tiene hasta la fecha su principal instituto de formación sacerdotal. Debido a la creciente concurrencia de jóvenes deseosos de recibir una

381 Tissier, *Monseñor*, 2010, pp. 408-411.

382 Muzzio, *Razón*, 1997, 48

383 “Decreto de erección de la FSSPX” en página web del Seminario de Nuestra Señora Corredentora (La Reja): <http://lareja.fsspx.org/es/decreto-de-erecci%C3%B3n-de-la-fsspx> [Consultada el 28 de octubre de 2015]

384 Tissier, *Monseñor*, 2010, pp. 486-490.

385 Gamba, *Monseñor*, 2001, p. 29

educación tradicional en el sacerdocio, rápidamente se granjeó la enemistad del Episcopado francés, que llamaba al Seminario de Écône «seminario salvaje». No obstante, entre 1970 y 1973 no hubo ninguna crítica explícita y pública al CVII o a la reforma litúrgica por parte de Lefebvre.

En 1972 fueron fundadas las Hermanas de la FSSPX como congregación de religiosas en cierta forma afiliadas a la obra de Lefebvre y el mismo año también se creó una orden regular masculina.³⁸⁶ En 1973 por su parte fue fundada otra orden de religiosas afiliada al espíritu del lefebvrismo, las Oblatas de la Fraternidad,³⁸⁷ en tanto que una asociación piadosa de laicos, la Tercera Orden de San Pio X,³⁸⁸ no se fundó sino hasta 1981.

A petición de la jerarquía episcopal francesa, fueron enviados a Econe en 1974, dos visitadores apostólicos, los obispos Descamps, secretario de la Comisión Bíblica de Roma y Onclin, secretario para la reforma del derecho canónico,³⁸⁹ quienes en su informe al parecer criticaron la rigidez y lo que consideraron un manejo demasiado dogmático de las enseñanzas que implicaba la formación sacerdotal. Dicho informe fue solo el primer golpe que Lefebvre recibió de la autoridad vaticana para tratar de obstruir el desarrollo de la FSSPX, pues ante las crecientes presiones de las autoridades eclesíásticas en su contra, Lefebvre fue radicalizando cada vez más sus posiciones pasando a la crítica abierta en contra del Concilio.

En noviembre de 1974, Lefebvre, como reacción a las actitudes mostradas por los visitadores apostólicos y por el episcopado francés, redactó un manifiesto, que se publicó íntegro hasta enero de 1975 en la revista *Itinéraires*, que definió su posición:

Nos adherimos de todo corazón, con toda nuestra alma, a la Roma católica guardiana de la fe católica y de las tradiciones necesarias al mantenimiento de esa fe, a la Roma eterna, maestra de sabiduría y de verdad. Por el contrario, nos negamos y nos hemos negado siempre a seguir la Roma de tendencia neomodernista y neoprottestante que se manifestó

386 Tissier, *Monseñor*, 2010, pp. 503-507

387 *Ibid.*, pp. 507-508

388 *Ibid.*, pp. 509-510

389 Senta Lucca, *Lefebvre*, 1977, p. 37

claramente en el Concilio Vaticano II y después del Concilio en todas las reformas que de este salieron. (...) habiendo esta Reforma nacida del liberalismo, del modernismo, está totalmente envenenada; sale de la herejía y desemboca en la herejía, incluso si todos sus actos no son formalmente heréticos. Es pues imposible a todo católico consciente y fiel adoptar esta Reforma y someterse a ella de cualquier manera que sea. La única actitud de fidelidad a la Iglesia y a la doctrina católica, para nuestra salvación, es el rechazo categórico a aceptar la Reforma.³⁹⁰

Una vez concluido término de 5 años, durante el cual la existencia de la congregación fue puesta a prueba de acuerdo con las normas canónicas, el sucesor del obispo Charrière en la sede de Friburgo, el obispo Pierre Mamie, tras recibir una solicitud de Roma, no renovó el permiso para que la misma subsistiera, acto que posteriormente fue refrendado por una comisión de 3 cardenales (Garrone, Tabera y Wright),³⁹¹ nombrada por Pablo VI. Dicha comisión había tenido previamente con Lefebvre un par de entrevistas en las que le informaron de la suspensión de la Fraternidad en base a los resultados del informe de los dos visitadores apostólicos, aunque le ofrecieron que dicha medida no surtiría efecto si Lefebvre se retractaba de su manifiesto y si abandonaba la misa tridentina,³⁹² a lo que el prelado francés se negó.

Ante esa situación y alegando la ilegalidad canónica del proceso que llevó a la suspensión, Lefebvre interpuso un recurso suspensivo ante el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica, pero su presidente, el cardenal Dino Staffa, se negó a darle trámite respondiendo -según se dice- a un pedido del Cardenal Jean-Marie Villot, entonces Secretario de Estado de Pablo VI.

Lefebvre también envió una carta personal al papa Paulo VI, apelando a la decisión de suspender a la Fraternidad, pero el obispo de Roma, le contestó con una misiva remitida el 7 de julio de 1975, en la que argumentaba que el CVII tenía la misma importancia que todos los Concilios anteriores y que en algunos aspectos era incluso más importante que el Concilio de Nicea. Como respuesta a ello, Lefebvre denunció en diversos textos cada vez con mayor vehemencia el

390 "Declaración del año 1974" en Pagina web de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X, Distrito de Sudamérica: <http://www.fsspx-sudamerica.org/secciones/declaracion1974.html> [Consultada el 29 de octubre de 2015]

391 Gómez, "Caso", 2002, p. 314.

392 Gamba, *Monseñor*, 2001, p. 33

liberalismo y la contemporización con lo mundano que para él representaba el CVII, así como varios cuestionamientos a la validez de la liturgia del *Novus Ordo*.

Dado que el recurso suspensivo de supresión en contra de la FSSPX estaba pendiente, Lefebvre consideró que, a falta de pronunciamiento sobre un recurso suspensivo, la medida de suprimir su congregación quedaba pendiente de resolución, y por lo tanto, su congregación continuaría existiendo hasta tanto la Santa Sede no se expidiese sobre el fondo del asunto. Con ese razonamiento, no secundó el pedido que se le hiciera de cerrar el seminario y dispersar a los seminaristas, a los cuales prosiguió formando.

Después de una serie de recursos legales fracasados y de que Paulo VI expresara condenas abiertas a su oposición al CVII y a su apego por la misa tridentina, como ocurrió en su discurso del 24 de mayo de 1976, Lefebvre decidió hacer caso omiso de la suspensión canónica en que se hallaba la Fraternidad y llevar a cabo ordenaciones sacerdotales sin la autorización de Roma el 29 de junio de ese mismo año, que le llevaron a ser suspendido *a divinis*,³⁹³ (es decir se le suspendió de sus funciones sacerdotales) el 22 de julio siguiente.

Un acto que tuvo amplia resonancia mediática por el simbólico desafío hacia el papado que representó, fue una misa tridentina multitudinaria celebrada por Lefebvre en el palacio de los deportes de la ciudad francesa de Lille el 29 de agosto de 1976.³⁹⁴ En la homilía de dicha celebración litúrgica criticó con dureza los frutos del CVII responsabilizándolo de la crisis sacerdotal y de vocaciones por la que pasaba la Iglesia, además de condenar las ideas liberales que se expresaban con cada vez más fuerza en los ambientes eclesiásticos, criticó vehementemente todo diálogo con la masonería o con el comunismo. En un momento de la homilía incluso llegó a hacer comentarios elogiosos del régimen militar argentino,³⁹⁵ que desde hacía unos meses había reprimido duramente a las fuerzas izquierdistas de ese país.

393 Tissier, *Monseñor*, 2010, pp. 539-540.

394 Senta Lucca, *Lefebvre*, 1977, pp. 51-59.

395 *Ibid.*, p. 58.

El 11 de septiembre del mismo 1976, Lefebvre y Paulo VI sostuvieron una entrevista semi-secreta en el Vaticano, en la cual según se desprende del testimonio del propio Lefebvre,³⁹⁶ el papa hablaba al obispo francés en un tono recriminatorio y como si la ruptura entre ambos se hubiese originado por una ofensa personal. Ante la petición hecha por Lefebvre en esta entrevista de que se le permitiese “hacer la experiencia de la tradición” Paulo VI respondió que debía consultarlo con la Curia romana, la respuesta fue negativa. El 28 enero de 1978 el cardenal Franjo Seper prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, envió a Econe un cuestionario con el fin de analizar posibles errores en la enseñanza impartida en el seminario, el mismo fue contestado íntegramente por el arzobispo Lefebvre, pero el proceso correspondiente no se continuó debido a la muerte de Paulo VI.

Con la llegada a la sede de San Pedro de Juan Pablo II, se abrió una nueva era en las relaciones entre el Vaticano y la FSSPX pues el papa polaco no se mostraba tan radicalmente opuesto a un acercamiento con el arzobispo Lefebvre a quien incluso recibió en Roma el 11 de noviembre de 1979. Aunque Juan Pablo II mostró buenas disposiciones en cuanto a permitir la libre celebración de la misa tridentina, al parecer por influencia del cardenal Seper no se continuó con ningún avance en ese sentido ni con ningún acercamiento hacia Lefebvre y sus seguidores.

Lefebvre radicalizó sus críticas a la Iglesia posconciliar, durante los años ochenta, aunque sin caer en argumentos sedevacantistas y a la vez manteniendo contactos esporádicos con agentes papales, especialmente con Joseph Ratzinger, el sucesor de Seper en la Congregación para la Doctrina de la Fe. Debido a su avanzada edad en 1982 Lefebvre dejó en manos de Franz Schmidberger el cargo de superior de la FSSPX, aunque Lefebvre continuó ejerciendo su liderazgo moral sobre la congregación.

El ecumenismo y los cada vez más numerosos encuentros entre el papa y varios líderes no solo de Iglesias Ortodoxas y confesiones protestantes sino

396 Gamba, *Monseñor*, 2001, p. 43 y Tissier, *Monseñor*, 2010, pp. 544-547

incluso con representantes de religiones no cristianas fueron factores que dispusieron negativamente hacia el papa al fundador de la FSSPX. El 9 de diciembre de 1983 Lefebvre y el obispo de Campos, Brasil Antonio de Castro Mayer (quien había pertenecido al *Coetus Internationalis Patrum* y se había mantenido en contacto con Lefebvre) enviaron una carta a Juan Pablo II protestando contra los acercamientos con anglicanos, luteranos y algunos errores doctrinales que consideraban se hallaban presentes en el Código de Derecho Canónico publicado ese año.³⁹⁷ La carta no recibió respuesta.

En octubre de 1984, Roma concedió el llamado “indulto”, según el cual los sacerdotes que quisieran celebrar la misa tridentina podían hacerlo siempre y cuando contasen con la autorización de su obispo y siempre que reconociesen la plena validez y legitimidad de la misa del *Novus Ordo*, lo cual resultó inaceptable para Lefebvre.

El 31 de agosto de 1985 Lefebvre y de Castro Mayer volvieron a enviar una misiva a Juan Pablo II para protestar por la intención del sínodo de obispos que se iba a celebrar en noviembre y diciembre de ese año con la intención de reafirmar las enseñanzas posconciliares en favor de la libertad religiosa.

La reunión para orar por la paz de líderes religiosos de todo el mundo celebrada en Asís en octubre de 1986, con motivo de la jornada por la paz decretada por la Organizaciones de las Naciones Unidas y con motivo de la cual los templos católicos de la ciudad italiana se abrieron a los actos de culto de las diversas religiones participantes, fue duramente condenada por Lefebvre y sus seguidores ya que implicaban la negación practica de que el catolicismo es la única religión verdadera.³⁹⁸ Aunado a ello Juan Pablo II en marzo de 1987 envió una carta a Lefebvre en la que reafirma su adhesión a los postulados en favor de la libertad religiosa, en respuesta a la carta del arzobispo francés y de Castro Mayer de agosto de 1985.

³⁹⁷ Gamba, *Monseñor*, 2001, p. 48

³⁹⁸ Muzzio, *Razón*, 1997, pp. 53-54

Como consecuencia de la persistencia de Roma en reafirmar las enseñanzas del Vaticano II visibles en los acontecimientos mencionados en el párrafo anterior, el arzobispo francés decidió consagrar sin la autorización papal el 30 de junio de 1988 a cuatro obispos escogidos de entre los miembros de su congregación: Alfonso de Galarreta, Bernard Fellay, Richard Williamson y Bernard Tissier de Mallerais.³⁹⁹ Esto a pesar de que los contactos con las autoridades romanas para regularizar canónicamente a la FSSPX, se intensificaron con las gestiones de Ratzinger y del cardenal Edouard Gagnon,⁴⁰⁰ (quien incluso realizó una visita pastoral a Econe) después de que Lefebvre desde julio de 1987 anunciara la posibilidad de las consagraciones episcopales. Incluso Lefebvre ya había firmado un protocolo que liberaba el camino hacia la regularización con Roma el 5 de mayo de 1988,⁴⁰¹ que sin embargo, por desconfianza hacia Roma y las sospechas de que no se cumpliría con prontitud la demanda del nombramiento de un nuevo obispo para la Fraternidad, Lefebvre rechazó al día siguiente.

A consecuencia de las mencionadas consagraciones, Lefebvre fue excomulgado junto con los recién consagrados y el obispo Castro Mayer que había participado en la ceremonia. Sin embargo el propio Lefebvre y sus seguidores nunca aceptaron la validez de dicha excomunión, debido en buena medida a que argumentaban que en ningún momento estaban desconociendo la autoridad papal y que se habían visto obligados a realizar las consagraciones por las necesidades urgentes de la Iglesia. El 2 de julio de 1988, Juan Pablo II publicó el “motu proprio” *Ecclesia Dei*, que reiteró la condena de las consagraciones llamando “cismático” a Lefebvre trató de atraer a los fieles que decidieran abandonar al arzobispo francés después de su excomunión, estableciendo una comisión pontificia para la regularización de los sacerdotes y grupos de fieles que desearan mantener la misa tridentina y la plena comunión con el papado.

Después de junio de 1988 todo contacto entre la FSSPX y Roma se rompió. Marcel Lefebvre continuó su labor de líder moral de la congregación por él

399 Tissier, *Monseñor*, 2010, pp. 625-627

400 Gamba, *Monseñor*, 2001, pp. 55-56, Muzzio, *Razón*, 1997, pp. 84-89

401 Gómez, “Caso”, 2002, pp. 316-317

fundada hasta que murió el 25 de marzo de 1991.⁴⁰² En tanto Castro Mayer falleció justo un mes después, el 25 de abril del mismo año.

En 1994 Franz Schmidberger dejó el cargo de superior general de la Fraternidad, mismo que es ocupado hasta la fecha por el obispo Bernard Fellay, uno de los cuatro consagrados en junio de 1988.

Las relaciones entre el papado y la FSSPX fueron restablecidas en el año 2000 cuando por motivo del jubileo de ese año, una peregrinación de clérigos y fieles lefebvristas acudió a Roma,⁴⁰³ dejando una buena impresión en Darío Castrillón Hoyos el líder de la Comisión Pontifica Ecclesia Dei quien invitó al obispo Fellay a reanudar las conversaciones con vistas a la regularización de la congregación lefebvrista, las cuales se reiniciaron contando con el visto bueno tanto del cardenal Ratzinger como de Juan Pablo II, no obstante no se resolvió nada en concreto con el paso de los años.

Cuando Joseph Ratzinger asume el papado con el nombre de Benedicto XVI en abril de 2005 nuevas esperanzas de acuerdos surgieron entre Roma y los lefebvristas debido a las simpatías conservadoras del entonces nuevo obispo de Roma. De hecho el 29 de agosto de 2005, el obispo Bernard Fellay sostuvo su primera entrevista con el papa alemán que fue el inicio de una serie de conversaciones durante su pontificado.

El 7 de julio de 2007, Benedicto XVI promulgó el motu proprio *Summorum Pontificum* que dejó en libertad a cualquier sacerdote para celebrar la misa tridentina sin necesidad de permiso de los obispos y reconoció que dicha liturgia nunca había sido abrogada, lo cual fue recibido de forma positiva por los lefebvristas.

La excomunión en la que se encontraban los cuatro obispos que lideraban la Fraternidad (Fellay, Tissier de Mallerais, De Galarreta y Williamson) fue levantada en enero de 2009 por Benedicto XVI en medio de un gran escándalo

402 Para relatos de los últimos días de vida de Lefebvre véase Muzzio, *Razón*, 1997, pp. 105-108 y Tissier, *Monseñor*, 2010, pp. 674-679.

403 Hoag, "Open", 2013, p. 28

mediático debido a la publicación de una entrevista televisiva en que el obispo Richard Williamson hacía declaraciones polémicas en torno a los judíos y la Segunda Guerra Mundial.

Entre 2009 y 2012 se dieron diálogos doctrinales entre Bernard Fellay, actual líder de la FSSPX y las autoridades papales las cuales casi daban por resultado la aceptación de los lefebvristas dentro de la institución católica romana bajo la figura de la Prelatura Personal. No obstante prácticamente las negociaciones se rompieron en julio de 2012, luego de una intensa polémica al interior de la FSSPX entre quienes estaban a favor del acercamiento con el Vaticano y quienes se oponían.

El obispo Williamson, se opuso a los diálogos doctrinales con Roma ya mencionados, manteniendo una actitud crítica ante el superior Fellay por lo que fue expulsado de la FSSPX en 2012. Poco después en 2014, fundó una nueva agrupación denominada Unión Sacerdotal Marcel Lefebvre, la cual aun cuando asume las mismas posturas doctrinales que el grupo liderado por Fellay, al también rechazar el sedevacantismo, se niega a todo diálogo con la sede romana siempre que prosigan las tendencias liberalizantes en el papado. Williamson en marzo de 2015 consagró como obispo, sin autorización de Roma, al sacerdote Jean Michel Faure, con lo que, según la normativa del Vaticano, de nuevo le fue impuesta la excomunión. En marzo de 2016 Williamson consagró a otro nuevo obispo, el brasileño Miguel Ferreira de Acosta, quien lideraba el Monasterio de la Santa Cruz en Nova Friburgo, cerca de Río de Janeiro y quien adoptó como nombre religioso el de Tomas de Aquino.

En 2014 reiniciaron los diálogos entre Roma y la FSSPX, sin embargo, ahora bajo los auspicios del papa Francisco, aunque en junio de 2016 fueron suspendidos por los lefebvristas, debido a que el papado persistía en actitudes abiertamente liberalizantes.

-El desarrollo de la Fraternidad Sacerdotal San Pedro (FSSP) y otras agrupaciones conservadoras integristas

Como se mencionó en el capítulo anterior, el conservadurismo integrista o anti progresismo posconciliar radical, es una categoría que designa a los individuos y organizaciones que sin salir de la estructura oficial de la Iglesia Católica Romana mantienen una postura integrista, especialmente en lo referente a la preservación de la misa en latín además de mostrar en varios casos, una creencia en la conspiración judeo-masónica.

Desde los años mismos en que se celebraba el CVII, *Una Voce* fue una organización surgida en Francia que pugnó por la preservación de la misa en latín manteniéndose siempre bajo las normas de la Iglesia posconciliar. De hecho, su preocupación principal siempre ha sido la preservación de la misa en latín sin criticar ninguna otra de las doctrinas del Vaticano II como el ecumenismo o las disposiciones en favor de la libertad religiosa.

Más recientemente, la FSSP fue fundada el 18 de julio de 1988 en la abadía de Hauterive, Suiza.⁴⁰⁴ La mayoría de los sacerdotes, seminaristas y fieles que se incorporaron a esta agrupación, decidieron dejar la FSSPX después de la excomunión de Marcel Lefebvre. El obispo Joseph Stimple, gracias a las gestiones del cardenal Joseph Ratzinger, aceptó acoger canónicamente a la nueva congregación en su diócesis de Aubsburgo, Alemania.

La congregación cuenta en 2016 con 140 sacerdotes y 120 seminaristas y con dos casas de formación ubicadas en Wigratzbad, Alemania y en Denton, Nebraska en Estados Unidos.⁴⁰⁵ Tienen presencia en varios países como Austria, Italia, Alemania, Estados Unidos, Francia, Suiza, Gran Bretaña, Australia, Canadá, México, Nigeria, entre otros países.

Otras organizaciones que pueden clasificarse dentro del conservadurismo integrista son El Instituto Cristo Rey Soberano Sacerdote con sede en la Toscana, fundado en 1990 por Gilles Wach, los Canónigos Regulares de San Juan Cancio, congregación fundada en 1988 por Frank Phillips en Chicago y la Administración

404 "Presentación Fraternidad Sacerdotal San Pedro" en página web de la Fraternidad Sacerdotal San Pedro: <http://www.fssp.org/es/presentation.htm> [Consultado el 23 de junio de 2016]

405 *Ibid.*

Apostólica Personal de San Juan María Vianney en Campos. Brasil que fue erigida en dicha diócesis para atender y reincorporar a la Iglesia posconciliar a los antiguos seguidores del obispo Antonio de Castro Mayer.⁴⁰⁶ Cabe mencionarse que la mayor parte de estas asociaciones sólo reivindican la misa tridentina y la promueven sin que critiquen ningún otro aspecto del CVII, además de que suelen enviar a sus representantes justo en las comunidades. en donde hay una presencia lefebvrista relativamente fuerte.

Reflexiones finales

El integrismo católico con sus vertientes tradicionalistas y conservadoras integristas, se desarrolló en un contexto internacional en el que la Guerra Fría antes de 1989 y el proceso de Globalización después de ese año, marcaron la pauta de un mundo secularizado que delineaba un espacio cada vez más acotado para lo religioso. Las dificultades sociales y económicas, así como las rápidas transformaciones culturales de los últimos 50 años, han forjado un mundo conflictivo, en el cual las tensiones a todos los niveles parecen no haberse frenado en ningún momento.

La Iglesia Católica Romana pretendió hacer frente a un escenario internacional de complejidad creciente con su *aggiornamento*, el cual sin embargo tuvo resultados cuestionables desde varios puntos de vista, pues no se puede afirmar que la Iglesia realmente haya obtenido un balance positivo de su pretendido acercamiento a la modernidad. El CVII y la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, trataron de llevar a cabo la apertura de la Iglesia Católica impulsando diversos aspectos innovadores. En el caso de Vaticano II se buscó una reforma litúrgica y una promoción inédita del diálogo con otras religiones, entre otros temas, mientras que en Medellín, se impulsó la preocupación de la institución eclesiástica por los pobres y oprimidos, sembrando la semilla de lo que sería la Teología de la Liberación.

406 Hoag, "Open", 2013, pp. 27-28.

Ante este panorama surgieron numerosos individuos y agrupaciones que protestaron porque percibían que las autoridades eclesiásticas se estaban dejando llevar por ideas contrarias al cristianismo como el comunismo y el ecumenismo y de este modo en países como Francia, Italia o Estados Unidos, se dejaron sentir las voces de descontento que reclamaban la defensa de lo que consideraban la auténtica tradición católica. Fueron varios los nombres y personajes que intervinieron en esa reacción en contra de las innovaciones progresistas alrededor del mundo y aunque en este capítulo sólo se mencionan algunos, es evidente que la reacción frente a las reformas conciliares fue amplia en el tiempo y en el espacio. En esta coyuntura destacó sin duda la FSSPX del arzobispo Marcel Lefebvre que representa uno de los grupos más relevantes del integrismo a nivel mundial.

La trayectoria y algunos aspectos ideológicos de estos núcleos integristas (tanto tradicionalistas como conservadores integristas, fueron consecuencia del entorno en el que se desarrolló el integrismo a nivel mundial, y ejemplifican la serie de reacciones que se desarrollaron frente a las innovaciones conciliares. En el siguiente capítulo se analizará el panorama general del integrismo y del tradicionalismo en México y algunos de los planteamientos de los principales ideólogos de esta corriente, que permitirán comprender mejor el pensamiento de los integristas de Guadalajara y Atlatlahucan.

Capítulo III.-La recepción del Concilio Vaticano II (CVII) en México y el desarrollo del integrismo católico a nivel nacional

México del final de desarrollo estabilizador a la guerra contra el narcotráfico

En el capítulo anterior, se situó el surgimiento y desarrollo del integrismo católico en un contexto internacional que tuvo como principal elemento el panorama de Guerra Fría entre 1965 y 1989 y de 1990 a la actualidad un fenómeno internacional generalizado de globalización política, económica, social y cultural. El CVII y la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (en adelante CELAM) de Medellín, plantearon una serie de innovaciones que marcaron profundamente al catolicismo tanto mundial como latinoamericano respectivamente. El anterior contexto fue decisivo para el surgimiento de una serie de agrupaciones integristas a nivel internacional, tanto sedevacantistas y lefebvristas como conservadoras integristas que se oponían a las innovaciones en materia litúrgica, de relaciones con otras religiones, de colegialidad y de apertura a la modernidad que planteó el Concilio.

Naturalmente en el espacio mexicano también se manifestaron estas tendencias por lo que en este capítulo además de comentar el contexto político, económico, social y cultural del país en el periodo de estudio (1965-2012), se analiza la manera en que las innovaciones del CVII y de la CELAM de Medellín fueron recibidas en términos generales por la Iglesia Católica en México, algunas consecuencias innovadoras que propiciaron las disposiciones del mismo y la participación pública de la institución eclesiástica durante el mencionado periodo de estudio. Además de ello, se puntualizan las distintas etapas de desarrollo del integrismo católico en México y los postulados de sus principales ideólogos, lo cual ayudará a comprender mejor el pensamiento de los integristas de Guadalajara y de Atlatlahucan que se estudiarán en capítulos posteriores.

Lo político en México de 1965 a 2012 implicó un proceso de transformaciones profundas que llevó de un Estado autoritario, presidencialista y

de hecho con una hegemonía de un solo partido a una democracia de alternancia y pluripartidista, que ha sido considerado por muchos como fallida, al haber manifestado muchas debilidades, especialmente en temas como la corrupción o la falta de seguridad en el país. Cuando concluyó el CVII en 1965, México vivía el sexenio de Gustavo Díaz Ordaz, percibido como uno de los mandatarios más autoritarios de los gobiernos posrevolucionarios quien además de su actuación en general represiva contra los movimientos sociales de izquierda, dio continuidad a una política interna que no permitía espacios a la disidencia.

No obstante, los sucesos de 1968 obligaron en el mediano plazo al régimen del PRI a abrir algunos espacios de expresión a la crítica anti-gubernamental. Luis Echeverría, asumió la presidencia en 1970 y su gobierno quedó marcado por un discurso populista, en el que el Estado tuvo un papel cada vez más importante, ya que se aumentó de manera descomunal el volumen de la administración pública así como el número de empresas paraestatales.⁴⁰⁷ Echeverría implantó la denominada “guerra sucia” contra grupos guerrilleros, aunque contradictoriamente hacia el exterior, se pretendía un liderazgo entre los países tercermundistas⁴⁰⁸ y un acercamiento a regímenes de izquierda⁴⁰⁹ Este mandatario, abrió espacios a la oposición política con la reforma electoral de 1973, que sin embargo fueron insuficientes. En el ámbito educativo, Echeverría impulsó una serie de reformas representadas en la nueva Ley Federal de Educación de 1973,⁴¹⁰ que aspiraba, al menos discursivamente, a generar una educación que promoviera la conciencia críticas y que fomentara estrategias pedagógicas innovadoras. Dicha reforma trajo

407 La compra de empresas por parte del gobierno suscitó una serie de tensiones con la clase empresarial que se intensificaron con el asesinato, a manos de la guerrilla, de Eugenio Garza Sada, representante del llamado “Grupo Monterrey”. También se registraron conflictos con empresarios agrarios después de que funcionarios públicos alentaran invasiones de tierras en algunas partes del país, sobre todo a finales del sexenio.

408 Suarez, *Legitimación*, 1987, pp. 127-130.

409 Echeverría apoyaba a los regímenes de tendencia marxista como el de Salvador Allende en Chile, y continuó con el tradicional apoyo de los gobiernos posrevolucionarios al castrismo cubano, además de que estableció relaciones diplomáticas con la China de Mao-Tse Tung, en lo que se alineó a la política impulsada por Richard Nixon y Henry Kissinger quienes promovían una aproximación a ese régimen, en el marco de las tensiones entre China y la Unión Soviética y la Guerra de Vietnam. Aunado a lo anterior ofreció asilo a los disidentes exiliados de los regímenes militares sudamericanos.

410 Suarez, *Legitimación*, 1987, pp. 135-136.

consigo la utilización de nuevos libros de texto que generaron amplias controversias, especialmente en sectores cercanos al catolicismo.

José López Portillo inició su periodo presidencial en diciembre de 1976, su política dio continuidad a las estatizaciones y al populismo de Echeverría, aunque se concedieron mayores espacios de apertura política con la nueva Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procedimientos Electorales de 1977 que aumentó el número de partidos políticos registrados legalmente e incrementó las posibilidades de representación opositora en el Congreso de la Unión.⁴¹¹ En 1978 se aprobó una ley de amnistía en favor de varios presos políticos. Al final de su sexenio, López Portillo, estatizó la banca e implementó un sistema de control de cambios, medidas que derivaron en enfrentamientos con el empresariado. Con Miguel De la Madrid, presidente desde 1982, se trató, al menos en el discurso, de disminuir los niveles de corrupción en el gobierno con la denominada “renovación moral”, asimismo se intensificaron las presiones por parte diversos actores en materia electoral,⁴¹² lo cual fue un elemento clave para la democratización del sistema político que se vio en los años siguientes.

Carlos Salinas de Gortari asumió el poder para el periodo de 1988 a 1994 con un cuestionado triunfo electoral,⁴¹³ por lo que en aras de consolidar su legitimidad impulsó la reforma del Estado y una nueva reforma electoral que creó el Instituto Federal Electoral, así como reformas constitucionales que facilitaron la privatización de tierras rurales, y nuevas leyes en materia de relaciones Iglesia-Estado.⁴¹⁴ A Salinas le correspondió enfrentar al final de su sexenio varios asesinatos de personajes públicos relevantes, entre los que destacaron el del candidato del PRI, Luis Donaldo Colosio,⁴¹⁵ y el arzobispo de Guadalajara Juan Jesús Posadas Ocampo. Durante el sexenio de Ernesto Zedillo (1994-2000), se consolidaron las reformas electorales que llevaron a una democracia partidista

411 *Ibid.*, pp. 160-162 y Gallo *et.al.*, *Historia*, 1996, p. 144.

412 Krauze, *Presidencia*, 2002, pp. 441-452.

413 Cuauhtémoc Cárdenas y Manuel Clouthier candidatos del Frente Cardenista para la Reconstrucción Nacional y del PAN respectivamente, alegaban la comisión de un fraude que habría viciado el proceso electoral de 1988. Ver Delgado, *Historia*, 2008, pp. 487-488.

414 Gallo *et.al.*, *Historia*, 1996, pp. 184-185.

415 Krauze, *Presidencia*, 2002, p. 482.

regulada por un organismo independiente del Ejecutivo que generó cierta confianza. Ello permitió por primera vez una composición con mayoría opositora en el Congreso en 1997 y a que la oposición ganará cada vez más espacios en gobiernos municipales y estatales.⁴¹⁶

Dicho proceso de cambio democrático se consolidó con la llegada de Vicente Fox, del PAN, a la presidencia del país en 2000 quien, aunque impulsó diversas reformas a la administración pública⁴¹⁷ y propuso una mayor transparencia y rendición de cuentas de los funcionarios, no desmontó del todo el aparato autoritario priista, por ejemplo en el ámbito sindical. En su periodo de gobierno la confrontación con el Congreso, dominado por la oposición, fue frecuente y paralizó numerosas acciones gubernamentales. Felipe Calderón, también del PAN, fue el sucesor de Fox durante el periodo 2006-2012 y llegó al poder en medio de cuestionamientos electorales por la poca diferencia de votos que tuvo con su contrincante Andrés Manuel López Obrador.⁴¹⁸ La principal bandera del gobierno calderonista fue la llamada “guerra contra el narcotráfico”, que generó un ambiente de violencia y enfrentamientos armados entre el ejército y los carteles de narcotraficantes, así como entre los mismos grupos delictivos principalmente en el norte del país y en el estado de Michoacán.

En el aspecto económico, durante el periodo 1965-2012, se ha transitado de un periodo de estabilidad a fines de los sesenta, a poco más de veinte años de crisis recurrentes entre los años setenta y noventa, hasta llegar en los últimos años a una estabilidad económica importante. En el sexenio de Díaz Ordaz se conservaba el crecimiento económico a través del modelo de desarrollo estabilizador con muy buenos resultados, de hecho la década de los sesenta se

416 Delgado, *Historia*, 2008, pp. 524-526.

417 *Ibid.*, p. 548.

418 El periodo que siguió a la elección de Calderón tuvo un nivel de tensión política importante, debido a que mientras se esperaba el fallo del Instituto Federal Electoral (cuya credibilidad se vio mermada para algunos sectores después de este proceso), hubo una serie de movilizaciones por parte de los seguidores de López Obrador que implicaron la toma de una de las avenidas más importantes de la capital del país (Paseo de la Reforma) y se vivió un ambiente de creciente polarización.

cerró con un muy buen nivel de crecimiento,⁴¹⁹ no obstante el mencionado modelo económico entraba en una fase de agotamiento. Durante el sexenio de Luis Echeverría, se implementó la llamada política de “crecimiento compartido” que sin embargo no dio los frutos esperados, pues además de generar niveles de inflación importantes, hizo subir la deuda externa a niveles elevados y al finalizar el sexenio echeverrista, sobrevino una inusual devaluación,⁴²⁰ las que a partir de su periodo presidencial y hasta los años noventa, fueron recurrentes en cada fin de ciclo de gobierno.

López Portillo contó con una relativa estabilidad económica temporal gracias a la explotación de nuevos yacimientos petroleros⁴²¹ y al alza de precios del combustible, lo cual trajo consigo un discurso triunfalista por parte del mandatario en materia económica, sin embargo al final de este periodo gubernamental, ocurrió una nueva devaluación que sumió al país en una crisis económica profunda.⁴²² Este panorama negativo continuó con Miguel De la Madrid a quien le correspondió dar un nuevo giro a la política económica y comercial del país al concertar la entrada de México al GATT (Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio),⁴²³ que propició el fin de las medidas económicas estatistas y proteccionistas y la apertura de México a los mercados internacionales, es decir la implantación del neoliberalismo como política económica.

Carlos Salinas aceleró el proceso de privatizaciones que llevó al Estado a despojarse de numerosas empresas públicas y se negoció la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá, lo que consolidó la implantación

419 Se tuvo un crecimiento del PIB un promedio de 7.1 % entre 1963 y 1971. Ver Delgado, *Historia*, 2008, p. 445.

420 En esta primera gran devaluación al finalizar el sexenio de Luis Echeverría, el peso se devaluó fuertemente, de tener un precio constante durante más de 22 años de \$12.50 por dólar, llegó a cotizarse en octubre de 1976 \$27.97 por dólar, aunque a finales del mismo año, se estabilizó en \$19.90 por dólar (Fuente: Mario Ramón Beteta, “1976: Después de 22 años se devalúa el peso” en revista *Siglo Mexicano* página web de la: <http://www.conevyt.org.mx/cursos/cursos/mexico/contenidos/recursos/revista2/1976.htm> [Consultada el 15 de noviembre de 2015]. Ver también, Krauze, *Presidencia*, 2002, p. 417.

421 Suarez, *Legitimación*, 1987, p. 167.

422 Krauze, *Presidencia*, 2002, p. 433.

423 Gallo *et.al*, *Historia*, 1996, pp. 174-175.

del neoliberalismo.⁴²⁴ Ya con Ernesto Zedillo, se presentó la grave devaluación de 1994-1995, que hizo necesario un paquete de préstamos de rescate por parte del gobierno estadounidense y una serie de medidas internas que incluyeron el polémico FOBAPROA.⁴²⁵ Conforme el sexenio fue avanzando la recuperación económica se mantuvo de manera constante y estable. En materia económica los gobiernos panistas de Fox y Calderón, experimentaron un buen nivel de estabilidad, aunque sin llegar a un nivel de crecimiento lo suficientemente dinámico como para que se percibiera un impacto real en la disminución de las desigualdades en el nivel de vida de los diversos sectores de la población.

Por lo que se refiere al aspecto social, México ha experimentado entre 1965 y 2012 numerosas transformaciones influenciadas por fenómenos globales y del mismo modo que el resto de América Latina ha experimentado una mejora en el nivel educativo y de alfabetización de su población y una migración del campo a la ciudad que ha permitido una concentración mayoritaria de la población en las principales urbes del país. La migración hacia Estados Unidos también ha sido un factor relevante durante el periodo analizado para un importante sector, especialmente de extracción campesina y ha sido también una fuente de divisas para el país a través de las remesas que los trabajadores mexicanos que emigran al vecino del norte envían a sus familias.

En lo referente a los movimientos sociales que se han registrado en el periodo, durante el gobierno de Díaz Ordaz, se sucedieron diversas huelgas y protestas protagonizadas por diversos actores gremiales como los médicos,⁴²⁶ los profesores y desde luego los estudiantes. Sin duda el suceso más notable de la época fue el Movimiento Estudiantil de 1968⁴²⁷ que, con un discurso influenciado

424 La implantación de las políticas económicas neoliberales es una consecuencia del contexto económico mundial que en los años noventa, como se observó en el capítulo anterior, se dirigió a la consolidación del proceso de globalización. Ver Gallo *et.al.*, *Historia*, 1996, pp. 175-180.

425 El Fondo Bancario de Protección al Ahorro (FOBAPROA), fue utilizado para sanear las finanzas de los bancos cuya cartera era incobrable con cargo a la deuda pública, lo que generó severas críticas. Ver Delgado, *Historia*, 2008, pp. 531-533.

426 Delgado, *Historia*, 2008, p. 437.

427 El movimiento se inició a raíz de una disputa estudiantil que fue reprimida por la policía y después de poco más de dos meses de frecuentes movilizaciones estudiantiles, tuvo por conclusión los sucesos del 2 de octubre en Tlatelolco. Ver Krauze, *Presidencia*, 2002, pp. 365-394.

tanto por el marxismo como por las corrientes protestatarias anti sistémicas propias de la época, representó una importante expresión de crítica abierta en contra del régimen. La represión a la izquierda radical, por parte de los gobiernos posrevolucionarios continuó durante el sexenio echeverrista, como lo demostraron los hechos del jueves de Corpus de 1971⁴²⁸ y la ya mencionada “guerra sucia” contra las guerrillas de inspiración marxista, entre las cuales destacaba la Liga 23 de septiembre y los grupos armados de Genaro Vázquez y de Lucio Cabañas,⁴²⁹ quienes murieron en 1972 y 1974 respectivamente.

En el periodo presidencial de López Portillo los principales movimientos sociales se desarrollaron en el ámbito del sector obrero, ocurriendo con relativa frecuencia paros laborales en diversos sectores como el minero, de transporte, de la industria alimenticia, de la construcción, textil, de telecomunicaciones, e incluso en ámbitos de la administración pública. Destacó entre estos movimientos la huelga del Sindicato de Trabajadores de la Universidad Nacional Autónoma de México (STUNAM) y de los trabajadores de las empresas siderúrgicas Altos Hornos de México, Fundidora Monterrey y SICARTSA, ambas de 1977. Con Miguel De la Madrid, las protestas del sector obrero continuaron al igual que las del campesinado, pues ambos reaccionaron a los efectos sociales generados por las políticas de ajuste incluidas en el Programa Inmediato de Reordenación Económica (PIRE) implementado en 1982 para hacer frente la crisis económica.

Con el fortalecimiento del neoliberalismo que caracterizó el sexenio de Carlos Salinas y la profundización de las desigualdades que dicha circunstancia trajo consigo, el descontento social fue en aumento. Varias organizaciones se movilizaron moderadamente en contra de la privatización masiva, y en ocasiones poco transparente, de varias empresas paraestatales, así como para oponerse a la firma del Tratado de Libre Comercio. En su último año de gobierno, debió

428 En estos sucesos un grupo de golpeadores, que gozaron de total impunidad, los denominados “halcones” desataron una represión violenta contra una manifestación estudiantil que expresaban su solidaridad con una serie de protestas del alumnado que se habían presentado en la Universidad Autónoma de Nuevo León, relacionadas con el nombramiento del nuevo rector de dicha institución. Ver Suarez, *Legitimación*, 1987, pp. 120-121.

429 Gallo *et.al.*, *Historia*, 1996, pp. 151-153.

Salinas enfrentar la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, que canalizó por la vía de la negociación.⁴³⁰ Corresponidió al gobierno de Ernesto Zedillo continuar las negociaciones con el EZLN y aunque el diálogo se rompió en febrero de 1995 cuando el presidente anunció por televisión la identidad de los líderes neo-zapatistas y ordenó su captura. No obstante, después de algunas semanas el diálogo se retomó y se logró la firma de los Acuerdos sobre derecho y cultura indígena de San Andrés Larrainzar.⁴³¹ El resto del sexenio zedillista vio diversas protestas sociales, algunas enfocadas a la crítica del modelo neoliberal y específicamente al tema del FOBAPROA y al final de su mandato, Zedillo enfrentó la huelga de estudiantes en la UNAM⁴³² que durante casi diez meses paralizó la actividad en la casa de estudios

La llegada del gobierno de Vicente Fox no significó una disminución en las movilizaciones sociales, pues surgieron nuevas demandas relacionadas con algunas iniciativas del panismo en el poder, destacando entre ellas las movilizaciones de los campesinos de San Salvador Atenco contra la construcción de un nuevo aeropuerto internacional y el conflicto magisterial en Oaxaca de 2006.⁴³³ Aunque Fox pretendió resolver con rapidez el conflicto con el EZLN, llamando a la ciudad de México al subcomandante Marcos y sus seguidores, las reformas constitucionales en materia indígena no dejaron satisfechos a los

430 El Ejército Zapatista de Liberación Nacional fue encabezado por el autodenominado “subcomandante Marcos” (Rafael Sebastián Guillén) quien al mando de una fuerza armada comandada en su mayoría por indígenas tomó militarmente el 1 de enero de 1994, la ciudad de San Cristóbal de las Casas y los poblados de Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo y Chanal. Sus principales demandas hacían referencia a la marginación que sufrían los pueblos indígenas. Aunque en los días siguientes al levantamiento los guerrilleros tenían el propósito de avanzar por la vía armada hacia la Ciudad de México, se fueron dando las condiciones para el establecimiento de una mesa de diálogo, con la mediación de Manuel Camacho Solís como comisionado para la paz por parte del gobierno y del obispo Samuel Ruiz. Ver Gallo *et.al*, *Historia*, 1996, pp. 213-216 y Delgado, *Historia*, 2008, pp. 514-515.

431 Delgado, *Historia*, 2008, pp. 520-522.

432 Esta huelga dio inicio el 20 de abril de 1999 como protesta por un plan de reformas que impulsó el rector Francisco Barnés que planteaba entre otros aspectos, un aumento de cuotas anuales para los alumnos. Los paristas agrupados en el Consejo General de Huelga, de ideología izquierdista, tomaron las instalaciones de la máxima casa de estudios hasta que en febrero de 2000 la recién creada Policía Federal Preventiva los desalojó. Ver Delgado, *Historia*, 2008, pp. 526-527.

433 Delgado, *Historia*, 2008, pp. 557-558.

neozapatistas.⁴³⁴ El gobierno de Felipe Calderón también hizo frente a diversas expresiones de descontento social, principalmente por parte de grupos indígenas, campesinos y magisteriales que protestaban no sólo por reivindicaciones sociales, sino, en algunos casos, por lo que consideraban violaciones a los derechos humanos por parte de las fuerzas militares desplegadas en todo el país con motivo de la “guerra contra el narcotráfico”.

México experimentó numerosas transformaciones en lo que se refiere a las prácticas culturales entre 1965 y 2000. Resulta innegable la influencia proveniente de las tendencias prevalecientes en América Latina y otras partes del mundo. Si a partir de los años sesenta la liberación sexual, gracias a la difusión de la píldora anticonceptiva, fue un fenómeno en el que se vieron involucrados especialmente los jóvenes, México no fue la excepción. No obstante, las influencias extranjeras de la contracultura de finales de los años sesenta, tuvieron una cierta reinterpretación⁴³⁵ y adaptación a las circunstancias nacionales.

El aumento de la participación en la vida laboral y política de la mujer también fue notorio en un país que se había caracterizado por la idea de que las mujeres debían quedarse en el hogar. Esto además ha incrementado la visibilidad de las demandas por diversos derechos de la mujer que no habían sido reconocidos y ha llamado la atención en torno a la necesidad de igualdad de oportunidades frente a los hombres.

El papel de los medios de comunicación en las prácticas culturales cotidianas adquirió una importancia creciente. La televisión fue ganando espacios amplios entre la década de los sesenta y los noventa siendo un elemento casi indispensable en la mayoría de las familias mexicanas. Hacia el año 2000 la generalización del uso de Internet y una serie de innovaciones en el ámbito de la tecnología también transformaron las comunicaciones y las formas de relacionarse de las generaciones urbanas más jóvenes.

434 *Ibid.*, pp. 556-557.

435 En los años sesenta los llamados “jipitecas” que como complemento del movimiento literario de “La Onda” superior imprimieron un sello nacional a las expresiones innovadoras en la juventud, por ejemplo, con una reivindicación de lo indígena.

La Iglesia Católica en México y la recepción del Concilio Vaticano II (CVII)

Estas modificaciones en el contexto político, económico, social y cultural en México durante el medio siglo analizado impactaron sobre una institución, la Iglesia Católica, que vivía además las incertidumbres de sus propios cambios internos. El catolicismo en México durante el periodo posterior al CVII, presentó numerosas transformaciones especialmente debido al cambio en su discurso, respecto a varios aspectos de la vida litúrgica y de su pastoral social, según los lineamientos conciliares y de acuerdo también con los documentos de la CELAM de Medellín.⁴³⁶

Aunque buena parte del discurso aperturista que trajo consigo el Vaticano II fue adoptado por varios sectores eclesiásticos, cabe mencionar que en México solo una minoría de los jerarcas tuvieron posturas realmente innovadoras en lo que se refiere al ámbito socio-político, pues la mayoría osciló entre la neutralidad política y el conservadurismo moderado que ha centrado sus reclamos en temas relacionados con la moral familiar y sexual. De este modo, el hecho de que la mayoría de los obispos mexicanos se alejaran de todo compromiso político en un sentido izquierdista, impidió que, como ocurrió en otros países de América Latina, las corrientes más radicalmente progresistas se desarrollasen con mayor fuerza.

-Los años inmediatos del posconcilio: entre el radicalismo posconciliar y la continuidad del anticomunismo

Aunque esta tesis considera el periodo de 1965 en adelante, se hará mención en este apartado al panorama de la Iglesia Católica en México en los años inmediatos previos al Concilio, sobre todo en lo que se refiere a las manifestaciones anticomunistas entre sus miembros. el conocimiento de esos sucesos será útil para comprender más ampliamente el efecto del espíritu de diálogo que se difundió después del CVII. Este espíritu recayó sobre una

436 Aunque como se vio en el capítulo anterior, la influencia de la reunión de la CELAM de Medellín fue fundamental para sentar las bases del desarrollo de la Teología de la Liberación en América Latina, no se debe negar el influjo que tuvieron las siguientes reuniones, tanto en México como en el resto del subcontinente para definir las líneas generales de la pastoral eclesiástica (Puebla en 1979, Santo Domingo en 1992 y Aparecida en 2007).

institución eclesiástica que acababa de desarrollar una intensa campaña anticomunista.

Dicha campaña, inició en octubre de 1960 cuando la Conferencia del Episcopado Mexicano (en adelante CEM), entonces presidida por José Garibi, arzobispo de Guadalajara en ocasión de la inauguración de un “año mariano”, advertía de los peligros del avance del comunismo que amenazaba con destruir a la religión y a la Patria,⁴³⁷ sobre todo después del triunfo de la Revolución Cubana. Con ello se puede observar que, en sentido contrario del espíritu de apertura al diálogo que Juan XXIII comenzaba a mostrar ya para ese entonces, la mayoría de los obispos mexicanos denunciaban que el enemigo a vencer era el comunismo, en plena continuidad con el discurso opuesto al marxismo de Pio XII y los papas anteriores. Aun con el ambiente de exacerbación anticomunista que en ese momento dominaba en los ambientes eclesiásticos, comenzaron a expresarse algunos sacerdotes que pretendía dialogar con el mundo moderno.

El padre Pedro Velázquez quien fungía como presidente del Secretariado Social Mexicano a inicios de los años sesenta, conformó la Confederación de Organizaciones Nacionales,⁴³⁸ con el objetivo de que funcionara como un frente coordinador de organizaciones seculares católicas para hacer frente al comunismo. La oposición a dicha ideología en este sacerdote se basaba más en la comprensión del fenómeno y en la búsqueda de alternativas desde la doctrina social católica que en un combate ciego y apasionado contra ella. Curiosamente, el padre Velázquez se convertiría después del CVII en uno de los promotores del progresismo y del compromiso social de los católicos, aunque desde una perspectiva relativamente moderada.

Entre 1961 y 1962 los católicos mexicanos mostraron una faceta de su anticomunismo al polemizar contra la implantación de los libros de texto, que realizó el régimen de Adolfo López Mateos. Aunque los libros de texto ya habían sido implantados desde 1958 y 1959, fue hasta unos años después que generó

437 Blancarte, *Historia*, 1992, pp. 179-181 y Gálvez, “Iglesia”, 1985, p. 73.

438 Pacheco, *Iglesia*, 2005, pp. 86-90.

una reacción más organizada de parte de los católicos. En alianza con la Unión Nacional de Padres de Familia y con el PAN denunciaban no sólo algunos textos que atentaban contra la interpretación católica de la educación, sino su imposición misma. Consideraban que ese “texto único” podría significar el inicio de la implantación de políticas “totalitarias” en la educación por parte de un Estado que intervenía indebidamente negaba el derecho de los padres a que sus hijos fueran educados según sus propias convicciones.⁴³⁹

El conflicto fue suavizándose al final de 1962 y durante 1963, como reflejo de las disposiciones de apertura al diálogo con el mundo moderno y con los no católicos que se percibían ya en el ambiente conciliar y a la publicación de la encíclica *Pacem in terris* en abril de 1963 por Juan XXIII, que llamaba a un espíritu de conciliación y apertura. De hecho, días después de la publicación del mencionado documento pontificio, veinte de los cincuenta los obispos mexicanos publicaron una “Exhortación pastoral sobre la paz en México.” Dicho documento no fue firmado por , ejemplo por los obispos de Guadalajara (José Garibi) , México (Darío Miranda) y Puebla (Octaviano Márquez), y reflejó una profunda división entre quienes querían proseguir el enfrentamiento con el Estado y quienes planteaban una línea más conciliadora, incluso se difundieron dos versiones del documento según la postura que cada diócesis tomó. Después de la publicación del mencionado texto, el conflicto aminoró en su grado de confrontación hasta desaparecer.

La intervención de los obispos mexicanos en el CVII, fue mínima. Quien destacó fue el obispo progresista de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo, quien propuso cambios en relación a temas como el judaísmo, la masonería y el psicoanálisis, a partir de que Gregorio Lemercier fue su asesor.⁴⁴⁰ Por estos años, la diócesis de Cuernavaca fue escenario de los experimentos más audaces en materia de innovaciones religiosas en México. Uno de los casos más renombrados fue el del mismo Lemercier quien fue el primero en introducir la práctica del psicoanálisis en un monasterio benedictino del Estado de Morelos lo

439 Gálvez, “Iglesia”, 1985, pp. 74-77 y Pacheco, *Iglesia*, 2005, pp. 94-98.

440 Pacheco, *Iglesia*, 2005, pp. 120-121.

cual provocó una gran polémica.⁴⁴¹ Con el paso del tiempo Lemercier fue introduciendo prácticas cada vez más innovadoras hasta transformar el monasterio en una nueva comunidad denominada “Emaús” en donde inició nuevas prácticas en un ambiente de apertura integrando a hombres y mujeres que quisieran vivir lo que él consideraba como nuevas experiencias de fraternidad y de búsqueda interior a través del psicoanálisis.

Otro ejemplo de estas actitudes innovadoras fue Iván Illich sacerdote de origen checoslovaco quien dirigió el CIDOC,⁴⁴² que inició como un centro de formación de sacerdotes y, poco a poco, por las opiniones de Illich fue sede de una serie de planteamientos críticos e innovadores en el sentido de transformar el papel del sacerdote para que este estuviera inmerso en el mundo. Se criticó de forma especial el celibato y se propuso que los clérigos pudieran trabajar y desarrollarse en el mundo para que así pudieran tener una experiencia directa del mismo.

El prelado que en cierta forma facilitó las actividades de estos personajes fue Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca quien fue quizás la figura más importante del progresismo en México. Sus posturas innovadoras se expresaron en numerosos campos, por ejemplo en la arquitectura, como lo demostró en la remodelación llevada a cabo en la catedral de Cuernavaca, que prácticamente despojó de imágenes para dejar sólo una escultura de Cristo pendiendo en la nave central del templo. Por otro lado, fueron celebres sus innovaciones litúrgicas las cuales tuvieron su máxima expresión en la llamada “misa panamericana” que incluyó música de mariachi en la celebración eucarística.

Pero quizás las posturas más polémicas y radicales de Méndez Arceo, sucedieron en el campo de lo político, el obispo de Cuernavaca fue, sobre todo después del final del CVII, abierto simpatizante del marxismo y apoyó a los regímenes de corte socialista como el de Fidel Castro en Cuba, así como a numerosos movimientos sindicales, estudiantiles y campesinos en la entidad

441 González, *Crisis*, 2011 y Romero, *Aguijón*, 2006, pp. 489-490.

442 Blancarte, *Historia*, 1992, pp. 225-226.

morelense. Naturalmente impulsó el desarrollo de la Teología de la Liberación y de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

Otros ejemplos de clérigos que expresaron algunas de las opiniones más innovadoras en el seno del catolicismo mexicano fueron Ramón de Ertze Garamendi, exiliado de origen vasco que llegó a ser canónigo de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México, a través de la columna periodística *Suma y Resta* donde propuso temas relacionados con el humanismo cristiano con un enfoque relativamente liberal. Por su parte, Porfirio Miranda, fue un jesuita que aportó varias propuestas para el diálogo entre marxismo y catolicismo y la mutua colaboración para lograr lo que él consideraba el mejoramiento de la sociedad, su obra más representativa es *Marx y la Biblia*. Finalmente, Pedro Velázquez, el ya mencionado líder del Secretariado Social Mexicano promovió el apoyo de este organismo a causas sociales más comprometidas que no fueron del agrado del varios obispos y determinaron que este secretariado se autonomizara de la jerarquía episcopal.

Los obispos de las regiones más pobres del país fundaron, en diciembre de 1963, la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAЕ), gracias en buena medida al impulso de Alfonso Sánchez Tinoco obispo de Papantla.⁴⁴³ No sólo se unieron esfuerzos en favor de necesidades económicas de las diócesis, sino también en lo referente a las cuestiones pastorales y en buena medida a la capacitación de varios clérigos para aplicar de mejor forma las nuevas directrices conciliares.

Además de los jefes y sacerdotes que se mostraron favorables a las tendencias progresistas, también existieron varias organizaciones que tuvieron un papel relevante para difundir las innovaciones posconciliares y la acción social de los católicos en distintas esferas. Algunas de estas organizaciones fueron el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), en México. Entre sus militantes más destacados figuraron durante los años sesenta, José Álvarez Icaza y su esposa Luz Longoria, quienes además de haber sido auditores laicos durante el CVII, difundieron algunas de las innovaciones conciliares entre diversos matrimonios y

443 Romero, *Aguijón*, 2006, pp. 483-487.

familias.⁴⁴⁴ Esta pareja dejó el MFC cuando consideraron que no había protestado con la fuerza necesaria por la represión al movimiento estudiantil de 1968.

La pareja Álvarez Icaza-Longoria fundó otro organismo muy importante en la difusión de las tesis progresistas y fue el Centro Nacional de Comunicación Social (en adelante CENCOS) el cual nació como órgano auxiliar en materia de información y prensa del Episcopado Mexicano (en adelante EM). A medida que varios de sus miembros y dirigentes fueron comprometiéndose políticamente con las causas izquierdistas, hicieron de CENCOS, un órgano de apoyo a movimientos sociales progresistas con el disgusto de la jerarquía episcopal.

Como puede observarse las expresiones progresistas entre los católicos mexicanos, se hacían presentes a través de diversas agrupaciones e individuos. Ello habla de que el CVII fue recibido de manera favorable, de hecho la jerarquía episcopal promovió de forma disciplinada la implantación de las innovaciones posconciliares, aunque puede verse en términos generales una tensión entre sectores del clero y del laicado abiertamente progresista y un Episcopado más bien conservador que (con la excepción de obispos como Sergio Méndez Arceo) deseaba evitar cualquier conflicto con el Estado, siempre que no fuera ajeno al tema educativo, ámbito en el que había ciertos cuestionamientos que permanecían latentes. Como se verá más adelante sólo algunos sacerdotes aislados promovieron las posturas integristas sin que ningún obispo se involucrara directamente en ellas.

En 1968 se publicó la “Carta pastoral del Episcopado Mexicano sobre el desarrollo e integración del país”⁴⁴⁵ misma que respaldaba plenamente las reformas del CVII y marcaba un compromiso para incrementar la preocupación por los aspectos sociales de parte de la jerarquía eclesiástica,⁴⁴⁶ aun cuando dicho compromiso sólo lo asumieron en la práctica una minoría de obispos, especialmente de la región del Sureste del país.

444 Pacheco, *Iglesia*, 2005, pp. 121-125.

445 *Ibid.*, pp. 156-162.

446 Blancarte, *Historia*, 1992, pp. 232-233

En lo relativo al movimiento estudiantil de 1968, la Iglesia Católica en México no se involucró de manera notable, salvo por una carta que 37 sacerdotes progresistas, varios ligados al CENCOS, al Secretariado Social Mexicano y a la Universidad Iberoamericana, publicaron el 10 de septiembre, en la cual apoyaban la expresión del “despertar de la juventud”⁴⁴⁷ y hacían un llamado al diálogo y al entendimiento. Después de los sucesos del 2 de octubre, varios sacerdotes jesuitas escribieron artículos periodísticos en los que criticaban el silencio y la pasividad del Episcopado ante todo lo ocurrido. De hecho fue hasta el 9 de octubre de 1968 que el comité Episcopal decidió publicar un “Mensaje pastoral sobre el movimiento estudiantil” en el que los obispos mostraban una actitud relativamente ambigua en la que, por un lado, afirmaba la presencia de intereses ajenos a los estudiantiles en las manifestaciones públicas y por el otro, reconocía la necesidad de cambios sociales.

Después de la segunda reunión de la CELAM celebrada en Medellín en 1968, surgieron nuevas inquietudes sociales en algunos sacerdotes y jerarcas (como los obispos Adalberto Almeida de Zacatecas y Samuel Ruiz de San Cristóbal de las Casas), influenciados por las corrientes progresistas que antecedieron al auge de la Teología de la Liberación. De hecho se promovió para agosto de 1969 una “Reflexión Episcopal Pastoral”⁴⁴⁸ que tuvo por objetivo la búsqueda de caminos para una mejor aplicación de las directrices de la CELAM de Medellín y en la que nuevamente se dejó observar la diferencia de actitudes con respecto a las propuestas progresistas de las autoridades episcopales de todo el país, sin embargo el avance de las posturas progresistas, aun entre los obispos, era notable.

Otro acontecimiento importante que ejerció una notoria influencia en la difusión e los planteamientos progresistas entre el clero y algunos laicos fue la celebración del I Congreso Nacional de Teología organizado por la Sociedad Teológica Mexicana,⁴⁴⁹ en noviembre de 1969 que marcó el inicio de la difusión de

447 *Ibid.*, p. 243

448 Pacheco, *Iglesia*, 2005, pp. 180-198.

449 Romero, *Aguijón*, 2006, p. 497 y Pacheco, *Iglesia*, 2005, pp. 199-200.

la Teología de la Liberación en México. También como una forma de poner en práctica las directrices de Medellín se fundaron centros de promoción indígena como por ejemplo el Centro de Ayuda a Misiones Indígenas⁴⁵⁰ y el Centro Nacional de Pastoral Indígena creado en Xicotepec en 1970.

-La consolidación de las disposiciones conciliares y los enfrentamientos con el Estado

Durante los años setenta, continuó el panorama de heterogeneidad entre los obispos en relación con la apertura al progresismo que algunos planteaban. Sergio Méndez Arceo, desde Cuernavaca, planteaba propuestas cada vez más radicales y profundizaba su afinidad con el marxismo; se manifestaba en favor de los presos políticos. Inclusive en marzo de 1970 firmó una declaración denominada “Documento de Anenecuilco” en la que proponía al entonces candidato Luis Echeverría la necesidad de modificar la legislación relativa a las relaciones Iglesia-Estado, pues esta ya no se ajustaba a la realidad.

En 1971 a petición del Vaticano y con vistas al Sínodo General de Obispos que se celebraría en Roma a finales de ese año, el EM encargó la elaboración de un documento sobre la justicia en México a representantes de varias organizaciones que ya habían adquirido un corte progresista, como la Conferencia de Organizaciones Nacionales, el Secretariado Social Mexicano o el Movimiento Familiar Cristiano, entre otros. El resultado fue “un documento basado en el enfoque teórico de los dependentistas y de la Teología de la Liberación, tan crítico de estructuras sociales injustas nacionales e internacionales como de las estructuras eclesiásticas y de su participación y responsabilidad en dichas injusticias.”⁴⁵¹ Como era de esperarse el documento no fue del agrado del Episcopado por lo que se le hicieron numerosas modificaciones y se suavizó mucho su lenguaje antes de enviarlo al Vaticano, además de eliminar toda crítica a las jerarquías eclesiásticas. No obstante se filtró a la prensa lo que causó gran polémica y aunque en su momento los obispos desmintieron el contenido, las

450 Siller, “Iglesia”, 1985, pp. 235-236.

451 Blancarte, *Historia*, 1992, p. 271.

discusiones en torno al asunto mostraron a la opinión pública el apoyo que las ideas afines al progresismo tenían entre diversas organizaciones católicas. Los obispos las aceptaban sólo parcialmente, aunque un obispo, concretamente Adalberto Almeida, favorable a la Teología de la Liberación, quien ahora fungía como obispo de Chihuahua, publicó un texto basándose en el documento progresista original.

Durante los años setenta, Méndez Arceo continuó con sus posturas izquierdistas radicales inclusive viajó a Chile en 1972 en donde expresó su admiración por el régimen de Salvador Allende y participó en el encuentro de Cristianos por el Socialismo.⁴⁵² A su regreso, del país andino, el prelado fue bañado en tinta roja en el aeropuerto por jóvenes de un grupo denominado “Liga Anticomunista Cristiana”⁴⁵³ Sin duda, el obispo de Cuernavaca fue entre los años sesenta y ochenta, la “bestia negra” de los grupos integristas en estos años, por su hábito de hablar abiertamente a favor de sus tendencias políticas pro-marxistas, como se analizará más adelante.

En diciembre de 1973 el EM publicó el documento “El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política” que requirió de una reflexión de 17 meses por parte de los obispos para su publicación. El resultado fue un documento conciliador y de carácter “centrista” sin ningún compromiso concreto, sobre todo en lo referente al tema político, aunque una innovación importante fue la aceptación de la pluralidad de preferencias políticas por parte del fiel católico, lo que era reflejo de la encíclica *Octogésima Adveniens* de Paulo VI publicada en mayo de 1971..

Luis Echeverría sorprendió a propios y extraños cuando acudió al visitar al papa Paulo VI al Vaticano en febrero de 1974 con la intención de buscar su apoyo para su iniciativa tercermundista de la “Carta de Derechos y Deberes de los

452 En México se había conformado una organización afín denominada “Sacerdotes por el pueblo” que contaba en sus filas con unos 20 clérigos y que fue disuelta por las presiones del Episcopado. Ver Blancarte, *Historia*, 1992, p. 278 y 281.

453 Esta agrupación pudo haber sido un membrete de alguno de los grupos integristas que se mencionan más adelante en este capítulo o bien del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) o de los propios Tecos.

Estados” lo cual generó amplias expectativas en torno a una posible restauración de las relaciones Iglesia-Estado, lo cual no sucedió ni siquiera a nivel de un mayor acercamiento. No obstante lo anterior, el mismo año se presentaron un par de conflictos entre el Episcopado y el gobierno de Luis Echeverría. El primero de ellos en relación a la nueva Ley General de Población la que, según los obispos, representaba el peligro de que el Estado presionara sobre el número de hijos que las parejas habían de procrear y promoviera deliberadamente la anticoncepción, en abierta contradicción con las leyes morales de la Iglesia. Este conflicto trajo como consecuencia la publicación en diciembre de 1975 del documento “Declaración del Episcopado Mexicano sobre el respeto a la vida humana”, que marcaría el inicio del activismo pro-vida que sería uno de los puntos de fricción entre la institución eclesiástica y los poderes públicos a distintos niveles hasta la fecha.

El otro conflicto se dio después de que, a mediados de 1974, la Secretaría de Educación Pública difundió en los libros de texto gratuitos para primaria algunos conceptos relacionados con la educación sexual, así como materiales relativamente favorables al marxismo y al evolucionismo.⁴⁵⁴ Aunque el EM en su conjunto intentó mostrar una postura conciliatoria, las declaraciones beligerantes de la Unión Nacional de Padres de Familia y de obispos como Juan Munive de Tlaxcala o Antonio López Aviña de Durango, suscitaron un ambiente de tensión entre los poderes político y eclesiástico, aun durante 1975. En febrero de ese año se publicó por parte del Episcopado, el documento “Nuevo mensaje del Episcopado sobre la Reforma Educativa”, el cual mostraba un tono conciliador que hacía visible la voluntad del Episcopado de terminar con la polémica. No obstante, otros sectores eclesiásticos mantuvieron una postura inflexible como lo ejemplifica el documento denominado “Orientación y exhortación pastoral sobre el sentido cristiano de la educación” publicado en marzo de 1974 por los obispos de la Provincia Eclesiástica de Guadalajara.⁴⁵⁵ Dicho texto, condenaba duramente la

454 Romero, *Aguijón*, 2006, pp. 511-512.

455 La Provincia Eclesiástica de Guadalajara, era una subdivisión territorial de índole eclesiástica que abarcaba las arquidiócesis y diócesis de Guadalajara, San Juan de los Lagos, Aguascalientes, Ciudad Guzmán, Autlán, Tepic, Zacatecas, Colima y Jesús María.

educación sexual, la teoría del evolucionismo y el marxismo con lo que la polémica por los libros de texto continuó, aunque entonces limitada a ciertas regiones del país.

El EM hizo un balance de la manera en que el CVII había sido recibido en México en el documento “Fidelidad a la Iglesia” publicado en abril de 1976, en el cual se congratulaban los obispos por la “generosa aceptación” que las disposiciones conciliares habían tenido, pero a la vez condenaban posturas de rebeldía y contestación permanente, tanto desde los ámbitos progresistas radicales como desde el integrismo. De hecho se condena a este último al mencionar “la actitud abstencionista y de aislamiento que, originada por diversos motivos y unida generalmente a la apreciación de que la Iglesia pos vaticana no es ya la Iglesia de antes, lleva a mantener la vida y práctica cristiana „a la antigua”, al margen de todo esfuerzo y actividad renovadora de la comunidad eclesial.”⁴⁵⁶ Puede decirse que esta fue una de las reacciones más duras de la institución eclesiástica para reaccionar contra todos los que discrepaban de las líneas principales que pretendía sugerir el Episcopado.

En agosto de 1976 los jefes mexicanos Sergio Méndez Arceo de Cuernavaca, Samuel Ruiz de San Cristóbal de las Casas y Pablo Robalo ex obispo de Zacatecas, viajaron a Riobamba, Ecuador donde junto con otros prelados sudamericanos fueron detenidos por un grupo policiaco armado siguiendo órdenes del régimen militar imperante entonces en ese país. A su regreso, los obispos que habían sufrido el incidente hicieron varias declaraciones en contra del militarismo y de la doctrina de Seguridad Nacional, imperante en los regímenes castrenses sudamericanos de entonces. De hecho, justo en los años setenta, Samuel Ruiz ya comenzaba a destacar como uno de los obispos mexicanos más progresistas aunque a diferencia de Méndez Arceo, no acostumbraba aludir a ninguna expresión de admiración hacia el marxismo y de hecho Ruiz se enfocaba más en el desarrollo de una “teología indígena” que fuera útil para los problemas concretos de la población de su diócesis en Chiapas.

456 Cit, en Blancarte, *Historia*, 1992, p. 334.

Con la reforma electoral promovida por el presidente López Portillo en abril de 1977, se legalizó el Partido Comunista de México (en adelante PCM) el cual, paradójicamente, propuso que se le otorgaran derechos electorales a los sacerdotes (incluso para que pudieran ser candidatos.)⁴⁵⁷ Ello suscitó una viva polémica y aunque fue bien recibido por algunos progresistas como el jesuita Enrique Maza y el obispo Méndez Arceo, fue rechazado por la mayoría de los jerarcas.

Hacia fines de los años setenta, una serie de prelados progresistas como Samuel Ruiz, Bartolomé Carrasco, obispo de Oaxaca y Arturo Lona, obispo de Tehuantepec, trabajaron en conjunto para impulsar una serie de planteamientos y documentos que favorecían los derechos de los indígenas de la región para lo que aprovecharon la división administrativa que planteó por entonces el EM para agruparse como los representantes episcopales de la Región Pacifico Sur,⁴⁵⁸ y desde ahí impulsar distintas iniciativas de compromiso social, en una línea cercana al progresismo y a la Teología de la Liberación.

En 1979 se recibió en México la visita del papa Juan Pablo II, la primera de un obispo de Roma a México en medio de una gran expectación.⁴⁵⁹ El viaje tuvo como motivo central la inauguración de la Tercera CELAM en Puebla (a la cual ya se hizo referencia en el capítulo II de esta tesis), pero el papa polaco visitó otras ciudades, entre ellas la Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey, Oaxaca en donde tuvo encuentros multitudinarios con diversos sectores de la población que fortalecieron su imagen ante la población mexicana durante las siguientes décadas.

Recién iniciada la década de los ochenta, la jerarquía eclesiástica mexicana se vio nuevamente confrontada debido al tema del aborto, pues en febrero de 1980, EL PCM presentó en la Cámara de Diputados una iniciativa que proponía

457 Las razones de que fuera el Partido Comunista quienes propusieran esta iniciativa, pudieron ser motivadas por las posibilidades de liderazgo popular que pudieran tener los sacerdotes de ideología progresista. Además de ello, como lo dijera el propio Enrique Maza, se planteaba la idea de introducir la lucha de clases en el seno mismo de la institución eclesiástica.

458 Siller, "Iglesia", 1985, p. 238.

459 Romero, *Aguijón*, 2006, pp. 525-533.

legalizar dicha práctica. El Episcopado emitió una declaración en la que reiteraba su oposición y su defensa al derecho a la vida del no nacido.⁴⁶⁰ Incluso se llegó a proponer la comparecencia de algún representante del clero en la Cámara, lo que al final no ocurrió, aunque tampoco prosperó la aprobación de la iniciativa de ley, no tanto por la presión de la jerarquía, sino por la oposición de la opinión pública en general y de algunos sectores del gobierno federal.

En septiembre de 1981, el EM publicó el documento “Mensaje al pueblo de México sobre el próximo proceso electoral” en el que se hacía una crítica general a algunos aspectos del sistema político mexicano y por primera vez se exigía de manera abierta la realización de elecciones libres y el respeto al voto, aspecto que sería una constante a lo largo de las últimas dos décadas del siglo XX. En 1982 los obispos de la Región Pacífico Sur publicaron el documento “Vivir cristianamente el compromiso político” en el que también trataban el tema electoral aunque desde luego, desde una perspectiva más progresista que la del resto del Episcopado.

Cabe mencionar que las posturas anticomunistas no estaban del todo ausentes entre algunos miembros de la jerarquía episcopal, aun en los años finales de la Guerra Fría. Cuando en 1981, el PCM se unió a otras fuerzas izquierdistas para conformar el Partido Socialista Unificado de México, (PSUM) y distribuyó en la Ciudad de México, durante 1982, un folleto tendiente a acercarse a los católicos desde una perspectiva similar a la del progresismo posconciliar. El arzobispo de la capital del país Ernesto Corripio respondió con otro folleto titulado “¿Cristianos por un partido marxista?” en el que se recordaban las condenas que la Iglesia Católica había hecho siempre al comunismo.

A lo largo de la década la CEM, trató diversos temas en sus documentos como las crisis de refugiados en el sur del país, la violación y defensa de los derechos humanos, la cuestión del control demográfico y el aborto, la situación económica del país, la deuda externa, la educación y de manera especial los procesos electorales. Todo ello muestra una Iglesia Católica capaz de difundir

460 Blancarte, *Historia*, 1992, pp. 396-399.

entre sus fieles y en general entre la opinión pública en su conjunto, sus puntos de vista referentes a la situación socio-política del país, aun con las limitaciones legales que entonces se tenían ya que el Estado mexicano no le reconocía ni siquiera la existencia jurídica.

Un ejemplo de cómo el tema electoral estaba siendo objeto de atención de la jerarquía eclesiástica de manera constante fue el caso de las elecciones en Chihuahua en 1986 en las que el arzobispo Adalberto Almeida amenazó con la suspensión de cultos,⁴⁶¹ en protesta por el fraude electoral cometido contra el candidato panista a gobernador Francisco Barrio y aunque el Vaticano prohibió la implementación de tal medida, la inconformidad del prelado siguió adelante.

A pesar de las protestas por la cuestión electoral, de forma paralela a finales de los años ochenta, se observaba una creciente cercanía de algunos miembros del Episcopado con el poder político especialmente cuando en 1988 como una forma de añadir legitimidad a su elección como presidente, Carlos Salinas de Gortari invitó a su toma de posesión al arzobispo de la ciudad de México Ernesto Corripio Ahumada, a la mesa directiva del CEM y al entonces delegado apostólico Girolamo Prigione.

En 1990, Juan Pablo II realizó su segunda visita a México, en esta ocasión fue recibido por las autoridades civiles y religiosas y visitó las ciudades de México, Chalco, Veracruz, Aguascalientes, San Juan de los Lagos, Durango, Chihuahua, Monterrey, Tuxtla, Villahermosa, Zacatecas, Tlalnepantla y Cuautitlán, en todas ellas de nueva cuenta reunió verdaderas multitudes. El objetivo central de la visita fue la beatificación de Juan Diego Cuauhtlatoatzin, los tres niños mártires de Tlaxcala, y José María de Yermo y Parrés. Es de destacar que este acontecimiento fue el preámbulo del restablecimiento de relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano y del reconocimiento gubernamental de la institución eclesiástica.

461 Romero, *Aguijón*, 2006, pp. 538-539.

-La Iglesia Católica en México después del reconocimiento jurídico de parte del Estado

En 1992 se dio un parteaguas en las relaciones Iglesia-Estado en México que rompió con numerosos tabúes del anticlericalismo posrevolucionario, pues en ese año se establecieron reformas a varios artículos de la Constitución Política y se expidió la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.⁴⁶² Entre las principales innovaciones jurídicas que se decretaron, se encuentran la creación de la figura legal de “asociación religiosa”, la prohibición a las autoridades civiles de intervenir en la vida interna de estas, la aprobación para cualquiera, sea mexicano o extranjero, de ejercer como ministro de culto, el reconocimiento del derecho de estos a ejercer el voto activo en los procesos electorales (aunque no el pasivo salvo en caso de renuncia al ministerio de culto) y se les otorgó el derecho a las asociaciones religiosas de poseer, administrar y adquirir bienes raíces. Al mismo tiempo, se conservaron el principio de la separación Estado-Iglesias, la prohibición a los ministros de culto para que se asocien con fines políticos o realicen actos de proselitismo en favor o en contra de cualquier candidato o partido, así como la prohibición de conformar agrupaciones políticas cuyo nombre se relacione con alguna religión y la celebración de reuniones políticas en los lugares de culto.⁴⁶³

Esta ley tuvo una gran trascendencia pues dio marcha atrás a casi ochenta años de ausencia de reconocimiento legal no sólo a la Iglesia Católica Romana sino a todas las demás religiones que se practican en México, con lo que los representantes del catolicismo romano tuvieron nuevas oportunidades para actuar en el espacio público. Así llegaba a su fin el anticlericalismo oficial establecido desde la Revolución constitucionalista de 1917, aun cuando ya desde hacía décadas este ya se había atenuado de facto. También en 1992 se establecieron relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano. Ya en 1993, Juan Pablo II

462 Sobre el proceso que en el Congreso de la Unión llevó a la aprobación de la ley y las distintas propuestas partidistas relacionadas con ella ver Romero, *Agujón*, 2006, pp. 552-571.

463 María del Pilar Hernández Martínez, “México, las reformas constitucionales de 1992” en *Boletín Mexicano de derecho comparado*, no. 76, enero-abril 1993, en página web de la Biblioteca Jurídica Virtual: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/boletin/cont/76/art/art4.htm> [Consulta: 24 de noviembre de 2015]

realizó su visita a México (aunque se limitó a una estancia de unas cuantas horas en Yucatán), la cual tuvo como eje principal un encuentro con indígenas en el santuario de Nuestra Señora de Izamal. En ella se recibió al papa con los honores correspondientes de jefe de Estado.

En 1994 estalló en Chiapas el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en donde el obispo de San Cristóbal de las Casas Samuel Ruiz, uno de los representantes relevantes del progresismo católico, tuvo un papel destacado como mediador entre los rebeldes y las autoridades gubernamentales. Inclusive se dice que Ruiz fue uno de los inspiradores del movimiento pues desde los años sesenta había sido promotor de posturas afines a las teologías indigenistas en su diócesis dando especial atención a las necesidades sociales de la población de la región.

Durante enero de 1999 se llevó a cabo la cuarta visita a México de Juan Pablo II, con Ernesto Zedillo como anfitrión, justo un año antes de que un católico practicante, Vicente Fox, asumiera la presidencia de la República. La llegada al poder del PAN, fue un punto de inflexión en cuanto a la presencia pública de la Iglesia en México, a pesar de que el juarismo anticlerical había permeado en buena parte de la población debido a casi un siglo de adoctrinamiento oficial al respecto desde las escuelas públicas. Ello no impidió que fuera un partido y un candidato asociado al catolicismo el que se percibiera como aquel capaz de “sacar al PRI de Los Pinos” como lo manejó la mercadotecnia política de aquel año 2000.

Es precisamente en el contexto de la lucha electoral que la CEM publicó la carta pastoral “Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos”, documento en el que se hace un recuento de la historia de la Iglesia en México (con algunos párrafos que reivindicaban a los católicos que murieron durante la guerra cristera) y que incluyen una serie de reclamos relacionados con la democracia y la búsqueda de mejores condiciones sociales en el país.

Aunque la llegada del PAN al poder profundizó un relativo acercamiento con la jerarquía católica y el Estado, lo que representó un escenario favorable para

una influencia más notoria en la vida política de la institución eclesiástica, no se dio marcha atrás en el proceso de secularización y laicidad del Estado, inclusive se dieron algunos episodios ríspidos en que el gobierno prefirió actuar pragmáticamente antes que ceder a las presiones eclesiásticas, como lo ejemplificó el caso de la autorización de la exhibición de la película *El crimen del padre Amaro* en 2002 o la aprobación del uso y distribución de la llamada “píldora del día siguiente” en 2004 considerada como abortiva por los católicos. A pesar de esto, en 2002 con la quinta visita de Juan Pablo II a México en donde Vicente Fox en un hecho simbólico pero significativo besó el anillo del obispo de Roma, llegó a su culminación la relación cordial entre el Estado y la Iglesia. Es claro que durante la primera década de este siglo, la Iglesia Católica se mantuvo como un actor relevante en la vida pública del país, hecho que tuvo cierta continuidad durante la presidencia del también panista y católico Felipe Calderón (2006-2012) quien también mantuvo una relativa cercanía y cordialidad con la jerarquía eclesiástica pero mucho más discreta que su antecesor.

En el año 2010, la CEM publicó dos documentos: “Que en Cristo nuestra paz, México tenga vida digna” que analiza las condiciones de violencia que vivió México debido a la “guerra contra el narcotráfico” que se libró durante el sexenio calderonista y “Conmemorar nuestra historia desde la fe...comprometernos hoy con nuestra Patria” que hace alusión al bicentenario de lo que se considera como el inicio de la lucha por la independencia nacional y en el que se reivindica el papel de sacerdotes como Miguel Hidalgo y José María Morelos en dicho proceso histórico.

La visita de Benedicto XVI en 2012 justo en un año electoral, vino a consolidar la relevancia de la institución clerical como actor político digno de tomarse en cuenta. En ese mismo año los obispos mexicanos publicaron el documento “Educar para una nueva sociedad” que reivindicó algunos aspectos referentes a la educación como la relevancia del papel de la familia o la necesidad de educar según los valores morales del catolicismo.

Durante las últimas décadas tanto la vida política como religiosa en México sufrió transformaciones trascendentales influidas por su entorno y por los distintos movimientos y expresiones ideológicas que surgían en estos años. Cabe mencionar que fueron años de crisis en que las tendencias progresistas al interior del catolicismo sufrieron tanto avances como retrocesos que influyeron en la acción del propio integrismo como se verá más adelante. En este recorrido histórico se observó como el catolicismo en México después del CVII ha tenido una relación tanto de enfrentamientos como de acercamientos con el Estado y la forma en que el discurso ha girado en torno a temas que van desde el anticomunismo hasta la reivindicación educativa o la lucha contra el aborto. Dicha transformación en la centralidad de los temas de confrontación con la autoridad civil también se reflejó, aunque con distinta intensidad en los grupos integristas, que también fueron pasando de reivindicaciones político-ideológicas a temas centrados en la moral sexual promovida por las jerarquías eclesiásticas.

Surgimiento y desarrollo de agrupaciones y publicaciones relacionadas con el integrismo católico en México

Aunque el catolicismo en México ha seguido siendo un actor relevante en los últimos cincuenta años en el escenario político y social, no lo ha sido de la manera como los integristas podrían haberlo deseado. La Iglesia no pretende dar marcha atrás a los procesos de modernidad, secularización y laicidad, pues como consecuencia del CVII la Iglesia ya no tiene interés en ello, aun entre los miembros más conservadores del EM.

Los integristas mantienen el rechazo a la salida de la religión del espacio de lo público y desearían una limitación, cuando no eliminación, de la pluralidad religiosa. Estos sectores, que recibieron de forma negativa las transformaciones conciliares, son el objeto central de la presente investigación. No obstante en México pocas veces se han expresado abiertamente en contra del Estado laico, pues su discurso ha estado dirigido en contra del comunismo en una primera etapa y más adelante se ha centrado en la crítica al ecumenismo y al diálogo interreligioso. No necesariamente los dos elementos han sido excluyentes pues

desde 1965 que concluyo el Concilio, ambos han estado presentes, con modalidades distintas según la temporalidad en el discurso integrista, aunque si puede notarse un cambio de énfasis en uno u otro según la temporalidad

Entre 1965 y 2012, el integrismo católico tanto en su vertiente tradicionalista (sedevacantismo y lefebvrismo) como en su modalidad conservadora integrista, se ha desarrollado en México a través de distintas agrupaciones e individuos (por lo general ideólogos o sacerdotes que ejercen un liderazgo moral o intelectual). Relacionadas con ambos, se pueden mencionar una serie de publicaciones que llegaron a convertirse en espacios de difusión y debate en los que los planeamientos del integrismo católico pudieron llegar a un número cada vez más amplio de personas.

Agrupaciones, individuos y publicaciones integristas, reaccionaron de forma distinta ante las variables circunstancias, según el espacio y la temporalidad respectiva a los que estaban sujetos, pero siempre con el objetivo esencial de luchar contra las innovaciones progresistas que trajo consigo el CVII. En el presente apartado se profundizará en el desarrollo histórico de cada uno de los actores del integrismo a nivel nacional, lo cual hará visible un marco indispensable para comprender la aparición de este fenómeno religioso en Guadalajara y Atlatlahucan.

Mientras en este apartado se realizará una reseña del desarrollo de estos actores, en el siguiente se abordará más a fondo los aspectos ideológicos que inspiraron la acción del integrismo en sus distintas modalidades. La atención se centra principalmente en los ideólogos de cada una de las corrientes del integrismo mexicano así como en el desarrollo y la expansión que han tenido las que se pueden considerar las dos principales organizaciones tradicionalistas que han actuado en México, la sedevacantista Unión Católica Trento (UCT), que a partir de 1993 cambió su nombre a Sociedad Sacerdotal Trento (SST) y la lefebvrista Fraternidad Sacerdotal San Pio X (FSSPX). No son desde luego, las únicas asociaciones que han actuado en el país y fuera de ellas hay varios sacerdotes independientes tanto de estas agrupaciones como de la Iglesia “oficial”

y que se encargan de la asistencia espiritual de sus propios núcleos de fieles, pero no es el propósito de esta investigación presentar un panorama exhaustivo de todas las expresiones del integrismo católico en México, sino sólo un panorama general que ayude a comprender no sólo los acontecimientos que marcaron el desarrollo de esta corriente, sino también algunos puntos de su discurso ideológico que ayuden a comprender mejor la actuación de los actores que se analizarán en los dos capítulos siguientes.

-Las primeras expresiones del integrismo católico en los años siguientes al Concilio Vaticano II (CVII) (1965-1970)

Las primeras reacciones del integrismo católico en México en oposición al CVII, en el ámbito de lo ideológico, se dieron entre algunos grupos e individuos que aunque criticaban fuertemente las tendencias progresistas no dieron el paso del desconocimiento de la autoridad papal, de hecho muchos de ellos argumentaban que los progresistas actuaban en base a malinterpretaciones de los documentos conciliares y que violentaban la debida obediencia al papa Paulo VI y hacían una diferencia entre los documentos conciliares y lo que se denominó “el espíritu del Concilio”.

Una de las primeras expresiones de reacción adversa a los cambios promovidos por el CVII en México, fue el libro *Complot contra la Iglesia*, cuyo autor es supuestamente el francés Maurice Pinay. No obstante como se detallará en el capítulo IV de esta investigación, se ha señalado como verdadero escritor de esta obra a Carlos Cuesta Gallardo, uno de los principales fundadores de los Tecos. Este libro que supuestamente fue repartido a todos los prelados que participaban en el CVII,⁴⁶⁴ realiza un recorrido por toda la historia de la Iglesia desde los

464 José Urbina Aznar, “Conspiración en el Vaticano”, en *La Voz de la Nación*, México D.F. 16 al 22 de septiembre de 1976 en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas, exp. 1975-1976. Este autor hace referencia en este artículo de una edición italiana publicada por la editorial Toma el 31 de agosto de 1962.

tiempos apostólicos y hace responsables a los judíos de todas las herejías y todas las persecuciones que había sufrido la Iglesia.⁴⁶⁵

Desde mediados de la década de los sesentas, uno de los personajes que se fue destacando como ideólogo del integrismo fue Joaquín Sáenz Arriaga, quien de hecho más adelante se convirtió en líder moral e ideológico de la corriente sedevacantista. Fue miembro de la Compañía de Jesús, hasta que fue separado de dicha orden e incardinado como sacerdote de la arquidiócesis de México en 1958, debido a que, según sus seguidores, sufrió una serie de maltratos e incomprensiones por parte de los jerarcas jesuitas,⁴⁶⁶ cuando por causa de un par de accidentes automovilísticos, se le juzgó como portador de problemas psiquiátricos (lo cual al parecer nunca fue demostrado contundentemente).

Desde los años treinta fue un personaje cercano al grupo de los Tecos de Guadalajara.⁴⁶⁷ A pesar de que, como se verá en el capítulo siguiente, los jesuitas se fueron alejando de los Tecos debido a su radicalismo y se opusieron a ellos abiertamente desde fines de los años cincuenta, Sáenz Arriaga siempre mantuvo una cercanía importante con dicha agrupación,⁴⁶⁸ debido a que compartía varios aspectos de su ideología, especialmente la creencia en la “conspiración judeo-masónica”. Por otro lado, Sáenz Arriaga estuvo involucrado en los primeros pasos del Yunque y del Frente Universitario Anticomunista,⁴⁶⁹ aun cuando años más tarde se desarrollaría un fuerte enfrentamiento entre él y los dirigentes de estas agrupaciones, especialmente con su líder Ramón Plata Moreno.

Después y aun poco antes de concluir el CVII, Sáenz publicó diversas obras en las que criticó varios aspectos de la apertura posconciliar, especialmente el progresismo y el diálogo con los judíos. Los títulos de las obras de Sáenz Arriaga

465 Por tratarse de un libro que presuntamente fue escrito por uno de los fundadores de los Tecos se analizará con más detalle en el siguiente capítulo en el que se abordará la actuación de los Tecos en la difusión del integrismo en México.

466 Pacheco, “Tradicionalismo”, 2007, p. 348

467 Rius, *¡Excomulgado!*, 1983, p. 57

468 AGN, Dirección Federal de Seguridad, exp. “Tecos-AFEJ”, f. 32.

469 Rius, *¡Excomulgado!*, 1983, pp. 99 y 100.

que atacaban el progresismo pero sin atacar al papa entre 1965 y 1971, fueron *El antisemitismo y el Concilio ecuménico ¿Qué es el progresismo?* publicada en Buenos Aires en 1964 y en México en 1965, *El progresismo en la Iglesia* de 1965, *Con Cristo o contra Cristo* de 1966 y *Cuernavaca y el progresismo religioso* de 1967. Los dos primeros libros alertaban contra la posibilidad de que el CVII pudiese incluir cambios trascendentales en la normatividad del catolicismo, según se iban presentando las circunstancias en las sesiones conciliares, especialmente en los relativo a la relación con otras religiones.⁴⁷⁰ En tanto que el penúltimo condenaba las disposiciones conciliares en favor de un acercamiento con los judíos⁴⁷¹ y el último era una serie de críticas contra algunos de los representantes más notorios del progresismo católico de los años sesenta como Sergio Méndez Arceo, Iván Illich y Gregorio Lemercier.⁴⁷²

La crítica contra el progresismo que provenía de ideólogos integristas, tuvo diversos momentos pues entre 1965 y 1969 ninguno de los autores analizados criticaba abiertamente a la autoridad papal, ni a la validez del CVII, pues su argumentación giraba en torno a que la autoridad papal no era respetada y que los documentos conciliares eran malinterpretados por curas izquierdistas infiltrados en la Iglesia. A pesar de esta relativa moderación, sufrió un par de amonestaciones por parte del entonces arzobispo primado de México Miguel Darío Miranda.

En 1968 Sáenz Arriaga realizó una gira por Sudamérica en donde se reunió con varios personajes, entre ellos Antonio Castro Mayer obispo de Campos, Brasil, Antonio Corso de Uruguay y el escritor argentino Carlos Disandro, quien fue uno de los primeros en proponer la teoría sedevacantista.⁴⁷³ Es probable que este viaje fuera decisivo en la radicalización de sus posturas, pues después del mismo su oposición a las disposiciones papales fueron más visibles en sus escritos.

Otro autor importante en la oposición al progresismo, fue Antonio Rius Facius, quien en estos años escribió un par de libros que muestran parte de su

470 Sáenz, *Antisemitismo*, 1964 y Sáenz, *Progresismo*, 1965

471 Sáenz, *Cristo*, 1966.

472 Sáenz, *Cuernavaca*, 1967.

473 Rius, *¡Excomulgado!*, 1983, p. 134

pensamiento integrista: *Palestra espiritual* de 1965 y *Lanza en ristre, frente a los ataques del progresismo marxista* de 1968. En el primero de estos libros, el autor no aludía todavía a las consecuencias del Vaticano II, pero es necesario tomarlo en cuenta, porque refleja su rechazo al materialismo producto del liberalismo, al protestantismo y al laicismo, además de que proclamaba la preeminencia de los rasgos de catolicidad e hispanidad en la identidad mexicana.⁴⁷⁴ En *Lanza en Ristre frente a los ataques del progresismo marxista*,⁴⁷⁵ Rius plantea en un tono similar al usado por Sáenz Arriaga una serie de críticas contra clérigos progresistas, particularmente Méndez Arceo, Illich y Lemercier, pero también incluye críticas contra las innovaciones en el arte sacro y en la música litúrgica.

Rius Facius fue militante de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana durante la primera mitad de los cuarenta. Este autor reaccionó al Concilio, de una manera hostil, viendo la apertura de la Iglesia como signo de un panorama crítico: “la crisis que enfrentaba la Iglesia era *un desbordamiento de errores* que habían sido detenidos de forma acertada por los pontífices anteriores a Juan XXIII, quien con la intención de renovarla permitió la infiltración de actores dañinos para el sentir cristiano, creando confusión en el pueblo católico.”⁴⁷⁶ La idea de “infiltración” de algo dañino en la institución eclesial, será un constante en varios de los ideólogos integristas para quienes los deseos de renovación atentaban contra la esencia misma de la Iglesia. Además de sus libros, Rius Facius difundió artículos durante estos años finales de la década de los sesenta en medios como *La Hoja de Combate* y *El Sol de México*.

René Capistrán Garza quien en su juventud fue uno de los fundadores de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa y al estallar la guerra fuera nombrado por los dirigentes de esta como “comandante supremo” de las fuerzas cristeras,⁴⁷⁷ también apoyó el surgimiento del integrismo católico en México.

474 Rius, *Palestra*, 1965 y Nava, “Asociación”, 2012, pp. 48-50.

475 Rius, *Lanza*, 1968.

476 Nava, “Asociación”, 2012, p. 84

477 La participación de Capistrán Garza en el conflicto cristero nunca llegó a ser efectiva en el ámbito de lo militar, pues de hecho sus esfuerzos se concentraron a partir de 1927, en conseguir dinero y armas para los combatientes católicos en Estados Unidos, aunque con resultados

Después del CVII, publicó varios artículos periodísticos, varios de ellos en su propio periódico denominado *Atisbos*, y dos libros, *El reto político de la falsa Iglesia* de 1969 y *Caos en la Iglesia y traición al Estado* de 1970⁴⁷⁸ en donde criticaba al progresismo y a la democracia cristiana,⁴⁷⁹ a la vez que planteaba que varios núcleos de católicos estaban propiciando la colaboración del catolicismo con el comunismo lo que era una amenaza para la estabilidad de los gobiernos de la Revolución Mexicana, la que era objeto de su admiración, lo cual era un rasgo peculiar y polémico en un católico integrista.

Por lo que se refiere a la corriente conservadora integrista, el exlíder de la Unión Nacional Sinarquista y entonces gerente de la editorial Jus, Salvador Abascal Infante fue su líder intelectual. En los primeros años después del Concilio. escribió varios artículos criticando principalmente a las corrientes progresistas. Sus principales críticas a finales de los años sesenta, aparecidas en *La Hoja de Combate*, (órgano que él mismo dirigía) se enfilaban, igual que otros autores, contra Méndez Arceo, Illich y Lemercier, además de condenar a algunos otros sacerdotes innovadores principalmente pertenecientes a la Compañía de Jesús, y a ciertos clérigos que implementaban propuestas litúrgicas demasiado atrevidas o innovadoras en varios puntos del país.

En lo que se refiere al ámbito de las organizaciones aparecidas entre 1965 y 1970,, una las primeras en manifestar posturas integristas en México, inclusive antes de concluir el Concilio pues ya operaba desde mediados 1965, fue el

prácticamente nulos. Al terminar el conflicto armado permaneció exiliado en Texas y en Cuba hasta 1938.

478 Los títulos de estos libros antiprogresistas fueron *El reto político de la falsa Iglesia* de 1969 y *Caos en la Iglesia y traición al Estado* de 1970.

479 El término “democracia cristiana,” aunque es usado para designar a varias corrientes políticas que se desarrollaron en Europa y América a lo largo del siglo XX y que tuvieron en común una doctrina política basada en el respaldo al sistema democrático electoral y en la aplicación de la doctrina social de la Iglesia, en el México de los años sesenta designó a una corriente que se desarrolló primero entre varios jóvenes del PAN encabezados por Alejandro Avilés, Manuel Rodríguez Lapuente, Hugo Gutiérrez Vega, entre otros, que después de haber participado en dicho partido trataron de organizar sin éxito en México el Movimiento Social Demócrata Cristiano. Varios de estos personajes se afiliaron después de esa experiencia a otros organismos progresistas como lo ejemplifica Alejandro Avilés que colaboró con CENCOS. Los integristas veían en estos demócrata cristianos un intento de participación del catolicismo progresista en el campo político y un planteamiento tendiente a abrir las puertas a la colaboración entre católicos y marxistas, aun cuando los planteamientos doctrinarios de la democracia cristiana fueran distintos a esa imagen.

Movimiento Católico Tradicionalista que se ostentaba como filial de la agrupación estadounidense del mismo nombre dirigida por el padre Gormar A. De Paz y cuya trayectoria se comentó en el capítulo II de esta investigación.

El consejo nacional se hallaba conformado de la siguiente manera: Manuel Salazar y Arce, Miguel Palomar y Vizcarra, (antiguo dirigente del Partido Católico Nacional y de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa durante la guerra cristera) y Carlos Diez de Sollano como consejeros, Jorge Elliot De la Vega como secretario de planeación, Miguel Gómez Del Castillo como secretario de prensa, Miguel Ángel Chávez como secretario de relaciones, Arvelino Borbolla como tesorero, Manuel Romero como secretario de propaganda y Augusto D. Guzmán como director nacional.⁴⁸⁰ Sin embargo posteriormente el propio Palomar y Vizcarra decidió renunciar a la agrupación,⁴⁸¹ debido a que se publicaron dos documentos en los que, según su interpretación, se plantearon dudas sobre la necesidad de obedecer a la autoridad eclesiástica.

Este Movimiento Católico Tradicionalista anunciaba en un manifiesto fechado el 15 de agosto de 1965 sus propósitos:

Frente a la confusión de ideas que, hoy más que nunca, amenaza con desorientar al pueblo católico, confusión alentada desde el exterior por los enemigos de la fe y a la que da lugar la actitud de muchos dentro de la Iglesia que parecen querer desvincularla de su pasado y adaptarla según la moda de los tiempos, nosotros estamos por la afirmación del verdadero y permanente espíritu cristiano, que no puede encontrarse sino en el Evangelio y en la Tradición bimilenaria de la Iglesia Católica. Por ello es finalidad de nuestro movimiento ayudar a preservar las auténticas tradiciones del pueblo católico que un pretendido y falso progresismo trata de menoscabar ; progresismo ya denunciado por S.S. Paulo VI.⁴⁸²

La preservación de lo tradicional frente a la innovación es el argumento principal de este movimiento, que anuncia su oposición a cualquier adaptación que exijan los tiempos, lo que en buena parte fue la motivación de Juan XXIII al anunciar el *aggiornamento*.

El Movimiento Católico Tradicionalista fue públicamente descalificado en octubre del mismo 1965 por el arzobispo de la Ciudad de México Miguel Darío

480 AHAM, Base Cancillería, caja 131, exp. 21.

481 *Ibid.*,

482 *Ibid.*,

Miranda.⁴⁸³ A pesar de la protesta de los dirigentes contra lo que consideraron una medida injusta,⁴⁸⁴ poco después la agrupación se desintegró.

En octubre de 1967 apareció el primer número de la anteriormente mencionada publicación *La Hoja de Combate*, revista periódica mensual fundada por Salvador Abascal Infante, en la que, desde una perspectiva conservadora integrista, además de reivindicarse los aspectos relativos a la historiografía conservadora, que enaltecía a personajes como Hernán Cortés, Agustín de Iturbide, Miguel Miramón o los cristeros, se difundían artículos para polemizar en contra de las tendencias progresistas y de izquierda en el interior de la Iglesia y ya en los años sesenta contra los tradicionalistas. Esta publicación surgió cuando Abascal todavía trabajaba como gerente de editorial Jusi lo que le dio la oportunidad de percibir el avance de las tendencias progresistas entre los católicos cultos. Esta publicación también dio espacio a distintos autores afines a Abascal como Salvador Borrego y Celerino Salmerón, aunque en varios de los números el conjunto principal de los artículos pertenecía al antiguo líder sinarquista, que utilizó la publicación para participar en polémicas históricas y teológicas en las que mostraba su erudición y se esforzaba por rebatir punto por punto los argumentos del adversario.

Desde su fundación en noviembre de 1968, la revista regional montañesa *Integridad*, que después de algunos años cambió su nombre a *Integridad Mexicana*, también fue medio de expresión la corriente conservadora integrista. Dirigida por Octavio I. González, no sólo publicaba textos religiosos, sino que también reproducía varios textos con un enfoque afín a la historiografía conservadora, además de textos laudatorios de regímenes como el de Francisco Franco, Augusto Pinochet o inclusive el régimen militar argentino, que eran caracterizados como defensores de la catolicidad frente a la amenaza comunista. *Integridad*, también expresaba un marcado hispanismo que reivindicaba episodios como la conquista y la evangelización de la Nueva España.

483 AHAM, Base Miguel Darío Miranda, caja 82, exp. 89.

484 *Ibid.*, caja 114, exp. 63.

Este enfoque conservador integrista, opuesto a las tendencias progresistas y que trataba de exaltar cualquier sesgo anticomunista de Paulo VI o de Juan Pablo II, era complementado con una cierta cercanía con los miembros conservadores del EM, esto lo ejemplifica una carta enviada por González, el 30 de octubre de 1971 al cardenal José Garibi, arzobispo de Guadalajara, en la que se decía. “Tenemos la íntima satisfacción de estar sirviendo –en estos momentos de prueba- a nuestra Santa Madre, la Iglesia, y nuestro mayor galardón es mantener nuestra fidelidad inquebrantable al Vicario de Cristo en la Tierra y a la Alta Jerarquía en comunión con Él, entre los que se cuenta indudablemente su Eminencia Reverendísima.”⁴⁸⁵ La expresión de deseo de fidelidad a las jerarquías eclesiásticas, es una muestra de cómo procuraban ser bien vistos por estas, pues consideraban que el CVII no necesariamente significaba que toda la institución fuera cómplice de los enemigos del catolicismo

Esta concepción positiva de la “Iglesia oficial” se transformó radicalmente alrededor de 1986, cuando los artículos se fueron inclinando cada vez más hacia el lefebvrismo y se dejó atrás cualquier contemporización con Juan Pablo II ya la jerarquía obediente a él. Es probable que, en función de las fechas en que se expresó esta transformación, una de las causas del cambio hubiese, sido la Jornada de Oración por la Paz de las religiones del mundo celebrada en octubre de 1986 en Asís en las que participaron el papa y líderes de las principales religiones mundiales. Como se observará más adelante, Octavio I. González, contactó en 1987 con la FSSPX y fungió como uno de los principales propagadores de la entrada del lefebvrismo en ciudades del norte del país, como Monterrey, Torreón, y Saltillo.

-La oposición al *Novus Ordo Missae* y el surgimiento del sedevacantismo en México (1970-1978)

En esta segunda etapa de la historia del integrismo católico mexicano, en el ámbito de los planteamientos de los ideólogos, se expresaron diversos cambios que fueron delineando de forma más concreta las características de la oposición al

485 AHAG, Sección: Gobierno, Serie Pastoral, caja: Lefebvristas, año 1971-1986, exp. 1971.

CVII. Aunque los documentos conciliares ya anunciaban cambios en la liturgia y de hecho varios experimentos se llevaron a cabo durante los cuatro años posteriores al Vaticano II, la autoridad papal no había dictaminado de forma oficial la normativa de la transformación de la misa, lo que ocurrió hasta finales de 1969 cuando se instituyó el denominado *Novus Ordo Missae* (Nuevo orden de la misa) que sustituyó a la misa tridentina y fue este tema de la misa precisamente, el que detonó la verdadera explosión del integrismo y que un sector de este, se rebelara abiertamente en contra de Paulo VI. La introducción de una nueva misa marcaba un cambio radical en la vida cotidiana de millones de católicos y esa transformación no estuvo exenta de dificultades.

Ya en 1969 y 1970, Joaquín Sáenz Arriaga publicó tres obras en contra del *Novus Ordo Missae*: *La misa impuesta para el 30 de noviembre no es una misa católica*, de 1969, *El magisterio de la Iglesia y la nueva Misa*, de 1970 y *La nueva misa: documentos de controversia*, también de 1970. En dichas obras, denunciaba que la nueva misa estaba estructurada de tal forma que disminuía el sentido del sacrificio eucarístico y parecía negar la creencia en la real presencia del Cristo al convertirse el pan y el vino en su cuerpo y en su sangre, todo ello con el fin de acercarse a la noción protestante de una simple cena conmemorativa. Por otro lado, esta misa venía a sustituir a la tridentina que se consideraba como canonizada por San Pio V y cuyas palabras rituales se hallaban libres de cualquier expresión potencialmente herética⁴⁸⁶ Estas ideas respecto al *Novus Ordo Missae* fueron muy frecuentes entre los tradicionalistas y fue un punto común entre sedevacantistas y lefebvristas. De hecho, es quizás el argumento más recurrente que tienen estos grupos integristas para criticar las reformas posconciliares. Sin embargo, de fondo yace la misma condena al ecumenismo, pues en buena parte las reformas litúrgicas se hicieron como un elemento de cercanía con otras confesiones cristianas.

En 1971, Sáenz Arriaga publicó el libro *¡Apostata! La apostasía del jesuita José Porfirio Miranda y de la Parra* que es una réplica detallada y pormenorizada

486 Sáenz, *Misa*, 1969; Sáenz, *Magisterio*, 1970 y Sáenz, *Nueva*, 1970.

del libro *Marx y la Biblia* de Porfirio Miranda, en la que Sáenz Arriaga criticó la interpretación materialista que el jesuita hizo de las Sagradas Escrituras.⁴⁸⁷ Ya en esta obra el autor integrista comenzó a plantear la idea una ruptura clara entre el magisterio papal previo a Juan XXIII y el de este último y Paulo VI.

En el mismo año de 1971 Sáenz publicó *La nueva Iglesia montiniana*, en donde además de un comentario pormenorizado de los sucesos que rodearon la Segunda CELAM de Medellín, manifestó un mayor cuestionamiento a la figura de Paulo VI en un sentido cercano ya a las tesis sedevacantistas y lo acusó de ser cómplice del avance del comunismo en el mundo Este libro le valió la excomunión por parte del cardenal Miguel Darío Miranda, arzobispo de la Ciudad de México en diciembre del mismo 1971.

Al año siguiente en 1972, Sáenz publicó *¿Por qué me excomulgaron? ¿Cisma o fe?* en el que profundizó su crítica a Paulo VI y comentó varios documentos y declaraciones del obispo de Roma, exhibiendo lo que el consideró desviaciones y herejías de la doctrina católica sostenida hasta antes del Concilio,⁴⁸⁸ además de que denuncia la debilidad y contemporización de varios jefes católicos con el comunismo, que entonces se percibía amenazante.

La propuesta de Sáenz en relación a la teoría sedevacantista, que como se mencionó en el capítulo I, implica la creencia de que el papa cayó en la herejía y por tanto no es legítimo papa, fue todavía más clara en el libro *Sede Vacante: Paulo VI no es legítimo papa*, de 1973.⁴⁸⁹ En dicha obra, Sáenz argumentó con bases teológicas e históricas la posibilidad de que un papa pueda caer en la herejía y de que en consecuencia la sede de Roma se considere como vacante, aclaró que esa circunstancia no implicaba contradicción alguna con el dogma de la infalibilidad pontificia y condenaba varios aspectos promovidos por la jerarquía durante el posconcilio, como la modificación de programas de estudio en los seminarios o el impulso dado al ecumenismo.

487 Sáenz, *¡Apostata!*, 1971.

488 Sáenz, *Cisma*, 1972.

489 Sáenz, *Sede*, 1973.

En 1974, Sáenz dio a conocer su último libro, *La restauración montiniana de la devoción a la Virgen Santísima*, una serie de críticas a algunas declaraciones de Paulo VI que fueron consideradas por el autor sedevacantista como irrespetuosas e indignas de la devoción autentica a la Madre de Dios y por tanto constituyen una prueba más de las herejías de Giovanni Battista Montini.⁴⁹⁰

Por otra parte Antonio Rius Facius, después de 1971, se adhirió al sedevacantismo y publicó algunos artículos en la revista *Trento*, de los seguidores de Sáenz Arriaga además de un par de libros contra el progresismo. El primero de ellos titulado *Los demolidores de la Iglesia en México* de 1972,⁴⁹¹ puede considerarse una continuación del que publicó en 1968 (*Lanza en ristre*) pues incluye varios textos en que además de continuar con los ataques contra Méndez Arceo, critica a otros representantes del progresismo a nivel nacional e internacional como Pedro Velázquez, Teilhard de Chardin, Pedro Arrupe, entre otros. Continúan también sus protestas por las innovaciones artísticas, arquitectónicas y musicales en el catolicismo mexicano. En este texto no muestra su sedevacantismo pues considera que los progresistas a los que se alude son rebeldes a las disposiciones del papa Paulo VI.

En *Una, santa, católica y apostólica Iglesia* de 1977,⁴⁹² Rius Facius abordó varios temas, continuó sus críticas a algunos representantes del progresismo y contra los innovadores del arte religioso, pero esta vez sus críticas a Paulo VI fueron más explícitas, aunque sin llegar a una afirmación abierta de sedevacantismo, no obstante que en varios párrafos hizo una defensa explícita de Joaquín Sáenz Arriaga.

Resulta curioso que 1973 Rius Facius hay publicado en la editorial Tradición de Salvador Abascal, su autobiografía titulada *Un joven sin historia*, pues para estos años Abascal ya se hallaba enfrentado con los sedevacantistas, aunque al parecer Rius Facius nunca fue beligerante contra los autores conservadores integristas.

490 Sáenz, *Restauración*, 1974.

491 Rius, *Demolidores*, 1972.

492 Rius, *Una*, 1977.

René Capistrán Garza hizo lo propio y se unió a los seguidores de Joaquín Sáenz y Arriaga a quien le escribe el prólogo a la segunda edición de *La Nueva Iglesia Montiniana* publicada en 1972, sin que escriba otra obra en estos años, más allá de algunos artículos periodísticos sobre el tema.

La poetisa tamaulipeca Gloria Riestra, se dio a conocer en estos años como polemista opuesta al progresismo, primero aliada al conservadurismo integrista colaboró bajo las directrices de Salvador Abascal en *La Hoja de Combate*, pero en el transcurso de 1972 aproximadamente, se adhirió al sedevacantismo, por lo que comenzó a colaborar en revistas afines a esta línea como *Adalid* y *Trento* de la cual inclusive llegó a ser directora. También colaboró en la revista alemana sedevacantista *Einsicht* y en el diario cercano a los Tecos *Ocho Columnas* así como en la revista *Réplica* de la Federación Mexicana Anticomunista de Occidente (organismo ligado también a los Tecos). También escribió para medios de comunicación nacionales como las revistas *Impacto* y *Nuevo resumen*, así como en distintos diarios de la cadena García Valseca y más adelante en el diario *El Heraldo de México*.

Durante los años setenta, publicó dos libros en los cuales se reflejan las dos distintas posturas que adoptó. *Tormenta sobre la Iglesia* publicado en 1971,⁴⁹³ que es una recopilación de textos ya publicados en periódicos de la cadena García Valseca y otros inéditos, incluye además una serie de comunicaciones epistolares entre la autora y el obispo Méndez Arceo (quien también es uno de los adversarios atacados en la obra). El sentido general de esta publicación se puede incluir en la línea de un integrista que sin criticar al papa Paulo VI, consideraba que los clérigos progresistas habían malinterpretado las normas conciliares.

En cambio en *Contra la gran traición* dado a conocer en 1976,⁴⁹⁴ el sedevacantismo era explícito y polémico, de hecho esta obra expresó una serie de réplicas a las críticas hechas por su antiguo jefe Salvador Abascal y trató de justificar con bases históricas las teorías sedevacantistas. Asimismo, dio seguimiento a las actividades y pronunciamientos de Marcel Lefebvre, lo cual

493 Riestra, *Tormenta*, 1971.

494 Riestra, *Gran*, 1976.

refleja la circunstancia de ese momento del tradicionalismo mexicano, en el que la diferencia entre sedevacantistas y lefebvristas no era aún perceptible y los primeros veían en el arzobispo francés a un posible líder a nivel internacional.

En relación a su cambio de postura, esta autora escribió algunas de las motivaciones que la llevaron a dicha transformación

Quien este artículo escribe (Gloria Riestra), en aquel tiempo, estando bajo la influencia de obispos y sacerdotes que habían sido sus maestros en la ortodoxia, pero descubriendo en medio de una total soledad, en el inicio de su lucha, que muchas cosas andaban mal en la Iglesia, tampoco alcanzó a ver claramente el origen de muchos males, o la realidad de éstos inclusive, porque las circunstancias en que se originó el presente cisma fueron tales, que las almas que angustiadas interrogábamos sobre la verdad a nuestros pastores, en vez de hallar la doctrina verdadera y la instancia a su defensa, nos encontrábamos con que con hábiles sofismas nos conducían al error, poniéndonos en la disyuntiva, - entonces para nosotros espantosa -, de tener que pensar que ellos en su totalidad voluntariamente acataban la herejía, y apartarnos de ellos en una lastimosa situación incomprensible, o bien confiar en ellos en los puntos teológicos que a la mayoría le era imposible investigar por sí mismo, cayendo así al abismo por respeto a una autoridad que ya había perdido la jerarquía, y para colmo, con una actitud de buena fe por parte de quienes en ese entonces nos acogimos desesperadamente al juicio de los que fueran nuestros guías y hasta jefes en anteriores luchas en defensa por la Fe.⁴⁹⁵

Se puede observar que buena parte de las motivaciones de Riestra para abrazar el sedevacantismo, se debieron a que se sintió ignorada por su jerarquía, no encontró el respaldo necesario de quienes en ciertos momentos consideró como maestros y guías y consideró que era su deber desobedecer.

Aunque los primeros sacerdotes lefebvristas llegaron a México entre 1978 y 1979, puede decirse que desde los años inmediatos posteriores al CVII y especialmente desde la imposición de la nueva misa en 1969, hubo varios núcleos de fieles católicos que sin declararse todavía como seguidores del obispo Marcel Lefebvre, tomaron posturas muy cercanas a las que después mostraría el prelado,

495 Gloria Riestra, "Breve reseña sobre el tradicionalismo en México" en blog de la *Associaçao Católica Apostólica Romana Coetus Internationalis Fidelium*: <http://coetusinternationalisfidelium.blogspot.mx/2009/12/breve-resena-sobre-el-tradicionalismo.html> [Consultada el 05 de abril de 2016]

es decir, oponerse al Concilio y a la nueva misa pero sin desconocer la legitimidad de los papas posconciliares. Aunque los lefebvristas mexicanos se han formado primordialmente en los escritos del propio arzobispo Marcel Lefebvre, es probable que aquellos de la generación que ya en los años sesenta y setenta cuestionaba al Vaticano II, hayan tenido acceso en primer término a los escritos de los autores sedevacantistas, aunque no compartiesen todas las consecuencias de esta postura.

En el ámbito de la polémica escrita, sólo hubo un autor que podría identificarse como perteneciente a la corriente lefebvrista, se trata del periodista Manuel Magaña Contreras, ya que aun cuando sus argumentos en muchas ocasiones fueron cercanos a los sedevacantistas, no dio el paso de declarar que la sede episcopal de Roma estaba vacante, además de que, especialmente durante los últimos años de su vida, fue asiduo feligrés de la FSSPX.

Magaña colaboró durante los años sesenta y setenta en *El Sol de México* y fue reportero de *Excélsior* a partir de 1981. Compartió varios puntos del sedevacantismo como la opinión negativa del sedevacantismo con respecto a la apertura conciliar, pues consideraba que los artífices de la misma, incluyendo a los papas Juan XXIII y Paulo VI eran unos traidores que “marchan en los incontenibles batallones de la bestia marxista con la que se han confabulado, sus amigos son los enemigos del Catolicismo.”⁴⁹⁶ Magaña en sus obras polemizó tanto sobre la amenaza del comunismo, como acerca de lo que él consideraba su penetración en la Iglesia, tanto por parte del progresismo religioso como de la corriente política de la democracia cristiana, de la cual tenía un concepto similar al de René Capistrán Garza a quien consideraba su maestro.⁴⁹⁷

El primer libro que Magaña publicó en 1970 como ideólogo tradicionalista fue *Poder laico*⁴⁹⁸ en donde denunció la penetración progresista en la Iglesia, a través de varias organizaciones como CENCOS y el Secretariado Social

496 Magaña, *Hora*, 1977, p. 18

497 Entrevista a Manuel Magaña, realizada por Austreberto Martínez, Ciudad de México, 20 de enero de 2015.

498 Magaña, *Poder*, 1970.

Mexicano y menciona el financiamiento externo a algunas de ellos proveniente de asociaciones como la organización caritativa europea *Adveniat*. También critica algunos planteamientos que por entonces planteaba el PAN y aunque mencionó a Méndez Arceo, no centró su atención en ese criticar a ese prelado. Un año más tarde, en 1971, Magaña publicó *Troya juvenil*,⁴⁹⁹ en donde además de condenar la serie de movimientos estudiantiles que entre finales de los sesenta y principios de los setenta se desarrollaron en varias partes de América Latina, incluyendo los sucesos de 1968 en México, criticó la influencia de algunos clérigos progresistas entre algunos sectores juveniles y lo que él consideró complicidad con la subversión comunista de algunos jefes y clérigos.

Marx en sotana de 1974⁵⁰⁰ fue una obra en la que Manuel Magaña ofreció una síntesis en la que planteó diversos argumentos de la historiografía conservadora y analiza una serie de argumentos en los que observó una marcada influencia del marxismo en diversos medios católicos, incluyendo severas críticas a varias acciones de los obispos de Zamora, Michoacán José Salazar López y Adolfo Hernández Hurtado, sin faltar desde luego las condenas contra Méndez Arceo. En 1977 en *La hora de la bestia*,⁵⁰¹ libro publicado justo un año después de la suspensión *a divinis* contra Marcel Lefebvre, Magaña hizo referencia a la trayectoria del arzobispo francés y defendió argumentos que consideraron injusta la pena impuesta por Paulo VI. Mencionó como antecedente al caso del fundador de la FSSPX, la excomunión a Joaquín Sáenz Arriaga a quien elogió como defensor de la fe pero sin mostrar una adhesión contundente a las tesis sedevacantistas. Magaña hizo también referencia en esta obra, a los conflictos suscitados en Atlatlahucan, Morelos, que se analizan en el capítulo V de esta investigación.

En lo que se refiere a la obra de los ideólogos del conservadurismo integrista en el periodo 1971-1978, se puede aludir principalmente a Salvador Abascal Infante quien desde *La Hoja de Combate* y a través de varias obras (que en general fueron compilaciones de artículos publicados previamente en el

499 Magaña, *Troya*, 1971.

500 Magaña, *Marx*, 1974.

501 Magaña, *Hora*, 1977.

mencionado medio de prensa), continuó con el ataque al progresismo iniciado la década anterior y adicionalmente se enzarzó en diversa polémicas contra los tradicionalistas, principalmente contra los seguidores de Sáenz Arriaga.

Abascal en 1971 publicó *La secta socialista* en México, libro en el que, además de incluir el infaltable conjunto de críticas a Sergio Méndez Arceo y a Iván Illich, analizó y condenó los escritos y declaraciones en prensa de otros católicos progresistas como Ramón de Ertze Garamendi, Enrique Maza, Alejandro Avilés, Rafael Moya García y Genaro María González. En *Contra herejes y cismáticos* aparecido en 1973, Abascal continuó sus ataques contra el progresismo, condenando a la orden de los jesuitas en México en general considerando que se habían convertido en agentes del marxismo y también posicionándose en torno a algunos escritos de Enrique Maza y Alfonso Sahagún, Aunado a lo anterior, se incluyó en el libro algunas replicas a los planteamientos filosóficos de Teilhard de Chardin. Además de ello, un nuevo enemigo fue el objetivo de Abascal en esta obra, el sedevacantismo, pues se incluyen numerosos textos en los que defiende la imposibilidad de que un papa caiga en la herejía con base en argumentos históricos, teológicos y filosóficos (basados en el tomismo) y atacó duramente a Sáenz Arriaga y a Capistrán Garza. También en 1973, el exlíder sinarquista publicó *En legítima defensa y más en defensa del papado*,⁵⁰² en la cual presenta su postura en torno a un enfrentamiento que tuvo con grupos ligados a los Tecos y a Anacleto González Flores Guerrero, (al cual se harpa referencia más adelante). Además de esto Abascal ofreció una serie de planteamientos en los que profundizó en su argumentación para tratar de demostrar que un papa no puede caer en la herejía.

Otros autores afines a Abascal fueron Celerino Salmerón, autor de *Las grandes traiciones de Juárez*, obra que ponía a discusión el culto a Benito Juárez en base a su papel en el Tratado McLane-Ocampo y el periodista Salvador Borrego quien se desempeñó como jefe de la redacción central de la cadena "García Valseca" (entre 1965 y 1974) y es autor de cerca de 50 libros entre los que destacan *Derrota Mundial* obra que narraba el desarrollo de la Segunda

502 Abascal, *Secta*, 1971.

Guerra Mundial desde una perspectiva favorable a la Alemania nacionalsocialista y *América Peligra*, donde hacía una narración general de la historia del continente y en especial de México interpretándola a la luz de la “conspiración judeomasónica”. Salmerón y Borrego, también publicaron algunos textos opuestos al progresismo en *La Hoja De Combate*, pero de forma más esporádica y criticando sucesos muy puntuales. Salmerón solía publicar algunos artículos en los que se atacaba a Sergio Méndez Arceo (con quien incluso tuvo enfrentamientos verbales) y en los que denunciaba innovaciones litúrgicas demasiado radicales en algunas parroquias. Por su parte Borrego tenía una sección en *La Hoja de Combate* denominada “Noticias de Fondo” en la que solía comentar diversos sucesos del acontecer nacional e internacional, entre los cuales de vez en cuando denunciaba alguna expresión favorable a la izquierda de algún obispo o sacerdote. En los libros que Borrego publicó por estos años no hacía mayores menciones sobre el tema religioso, lo cual cambiaría en las décadas siguientes.

Después de revisar las principales obras en las que se fundamentaron los planteamientos ideológicos del integrismo, se presenta en las siguientes páginas el tema del desarrollo de algunas comunidades y agrupaciones católicas integristas que se desarrollaron en el periodo al que alude el presente apartado (1971-1978), además de que se hace mención de algunos acontecimientos relevantes que marcaron en estos años el desarrollo de esta corriente.

Una agrupación surgida en los años setenta fue el Movimiento Cívico Tradicionalista. Entre sus principales dirigentes se hallaban Octavio Elizalde Pérez, quien era el jefe nacional, Celerino Salmerón que se desempeñaba como secretario general (ambos relativamente cercanos a Abascal y de vertiente conservadora integrista, a pesar del uso del término “tradicionalista” en su nombre), Abelardo Rodríguez, secretario de finanzas, Gonzalo Codina, secretario del Consejo, Miguel Ángel Perera, delegado del Distrito Federal, José Barragán, secretario de formación y Oscar Méndez Casanueva, secretario juvenil. Esta organización que no estaba exclusivamente motivada por la cuestión religiosa, reivindicaba la historiografía conservadora y organizaba, entre otras actividades, homenajes anuales a Agustín de Iturbide a quien consideraban el auténtico

libertador de México. Esta agrupación difundió posturas opuestas ante algunas de las innovaciones que trajo el CVII, aunque sin criticar a la jerarquía eclesiástica. Un ejemplo de sus acciones en el campo religioso, es una carta fechada el 6 de octubre de 1970 en la que alertan a la jerarquía episcopal mexicana sobre un foro juvenil a celebrarse en noviembre de ese año en Durango en donde estaría presente el obispo de Cuernavaca de quien se expresaban de la siguiente forma:

Es significativo el hecho de que se haya invitado a Mons. Sergio Méndez Arceo para encargarlo de la presentación de estos actos. Han sido públicas y notorias las nefastas consecuencias que se han derivado de las intervenciones de este prelado, en “confrontaciones” efectuadas en la Universidad Nacional y en otras instituciones. Su reciente intervención en plan de mitin callejero y populachero en la ciudad de Puebla, en donde hizo profesión de fe marxista en detrimento de nuestra Fe católica.⁵⁰³

Como se puede observar Méndez Arceo no sólo era atacado en libros sino también por la actividad de agrupaciones que mostraban así un anticomunismo que pretendía obstaculizar cualquier manifestación potencialmente subversiva, así fuera una participación en algún foro académico.

Un par de años más tarde, al criticar las actividades y declaraciones de Sergio Méndez Arceo en su viaje a Chile, esta agrupación escribió a los obispos lo siguiente:

Venimos por la presente a pedir de nuestra Jerarquía Eclesiástica una formal y absoluta condenación a la doctrina y a la postura doctrinaria del Sr. Obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, y como consecuencia de lo anterior, la solicitud de parte de Uds., ante la Sede Apostólica, de la destitución de su cargo, de tan nefasta persona. Calificamos de nefasta la personalidad del Sr. Méndez Arceo, en virtud de que su ejemplo ha sido secundado por algunos miembros de la Jerarquía Eclesiástica, por cada día mayor número de sacerdotes, religiosos y seculares, los cuales, encabezados por el Sr. obispo de Cuernavaca, han dado un viraje doctrinario, pretendiendo convencernos e inducirnos a la aceptación de la doctrina y práctica de un materialismo ateo – contrario a la doctrina de Cristo – sintetizado en el socialismo y en el comunismo internacional. Frente a esta actitud no podemos callar, ni la podemos tolerar, en consecuencia debemos hablar y así lo hacemos.⁵⁰⁴

Aunque los jefes eclesiásticos nunca escucharon las exigencias de los sectores integristas en torno a la destitución del obispo de la capital morelense, los conservadores integristas como lo eran los dirigentes del Movimiento Cívico Tradicionalista nunca renunciaron a la obediencia a la estructura “oficial” de la

503 AHAM, Base Cancillería, caja 131, exp. 21.
504 *Ibid.*, caja 74, exp. 2.

institución religiosa, Además de sus críticas contra el prelado de Cuernavaca y otros clérigos progresistas, los militantes de este movimiento promovían frecuentes denuncias ante los obispos de lo que consideraban abusos litúrgicos como las misas en las que se usaba música profana, documentando los casos de las parroquias en las que prácticas consideradas como irreverentes y aun blasfemas tenían lugar. Se quejaban inclusive de la innovación de recibir la comunión de pie y en la mano, además de que denunciaban las inclinaciones marxistas que diversos clérigos podían mostrar en sus homilías.

El 6 de noviembre de 1971, se erigió en la diócesis de Tlalnepantla, Estado de México, bajo la dirección del sacerdote Manuel Molina, la Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X. Se presentó como un organismo que apoyaría, desde una perspectiva crítica hacia el progresismo, la formación y espiritualidad particularmente de los clérigos y seminaristas (esta agrupación a pesar de su nombre era de índole conservadora integrista sin ninguna relación con la FSSPX). En su manifiesto fundacional,⁵⁰⁵ declaraban su compromiso de fidelidad al papa y a los obispos, la devoción a la Virgen de Guadalupe, la afirmación de una correcta orientación doctrinal, y el objetivo del fomento de las vocaciones eclesiásticas y de la santidad sacerdotal.

Esta asociación no se libró de las críticas del sedevacantismo como se observa en un panfleto fechado en febrero de 1972 y divulgado por el “Círculo profesional de Católicos del Distrito Federal” (que posiblemente era un membrete ligado a simpatizantes de Sáenz Arriaga). En dicho texto, se critica al líder de la Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X, el padre Molina por haber dicho en un artículo de la revista *Misión Bíblica*, que todos aquellos que criticasen al papa estaban automáticamente excomulgados (desde luego Sáenz Arriaga entre ellos) y por tener amistad con Sergio Méndez Arceo.⁵⁰⁶ No obstante, estos ataques la asociación siguió funcionando durante algunos años más en la diócesis de Tlalnepantla.

505 *Ibid.*, caja 61, exp. 16.

506 *Ibid.*

Como se mencionó anteriormente, fue la publicación de *La Nueva Iglesia Montiniana*, lo que le valió a Sáenz Arriaga la excomunión decretada por el arzobispo de la Ciudad de México, Miguel Darío Miranda, el 20 de diciembre de 1971. Este suceso suscitó una serie de reacciones entre los integristas mexicanos y aun extranjeros, que fueron decisivos para que las diferencias entre tradicionalistas (principalmente en estos años sedevacantistas) y conservadores integristas se ahondaran.

Como dato revelador de la fama internacional de Sáenz Arriaga se puede mencionar que días después de su excomunión, un grupo de integristas italianos atacaron el escudo del cardenal Miguel Darío Miranda que se hallaba expuesto en Roma y escribieron pintas de grafiti en los muros del Colegio Mexicano de la capital italiana, en señal de protesta,⁵⁰⁷ aunque otras fuentes señalan que el escudo lapidado fue el que se encontraba en el templo de Santa María de Guadalupe de Roma.⁵⁰⁸

De hecho el propio Sáenz Arriaga viajó por Europa durante 1972 para exponer su situación ante simpatizantes y visitó, entre otras ciudades, la de Roma, en donde dictó una conferencia en la sede de la asociación *Civiltá Cristiana*⁵⁰⁹ en donde negó la validez de su excomunión.⁵¹⁰ También visitó a Marcel Lefebvre en el seminario de Econe,⁵¹¹ aunque el encuentro fue bastante cordial y tras el mismo ambos se expresaron admiración mutua, el arzobispo francés no compartió su posicionamiento sobre el papado y no hubo ligas tan relevantes entre el exjesuita y el prelado europeo. Sáenz Arriaga después de su excomunión logró un buen nivel de popularidad ente quienes consideraron la pena canónica como injusta y con ello logró de hecho, el liderazgo entre quienes

507 Blancarte, *Historia*, 1992, p. 284 y Pacheco, "Tradicionalismo", 2007, p. 356

508 AHAM, Base Miguel Darío Miranda, caja 78, exp. 39.

509 La *Confederazione Civiltá Cristiana*, es una asociación italiana de laicos dedicada a la defensa de la civilización cristiana contra las tendencias que son consideradas como subversivas y antinaturales, actualmente no son tradicionalistas, aunque puede considerárseles antiprogresistas posconciliares radicales debido a que en su página web atacan a las expresiones progresistas dentro de la Iglesia y hablan del llamado "Nuevo orden Mundial" de índole masónica. Ver: "*Confederazione Civiltá Cristiana*" en <http://www.civiltacristiana.com/> [Consultada el 24 de abril de 2016].

510 Pacheco, "Tradicionalismo", 2007, p. 357

511 "Entrevista al padre Jean Michel Faure 1er. superior del Distrito de México y América Central" en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 19.

siguieron la corriente sedevacantista. Incluso algunos sacerdotes se le unieron en sus labores en favor del tradicionalismo, entre los que destacaban Moisés Carmona de Acapulco y Adolfo Zamora Hernández, quienes después de la muerte del exjesuita en 1976, se convirtieron en los líderes espirituales de la corriente.

La excomunión de Sáenz Arriaga fue uno de los temas que más encendieron la polémica entre tradicionalistas y conservadores integristas, numerosos desplegados y artículos periodísticos se manifestaron en la prensa de manera frecuente durante los meses posteriores al acontecimiento. Protestaron otros ideólogos que a partir de la excomunión hicieron explícita su adhesión al sedevacantismo como Antonio Rius Facius y René Capistrán Garza. Inclusive el periodista Manuel Buendía, se expresó en contra la medida canónica, aunque este último no por coincidir en las ideas sedevacantistas sino por evitar que se hiciera del excomulgado un mártir.⁵¹² No faltaron las agrupaciones que también pagaron sus desplegados en algunos medios de prensa para apoyar a Sáenz Arriaga y protestar por su excomunión, un ejemplo de ello fue el texto del “Círculo Profesional de Católicos del Distrito Federal”, (el cual es probable haya sido un membrete de algún grupo de seguidores del exjesuita)⁵¹³ que señaló:

Muchos católicos se preguntan ¿Por qué tanta inquina, tanto odio, tanta sevicia, de estos papólatras contra el padre Sáenz? y la respuesta está explicada por el siguiente hecho: Como el Cardenal Darío Miranda cumplió a 77, „jueves de Corpus” tratando de cumplir con la norma conciliar de retirarse a los 75 „inviernos” quedó pasmado por la „generosidad” de Paulo VI quien rechazó la renuncia y pidió a Darío Miranda continuara al frente de la Arquidiócesis más grande del mundo (...) el Cardenal que tenía necesidad urgente de manifestar su gratitud y reconocimiento a Paulo VI, por tan señalado favor, no podía desperdiciar la oportunidad-según dijo- que le dio el padre Sáenz al criticar la negligencia del papa que no combate la herejía y no salvaguarda el depósito que le fue encomendado como Sucesor de Pedro, por lo cual procedió cual moderna Judith a decapitar a “Olofernes” Sáenz Arriaga.⁵¹⁴

Sería cuestionable dar la razón a lo que se plantea en este desplegado en el sentido de las intenciones ocultas que motivaron la penalidad impuesta por Darío Miranda al líder sedevacantista, pero es interesante analizar que buena parte de

512 Pacheco, “Tradicionalismo”, 2007, pp. 356-357

513 La estrategia de usar membretes fue común en varias agrupaciones integristas, con la finalidad de dar a la opinión pública la idea de que existían numerosas agrupaciones que coincidían en las mismas ideas, pero que en la realidad sólo existían de nombre o bien eran grupúsculos constituidos por una o dos decenas de personas como máximo.

514 AHAM, Base Cancillería, caja 61, exp. 16.

los argumentos de los defensores de Sáenz Arriaga se basan en la idea de que se había cometido una injusticia porque Paulo VI y los obispos que lo seguían no habían impuesto ninguna sanción canónica a ningún clérigo o jerarca que, según la perspectiva tradicionalista, había caído en herejías mucho mayores que aquellas que se le imputaban al exjesuita.

El Movimiento Cívico Tradicionalista, que no tuvo un pronunciamiento claro ni a favor ni en contra de la excomunión a Sáenz Arriaga. fue atacado por un simpatizante anónimo del sedevacantismo, en los siguientes términos:

Los seculares antiprogresistas estamos completamente desunidos, divididos y desorientados, actuando a tontas y a locas. Con el Movimiento Cívico Tradicionalista pasa lo mismo que con el Familiar Cristiano. Que ni es movimientos, ni es cívico ni es tradicionalista. Con motivo de la excomunión dictada en contra del padre Sáenz Arriaga, ese "Movimiento" adopta una pose neutralista y la impone a todos sus miembros. (Afortunadamente yo me separe de él), sin caer en cuenta de que quien no está con Cristo está contra Él, y que siempre, especialmente en épocas de peligro, esa pose neutralista sólo se justifica cuando se sufre un idiotismo patológico."⁵¹⁵

Este duro ataque refleja el grado de antagonismo y polarización que se estaba gestando entre los propios integristas que aunque tenían enemigos comunes muy poderosos, profundizaron sus divisiones después de la excomunión de Sáenz Arriaga y delimitaron sus posturas de manera cada vez más tajante y rígida.

Quienes apoyaron la decisión de la excomunión fueron desde luego buena parte del resto de los católicos de todas las tendencias, aunque también se pronunciaron a su favor algunos conservadores integristas, como Salvador Abascal Infante quien, como se verá más adelante, endureció radicalmente su postura contra los tradicionalistas tanto sedevacantistas como lefebvristas. Un ejemplo de las posturas favorables a la penalización contra Sáenz, proveniente del propio equipo de trabajo de Miranda, fue la expuesta por Luis Reynoso Cervantes, entonces colaborador cercano del arzobispo Darío Miranda y años más tarde obispo de Cuernavaca, publicó un folleto en defensa del primado de México en el que defendía la legitimidad jurídica y canónica de la pena de excomunión en contra de los argumentos sedevacantistas (especialmente contra un desplegado de René Capistrán Garza publicado en *El Universal* del 17 de mayo de 1972). En dicho escrito, argumentaba que Sáenz Arriaga había sido

515 *Ibid.*, caja 130, exp. 7.

excomulgado “por haber intentado en su libro *La Nueva Iglesia Montiniana* subvertir la autoridad del Romano Pontífice y de los obispos atacando su autoridad, paralizando su acción, desprestigiándola, aminorándola, y excitando a los fieles a desobedecerles.”⁵¹⁶ Era lógico que la jerarquía eclesiástica presentara una argumentación en un tono que aspiraba a ser contundente e inapelable, pues para ellos era una prioridad mantener su autoridad incuestionable ante la envergadura de las transformaciones conciliares y la serie de reacciones que estas habían generado.

En 1972 Joaquín Sáenz Arriaga y sus seguidores fundaron la revista *Trento*, que fue el principal medio de difusión impreso de la corriente sedevacantista. El primer número apareció el 1° de diciembre de 1972 y la publicación estuvo dirigida a partir de su inicio por Abelardo Rodríguez Díaz hasta agosto de 1973, posteriormente por Sergio Ramírez de Arellano de septiembre de 1973 a abril de 1974, por Luis Castellanos de mayo de 1974 a febrero de 1975, por Jesús Cruz Baños de marzo de 1975 a julio de 1980 (aunque Gloria Riestra fue nombrada coordinadora general a partir de julio de 1976). En su primer número incluyó un desplegado a favor del padre Sáenz, firmado por Oscar Méndez Casanueva.

Trento incluía no sólo artículos de los sedevacantistas mexicanos como Joaquín Sáenz Arriaga, Moisés Carmona, Gloria Riestra, sino que también difundió en México varios textos de integristas extranjeros como Gerard des Lauriers, George de Nantes e incluso Marcel Lefebvre, antes de que los sedevacantistas mexicanos lo condenaran por no adherirse a sus posturas respecto al papa. Además del recurrente anticomunismo que proclamaba en sus artículos, en *Trento* se publicaban diversos llamados de alerta contra el ecumenismo, incluso amalgamando ambos elementos. En mayo de 1973, por ejemplo se publicó un artículo titulado ““Operación 76” y la Iglesia universal” que pretendía denunciar un plan comunista de unificar a todas las religiones en una Iglesia Universal de la Fraternidad Mundial que estaría al servicio de la Unión

516 Reynoso, *Fanatismo*, 1972, p. 10 en AHAM, Base Miguel Darío Miranda, caja 50, exp. 11.

Soviética y que habría infiltrado tanto al Consejo Mundial de Iglesias, de raíz protestante, como a la Iglesia Católica. En dicho texto se comentaba:

Cambios radicales en las enseñanzas tradicionales de 20 siglos han acercado a Roma no con el cristianismo tradicional, apostólico, como creen muchos católicos ignorantes, sino con el neo-paganismo humanístico, sensual y corruptor del Consejo Mundial de las Iglesias (...) y coincidiendo con esta „descristianización de la cristiandad“ que opera para sincretizar los bastiones del protestantismo y el catolicismo a lo que viene a ser un „nuevo evangelio“, ha venido del Kremlin lo que a muchos parece un „ablandamiento“ recíproco en la clásica lucha del marxismo hacia la religión.⁵¹⁷

Aunque antes de 1989 el anticomunismo fuera uno de los componentes ideológicos más visibles en el discurso del integrista, el ecumenismo siempre estuvo presente como una de las innovaciones más perniciosas para los tradicionalistas, (no fue así en los conservadores integristas) y este es un ejemplo de cómo pueden mezclarse ambos elementos de antagonismo en un lenguaje conspiracionista, según el cual el ecumenismo pretendía formar una gran Iglesia Universal que favoreciera la dominación comunista mundial.

En rento también se ventilaban las rivalidades entre núcleos integristas, las cuales desde luego también involucraban a las publicaciones de cada una de las tendencias. En mayo de 1974 Luis Castellanos, director de *Trento*, publicó una carta abierta en la que criticó lo que consideraba una actitud ambigua de parte de Octavio I. González, el director de *Integridad*: “exijo, no pido, defina usted su posición ambigua, ya que esta unas veces se inclina aparentemente a la derecha y otras veces abiertamente se pone del lado del enemigo, haciendo causa común con él”⁵¹⁸ Quizás esta ambigüedad que percibía el director de *Trento* se debía a que, como publicación conservadora integrista que era, *Integridad* podía un día atacar al progresismo y al siguiente número alabar al papa Paulo VI que para los sedevacantistas era el responsable último de la apostasía de la Iglesia.

Otra publicación surgida en estos años, también en el ámbito sedevacantista, es el boletín mensual de diez páginas denominado *El enano del tapanco*, dirigido por Carlos Franco y que se publicaba en la Ciudad de México. El

517 “Operación 76 y la Iglesia Universal” en *Trento*, no. 12, 15 de mayo de 1973, p. 3 en AHAG, sección: folletería, serie: publicaciones periódicas.

518 Luis Castellanos, “Unión en torno a la tradición mariana” en *Trento*, 15 de mayo de 1975, p. 1 en AHAG, sección: folletería, serie: publicaciones periódicas.

primer número de esta publicación apareció el 18 de mayo de 1972 y su enfoque se especializó en la denuncia de ciertos abusos litúrgicos y se publicaron diversos artículos anticomunistas a lado de otros que condenaban el ecumenismo. Un ejemplo de estos últimos es un artículo titulado “operación 76” que retomó la misma teoría conspirativa que *Trento* ya había publicado.⁵¹⁹ Esta publicación también hacía referencias a las presuntas apariciones de la Virgen María en Puruaran, (lo que es un ejemplo de sedevacantistas que sí aprobaban esa aparición) reproducía artículos de otras revistas tradicionalistas del extranjero como la publicación *Roma* de Argentina y hacían referencia a las novedades en torno a la actividad de Marcel Lefebvre (en un momento en que los sedevacantistas no lo habían condenado).⁵²⁰

También en 1972, hubo acontecimientos importantes en el ámbito del conservadurismo integrista. Salvador Abascal rompió con editorial Jus debido a que no estaba de acuerdo con que se aprobara la publicación de obras que según su parecer difundían el progresismo católico por lo que decidió fundar Editorial Tradición, que dirigió por su cuenta y en la que prosiguió con su labor de difusión de la historiografía conservadora, a la que se agregaron la filosofía tomista, la denuncia contra el comunismo y la masonería y ahora también libros de su propia autoría que trataban tanto temas históricos y morales como cuestiones de polémica religiosa ahora, no sólo contra los progresistas, sino también contra los sedevacantistas.

Las divergencias entre los sedevacantistas y los conservadores integristas, llegaron a un grado elevado de rispidez, a partir de 1972 y durante el resto de la década. Sedevacantistas y conservadores integristas, se acusaban mutuamente de ser “judíos” infiltrados en la Iglesia, lo cual demuestra el grado de antijudaísmo que ambas corrientes manifestaban, pues la palabra “judío” era el peor insulto que

519 Dídimo, “Reflexiones y comentarios. Operación 76” en *El Enano del tapanco*, no. 33, abril 1975, pp. 4-5 en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, caja: Movimientos tradicionalistas 1975-2000, exp. 1975-1978-II.

520 Varios ejemplares del *El enano del tapanco* entre 1975 y 1977 se pueden consultar en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, caja: Movimientos tradicionalistas 1975-2000, exp. 1975-1978-II.

un seguidor de cada una de estas corrientes ideológicas podía recibir. Un ejemplo de ello se puede observar en *Contra la gran traición*, en donde Gloria Riestra criticó a Salvador Abascal diciendo que no reconoce la herejía en la que ha caído Paulo VI y que Abascal sigue “el capricho particular de un hombre de quien ya no podemos dudar, aunque no fuera más que por el solo hecho de conceder la comunión a los herejes, que es el padre del cisma, el hereje máximo y destructor de la Iglesia, por culpa de quien se han perdido y se siguen perdiendo tantas almas.”⁵²¹ Para Riestra, “al lic. Abascal le dejan incólume las verdaderas herejías, sacrilegios y profanaciones oficialmente legalizados en la nueva Iglesia, y anda buscando con lupa “herejías” a quienes no las profesan”⁵²² Con esto se atacaba a Abascal porque en sus argumentaciones trataba de justificar a toda costa las disposiciones papales, aun aquellas que fueran en dirección de profundizar no sólo el diálogo con los protestantes sino que en algunos medios, se promovieran celebraciones litúrgicas interconfesionales.

Abascal consideraba que el dogma de la infalibilidad papal abarcaba casi cualquier decisión del obispo de Roma: “los hijos espirituales de Sáenz Arriaga y Gloria Riestra tienen que repetir la falsedad de que si sólo hablando *ex cathedra* define dogmas el papa, no hablando *ex cathedra* puede incurrir en herejía. Hasta la saciedad se les ha explicado que la infalibilidad *ex cathedra* implica necesariamente la inerrancia o imposibilidad de caer en herejía no hablando *ex cathedra*.”⁵²³ De esta manera, la fidelidad papal de Abascal basada en los argumentos mismos del Concilio Vaticano I, mostraba un matiz diferente del sedevacantismo que sin embargo resultaba también radical en varios aspectos, sobre todo porque el exlíder sinarquista dotaba de este modo a cualquier cosa que dijese el papa de una sacralidad exagerada.

Abascal llegó a criticar a Sáenz Arriaga, con el siguiente comentario irónico “Joaquín I, quien ha sido escogido por Dios en este momento, el más difícil de toda la historia, para salvar a la Iglesia y para juzgar a las doce tribus, sentencia

521 Riestra, *Gran*, p. XI

522 *Ibíd.* p. 179

523 Salvador Abascal, *La Hoja de combate*, 12 de julio de 1978, p. 3 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas.

de manera inapelable que el ataque progresista es patrocinado y dirigido por Paulo VI (...) aunque el primero en denunciar el progresismo como activo destructor de la Iglesia ha sido el propio Paulo VI.”⁵²⁴ Como puede observarse Abascal mantenía la misma postura que tenía el conjunto de los integristas durante los años sesenta, es decir considera que los excesos progresistas se debían no al CVII o a Paulo VI, sino a la desobediencia que a estos hacían los innovadores radicales.

El 11 de Julio de 1973, una docena de jóvenes, presuntamente instigados por Anacleto González Flores Guerrero, personaje que fungía como agente de los Tecos en el Distrito Federal, apedrearon la casa de Salvador Abascal, ubicada en el barrio de Tacubaya, en el Distrito Federal:

El día 11 de julio poco antes de las 3 de la madrugada mi casa fue apedreada y en su barda pintaron los enemigos del Papa, con grandes letras rojas, cuatro palabras: JUDIOS, JUDIOS, MERCENARIOS, PAPOLATRAS. El día 18 del mismo mes, alguien echó por debajo de la puerta de entrada de mi casa una bolsa con un panfleto de 16 páginas titulado “SALVADOR ABASCAL INFANTE -¡Cuánto honor para mí! Con un estrellita judía de seis picos, amorosamente dibujada, sobre la I de INFANTE (...) firma el viscoso aborto el Ing. Anacleto González Flores G. Por una imaginaria Unión de Católicos Mexicanos”⁵²⁵

En meses siguientes Abascal publicó el libro *En legítima defensa y más en defensa del papado*, los detalles de los incidentes arriba enunciados, lanzando entre otras, la siguiente aseveración: “quienes odiaban a muerte a Juan XXIII y tratan de dar muerte cuando menos moralmente a Paulo VI tienen que odiar también de muerte a quienes defendemos a estos dos legítimos papas. Yo acepto de antemano todos los peligros.”⁵²⁶ Con esto, Abascal se asumía como el defensor por excelencia del papado, en un discurso de autosacrificio que pretendía exaltar la figura del papado.

Anacleto González Flores Guerrero, respondió a dichas palabras diciendo: “quedaba en reserva el gran recurso farisaico presentarse como víctima, como el hebreo Allende Gossens, y así ocurrió que la casa de abascal fue pintarrajeada,

524 Salvador Abascal, “Sáenz Arriaga fuera de quicio” en *La Hoja de Combate*, 12 de abril de 1973, p. 1 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas.

525 Salvador Abascal, “Atenta invitación a mis enemigos” en *La Hoja de Combate*, 12 de agosto de 1973, p. 1, en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas. Las palabras en mayúsculas aparecen tal cual en el original.

526 Abascal, *Legítima*, 1973, p. 43

aun cuando al acudir a un diario montinista para dar publicidad al asunto, la dignidad personal quedara en minúscula , como el apellido abascal. Quien acude a los medios de comunicación para buscar protección a su hogar amagado, se exhibe como un pobre hombre.”⁵²⁷ El adversario sedevacantista de Abascal no condena la agresión sufrida por Abascal sino que trata de poner sobre la mesa argumentos que rayan en la descalificación personal, lo cual es un rasgo de la intensidad a la que llegó el conflicto.

Para Salvador Abascal, la Iglesia era indestructible: “es claro que el Judaísmo Internacional es el máximo enemigo del Catolicismo y de la Civilización; pero esto no quiere decir que así como se apodera él de los gobiernos temporales, le sea posible apoderarse también del supremo gobierno espiritual de la Iglesia, como si el Espíritu Santo se descuidara y abandonara a su esposa inmaculada”⁵²⁸ En estas líneas además del notorio discurso antijudío, se muestra también una confianza absoluta en la idea de que la Iglesia no sería vencida por quienes Abascal consideraba sus máximos enemigos y esa era una idea común a todos los integristas, aunque con visiones distintas de la manera en que la Iglesia triunfaría y se libraría de sus enemigos, lo que hace alusión.

Como se mencionó antes, Marcel. Lefebvre no escapó de las críticas de Abascal, aunque estas se dieron hasta 1977, pues en *La Hoja de Combate* el exlíder sinarquista mencionaba del prelado francés lo siguiente: “A Lefebvre le pasó lo que a muchos eclesiásticos en todos los Concilios. Sufre por falta de Fe. Porque el Concilio Vaticano II y el papa no los considera sino desde un punto de vista humano.”⁵²⁹ De esta manera, Abascal exponía su reconocimiento al CVII, y manifestaba que el criterio de fe es el único que debería de considerarse al recibir la doctrina papal sin que mediara ningún análisis intelectual del mismo.

Para continuar con lo relativo al surgimiento de algunas comunidades ligadas con el tradicionalismo, se hace ahora referencia al caso de un núcleo

527 Anacleto González Flores Guerrero, “Salvador Abascal Infante y el teatro judaico” en *Trento*, no. 39 1 de agosto de 1973, p. 3, en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas. Se respetó la ortografía de la fuente original.

528 Abascal, *Legítima*, 1973, p. 19

529 Salvador Abascal, “Los lefebvristas no son romanos” en *La Hoja de Combate*, 12 de agosto de 1977, p. 8 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas.

ligado a una presunta aparición mariana. En 1973, se iniciaron las presuntas apariciones de la Virgen María en la población de Puruarán, Michoacán según las cuales la Madre de Dios habría condenado las innovaciones promovidas por el CVII. El lugar se convirtió en un centro de peregrinaje, y con el tiempo en una comunidad denominada exclusivista, sectaria y autárquica denominada "Nueva Jerusalén". El culto estaba encabezado por el sacerdote Nabor Cárdenas,⁵³⁰ quien celebraba la misa del antiguo rito y se oponía al CVII, respaldado por la supuesta vidente Gabina Romero. Durante los años setenta y ochenta dos jesuitas tradicionalistas, que sin embargo nunca se declararon sedevacantistas, acudieron a la población a apoyar el trabajo espiritual que se desarrollaba en la comunidad en donde además podían continuar celebrando libremente la misa tridentina. Estos clérigos eran Benjamín Campos (quien como se verá en el capítulo IV fue un actor relevante en el desarrollo del tradicionalismo en Guadalajara) y Adonay Correa. Ambos después de decepcionarse de la experiencia de la Nueva Jerusalén terminaron a partir de los años ochenta colaborando con la FSSPX.

En torno a las apariciones de Pururaran, no hubo un acuerdo general entre las distintas tendencias del integrismo sobre juicio general que se tomó respecto a la veracidad este caso. Varios sedevacantistas tenían una postura de oposición y condena como lo ejemplifican las palabras de Gloria Riestra haciendo referencia a los dos jesuitas mencionados en el párrafo anterior:

El Padre Adonay Correa, el otro jesuita, comenzó su "apostolado" entre los tradicionalistas asistiendo a un centro de "apariciones de la Virgen María" junto con el Padre (Benjamín) Campos, en el pueblo de Puruarán, Mich., para oficiar ahí para los miles de peregrinos que iban a conocer - y van aún - los mensajes de los "videntes" y venerar una imagen de la Virgen pintada en tela, de la que desde un principio se dijo que era "la encarnación de La Virgen". O sea que la Virgen María estaba "encarnada" en dicha tela. Y así, inexplicablemente continúan ambos siendo miembros de la deteriorada Compañía de Jesús, y al mismo tiempo "tradicionalistas" con permiso de asistir al gran número de católicos - en su mayoría confundidos - que desean más que nada asistir a una Misa verdadera y recibir los Sacramentos. El precio es el aumentar en lo doctrinal, la confusión, y quedar inmunes, "espiritualmente vacunados" contra la tesis de la Sede Vacante, y por lo mismo inmovilizados para la verdadera lucha, estos católicos, que en grandes peregrinaciones acuden a dicha centro.⁵³¹

530 Blancarte, *Historia*, 1992, pp. 337-338

531 Gloria Riestra, "Breve reseña sobre el tradicionalismo en México" en blog de la Associacao Católica Apostolica Romana Coetus Internationalis Fidelium:
<http://coetusinternationalisfidelium.blogspot.mx/2009/12/breve-resena-sobre-el-tradicionalismo.html>
[Consultada el 05 de abril de 2016]

El padre Adonay Correa difundió durante los años setenta, a través de la editorial “Difusora Mariana” varios de los presuntos mensajes de la Virgen María e inclusive bajo el mismo selló publicó algunos de los textos de Marcel Lefebvre.

A través de los años la comunidad adquirió tintes de secta apocalíptica y de micro-sociedad teocrática, lo que causó el alejamiento tanto de Benjamín Campos como del padre Correa. Nabor Cárdenas, apodado “papá Nabor”, murió en 2008, con lo que se abrió un periodo de disputas en la comunidad, en medio de denuncias de abusos laborales y sexuales y escándalos de diversa índole, por parte de personas que vivieron en algún momento en la Nueva Jerusalén.

No obstante las aparentes afinidades y el involucramiento temporal de algunos tradicionalistas con la comunidad de Puruarán, sería erróneo considerar a este movimiento como tradicionalista o integrista, ya que, aquellos que fueron sus sacerdotes no se afiliaron directamente a ninguna de las corrientes tradicionalistas que se analizan en este estudio y además su línea de sucesión apostólica, se puede encontrar más del lado de corrientes veterocatólicas (corriente que surgió en Europa en el siglo XIX en oposición al Concilio Vaticano I y en especial a la proclamación del dogma de la infalibilidad papal) que de alguno de los obispos tradicionalistas.

En México, las expresiones en favor del lefebvrismo iniciaron cuando algunos católicos tradicionalistas se organizaron para protestar contra la suspensión *a divinis* que se dictó contra Marcel Lefebvre en junio de 1976, acontecimiento que en los medios de comunicación se denominó como “el Caso Lefebvre”. Uno de estos grupos se autodenominó “Fraternidad Sacerdotal San Pío X-Rama Seglar” y bajo este nombre publicó varios desplegados en periódicos de todo México⁵³² protestando contra la medida adoptada contra el arzobispo francés y denunciando lo que consideraban las herejías protestantizantes que implicaban las reformas litúrgicas, además de se afirmaba la ilegitimidad de la prohibición de la misa de San Pío V. Sus dirigentes eran, según los firmantes de los desplegados, Salvador Cervantes y Sergio Apodaca, aunque se desconoce si

532 AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas (1971-1986), exp.1976.

estas personas tuvieron alguna liga con alguna otra agrupación. Cabe aclarar que dicha “rama seglar” no tenía ningún vínculo oficial con la FSSPX y es posible que haya sido sólo un membrete de alguna otra organización.

De hecho el periódico sedevacantista *Trento* denunciaba en una inserción pagada el 15 de septiembre de 1976 publicada en *El Informador*, que la mencionada “rama seglar” no tenía ninguna autorización para hablar en nombre de la organización fundada por Lefebvre y que era maniobra del jesuita Benjamín Campos para comprometer al arzobispo francés con la comunidad ligada a las apariciones de Pururarán.⁵³³

Otro de estos grupos (o quizás sólo membretes) fue el Frente Juvenil Guadalupano (FJG), quien se manifestó en la prensa contra la suspensión *a divinis* contra Lefebvre, también en septiembre de 1976. Un artículo de *Excelsior* aparecido por las mismas fechas, menciona que se envió una carta al Vaticano en la que el FJG, denuncia que la nueva misa fue elaborada con la colaboración de pastores protestantes y que era falsa la acusación de cisma, hecha contra Lefebvre.⁵³⁴ La misiva que se menciona, fue firmada por José Horacio Rivera y el secretario de la organización Héctor Guiscafré Gallardo. Cabe mencionar que la familia Guiscafré fue una de las fundadoras de la Capilla de Nuestra Señora de Guadalupe en 1987, la primera atendida por la FSSPX, en instalarse en la Ciudad de México.

Entre julio y agosto de 1976, se había anunciado la posibilidad de una visita a México del arzobispo Marcel Lefebvre por invitación de la UCT, sin embargo está no se dio debido a que el gobierno mexicano le negó la entrada al país, debido a presiones del Episcopado, por lo que Michel André cumplió con la visita en calidad de representante. En una conferencia ofrecida en la sede de la UCT comentó que “el Concilio Vaticano II es el causante de la crisis (de la Iglesia) y que actualmente hay „demagogia y revolución en la Iglesia” ya que „los católicos liberales están enfermos de ser católicos” y „los seminarios llenos de falsas

533 “Maniobra jesuítica contra el arzobispo Lefebvre” en *El Informador*, 15 de septiembre de 1976, en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas (1971-1986), exp. 1976.

534 “El Evangelio no puede identificarse con ideologías: Cardenal Salazar” en *Excelsior*, 12 de septiembre de 1976, en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas (1971-1986), exp. 1976.

teorías”⁵³⁵ El 6 de agosto, este sacerdote ofició una misa en la Iglesia del pueblo de Atlatlahucan, en Morelos, lo que causó contrariedad a Sergio Méndez Arceo, (este acontecimiento se detallará en el capítulo V de esta investigación).

No sólo el EM maniobró para evitar la entrada de Lefebvre a México, sino que el 30 de agosto de 1976, publicó un par de documentos la “Declaración del Episcopado Mexicano acerca de la actitud de Monseñor Marcel Lefebvre,”⁵³⁶ y el texto “Algunas orientaciones sobre el caso Lefebvre”. En ambos documentos los obispos condenaban la postura del arzobispo francés al considerarla una rebeldía contra el sucesor de San Pedro al no aceptar su suspensión *a divinis* y por argumentar que es opuesta al necesario cambio que exigen los tiempos. Por ejemplo en el segundo de los textos, los obispos mexicanos responden contra aquellos que alegan que es injusto prohibir la misa codificada por San Pio V en el siglo XVI: “de entonces acá el mundo ha vivido cuatro siglos, y querer parar la historia para que el mundo no cambie, es un empeño inútil; suponer que no ha cambiado, es una pueril y trágica ilusión; querer vivir en el ayer, es renunciar a nuestra misión cristiana de salvar al hombre de hoy.”⁵³⁷ El llamado a la aceptación del cambio y a vivir según el “espíritu de los tiempos”, eran palabras que sonaban a herejía a los oídos de los integristas, pues esto era transigir con el enemigo mundano y renunciar a la proclamación de la verdad divina ante un mundo neopagano.

El “Caso Lefebvre” (es decir el tema de la suspensión *a divinis* del arzobispo francés) y su primer intento fallido de visitar México, fue la ocasión para que varios actores se posicionaran en torno al integrismo opositor al CVII. Uno de estos fue la Unión Nacional Sinarquista,⁵³⁸ organización que después de que en

535 “El padre Michel André: „Demagogia y revolución en la Iglesia” en *Excélsior*, 10. de agosto de 1976, en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas, exp: 1975-1976.

536 AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas, exp. 1975-1976.

537 “Algunas orientaciones sobre el caso Lefebvre,” México, Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia del Episcopado Mexicano, 1976, p. 7 en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas, exp. 1975-1976.

538 Se hace referencia en este caso, a la facción política de la Unión Nacional Sinarquista que después de la división ocurrida en esta organización en 1944, intentó participar en el sistema político mexicano a través de partidos políticos en varias ocasiones entre los años cuarenta y ochenta y cuyo movimiento electoral más destacado fue el Partido Demócrata Mexicano. Ver Martínez, “Unión”, 2011.

sus primeros años planteara un nacionalismo católico con rasgos autoritarios, para mediados de los años setenta era afín a la democracia cristiana y a una visión moderadamente progresista de la participación de los católicos en política. En su periódico *Orden*, los sinarquistas comentaban, después de haber hecho un resumen de la trayectoria y de los motivos de la suspensión *a divinis* de junio de 1976:

Se trata tristemente de la desobediencia al Romano Pontífice de una persona cuya vida anterior ha constituido un válido servicio a la Iglesia y al mismo Pablo VI. Es la desobediencia de quien opone sus propias y personales opiniones a la autoridad del Papa, y llega a consumir esa falta de unidad llevando a cabo unas ordenaciones ilícitas. Ese es el núcleo del cisma. No vale decir que hay muchos más que desobedecen en la Iglesia para justificar a Mons. Lefebvre. Desgraciadamente, esa realidad de desobediencia manifiesta ha contribuido no poco a crispar los ánimos, a forjar polémicas, a crear divisiones dentro de la Única Iglesia de Cristo.⁵³⁹

Con esto los sinarquistas tomaban una actitud totalmente favorable al papado, no sólo en consonancia con los conservadores integristas sino con otros sectores del catolicismo, que sin hacer mayor análisis de los planteamientos de Lefebvre, lo descalificaban como simple expresión de soberbia y rebeldía.

En diciembre de 1976, a finales del año en que murió Sáenz Arriaga, se efectuó una reunión de católicos tradicionalistas en Acapulco, para dar respaldo público a Moisés Carmona, quien era el sucesor de Sáenz Arriaga como líder espiritual del sedevacantismo. Este sacerdote estaba asignado a la Parroquia de la Divina Providencia en el barrio de Dominguillo (que entonces era el templo expiatorio del puerto guerrerense). Asistió a la liturgia un representante personal de Marcel Lefebvre, el sacerdote Héctor Bolduc, quien ofició Misa en la mencionada parroquia acapulqueña.⁵⁴⁰ Es necesario dejar en claro que entre 1976 y 1977, aunque las posturas divergentes entre sedevacantismo y lefebvrismo ya se hallaban definidas, en México los núcleos sedevacantistas todavía no renegaban de Marcel Lefebvre, por eso dieron la bienvenida en Acapulco al lefebvrista Bolduc. Este clérigo en la homilía de la misa celebrada en Acapulco el 8 de diciembre de 1976, señalaba entre otras cuestiones lo siguiente:

539 Juan José Espinosa G. Oteyza, "El caso Lefebvre" en *Orden*, octubre de 1976, p. 17 en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas (1971-1986), exp. 1977.

540 Entrevista al autor anónimo del blog "Integrismo Mejicano" realizada por Austreberto Martínez, Ciudad de México, 27 de mayo de 2012.

El motivo de que exista en la actualidad una crisis en la Iglesia se debe a que por desgracia muchos obispos y muchos sacerdotes ya no creen en el Sacrificio de la Misa, esto es debido principalmente a los errores que se han diseminado dentro de la Iglesia después del Concilio Vaticano II (...) durante la crisis de la Iglesia, Nuestro Señor Jesucristo ha escogido un pequeño rebaño para que lo siga, quienes están reunidos aquí, escuchando la celebración de la misa, son parte de ese rebaño, en las manos de ese rebaño descansa el futuro de la Iglesia (...) en estos días difíciles las almas de los mártires católicos de México piden a Dios ser oídos, que sean salvados sus compatriotas y descendientes con la ayuda de la Virgen de Guadalupe.⁵⁴¹

Con estas palabras se reafirmaba la idea de los tradicionalistas de ser esa pequeña minoría, esa elite elegida para preservar la fe ante la apostasía generalizada no sólo de la sociedad sino también de la propia Iglesia. El 30 de enero de 1977, se constituyó oficialmente la UCT para agrupar a todos los seguidores de la tendencia sedevacantista. Fue dirigida por el sacerdote Moisés Carmona y aunque se concibió en primer lugar como una forma de agrupar y organizar al núcleo de simpatizantes del sedevacantismo que se había formado en torno a Sáenz Arriaga y posteriormente fue convirtiéndose en la asociación que conjuntó a los sacerdotes que siguieron esta postura y como se verá más adelante, en 1993 se transformó en la SST.

El 30 de abril de 1977 el obispo de Acapulco, Rafael Bello Ruiz, notificó de su excomunión a Moisés Carmona,⁵⁴² debido a su negativa a aceptar las reformas conciliares y al haberse negado a aceptar la destitución del cargo de párroco de la Divina Providencia que le había sido decretada por el mencionado obispo. Carmona permaneció en ese templo gracias al apoyo de sus fieles, quienes enviaron una carta a obispo Rafael Bello que incluía, además de una serie de señalamientos contra varios prelados, principalmente contra Méndez Arceo, entre otras cosas:

Nosotros no aceptamos la Iglesia modernista del Vaticano II que se está autodestruyendo con la creciente deserción sacerdotal por la vía del matrimonio; por la participación de sacerdotes en movimientos guerrilleros y su conversión al comunismo. (...) el padre Carmona y los feligreses de la parroquia de la Divina Providencia observamos la liturgia

541 "Mensaje de Monseñor Lefebvre sobre la verdadera misa de San Pio V" en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas (1971-1986), exp. 1977.

542 Juan Carlos Flores Rivas "Presbítero Moisés Carmona Rivera" en blog *Ephemerides Acapulcanae*: <http://ephemeridesacapulcanae.blogspot.mx/2009/09/presbitero-mois-es-carmona-rivera.html>

[Consultado el 24 de marzo de 2016]

tridentina y cumplimos con los sacramentos sin cambios ni mixtificaciones ni desviaciones heréticas. (...) Usted carece de autoridad para declarar vacante a la parroquia de la Divina Providencia , para quitarnos al padre Carmona y para imponernos un cura modernista, porque nosotros, los fieles, somos parte integrante de la Iglesia, que tenemos derechos que usted no podrá atropellar y que en uso de nuestros derechos declaramos que nuestro párroco es y seguirá siendo el padre Carmona, que el templo de la Divina Providencia fue construido con nuestras aportaciones , que sostenemos su culto que como comunidad católica tradicionalista nos pertenece y pro lo mismo somos nosotros los únicos que podemos y debemos determinar su uso y designar al párroco que atienda al culto y nuestras necesidades espirituales.⁵⁴³

En estas líneas no sólo se refleja un discurso opuesto a las reformas conciliares, sino la voluntad autogestiva de una comunidad parroquial que reclamaba una participación de los fieles en las decisiones y rechazaba la injerencia del obispo en la tomad e decisiones relacionada con un templo que ellos mismos habían levantado. Curiosamente este último era un argumento que chocaba con el sentido jerárquico de los integristas pero que fue utilizado de forma pragmática como un arma más en la lucha por mantener la autonomía respecto a los poderes superiores.

En junio de 1977 ante los rumores de un nuevo intento de Lefebvre por visitar México, Alfredo Torres secretario general de la CEM, a nombre del Consejo de Presidencia de la misma, emitió un documento en el cual se decía: “En cuanto a su visita a México (de Lefebvre) en caso de efectuarse, el Consejo de presidencia advierte claramente a los sacerdotes, religiosos, religiosas y fieles, que Mons. Lefebvre no podrá ni celebrar la misa ni administrar algún sacramento, ya sea fuera, ya sea dentro de cualquier templo o lugar de culto público o privado. Quienes a sabiendas soliciten sus servicios religiosos faltan gravemente por exponerse al grave pecado de fomentar un cisma.”⁵⁴⁴

Cuando se negó de nuevo la entrada a México a Marcel Lefebvre, en su segundo intento por entrar al país, el prelado emitió un mensaje a los católicos mexicanos fechado el 12 de julio de 1977, en el que decía:

¿Por qué me negaron la visa? Porque es evidente que nuestra acción molesta a aquellos que son los autores de la subversión en el mundo entero : Subversión en la Iglesia , subversión contra los Estados, subversión en las sociedades. Estas personas evidentemente no nos ven con agrado y tratan de limitar nuestra influencia en todos los campos porque saben muy bien que estamos contra la subversión, pues quien quiera que

543 “Defensa pública de los feligreses del padre Carmona” en *Trento*, no. 81, 30 de junio de 1977, pp. 3-4 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas.

544 AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, caja: Lefebvristas (1971-1986), exp. 1976.

esté con la tradición de la Iglesia, quien quiera que esté con la tradición en la sociedad, está también con el orden, con el orden querido por Dios, el orden que Dios ha querido en la Iglesia y a través de la Iglesia; el orden que Dios ha querido establecer en las instituciones civiles, y por consiguiente, estas personas que están animadas de intenciones subversivas quieren extender la revolución en el mundo entero, y que por ser bien conocidas no hay necesidad de nombrarlas. (...) ¿Qué consejos podríamos dar a los católicos mexicanos fieles a la tradición? Les decimos, como lo decimos a todos los católicos que deben ser tradicionalistas; les decimos que guarden la Fe (...) si es necesario, no duden hasta en dar su vida para guardar la Fe. Eso es lo que hicieron sus antepasados; sean pues dignos de sus antepasados. En la época actual, fuerzas subversivas se están coaligando en contra de la Fe Católica y si estas fuerzas subversivas acaban por triunfar, la Fe Católica desaparecerá quizás completamente de algunos países. En México por el contrario, espero que los católicos se mantengan fieles a estas santas tradiciones y se mantengan fieles a la Fe y a la Iglesia de Nuestro Señor.⁵⁴⁵

La idea de orden y subversión es muy marcada en estas líneas, un discurso que inclusive tiene algunos rasgos de afinidad con el de la doctrina de la seguridad nacional tan en boga por aquellos años en las altitudes sudamericanas. Se reivindica también el pasado cristero, se hace un llamado a defender la fe, dando la vida si es necesario como ellos lo hicieron, lo cual nos habla de un llamado a la confrontación con todo aquello que se oponga al tradicionalismo, especialmente contra la subversión no sólo progresistas, sino inclusive marxista.

En torno a este segundo intento frustrado de visita a México por parte de Lefebvre, la UCT publicó un desplegado firmado por Gloria Riestra, entonces secretaria general y comisionada de prensa, y por Enrique Salinas, secretario de relaciones, en el que, con la intención de dar a conocer el pensamiento del prelado francés y basándose en algunos de sus escritos, se denuncian las innovaciones del CVII promovidas por la infiltración de la masonería en la Iglesia y argumentar contra la legitimidad de la suspensión *a divinis* de Lefebvre. Aunado a ello argumentan, haciendo referencia a las trabas impuestas al Seminario de la FSSPX en Econe:

“La nueva Iglesia post-conciliar (...) no puede soportar la presencia viviente de grandes reductos de la verdadera Iglesia Católica, no pre-ni “post” conciliar, sino simplemente continua y perenne. Ni menos el riesgo de la existencia de un Seminario cuyo objeto es precisamente perpetuar la simiente sacerdotal heredera de todos los concilios dogmáticos de la Iglesia, de su Santa Misa y Sacramentos. Por eso dicen, y dicen bien, que „Econe va más allá de Econe” porque no constituye el capricho de un „inadaptado” aislado y rebelde, sino que hacia Econe converge el problema de millares de conciencias atormentadas y

545 “Mensaje de S.E. Mons. Marcel Lefebvre a los católicos mexicanos” en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas (1971-1986), exp. 1977.

porque Monseñor Lefebvre constituye la oposición viviente a la destrucción de la Fe, y la denuncia constante de las herejías que van surgiendo y de las traiciones que se van descubriendo.⁵⁴⁶

La UCT, del mismo modo que ocurrió con la excomunión de Sáenz Arriaga, argumentaba en base a la injusticia de la imposición de la sanción canónica para oponerse a la disposición papal, en este caso de los obstáculos puestos por Roma para el funcionamiento del seminario de Econe y por la suspensión *a divinis* contra Lefebvre.

- Los años finales de la Guerra Fría y la llegada a México de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X (FSSPX) (1978-1989)

Entre 1978 y 1989, los aportes de los ideólogos integristas fueron disminuyendo. Sáenz Arriaga y Capistrán Garza ya habían muerto y el resto de los autores sedevacantistas escribían cada vez más esporádicamente. Gloria Riestra continuó escribiendo en algunas revistas y diarios como Impacto y El Herald de México y desde luego en Trento, pero ya no volvió a escribir ningún libro sobre la oposición al CVII y aproximadamente a mediados de los años ochenta dejó de hacer referencias a ese tema.

Del mismo modo, Antonio Rius Facius también continuó escribiendo algunos artículos en medios periodísticos como Excelsior, y publicó en 1980 la primera edición de su último libro sobre esta temática *Excomulgado por denunciar la traición del Concilio* que era una biografía apologética de Joaquín Sáenz Arriaga,⁵⁴⁷ en la que se describe detalladamente, la trayectoria ideológica del antiguo jesuita, las distintas etapas de su oposición al CVII y todos los sucesos relacionados con su excomunión, así como los principales argumentos con los que se defendió de dicha pena canónica.

Manuel Magaña, se mantuvo activo y publicó en la temporalidad que analiza este apartado, dos libros que abordan algunos aspectos de la oposición al

546 "Frente a la cismática Iglesia Postconciliar; Quién es y que pretende Monseñor Marcel Lefebvre" en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas (1971-1986), exp. 1977.

547 Rius, *Excomulgado*, 1983.

CVII *Revelaciones sobre la “santa mafia”* de 1978,⁵⁴⁸ y *Puebla 79, religión y política* de 1979.⁵⁴⁹ El primero de estos libros es a grandes rasgos una severa crítica al Opus Dei, congregación a la que condenaba por lo que él consideraba una falsa máscara de piedad y devoción que encubría una organización capaz de hacer grandes negocios. Por otro lado en *Puebla 79, religión y política* que además de reiterar algunos aspectos de las críticas tanto al Opus Dei como a alguna organizaciones progresistas, hace un análisis de algunos de los puntos tratados en la Tercera Reunión de la CELAM y de la visita a México de Juan Pablo II a quien curiosamente, consideró un agente del comunismo y continuador del antropocentrismo en la Iglesia que ya había promovido exitosamente Paulo VI.

En estos años, Salvador Abascal continuó su polémica contra sedevacantistas y lefebvristas y publicó su libro *El papa nunca ha sido ni será hereje* de 1979,⁵⁵⁰ que incluye varios artículos publicados en 1978 en *La Hoja de Combate*,⁵⁵¹ en donde continuó su discusión principalmente contra Gloria Riestra, en esta ocasión profundizando de una forma exhaustiva y ampliamente documentada, en una serie de argumentos históricos y teológicos en los que Abascal continuó con su demostración de que un papa nunca podía caer en la herejía.

Además de Borrego y Salmerón, quienes continuaron participando discretamente en esta publicación, destacó por su colaboración con Abascal en *La Hoja de Combate* durante estos años, el abogado jalisciense Rigoberto López Valdivia. Este personaje durante los años cincuenta y sesenta fue cercano a los Tecos, para después adherirse al conservadurismo integrista. Como lo demostró en sus participaciones en *La Hoja de Combate*, López Valdivia fue un adversario

548 Magaña, *Revelaciones*, 1978

549 Magaña, *Puebla*, 1979.

550 Abascal, *Papa*, 1979.

551 Salvador Abascal “Falsa ciencia de Gloria Riestra y herejías de Sáenz Arriaga, anticristos y antipapas en *La Hoja de Combate*, no. 126, 12 de marzo de 1978, p. 4-9 y Salvador Abascal “Gloria Riestra pretende tomarles el pelo a sus lectores ¡Ni a San Pedro respetar!” en *La Hoja de Combate*, no.128, 12 de mayo de 1978, pp. 3-9 y “Ustedes son cristianos presbiterianos con sus presbíteros excomulgados...La sede de Roma estará siempre exenta de todo error contra la Fe (Los párvulos de Gloria Riestra)” en *La Hoja de Combate*, no, 130, 12 de julio de 1978, pp. 3-8 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996).

del progresismo religioso, que sistematizó una crítica basada en argumentos filosóficos (fundamentalmente tomistas) y teológicos. Dos de sus libros son muestra de ello: *Notas sobre socialismo y progresismo religioso*⁵⁵² y *La ciencia-ficción de Teilhard de Chardin*,⁵⁵³ ambos publicados en 1981. Mientras que en la primera de estas obras expuso la naturaleza de las influencias ideológicas del marxismo en las corrientes progresistas que varios clérigos expresaban, en la segunda debatió las tesis evolucionistas de Teilhard de Chardin que él consideró eran propicias para llevar a las almas no solo al panteísmo, sino al ateísmo.⁵⁵⁴

En este periodo, concretamente entre finales de 1986 y principios de 1987, se dio un conflicto entre Salvador Abascal y Octavio I. González director de la revista *Integridad Mexicana*, debido al creciente acercamiento del segundo a posturas lefebvristas (como se verá más adelante, el adversario del fundador de *La Hoja de Combate*, fue un actor central de la llegada de la FSSPX a Monterrey, Saltillo y Torreón). Mientras Abascal acusó a González de haber cedido a las presiones de los tecos y de ser un cismático por criticar a Paulo VI y a Juan Pablo II,⁵⁵⁵ González lo criticaba de soberbio y defensor de la Nueva Iglesia.⁵⁵⁶ Con esto se observa que la polémica y la rivalidad entre interpretaciones distintas del integrista católico, se percibía también en las revistas. El giro de *Integridad* hacia el lefebvrismo, suscitó nuevas polémicas sobre la cuestión del papado a más de veinte años de haber concluido el CVII.

Como se observó en el apartado anterior, durante la mayor parte de los años setenta, los sedevacantistas mexicanos, entre ellos algunos simpatizantes de la UCT, mostraron interés en seguir los planteamientos y la trayectoria del

552 López, *Notas*, 1981

553 López, *Ciencia*, 1981.

554 Nemesio Rodríguez Lois, "Rigoberto López Valdivia: un pensador católico" en <http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1985/V-235-236-P-711-721.pdf> , p. 717 [Consultado el 5 de noviembre de 2015]

555 Salvador Abascal, "Octavio I. González, director de „Integridad Mexicana“ de Monterrey, hereje y cismático vitando" en *La Hoja de Combate*, no. 230, 12 de noviembre de 1986, pp. 9-12, no. 231, 12 de diciembre de 1986, p. 9-12 y no. 232, 12 de enero de 1987, pp. 15-16 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996)

556 "Ante el furioso ataque de Salvador Abascal" en *Integridad mexicana*, época III, no. 209, enero de 1987, p.18. en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: Integridad (1969-1991).

arzobispo Marcel Lefebvre, estableciendo incluso contacto con él y promoviendo su visita a México, pero cuando este trató de llegar a arreglos con Juan Pablo II, después de la reunión que sostuvo con el papa polaco el 18 de Noviembre de 1978, los sedevacantistas comenzaron a atacarlo y a considerarlo un “falso católico” más.⁵⁵⁷ Con esto, la separación entre sedevacantistas y lefebvristas fue definitiva.

En este apartado y el siguiente se da seguimiento a la trayectoria en México de las dos principales organizaciones tradicionalistas que en este lapso han tenido mayor presencia en todo el país, la sedevacantista UCT (después de 1993 denominada SST) y la lefebvrista FSSPX. Con esto no se pretende negar la presencia de otras organizaciones o de otras comunidades tradicionalistas regidas por sacerdotes independientes, las cuales sin embargo sólo tienen importancia relativa a nivel local, por ellos se dará seguimiento especial a estas congregaciones debido a que han sido las más relevantes a nivel nacional. Los conservadores integristas no se vieron representados propiamente por una congregación o agrupación, por muchos años fue más bien una corriente ideológica encabezada por Salvador Abascal, aunque podría considerarse que su expresión como congregación no se manifestó hasta la llegada de la Fraternidad Sacerdotal San Pedro (en adelante FSSP), sin embargo como esta llegó a México en 2008 para ubicarse inicialmente sólo en Guadalajara, su desarrollo se analizará en el capítulo IV.

Por lo que respecta al sedevacantismo mexicano, la UCT continuaba siendo su organización más representativa en septiembre de 1978, la estructura directiva de la misma era la siguiente: Moisés Carmona, presidente nacional, Gloria Riestra, secretaria general, Enrique Salinas, encargado de relaciones públicas, Salvador Fernández, instrucción religiosa, Carlos de la Garza, secretario de promoción, José Urbina (quien después sería nombrado obispo), secretario de actas y

557 Entrevista al autor anónimo del blog “Integrismo Mexicano” realizada por Austreberto Martínez, Ciudad de México, 27 de mayo de 2012.

Anacleto González Guerrero, coordinador de actividades públicas.⁵⁵⁸ Como se puede observar era una agrupación que integraba tanto a laicos como a sacerdotes, pero es en la década de los ochenta cuando se fue transformando en una asociación eminentemente sacerdotal, identidad que se consolidó en los años noventa.

En julio de 1980, Moisés Carmona y sus seguidores, inician su presencia en el poblado de Igualepa, Guerrero,⁵⁵⁹ causando algunos problemas al interior de la localidad sobre todo con los miembros del Movimiento Familiar Cristiano, incluso se da un caso en que uno de los sacerdotes que apoyaban a Carmona, José de Jesús Roberto Martínez⁵⁶⁰ fue secuestrado y golpeado por un grupo armado,⁵⁶¹ como una forma de amedrentar a los sedevacantistas (quienes acusaron al obispo de Acapulco Rafael Bello de haber ordenado la agresión), no obstante lo anterior, lograron establecerse en ese poblado de Igualepa.

. Moisés Carmona el 17 de Octubre de 1981 fue consagrado obispo, junto con Adolfo Zamora Hernández por el obispo Pierre Martin Ngo Dinh Thuc, en Toulon, Francia, quien, como se vio en el capítulo II, también se alineó con los planteamientos sedevacantistas.⁵⁶² Durante 1982, el nuevo obispo Carmona, intentó consolidar con el apoyo del también obispo sedevacantista Louis Vezellis un seminario en Rochester, Estados Unidos,⁵⁶³ el cual fracasó como centro de formación de sacerdotes mexicanos, debido a las diferencias de idioma.

El 1 de abril de 1982, Carmona consagró obispo a George J. Musey, proveniente de Texas, Estados Unidos en el templo del barrio del Dominguito de

558 "Unión Católica Trento" en *Trento*, no. 96, 30 de septiembre de 1978, p. 2 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas.

559 Juan Carlos Flores Rivas "Presbítero Moisés Carmona Rivera" en blog *Ephemerides Acapulcanae*: <http://ephemeridesacapulcanae.blogspot.mx/2009/09/presbitero-mois-es-carmona-rivera.html> [Consultado el 24 de marzo de 2016]

560 Como se verá en el capítulo IV, José de Jesús Roberto Martínez fue un personaje central en el desarrollo del sedevacantismo en Guadalajara.

561 "La línea Thuc y su excelencia José de Jesús Roberto Martínez y Gutiérrez" en *Auxilium Christianorum*, año 4, no. 1, 7 de enero de 2001, p. 4.

562 Juan Carlos Flores Rivas "Presbítero Moisés Carmona Rivera" en blog *Ephemerides Acapulcanae*: <http://ephemeridesacapulcanae.blogspot.mx/2009/09/presbitero-mois-es-carmona-rivera.html>

[Consultado el 24 de marzo de 2016].

563 Daniel Pérez Gómez "Origen y desarrollo de la Sociedad Sacerdotal Trento" en *Trento*, año 3, no. 7, edición especial, mayo 1999, p. 3

Acapulco. El 18 de junio del mismo año, Carmona consagró obispos a Benigno Bravo y a José de Jesús Roberto Martínez y a ambos les dio posesión del templo de Igualapa. El 24 de agosto consagró obispo, junto con Adolfo Zamora a Louis Vezelis, en Bufalo, Nueva York, en Estados Unidos.⁵⁶⁴ El 7 de febrero de 1983, Moisés Carmona visitó por primera vez la Parroquia del Inmaculado Corazón de María en Hermosillo, Sonora,⁵⁶⁵ que con el tiempo se convertiría en la sede del seminario de la UCT.

El 26 de mayo de 1983, se firmó una declaración conjunta en la que se reafirma el sedevacantismo en los siguientes términos:

Después de una reunión en que fueron analizados los problemas de la Iglesia Católica derivados del Concilio Ecuménico Vaticano II que proclama el liberalismo religioso, adopta una nueva misa estructurada por protestantes, práctica el antropocentrismo sobre el Teocentrismo, se adhiere a los planes de la ONU y crea la diplomacia filo-marxista de la Ostpolitik, el arzobispo Pietro Martino Ngo-Dinh Thuc y los obispos J. de Jesús Roberto Martínez G., Adolfo Zamora, Benigno Bravo, Moisés Carmona Rivera y Luis Vezelis, O. F. M. afirmaron el 26 de mayo 1983 lo siguiente: "Los obispos católicos, reunidos en torno del Excelentísimo Señor Arzobispo Petrus Martinus Ngo-Din Thuc, arzobispo católico, declaramos: Que nos adherimos a él en sus valientes declaraciones públicas que hizo acerca de la vacancia de la Santa Sede y de la invalidez e ilicitud de Nueva Misa. Sostenemos como el Teólogo de Hierro, Sáenz Arriaga, que la Santa Sede está vacante desde la muerte del Papa Pío XII, porque los que después de él fueron electos para sucederle, no reunían las condiciones necesarias para ser un legítimo Papa."⁵⁶⁶

Entre abril y julio de 1984 hubo un conflicto muy grave entre Adolfo Zamora (apoyado por J. de Jesús R. Martínez) y Benigno Bravo (respaldado por Moisés Carmona), en el que se acusaban mutuamente de ser infiltrados judíos y masones. Zamora, sin embargo algún tiempo después de este conflicto, tomó posesión del templo principal del poblado de San Pablo Atlazalpan en Chalco, Estado de México.

En septiembre de 1984 Moisés Carmona fue víctima de un asalto en una carretera guerrerense y acusó a algunos sacerdotes de la diócesis de Chilapa de atentar contra su integridad física.

564 Juan Carlos Flores Rivas "Presbítero Moisés Carmona Rivera" en blog *Ephemerides Acapulcanae*: <http://ephemeridesacapulcanae.blogspot.mx/2009/09/presbitero-mois-es-carmona-rivera.html>

[Consultado el 24 de marzo de 2016]

565 Daniel Pérez Gómez, "Origen y desarrollo de la Sociedad Sacerdotal Trento" en *Trento*, año 3, no. 7, edición especial, mayo 1999, p. 3.

566 "Declaración en Acapulco de la Sede Vacante" en blog "El Integrista Mejicano": <http://elintegristamejicano.blogspot.mx/2012/06/declaracion-en-acapulco-de-la-sede.html>

[Consultado el 14 de abril de 2016].

Carmona finalmente logró su objetivo de fundar un seminario que comenzó actividades (aunque sin un edificio adecuado aun) en Hermosillo, Sonora el 6 de septiembre de 1986, con el apoyo en materia de planeación de los estudios del ex monje benedictino Juan de Dios Machain,⁵⁶⁷ el cual recibió el nombre de Seminario de los Sagrados Corazones de Jesús y de María y que inició con seis seminaristas, de los cuales cuatro llegaron a ser sacerdotes. Durante diez años los seminaristas de la UCT, estudiaban en unas instalaciones rurales rodeada de terrenos de cultivo y ganaderos, sin servicio de electricidad.

El 8 de septiembre de 1986, apenas dos días después de haber inaugurado las actividades de Seminario en Hermosillo, Carmona junto con algunos acompañantes, reciben amenazas de un grupo de hombres armados. Los seguidores del obispo acapulqueño acusaron al obispo de Chilapa José María Hernández de haber sido el responsable de dicho ataque. El 21 de enero de 1987 Carmona recibió amenazas por medio de una carta de parte del párroco de la Iglesia posconciliar del poblado de Ometepec Rafael Cortés. Meses más tarde, un asesino a sueldo, se arrepintió al último minuto de ejecutar a Carmona. El sicario comentó que había sido enviado por el sacerdote Cortés.⁵⁶⁸

Hacia noviembre de 1987, Moisés Carmona continuó la expansión de la UCT estableciéndose en la parroquia de Santiago Apóstol en el poblado de Dos Caminos Guerrero. La presencia de la UCT, fue importante en varios puntos de la sierra de Guerrero, sin embargo el sacerdote Manuel Ojeda,⁵⁶⁹ a quien se le encomendaron varias de estas comunidades decidió separarse de la Unión al tener conflictos con el obispo Carmona y mantuvo bajo su autoridad sacerdotal independiente a varias comunidades indígenas guerrerenses.

Por otro lado, en lo que se refiere a los lefebvristas y su desarrollo en México durante la temporalidad abordada en este apartado, en diciembre de 1979, algunos sacerdotes de la FSSPX acudieron a México para predicar unos Ejercicios Espirituales en el Volcán de Colima. Fueron convocados por la familia Nordin, de

567 Daniel Pérez Gómez, "Origen y desarrollo de la Sociedad Sacerdotal Trento" en *Trento*, año 3, no. 7, edición especial, mayo 1999, p. 4

568 "Continúa la persecución" en *Trento*, año 4, no. 10, febrero-marzo 2001, p. 20.

569 Daniel Pérez Gómez "Origen y desarrollo de la Sociedad Sacerdotal Trento" en *Trento*, año 3, no. 7, edición especial, mayo 1999, p. 4.

Guadalajara, quienes eran amigos personales junto con el sacerdote Jean-Michel Faure (quien en 2015 fue consagrado obispo por Richard Williamson). Este clérigo junto con los sacerdotes Regis Babinet y Juan María Fernández Khron,⁵⁷⁰ impartieron los ejercicios espirituales no sólo a fines de 1979, sino también para concluir 1980 y lograron convencer a cinco jóvenes mexicanos de inscribirse como seminaristas.⁵⁷¹ Estos jóvenes fueron Guillermo Nuñez, Enrique León, Hugo Ruiz, Héctor Gómez y Alejandro Jiménez, cinco de ellos acudieron al recién formado seminario de La Reja cerca de Buenos Aires, Argentina, y otro más a Econe.

Como se mencionó anteriormente para inicios de los años ochenta, la UCT y los sedevacantistas en general se habían distanciado de los seguidores de Marcel Lefebvre, debido a que este se había negado a abrazar sus teorías, por lo que cuando en enero de 1981, el arzobispo francés, por fin n, en su tercer intento, logró entrar a México, ya no contaba con el respaldo de ellos, por lo que el principal organizador de la visita fue el sacerdote Manuel Esteban Camacho, quien si ser parte de la FSSPX simpatizaba ampliamente con el prelado francés. La visita en general estuvo rodeada de mucha discreción, aunque no tardó en trascender en varios medios periodísticos generando una amplia polémica y propiciando que agentes de seguridad del gobierno federal mexicano lo custodiaran durante sus recorridos. El recorrido incluyó San Lucas Ojitlán y Tlaxiaco (Oaxaca), Orizaba y Córdoba (Veracruz), Chapala, Ajijic y Guadalajara (Jalisco). El arzobispo francés estuvo acompañado en esa visita a México por los sacerdotes Jean Michel Faure, Alfonso De Galarreta, Regis Babinet y Héctor Bolduc.⁵⁷²

570 Dulce María Ceballos, "Zapotiltic: cuna de la Fraternidad San Pio X" en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 16. Cabe mencionar que el sacerdote Fernández Khron intentó asesinar a Juan Pablo II con un arma blanca en Fátima el 12 de mayo de 1982, después de ese suceso fue encarcelado y abandonó el sacerdocio. Ver Nicole Guardiola, "Siete años de cárcel para el sacerdote integrista español que intentó matar al Papa en Fátima" en página web del diario *El País*: http://elpais.com/diario/1983/05/03/internacional/420760807_850215.html [Consultada el 14 de marzo de 2016].

571 Bernard Tissier de Mallerais, "Un combate por la Iglesia. Los hijos de los cristeros" en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 8

572 *Ibid.*

El 8 de Enero de 1981, Marcel Lefebvre inició su visita a tierras mexicanas oficiando dos misas en el pueblo de San Lucas Ojitlán, Oaxaca, hospedándose en el domicilio del señor Roberto Ronquillo, conocido cacique de la región. Monseñor Lefebvre bautizó 120 niños y confirmó a 570 fieles. En Ojitlán desde 1975 los integristas habían acusado a los misioneros combonianos de propagar biblias presuntamente protestantes. El 24 de octubre de 1976 los integristas agredieron en el templo a los mencionados religiosos, así como al recién nombrado arzobispo de Oaxaca, Bartolomé Carrasco, mientras se celebraba una misa. El Arzobispo decidió cerrar el templo al culto hasta que no fuera "purificado". A principios de 1977 lo reabrió, y a fines de ese año los integristas, encabezados por Roberto Ronquillo y por su hijo Pedro, lo recuperaron⁵⁷³. Según la interpretación del investigador Roberto Blancarte, Ronquillo era un cacique que apoyaba a los grupos de poder locales ligados con el partido oficial que obtenían amplias ganancias monetarias de las festividades religiosas, lo cual era presuntamente criticado por los combonianos.⁵⁷⁴ Desalojados los integristas por las autoridades políticas en diciembre de 1979, el grupo de Ronquillo volvió a apoderarse del templo en febrero de 1980.

El 9 de enero de 1981 Mons. Lefebvre ofició misa en la ciudad de Orizaba, Veracruz, en el domicilio de la Sra. Amparo Pérez Sánchez. La visita de Lefebvre a Tlaxiaco, Oaxaca se dio el 15 de enero de 1981, ese día se dio al recepción por un numeroso grupo de pobladores agrupados en las respectivas cofradías de los barrios en que se dividía la localidad, así como por grupos de catequistas. El objetivo principal de esta visita fue la impartición del sacramento de la confirmación y Lefebvre junto con su comitiva estuvo hospedado en la casa de Rafael Simancas y Adelina Bautista.⁵⁷⁵ El 18 de enero de 1981, Lefebvre visitó Orizaba, Veracruz por invitación de las hermanas Gómez Rosas con lo que se inició la presencia de la FSSPX en dicha localidad, donde el prelado francés bendijo la capilla del Sagrado Corazón de Jesús

573 Entrevista al autor anónimo del blog "Integrismo Mejicano" realizada por Austreberto Martínez, Ciudad de México, 27 de mayo de 2012.

574 Blancarte, *Historia*, 1992, p. 340.

575 Graciela Cisneros, "Mons. Marcel Lefebvre en Tlaxiaco, Oaxaca" en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 12

Para el 19 de enero de 1981, los obispos mexicanos comenzaron a reaccionar, algo tardíamente. El Arzobispado de Guadalajara por ejemplo, emitió un comunicado de prensa ante la presencia de Lefebvre en la capital jalisciense que mencionaba:

Los católicos que quieran seguir con fidelidad la doctrina de la Iglesia no deben entrar en contacto con personas que desorientan y crean la división en el interior de la comunidad católica. (...) Aunque su actitud a primera vista sea una oposición al uso de las lenguas vernáculos en el ejercicio de la liturgia, sin embargo su actitud fundamental es una oposición a la renovación litúrgica en general y a la apertura legítima de la Iglesia a las exigencias de los tiempos, y a las enseñanzas oficiales del Concilio y del papa.⁵⁷⁶

Por el lado de los tradicionalistas, se publicó en *El Diario de Guadalajara*, el 19 de enero de 1981 un desplegado firmado por el grupo (quizás membrete) denominado “Movimiento Tradicionalista Mexicano”, que habría tenido su sede en la Ciudad de México y que prácticamente aprovechó las condenas que contra Lefebvre formulaba el EM con motivo de su visita, para volver a hacer referencia a la excomunión de Joaquín Sáenz Arriaga y la defensa que de él hiciera en su momento René Capistrán Garza. En lo que se refiere a las observaciones en torno a la presencia de Lefebvre en México señalaban:

El verdadero problema no es la indisciplina de Lefebvre; sino las causas que han orillado a innumerables sacerdotes y a millones de fieles en todo el mundo a disentir del llamado Concilio Vaticano II y de la Iglesia postconciliar.

Porque el caso del arzobispo Lefebvre no es aislado y sus inconformidades son compartidas parcial o totalmente en muchas naciones católicas, incluyendo México y frente a este drama de la Iglesia de Cristo ningún clérigo progresista, por más encumbrado que esté en la Iglesia postconciliar, logrará tapar el sol con un dedo, acerca de que los sacramentos administrados por Lefebvre siguen siendo válidos y en lo referente a que es un miembro del Colegio Apostólico y, en consecuencia, es uno de los sucesores de los apóstoles del mismo Jesucristo Nuestro Señor, así tenga encima una suspensión *a divinis*, instigada por los consejeros progresistas de Paulo VI, quien la resolvió.⁵⁷⁷

La visita de 1981 a México de Marcel Lefebvre transcurrió sin mayores sobresaltos y de hecho en 1983, Lefebvre realizó una breve visita a Ciudad Juárez proveniente de El Paso, que sin embargo no trascendió ni siquiera en los medios tradicionalistas.

576 AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas (1971-1986), exp. 1981.

577 “Lefebvre: ¡Victima o reo! El progresismo elude la crisis del Vaticano II en *El Diario de Guadalajara*, 22 de enero de 1981, p. 4-A en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas (1971-1986), exp. 1981.

Entre 1980 y 1984, además de Jean Michel Faure, los sacerdotes Jean Lafitte y Regis Babinet procedentes de El Paso, Texas visitaban Ciudad Juárez con cierta frecuencia,⁵⁷⁸ y de forma más o menos esporádica otras localidades como Tlaxiaco, San Lucas Ojtlán, Orizaba, Córdoba, Ciudad de México, Guadalajara, Colima, Zapotiltic y Acapulco y celebraban la liturgia tridentina en domicilios particulares. Sólo por citar algunos ejemplos en la ciudad de Colima, el padre Faure celebró la primera misa de la FSSPX en abril de 1980 en casa de la familia Batista,⁵⁷⁹ mientras que en Tlaxiaco, la casa de la señorita Alba Isabel Ramírez, quien impartía catecismo a más de sesenta niños, fue puesta a disposición de los feligreses lefebvristas para las celebraciones litúrgicas.⁵⁸⁰

En septiembre de 1984, se fundó la casa autónoma de la Fraternidad en Zapotiltic, Jalisco y se estableció el Priorato de San Atanasio,⁵⁸¹ desde el cual se atendía a las comunidades de fieles lefebvristas de Guadalajara y Colima. Al año siguiente, 1985 el grupo de sacerdotes de la FSSPX residentes en México recibió la categoría de “Distrito” que en la distribución geográfico-administrativa de la congregación corresponde aproximadamente a la extensión de un país y que tuvo su sede en Zapotiltic hasta su traslado en 1987 a la Ciudad de México. Durante el resto de los años ochenta, la FSSPX fortaleció su presencia en México, en sitios como Puebla y Ciudad Juárez en 1984 Cuernavaca, Morelos (el caso de la iglesia de la colonia San Miguel Acapatzingo desde 1984),⁵⁸² Dos Ríos, Veracruz a partir de 1985 y Chilapa, Guerrero desde 1987. El sacerdote Regis Babinet fundó un seminario para jóvenes mexicanos en El Paso, Texas, que sin embargo sólo funcionó unos pocos años. . El primer superior de Distrito de la FSSPX en México

578 Bernard Tissier de Mallerais, “Un combate por la Iglesia. Los hijos de los cristeros en *Dios Nunca Muere*, edición especial 2011, p. 9

579 “La capilla San Felipe de Jesús, columna de la Tradición en Colima” en *Dios Nunca Muere*, no. 21, verano 2005, p. 3 y 4.

580 Luis Alejandro Jiménez, “Anécdotas de un inicio. El comienzo de la Fraternidad San Pio X en México 1979-1989” en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 14

581 Bernard Tissier de Mallerais, “Un combate por la Iglesia. Los hijos de los cristeros” en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 9. En la estructura de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X, los prioratos son menores en jerarquía a los distritos y son componentes de este, podría compararse aunque sin exactitud a lo que una parroquia es para una diócesis o una provincia para una nación.

582 “Misión Sagrada Familia en Cuernavaca” en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 28. En el capítulo V de esta investigación se detallará la historia de esta comunidad de Acapatzingo.

fue Jean Michel Faure quien asumió el cargo en 1985 y concluyó sus funciones en 1990.

Durante la Semana Santa de 1987 tres jóvenes armados atentaron contra la vida de Regis Babinet en Tlaxiaco, Oaxaca, (poblado visitado por Lefebvre en 1981). Según acusaciones de la FSSPX el atentado fue por orden del clero local de la Iglesia “oficial,” resultando ileso el clérigo pero fueron baleados tres jóvenes feligreses,⁵⁸³ por lo que se decidió abandonar temporalmente la actividad en el poblado, permaneciendo aun por un tiempo en Ojitlán, hasta que también después de algunos años la feligresía tradicionalista de ese poblado les fue arrebatada por los sedevacantistas.

En la ciudad de México, la presencia del lefebvrismo comenzó desde el transcurso de 1986 cuando el sacerdote Basilio Méramo comenzó a visitar ocasionalmente a algunos núcleos para celebrar la misa. El 2 de febrero de 1987, los padres Luis Alejandro Jiménez y Sergio Ruiz (quien como se verá en el capítulo IV es hasta la fecha el líder de la Obra Mariana Carmelitana), comenzaron a celebrar la liturgia en el templo de San Pio V en la colonia Santa Isabel Tola⁵⁸⁴ aunque esto fue por poco tiempo, pues en dicho sitio de culto, la comunidad de fieles había sido y continuó siendo predominantemente sedevacantista. La familia Guiscafré ofreció en marzo un espacio para la celebración de la misa por sacerdotes de la FSSPX en su casa de Ecatepec.⁵⁸⁵ Meses más tarde, algunos de dichos sacerdotes se instalaron en una amplia residencia de la colonia Santa María la Ribera, que se adquirió en agosto de 1987, la cual llegó a convertirse en sede del Distrito de México, y residencia de los sacerdotes. El tener una sede fija dio pie a la fundación oficial del Priorato de Santa María de Guadalupe en la Ciudad de México, en septiembre de 1987. Para contar con un lugar de culto adecuado, compraron, con la ayuda de la señora Gloria Guiscafré, una bodega en la colonia

583 Bernard Tissier de Mallerais, “Un combate por la Iglesia. Los hijos de los cristeros” en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 9

584 Luis Alejandro Jiménez, “Anécdotas de un inicio. El comienzo de la Fraternidad San Pio X en México 1979-1989” en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 14

585 Pablo González, “Priorato de Nuestra Señora de Guadalupe” en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 24.

San Rafael que a partir de enero de 1989 habilitaron para las celebraciones litúrgicas y en cuyo terreno más adelante se construyó lo que actualmente es la capilla principal de la capital mexicana.

Poco después de su llegada a la Ciudad de México, a partir de junio de 1988,⁵⁸⁶ la FSSPX tomó bajo su asistencia espiritual a las Madres Mínimas Franciscanas del Perpetuo Socorro de María, orden fundada por María Concepción Zúñiga López en 1942 en Zamora Michoacán, quienes ofrecieron un nuevo espacio para la misa en su convento de la colonia Santa Isabel Tola denominado “El Vergel de la Virgen” (en un sitio distinto de aquel del templo de San Pio V).

A finales de los años ochenta, se inició la presencia de los lefebvristas en Monterrey, en donde contaron con el apoyo de Octavio I. González director de *Integridad Mexicana* quien también apoyó la presencia lefebvrista en Saltillo,⁵⁸⁷ y Torreón. De hecho en 1987 Octavio I. González se puso en contacto con Benjamín Campos y con Jean Michel Faure para invitarlos a Monterrey por lo que fue el quien prestó su casa para las primeras misas,⁵⁸⁸ aunque en esta etapa inicial, dicho sacerdotes asistían sólo de forma esporádica para los actos litúrgicos y la organización de retiros..

-El integrismo católico mexicano en un mundo globalizado (1989-2012)

Después de la caída del Muro de Berlín, la época de los grandes ideólogos del integrismo mexicano había pasado, no se puede hablar ya de ningún autor sedevacantista o lefebvrista de relevancia en México. Gloria Riestra, Antonio Rius Facius y Manuel Magaña dejaron de escribir sobre estos temas, a no ser de forma esporádica en algún periódico o revista. De este modo, los únicos autores que continuaron escribiendo sobre el tema fueron los representantes de la corriente conservadora integrista; Salvador Abascal y Salvador Borrego (quien hasta la

586 “Madres mínimas franciscanas” en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 29.

587 En Saltillo, ya el jesuita Benjamín Campos había aglutinado desde los años setenta a un grupo tradicionalista y desde Guadalajara viajaba a dicha ciudad al menos una vez al mes

588 Fátima del Rosario González y Juan Sánchez, “Capilla del Auxilio Nocturno Sacramental” en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, pp. 46 y 47.

fecha se conserva como el último sobreviviente de los ideólogos mexicanos relevantes ligados con el integrista católico), Abascal en varios números de *La Hoja de Combate*, entre 1994 y 1995, atacó al obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Samuel Ruiz, por considerarlo un actor clave en la politización de los indígenas que se levantaron en armas en enero de 1994 dirigidas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y por considerarlo el continuador de las herejías de Sergio Méndez Arceo, no sólo en el ámbito religioso por las afinidades del prelado de San Cristóbal de Las Casas con la Teología de la Liberación, sino también por su indigenismo que promovía la imagen negativa de la conquista española, aspecto que irritaba a Abascal de manera especial por su marcado hispanismo.

Salvador Borrego por otro lado en 1989 publicó el libro *Acción Gradual*, cuyo argumento central es que la Iglesia Católica está siendo infiltrada de manera lenta y gradual por corrientes ajenas e a ella para destruirla desde dentro, no otro sería el propósito de la Teología de la Liberación. Con similares argumentos crítico al Ejército Zapatista de Liberación Nacional y a Samuel Ruiz como expresión actuante de dichas corrientes subversivas en *Panorama* de 1999.

Entre 2005 y 2012, Borrego hizo mención de los efectos del CVII en varias de sus obras: *Democracia asfixiante en México y en el mundo*, de 2005, *Globalización* de 2007, *México traicionado. 40 años de saqueo y despilfarro*, de 2008, *Revolución en marcha*, de 2009, *La cúpula gubernamental va haciendo trizas a México*, de 2010 y *México en guerra ajena* de 2011. En todas estas obras, Borrego fue mostrando gradualmente una actitud cada vez más antijudía en torno a las causas de las modificaciones que trajo consigo el Concilio y presentó una postura de simpatía hacia la trayectoria de Marcel Lefebvre (a pesar de que nunca se ha considerado a sí mismo como seguidor de la FSSPX) y publicó algunas opiniones en el sentido de que el CVII había sido parte de un plan judaico mundial para controlar la Iglesia y destruirla desde dentro. La presencia en su obra de esta temática y de una percepción negativa del CVII (y no solo como en algunos de sus libros anteriores de la Teología de la Liberación) ha sido constante. Esta simpatía

de Borrego con las corrientes lefebvristas se fortaleció de manera especial después de que, justo cuando Benedicto XVI levantó la excomunión en 2009 a los obispos lefebvristas, los medios de comunicación internacionales difundieron la polémica relacionada con el obispo Richard Williamson y sus declaraciones sobre los judíos y la segunda guerra mundial.

En lo que se refiere al desarrollo histórico de las principales agrupaciones tradicionalistas en México, a inicios de los años noventa ocurren periodos críticos tanto para el sedevacantismo como para el lefebvrismo. En 1991, murieron tanto Moisés Carmona como Marcel Lefebvre, con lo que desaparecieron las figuras líderes que habían sido clave en el desarrollo de ambas corrientes tradicionalistas, no solo a nivel nacional, sino internacional. De hecho, los años noventa representaron una expansión mínima para la UCT, (única asociación sedevacantista con alcance a nivel nacional), aunque por contraste se fue dando un aumento de la población adherente a la FSSPX en México y de las ciudades y poblados en que fue teniendo presencia.

El 24 de septiembre de 1991 fue consagrado obispo por Moisés Carmona el clérigo estadounidense Mark Anthony Pivarunas, perteneciente a la asociación sedevacantista denominada Congregación de María Reina Inmaculada con sede en Spokane, Washington. La muerte de Moisés Carmona ocurrió en el contexto de un accidente automovilístico el 1º. de noviembre de 1991, justo cuando regresaba de Guadalajara en donde se había reunido con José de Jesús Roberto Martínez con el fin de reconciliarse y dar por terminado el conflicto de 1984.

Después de la muerte de Carmona, durante la mayor parte de la década de los noventa, fue el obispo Pivarunas, quien atendió las necesidades espirituales relativas a los sacramentos de la confirmación y a la ordenación de nuevos sacerdotes, de los fieles sedevacantistas ligados a la obra de Moisés Carmona. En

1993, la UCT se constituye legalmente como SST,⁵⁸⁹ sólo contaba en ese momento con siete sacerdotes en todo el país.

Hacia 1992, se fundó una comunidad en Ciudad Juárez y en 1993 otra en Chihuahua.⁵⁹⁰ Entre 1993 y 1995 la SST se expandió a la población de Lerdo en Durango, a seis pueblos de la zona del valle de Uxpanapa, Veracruz y al pueblo de Huitziltepec, Guerrero. El 18 de octubre de 1996 el obispo Pivarunas inauguró la primera etapa del nuevo edificio del Seminario de los Sagrados Corazones de Jesús y María,⁵⁹¹ con ello, los seminaristas contaron con instalaciones propias para sus estudios, sin las incomodidades que hasta entonces tenían que soportar.

El sacerdote sedevacantista Martin Dávila Gándara fue consagrado obispo el 11 de mayo de 1999 por el obispo Pivarunas⁵⁹² en la iglesia de la Divina Providencia de Acapulco, Guerrero y a partir de entonces y hasta 2016, desempeña no sólo la facultad para celebrar los sacramentos propios del Episcopado, sino también el liderazgo espiritual sobre todos los sacerdotes y fieles de la SST, aun cuando el cargo de superior de la congregación lo han ejercido por separado otros clérigos. A finales de los noventa, se fundaron comunidades de fieles de la SST en Colima; Mexicali, Tijuana, Ensenada, La Paz, los pueblos guerrerenses de San Agustín y Ahuepan y se consolidó la presencia en comunidades tradicionalistas pre-existentes como en Guadalajara y Atlatlahucan las zonas objeto de estudio en siguientes capítulos., así como en Jumiltepec y Cocoyoc, también en Morelos.

En el año 2000 el obispo Martin Dávila Gándara bendijo la primera piedra de lo que se convertiría en la iglesia del Seminario de los Sagrados Corazones de

589 Daniel Pérez Gómez "Origen y desarrollo de la Sociedad Sacerdotal Trento" en *Trento*, año 3, no. 7, edición especial, mayo 1999, p. 7

590 "Chihuahua, presente en la lucha por la verdadera fe" en *Trento*, segunda época, año 2 no. 5, abril-mayo 1998, p. 4

591 "Anales del Seminario de los Sagrados Corazones de Jesús y María" en *Trento*, año 3, no. 7, edición especial, mayo 1999, p. 8

592 Mark Anthony Pivarunas, "Anuncio de la consagración episcopal del reverendo padre Martín Dávila" en *Trento*, año 3, no. 7, edición especial, mayo 1999, p. 14.

Jesús y María en Hermosillo.⁵⁹³ Con ello, se consolidó la estabilidad del espacio formativo de los sacerdotes de la SST y se tuvieron mayores elementos para tener un semillero propio de sacerdotes.

Con fecha del 18 de diciembre de 2000, uno de los clérigos dirigentes de la SST, Daniel Armando Pérez Gómez, dirigió una carta al obispo Bernard Fellay, superior de la FSSPX, con el propósito de:

Llegar a un punto de acuerdo y buscar alguna solución a un problema que realmente nos preocupa. El problema se refiere a las distintas posiciones que la Fraternidad San Pio X y la Sociedad Sacerdotal Trento mantenemos con respecto a la sede apostólica, pero más en particular a la actitud totalmente hostil y condenatoria que han tomado varios sacerdotes de la fraternidad hacia nosotros, no sé si por consigna o celo imprudente, confundiendo a los fieles que frecuentan la Misa en una u otra parte indistintamente o por razones de comodidad.⁵⁹⁴

Durante el resto de la carta se argumenta sobre varios de elementos que dan soporte a la teoría sedevacantista, a la vez que se insiste en la necesidad de que el ámbito del tradicionalismo deje de estar dividido:

El tomar una actitud totalmente adversa entre nosotros, descalificándonos a cada momento, no beneficia ni a una ni a otra posición, sino solo a los modernistas quienes, complacidos, en repetidas ocasiones argumentan ante sus seguidores: “vean como están divididos, como se destrozan entre sí.” (...) No hay razón para estarnos disputando las almas que ya están ganadas para el tradicionalismo, pues a lo menos debe existir la absoluta buena fe de querer salvar las almas. (...) Las almas hay que arrebatárselas al modernismo, porque allí si corren el peligro de perderse, el terreno es vastísimo, ¿para qué vamos a disputar acá por unas cuantas ovejitas?⁵⁹⁵

Este llamado a la unidad entre tradicionalistas del sedevacantismo hacia el lefebvrismo no tuvo ninguna respuesta aun cuando no se pedía una unión en ambas posturas sino más bien un “pacto de no agresión” entre los sacerdotes de ambas tendencias tradicionalistas para así hacer frente al enemigo común, el catolicismo posconciliar. Por lo tanto, la división entre ambas vertientes de opositores continúa hasta el presente.

Del 26 al 30 de agosto de 2003, tuvo lugar la Primera Convención Internacional por la Unidad Sacerdotal en Ciudad Juárez, Chihuahua, convocada

593 Luis Márquez, “Grandes avances en la Iglesia del Seminario Mayor” en *Trento*, año 14, no. 16, marzo 2009, p. 46.

594 “Carta a los sacerdotes de la Fraternidad San Pio X” en *Trento*, año 3, no. 9, diciembre 2000-enero 2001, p. 18.

595 *Ibid.*, pp. 19-20.

por la SST. En este evento que reunió a sacerdotes sedevacantistas tanto de México como de Estados Unidos, se intercambiaron diversos puntos de vista en torno a temas como los errores del CVII, la filosofía de Jacques Maritain, las innovaciones litúrgicas, la teoría sedevacantista, el papel histórico del obispo Ngo Dinh Thuc, la sucesión apostólica, las dificultades para la unidad del sedevacantismo, entre otros.⁵⁹⁶ Como consecuencia de esta reunión se estrecharon algunos puntos de colaboración entre la SST y la Congregación de María Reina Inmaculada y se cerraron filas contra los adversarios de ambas asociaciones, los cuales se hallaban no sólo entre los católicos leales al papado y al CVII, sino también dentro de las filas del integrismo y aun en algunos núcleos sedevacantistas independientes.

En 2005 se organizó el Primer Congreso Nacional de la Adoración Nocturna Mexicana en Guadalajara por iniciativa del sacerdote Daniel Pérez Gómez, lo cual es una muestra del trabajo organizativo para encuadrar a los fieles laicos sedevacantistas de la SST en asociaciones devocionales. El segundo congreso de esta asociación se realizó en 2006 y el tercero en 2008, ambos en Guadalajara. El cuarto de estos congresos se llevó a cabo en San Pablo Atlazalpan, Estado de México en 2010 y el quinto se realizó en Chihuahua, Chihuahua.⁵⁹⁷ Esta asociación piadosa trata de inculcar entre sus miembros además de los aspectos devocionales, una disciplina inspirada en una disciplina sacrificial y un espíritu de expiación por los pecados del mundo:

Hoy en México y el mundo se cometen muchísimos pecados extraordinariamente graves: la legalización civil del crimen del aborto, la aberración de los “matrimonios” del mismo sexo, la adopción de niños ese ambiente depravado e inmoral, el asesinato de la eutanasia, la antinatural tolerancia que se pretende que tengamos a todos esto, tantos pecados gravísimos del crimen organizado en nuestro país: secuestros, extorsiones, robos, asaltos, violaciones, asesinatos, tanta prostitución y drogadicción y una terrible degradación moral con ataques continuos a los mandamientos de la Ley de Dios. Todo esto requiere expiación, requiere de un puñado de hombres y mujeres valientes que sacrifiquen parte de su tiempo, de su comodidad, de lo blando de su cama, del calor de su hogar, del descanso de la noche, para que vayan a la iglesia a postrarse ante Jesús

596 *Trento*, edición especial 2003.

597 Ángel Atanasio Iñiguez, “Una gran obra para Dios. El Ejercito del Señor sigue creciendo” en *Trento*, año 18, no. 17, abril de 2013, p. 19.

sacramentado y pidan perdón por nuestros pecados, por los de México y por los del mundo entero.⁵⁹⁸

Como puede observarse la formación que los sacerdotes de la SST esperaban del fiel laico sedevacantista, se circunscribía a lo piadoso y devocional, la expiación por los pecados del mundo era una aspiración mucho más prioritaria que cualquier otra actividad del laico como actor de su entorno social o político. En este sentido, se aspiraba a mantener una continuidad con la visión contrarreformista y tridentina de lo devocional.

El 1º. de septiembre de 2007, se fundó en Tijuana, Baja California, el Seminario Menor de San Luis Gonzaga, para los primeros años de formación sacerdotal (con lo cual el Seminario de los Sagrados Corazones de Jesús y María, pasó a ser el Seminario Mayor).⁵⁹⁹ De este modo, la SST ha ido fortaleciendo su estructura y sus recursos materiales de formación de sacerdotes, a pesar de que las vocaciones no sean tan numerosas.

Por lo que se refiere al desarrollo de la FSSPX en México en el periodo de 1989-2012, se puede decir que fueron años en que continuó el crecimiento de las comunidades y la presencia de la congregación se fortaleció en varias partes del país. La FSSPX inició su presencia en 1989 en San Luis Potosí, bajo la estructura de lo que se denomina la “Misión de San Luis Rey.”⁶⁰⁰ La familia de José Vázquez fue la que recibió en su domicilio las visitas de los sacerdotes lefebvristas y durante los años noventa y hasta su muerte en 2005, el sacerdote que más los visitaba era el padre Adonay Correa, (quien era, como se comentó con anterioridad, un jesuita que había sido cercano a la comunidad de Puruaran pero que ya desligado de ella, se acercó y colaboró con los clérigos de la FSSPX). En 1989 también se fortaleció la presencia lefebvrista en Chihuahua, Chihuahua,

598 *Ibid.*, p. 20.

599 Arnoldo Villegas, “Fundación del Seminario Menor San Luis Gonzaga” en *Trento*, año 14, no. 16, marzo 2009, p. 47.

600 En la FSSPX las misiones son estructuras administrativas de rango menor al priorato, es decir hacen referencia a poblaciones que cuentan con núcleos pequeños de fieles que reciben visitas esporádicas (una vez al mes o cada dos meses) para celebración de la misa o la celebración de retiros espirituales.

ciudad en donde aunque ya se recibían las visitas de los padres Laffite y Babinet desde El Paso, Texas a inicios de los ochenta.

Entre 1990 y 1993 el superior del Distrito fue el padre Juan Carlos Iscara y de 1993 a 2005 el cargo fue desempeñado por el francés Francois Knittel. quien al momento de dejar el puesto, reportaba que había entre 2,500 y 3,000 fieles en todo el Distrito de México.⁶⁰¹ En enero de 1993 se reabrió el Priorato de San Atanasio en Guadalajara, a cargo del padre Jean Espi, pues el fundado originalmente en 1984 en Zapotiltic, había tenido que cerrar debido al conflicto de 1989 al que se hará referencia en el capítulo siguiente de esta investigación.

En octubre de 1993 se fundó el Priorato de San Benito en Gómez Palacio, Durango, que estuvo a cargo de la atención de los fieles lefebvristas de otras localidades del norte de México. La presencia lefebvrista en Gómez Palacio se inició por la inquietud de un grupo de feligreses de la parroquia de Santa Rosa de Lima que tomó contacto con otro núcleo tradicionalista en Torreón que recibía a los sacerdotes Jean Michel Faure y Sergio Ruiz en 1989 y quienes celebraban la misa en una casa de la colonia Allende. Posteriormente se adquirió una bodega, periodo en el que también contaron con la asistencia espiritual del padre Benjamín Campos. Aproximadamente en 1990 hubo una división entre los fieles de Torreón y Gómez Palacio y estos últimos permanecieron leales a la FSSPX. Después de celebrar la misa en distintos lugares, en 1992 adquirieron el terreno donde hasta la fecha se ubica la capilla de los Sagrados Corazones de Jesús y María en el fraccionamiento La Feria de Gómez Palacio, terreno que fue adquirido por la cooperación de feligreses como Martin Villanueva, Juvencio Zamora, Fernando, Armando, Gonzalo y Ponciano Herrera, entre otros.⁶⁰² Se consiguió algunos meses después, una casa para residencia de los sacerdotes en el fraccionamiento del Bosque también de Gómez Palacio con lo que se tuvo los

601 "Entrevista al superior de Distrito, padre Mario Trejo" en *Dios nunca muere*, nos. 34-35-36, edición especial 2011, p. 5

602 Eduardo Espinosa, "Capilla Sagrados Corazones de Jesús y María" en *Dios nunca muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 41.

medios necesarios para la fundación oficial del Priorato atendido en esa etapa inicial por los padres Tomás Haynos y Vicente Lethu.

En 1994 se inició la atención a feligreses en León, Guanajuato, a solicitud de Guadalupe Robles y Guadalupe Magaña quienes en un viaje al convento de las Madres Mínimas, solicitaron la misa tridentina.⁶⁰³ La FSSPX contó con la ayuda del padre Adonay Correa, para realizar las primeras visitas en las que la misa se celebraba en casa de la familia Magaña. Posteriormente fue el padre Cornelio Byman quien dio seguimiento a esta comunidad. Un tiempo más tarde, la casa de la familia Sánchez Jasso, un poco más amplia, fue la que se habilitó para las celebraciones litúrgicas. En 1998 se consiguió el préstamo de la capilla de la Inmaculada Concepción del Hospital Regional de León, por esas fechas se donó un terreno en el que años más tarde, se construyó la Capilla de Nuestra Señora del Rosario. En 2002 el Hospital Regional decidió demoler la capilla anexa con lo que los lefebvristas se vieron obligados a conseguir prestado un terreno en el que se levantó un templo provisional. En agosto de 2004 se iniciaron las celebraciones litúrgicas en lo que sería la Capilla Nuestra Señora del Rosario, en un terreno propiedad de los fieles que se obtuvo por donación. La mencionada capilla fue consagrada por Bernard Fellay, superior de la FSSPX el 8 de noviembre de 2008.

En 1994 comenzó la construcción de la Capilla de San Felipe de Jesús en Colima, en buena parte por la iniciativa del padre Jean Espi, ayudado por el padre Gerardo Zendejas,⁶⁰⁴ en la cual los fieles que en dicha ciudad eran atendidos desde inicios de los años ochenta, comenzaron a asistir a la misa y a recibir los sacramentos, después de que, como se mencionó anteriormente, por años la familia Jiménez Batista había prestado su domicilio para las celebraciones litúrgicas.

El priorato Beato Rafael Guizar y Valencia fue inaugurado en enero de 2001 en Orizaba, Veracruz para atender a la feligresía de dicha ciudad, así como la

603 “Capilla de Nuestra Señora del Rosario” en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 35.

604 Luis Gonzalo Pérez de León, “Capilla San Felipe de Jesús” en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 37.

proveniente de Córdoba y otros poblados de esa entidad como Dos Ríos. Como se mencionó anteriormente la presencia de la FSSPX en dicha ciudad inició con la visita de Lefebvre en 1981 y la construcción del Priorato se logró gracias a la donación de un bien inmueble de la Srta. Amparo Pérez hija de Natalia Sánchez quien junto con Matilde de Diez, Ofelia Maura Gómez Rosas y Martín García, abogaron porque esta localidad veracruzana fuera incluida en el itinerario del arzobispo francés. Desde dicha visita, la comunidad contó con una capilla propia, por lo que la comunidad permaneció aglutinada y mantuvo una vida litúrgica relativamente regular.

Durante la gestión de François Knittel como superior de Distrito, se fundó en el año 2000 la revista *Dios nunca muere*,⁶⁰⁵ nombre con ciertas reminiscencias cristeras. La publicación se inició gracias a la iniciativa del propio Knittel y la colaboración del sacerdote François Castel y se ha convertido en el principal órgano de prensa de la FSSPX en todo el Distrito de México. Knittel inició también la traducción al español de varias de las obras de Marcel Lefebvre que fueron publicadas durante los años siguientes en la editorial de la congregación denominada “Voz en el Desierto”.

Durante la primera década del nuevo siglo, los lefebvristas iniciaron su presencia en otros sitios (aunque sólo con visitas esporádicas y misas en domicilios particulares) como Xalapa en 2000, San Ignacio Cerro Gordo en los Altos de Jalisco en 2001 y Oaxaca, Oaxaca en 2007. En 2002 se fundó en la Ciudad de México, en terrenos cercanos al convento de las Madres Mínimas, el Instituto Venerable Padre Juan González, que funciona como jardín de niños, primaria y secundaria,⁶⁰⁶ en la cual se imparte una educación religiosa ajena a las disposiciones oficiales y aspira a cubrir uno de los propósitos de la FSSPX en cuanto a que se conformen familias verdaderamente fieles a las normas del tradicionalismo católico, lo cual implica trabajar en la formación de la niñez de las

605 “Entrevista con el padre François Knittel” en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 22.

606 Pablo González, “Priorato de Nuestra Señora de Guadalupe” en *Dios nunca muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 25

familias pertenecientes a la comunidad, pues cabe mencionar que la institución sólo estaba abierta a los hijos de los propios feligreses.

Entre 2005 y 2014 el sacerdote argentino Mario Trejo, desempeñó el cargo de superior general del Distrito y fue sucedido en 2014 por Jorge Amozorrutia. Entre los principales logros del padre Trejo se encuentran dos consagraciones de iglesias propias en el poblado de Dos Ríos, Veracruz el 27 de octubre de 2006 y en León, Guanajuato el 6 de noviembre de 2008.⁶⁰⁷

Han existido algunas relaciones oficiales entre la FSSPX y la Arquidiócesis de México, aunque un tanto esporádicas. En junio de 2006, Mario Trejo acudió junto con Franz Schmidberger (quien fue superior general de la FSSPX entre 1982 y 1994 y en ese entonces superior del Distrito de Alemania), que estaba de visita en México, a una entrevista con el cardenal Norberto Rivera.⁶⁰⁸ En dicho encuentro, los jerarcas lefebvristas habrían solicitado a Rivera su apoyo ante la Congregación para el Culto Divino en Roma, para que fuera autorizada a cualquier sacerdote la celebración de la misa según el rito tridentino, lo cual se logró con la publicación en 2007 del *motu proprio* titulado *Summorum Pontificum* de Benedicto XVI. Un segundo encuentro se dio en junio de 2008, cuando Trejo se entrevistó con el vicario general de la Arquidiócesis de México, Guillermo Moreno Bravo. Estas reuniones no derivaron en ningún acuerdo concreto, y en los hechos no fueron más allá de encuentros de cortesía, pues la Arquidiócesis de México, no se hallaba dispuesta a dar ningún paso adelante en la profundización de las relaciones con los lefebvristas a menos que se concretase algún acuerdo entre la FSSPX y el Vaticano.

En 2009 la sede del Distrito de México se separó físicamente de la del Priorato de Nuestra Señora de Guadalupe (de la Ciudad de México) y se instaló en la Casa San José, la nueva residencia de los sacerdotes que se ubicó en la

607 Bernard Tissier de Mallerais, "Un combate por la Iglesia. Los hijos de los cristeros" en *Dios Nunca Muere*, nos. 34, 35 y 36, edición especial 2011, p. 10

608 Entrevista al superior de Distrito padre Mario Trejo" Entrevista con Mario Trejo en *Dios nunca muere*, nos. 34-35-36, edición especial 2011, p. 6

Colonia Santa Isabel Tola al norte de la ciudad, en terrenos aledaños al convento de las Madres Mínimas Franciscanas.

Los Distritos, que constituyen el principal elemento de la división administrativa de la FSSPX se subdividen en prioratos y hasta 2011, había cinco prioratos en el Distrito de México,⁶⁰⁹ con sede en la Ciudad de México, Guadalajara, Orizaba, Gómez Palacio y la ciudad de Guatemala.

Análisis de los aspectos ideológicos del integrismo católico en México después del Concilio Vaticano II (CVII)

A pesar de que los planteamientos de cada una de las tres corrientes en las que se puede clasificar al integrismo católico en México, pueden dar una pista de las peculiaridades específicas de cada corriente, no se puede afirmar que sean compartimentos inmutables en el tiempo y en el espacio, pues a pesar de que se asumen a sí mismas como generalmente contrarias al cambio, es posible apreciar a lo largo de su desarrollo histórico que ni siquiera ellas han estado ajenas a la influencia de las dinámicas que la temporalidad ejerce sobre cualquier actor histórico.

Sedevacantismo, lefebvrismo y conservadurismo integrista, han transformado en mayor o menor medida su discurso y el énfasis que expresan en atacar a ciertos enemigos influenciados por el contexto político, social y cultural que rodean a sus ideólogos. Por otro lado, los actores que se adscriben a una u otra corriente, también cambiaron sus posturas iniciales, en algunos casos radicalizándolas, conforme avanzaban los años y los postulados del CVII se consolidaban en la práctica eclesial.

El propósito de este apartado no es hacer un análisis exhaustivo de los escritos de todos los ideólogos del integrismo, sino que sólo se tomarán en cuenta algunos párrafos de textos de los representantes más notorios del integrismo

609 *Ibid.*, p. 4

católico en cada temporalidad, principalmente Joaquín Sáenz Arriaga, Gloria Riestra, Salvador Abascal y Salvador Borrego, aunque sin dejar de mencionar algunos ejemplos del pensamiento del resto de los opositores al CVII.

-El discurso de las primeras reacciones de oposición al progresismo en el inmediato posconcilio (1965-1969)

Uno de los elementos más recurrentes entre los autores integristas entre 1965 y 1969 fue el anticomunismo. La lucha de clases era asumida como un elemento desintegrador y subversivo que anteponía el odio a la armonía que idealmente debía prevalecer en una sociedad fundamentada en el modelo de cristiandad. Sin embargo esta percepción ya no fue la hegemónica en la jerarquía eclesiástica “oficial” al terminar el proceso conciliar.

Joaquín Sáenz Arriaga atacó en sus escritos criticó y condenó a aquellos prelados que tomaban la nueva ruta de dialogo con el mundo auspiciada por el Vaticano II.: “Para el progresismo todas las teorías inficionadas , que han nacido del ateísmo y del materialismo dialéctico, purificadas, cristianizadas, pueden ser incorporadas definitivamente en la doctrina de la nueva Iglesia, la Iglesia sin prejuicios , que acepta todo lo que venga de los enemigos, para fusionarse así en la religión de la fraternidad universal.”⁶¹⁰ En estas líneas el anticomunismo se mezcló, tal como se mencionó anteriormente en un texto de *Trento*, con la teoría conspiracionista de la posible unificación de todas las religiones en un solo credo sincretista como propósito final del ecumenismo, era algo común para los tradicionalistas. Se consideraba que esta era una meta del comunismo internacional para destruir a la única verdadera religión y manejar a su antojo al credo sincrético resultante.

Evidentemente cualquier acercamiento entre algún clérigo y las ideas de izquierda era totalmente condenado por Sáenz quien denunciaba en 1967, el respaldo que Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, daba a Iván Illich y su Centro Intercultural de Documentación (en adelante CIDOC), el cual fue para el

610 Sáenz, *Cuernavaca*, 1967, p. 67

exjesuita un núcleo de formación de sacerdotes inficionados de marxismo: “el Obispo solapó las “experiencias cristianas” de este foco de ecumenismo continental , en donde se refugiaron los clérigos comunistoides y en donde se publicaron en *Sondeos*, los escritos mensajes, conferencias, editoriales y artículos periodísticos del sacerdote guerrillero de Colombia, Camilo Torres Restrepo.”⁶¹¹ las nuevas experiencias eclesiales no fueron más que focos de subversión desde la visión del integrista.

Era lógico que el hecho de que varios sacerdotes consideraran expresar su compromiso cristiano a través de la participación en las guerrillas como única forma de “cambiar las estructuras” era algo totalmente reprobable para Sáenz, esto era prácticamente una traición a la Iglesia, un cambio de bando en el cual el sacerdote dejaba de ser soldado de Cristo Rey para convertirse en agente de la subversión marxista.

Otro ejemplo de esta postura crítica frente al “catolicismo de izquierda” se dio cuando el ex jesuita, criticó una conferencia que impartió Sergio Méndez Arceo el 4 de abril de 1967, en la cual al hablar sobre la encíclica *Populorum Progressio*, el obispo de Cuernavaca mencionaba que dicho documento justificaba a la revolución como fuerza motriz generadora del cambio de estructuras necesario en los países subdesarrollados cuando el imperialismo o las fuerzas contrarias al progreso se oponen a este y además habría dicho que “el comunismo es la manifestación de cómo se realiza mandato de la redención de Cristo.”⁶¹² Como es natural, el ex jesuita se hallaba totalmente indignado por este tipo de declaraciones que le parecían inconcebibles en boca de un jerarca de la Iglesia, era el colmo que un supuesto “sucesor de los apóstoles” fuera capaz de apoyar a quienes habían combatido la religión considerándola como “el opio del pueblo” y que se viera al cristianismo sólo como un instrumento ideológico de una revolución puramente materialista.

611 *Ibid.*, p. 10

612 *Ibid.*, p. 207. Sáenz Arriaga cita las palabras textuales de Méndez Arceo reproducidas en el diario *El Día* del 5 de abril de 1967 en un artículo de la autoría de Rodolfo Rojas Zea.

Sáenz Arriaga también publicó en los años inmediatos posteriores al final del Concilio y aun antes de terminar este, algunas publicaciones en contra de la apertura al dialogo con el pueblo judío promovida en el documento conciliar *Nostra Aetate*. El exjesuita, al igual que el resto de los ideólogos integristas, fue un ferviente seguidor de la teoría de la “conspiración judeo-masónica” la cual, según diversas obras difundidas en ciertos sectores radicales como *Los protocolos de los sabios de Sion*, estaba detrás del marxismo y de todo movimiento social de izquierda.

Por ello se hacía necesaria la defensa de los católicos en contra del judaísmo en sus múltiples formas de ataque: “El problema judío es exclusivamente la legitima y necesaria defensa de las esencias mismas de lo que somos, de lo que creemos, de lo que amamos, de lo que constituye el patrimonio más sagrado de la humanidad. El ataque no es nuestro es de ellos; no habría defensa si no hubiera ataque.”⁶¹³ En este sentido el diálogo entre judíos y católicos era considerado como una traición y una “entrega al enemigo”, los católicos no podían bajar la guardia ante un enemigo que desde hace dos mil años maquinaba para destruir a los discípulos de Cristo⁶¹⁴.

En 1966, año en que se publicó *Con Cristo o contra Cristo*, uno de los libros más antijudíos de Sáenz, este todavía no desconocía ni la autoridad papal ni la del CVII, por el contrario trataba de argumentar que no se habían condenado los ataques a los judíos: “Sería incorrecto el pretender interpretar las palabras de la Declaración Conciliar (se refiere a *Nostra Aetate*) como una condenación expresa del antisemitismo. La Iglesia no entra a discutir los enormes problemas políticos, sociales y jurídicos que el llamado antisemitismo puede plantear ante la conciencia humana (...) la Iglesia no pretende aceptar las maquinaciones con que la mafia quiera combatir al cristianismo o quiera destruir la libertad de los pueblos libres.”⁶¹⁵ De esta manera, según el exjesuita, no existía ningún motivo para los católicos

613 Sáenz, *Cristo*, 1966, p. 40

614 Como puede observarse, este es un ejemplo de lo que se analizó en el capítulo I sobre la continuidad del antijudaísmo expresado por los tradicionalistas respecto a las enseñanzas multiseculares de la Iglesia en relación al antagonismo en relación al pueblo judío.

615 Sáenz, *Cristo*, 1966., pp. 47 y 48

de aceptar algún acercamiento o diálogo con los judíos, por el contrario los cristianos debían mantenerse firmes en la defensa de su propia existencia ante las insidias judaicas que, como desde el momento mismo de la crucifixión, pretendían la destrucción del Reino de Dios. Aunque el ideólogo sedevacantista menciona aquí la palabra “antisemitismo” otorgándole una valoración positiva como el medio de defensa necesario contra el enemigo principal del cristianismo, su postura se basa fundamentalmente en un antijudaísmo de raíces religiosas que critica a los judíos no por considerarlos una raza inferior, sino el pueblo deicida que maquinaba contra la Iglesia Católica.

Sáenz Arriaga veía en el pueblo judío, una amenaza constante que desde la antigüedad había aspirado al dominio total del orbe, con la finalidad de esclavizar a los no judíos: “La fe actual del judaísmo, la que explica su historia, la que contradice los designios de Dios , la que ha inspirado y dirigido todas sus actuaciones de ese pueblo singularísimo en la historia del mundo, es una fe política; es la convicción arraigada y viviente, que ese pueblo ha tenido siempre y tiene ahora en su futuro destino del gobierno universal del mundo.”⁶¹⁶Dicho gobierno universal estaba para Sáenz, ya vigente en germen a través de organismos internacionales como la ONU y era una amenaza constante para las tradiciones religiosas de los pueblos y se apoyaba en la masonería para borrar la religiosidad tradicional de los pueblos.

- Los planteamientos integristas durante los años de la consolidación del posconcilio (1970-1978)

A partir de la imposición del nuevo ritual de la misa, muchos integristas decidieron dar un paso adelante en su rechazo al CVII, ya no se condenaría sólo a los sacerdotes y obispos progresistas, sino también a la autoridad que además de ser blanda con los subversivos, suprimía la misa tradicional codificada en Trento. El pensamiento de Sáenz Arriaga, como se ha mencionado, dio un giro hacia un mayor radicalismo cuando en 1971 publicó *La nueva Iglesia montiniana*, en la que

616 *Ibíd.* p. 50

cuestionó la validez de varios aspectos del papado de Paulo VI, lo que le valió la excomunión.

En enero de 1972, Sáenz publicó otro libro en que hace defensa de su postura: *Cisma o Fe. ¿Por qué me excomulgaron?* En esta obra Sáenz Arriaga declara abiertamente su posicionamiento en contra de la legitimidad de Paulo VI e incita a los “buenos católicos” a desobedecer a quien consideraba un “antipapa”:

Es un imperativo ineludible de nuestra conciencia el que nos obliga a no seguir ya en pos de esos malos pastores, por el honor de Dios, por el amor y la fidelidad que debemos a la Iglesia, fundada por Cristo (...) no podemos unirnos a los “silenciosos” encabezados por el prototipo de las “falsas derechas”(..) porque esta postura, que mezcla el “sí” con el “no”, la tesis con la antítesis, es un proceso dialectico, totalmente incoherente e inconsecuente, que hace, como dije antes, el juego al enemigo, a los demolidores de la Iglesia.⁶¹⁷

En estas consideraciones, la desobediencia a la autoridad papal se transformaba de rebeldía en virtud, pues la situación hacía necesario olvidarse del respeto a la jerarquía para salvaguardar la verdad divina. Para Sáenz Arriaga los grupos conservadores que apoyaban al papado eran considerados “falsas derechas” es decir agrupaciones que operaban con la finalidad de engañar a los “espíritus leales” y unirlos a la herejía.

La considerada como ideología enemiga ya había penetrado en la Iglesia a través del CVII, al respecto, otro autor, el lefebvrista Manuel Magaña señalaba:

No puede negarse que en la actualidad existen dentro del Catolicismo, clérigos que (según ellos) “han encontrado en el Nuevo Testamento abundantes pruebas de que la Iglesia ha sido siempre comunista” (...) ¿Por qué si desde el Pontificado de Pío IX hasta nuestros días todos los Papas han condenado al comunismo, existen ahora clérigos que le encuentran “virtudes evangélicas”, no obstante que Pío XI lo declaró intrínsecamente perverso?⁶¹⁸

En este párrafo pareciera hacerse presente la desorientación que marcó el Concilio para varios católicos integristas, al ver que en varios sectores de la Iglesia se promovía lo que antes había sido condenado. En este punto la condena al comunismo precede a la condena al denominado “progresismo religioso” rubro en el que se incluía a personajes como Sergio Méndez Arceo, Porfirio Miranda y Ramón Ertze Garamendi. En este punto, ideólogos como Antonio Rius Facius,

617 Sáenz, *Cisma*, 1972, p. 12

618 Magaña, *Poder*, 1970, p. 12

Manuel Magaña y René Capistrán Garza⁶¹⁹ coincidían con Salvador Abascal en el argumento de que los sacerdotes progresistas eran infiltrados que deseaban “marxistizar” al catolicismo. La noción de infiltración es recurrente en todos los autores integristas, la presencia del enemigo dentro del organismo mismo de la Iglesia, como si fuese un germen corruptor de la salud, fue denunciada como el mayor éxito del adversario que ya no tenía necesidad de atacar de frente al haber invadido el interior de la catolicidad.

Para Sáenz Arriaga el comunismo “es incompatible con nuestra religión, como también lo es con los derechos fundamentales del hombre, con nuestras libertades básicas, con la dignidad de la persona humana. Luego el comunismo es esencialmente injusto y abiertamente opuesto a la paz del mundo. Luego el comunismo está en pie de lucha y nosotros no podemos hablar de paz ni de convivencias pacíficas, sin traicionarnos a nosotros mismos, favoreciendo peligrosísimamente el triunfo de nuestros enemigos, que para nosotros significaría la esclavitud, la destrucción y la muerte.”⁶²⁰ En estas líneas se observa un espíritu belicista en contra de todo aquello que pudiera concretar una amenaza de la subversión marxista, cualquier actitud pacífica podría ser como un suicidio para la preservación de la fe: “El comunismo se ha propuesto destruir la fe en Dios, lo mismo arrasando templos, edificios destinados al culto, que masacrando hombres que tienen en su corazón su propio templo. Pretender juntar el comunismo con el cristianismo no puede ser más que una claudicación, en el mejor de los casos, pero en el peor, una traición.”⁶²¹ De esta manera Sáenz Arriaga consideraba que los jefes católicos de varios países latinoamericanos, estaban entregando sus respectivos países al peor de los enemigos, el intentar colaborar con los marxistas en pro de la justicia social, no era más que una trampa que los comunistas tendieron para influir sobre la mentalidad de varios clérigos y jefes que aun siendo bien intencionados, colaboraban, quipasa son saberlo a la misma destrucción de la Iglesia.

619 Nava, “Asociación”, 2012, p. 88, Magaña, *Hora*, 1977 p. 35, Capistrán, *Reto*, 1969, p. 18

620 Sáenz, *Nueva*, 1971, p. 163

621 Sáenz, *Cisma.*, 1972, p. 314

Consecuentemente con esta actitud de profunda condena y aversión hacia el marxismo, cancelaba toda posibilidad de entendimiento o coexistencia con el comunismo, algo que era un tema recurrente en la geopolítica mundial de la época⁶²²: “¿Es posible la coexistencia pacífica entre la Iglesia Católica y el comunismo ateo? ¿Puede haber coexistencia entre la afirmación integral del Evangelio y la negación totalitaria del comunismo; entre la caridad y el odio; entre la luz y las tinieblas? ‘Quien no está conmigo está contra mí’ dijo el Divino Maestro, y su palabra eterna tiene la misma autoridad y sentido ahora que hace dos mil años.”⁶²³ Para el ex jesuita, no había más opción: luchar enconadamente contra el comunismo pues de lo contrario, se estaría traicionando al mismo Cristo, todo aquel que no fuera anticomunista era según esta postura, un Judas que no merecía ser contado entre los verdaderos católicos.

En "*La nueva Iglesia montiniana*", Sáenz Arriaga se refirió al papa Paulo VI, cuyo nombre civil era Giovanni Battista Montini, acusándolo incluso de ser un judío encubierto.⁶²⁴ Cabe mencionar que la cuestión de los presuntos orígenes judíos de Montini, era uno de los argumentos principales de Sáenz Arriaga para descalificar el papado de Paulo VI.⁶²⁵ Según Rius Facius la prueba de los presuntos orígenes judíos del papa Montini, se le proporcionó a Sáenz Arriaga una mujer de la nobleza italiana investigadora de genealogía, en el contexto de la siguiente anécdota: “una distinguida señora de rancia estirpe, ocupada en revolver viejos

622 Cabe mencionar que aunque durante principios de los años setenta todavía se hablaba por parte de los dirigentes de las potencias protagonistas de la Guerra Fría, de la posibilidad de “coexistencia pacífica” que de hecho fue un término que desde fines de los cincuenta planteaba Nikita Kruschov, al realidad es que en esos años esa posibilidad se hallaba distante pues por un lado continuaba la Guerra de Vietnam, mientras por el otro, en países periféricos como el sudeste asiático y América Latina, las guerras civiles y la presencia de focos guerrilleros y de regímenes basados en la doctrina de la seguridad nacional eran factores constantes.

623 Sáenz, *Nueva.*, 1971, p. 158.

624 Con respecto al judaísmo o cuando menos projudaísmo de Giovanni Batista Montini, algunos hechos históricos de la actuación de Montini, como secretario de Estado de Pío XII podrían contradecir lo dicho por Sáenz Arriaga pues según el autor Uki Goñi, Montini habría gestionado tanto algunos aspectos de la huida a Argentina de exfuncionarios fascistas y nacionalsocialistas en 1946 (incluido el líder de los ustashas croatas Ante Pavelic) por intermediación del Vaticano, como una amnistía para algunos nacionalsocialistas considerados como criminales de guerra, la cual finalmente no se habría llevado a cabo. (Ver Goñi, *Auténtica*, 2002, pp. 136, 211 212, 264 y 297).

625 Pacheco, “Tradicionalismo”, 2007, pp. 350-351

infolios (...) descubrió en los anales de la nobleza italiana, pruebas de los nexos judaicos de la familia Montini.”⁶²⁶

Es de destacar que para Sáenz Arriaga, Montini era un caso de falsa conversión de un judío al cristianismo, de un “marrano” que tal como lo hubiera juzgado la inquisición doscientos o trescientos años atrás, recibió los sacramentos del catolicismo para mejor penetrar la estructura de la Iglesia. La llegada al papado de Montini representaba el triunfo del judaísmo sobre el cristianismo, la clave para la destrucción de la Iglesia desde dentro y por lo tanto el anuncio de tiempos apocalípticos.

Otro aspecto relevante del pensamiento de Sáenz Arriaga son sus consideraciones hacia las filosofías humanistas que prácticamente se habían convertido en las hegemónicas en el catolicismo después del CVII. Al morir Jacques Maritain en 1973, apareció un artículo en Trento en el que Sáenz Arriaga hace un análisis general de la obra del filósofo personalista francés:

Sus tesis (...) han llevado al nefasto colaboracionismo el cristianismo y el marxismo; que es el progresismo religioso (...) Para Maritain Dios y el hombre son entidades separadas, casi diríamos independientes. Al analizar los fines y las relaciones del hombre, como individuo, como persona, en su desenvolvimiento terrenal, Maritain erró, y erró gravemente y arrastró consigo a sus incondicionales admiradores, al establecer un mundo civil independiente, una humanidad autónoma. (...) para Maritain el bien común es sólo temporal y político, y no espiritual y religioso, ya que el filósofo francés había circunscrito el bienestar humano al bienestar temporal y político, a los bienes de este mundo, sin tener para nada en cuenta la eternidad. En realidad no hay bien verdadero, ni individual, ni colectivo, en este mundo que no tenga una relación trascendente a la vida de ultratumba.

Maritain no acepta de ningún modo que Dios sea el bien común. por lo menos en esta vida, para el hombre. El bien común es sólo temporal y político y no espiritual y religioso. Por lo tanto la Iglesia visible y el poder eclesiástico están supeditados a un poder público para llevarnos a un bien religioso exclusivamente personal. Dios no es el bien común, en este mundo para la humanidad.

Las consecuencias lógicas de estos fundamentales errores maritainianos son bien claras: primera, la religión viene a convertirse en un asunto exclusivamente personal y privado. Segunda, el Estado es del todo independiente de la Iglesia, pero no la Iglesia respecto del Estado. Tercera, si Dios no es bien común espiritual, lógicamente se sigue que no hay bien común espiritual para el hombre ni en este mundo, ni en la eternidad. Cuarta, la Iglesia pierde su fe monolítica, sujeta a las vicisitudes y contingencias de la vida terrena. Aquí está la base y la raíz del “*aggiornamento*” y del “ecumenismo” y de todos los errores progresistas. Quinta, la Iglesia pierde sus derechos de sociedad perfecta, para ser reducida

626 Rius, ¡Excomulgado!, 1983, p. 129.

a una sociedad invisible dirigida por el Estado, único agente del único bien común. Así llegamos al totalitarismo que es el error que el personalismo trataba de evitar.⁶²⁷

Sáenz Arriaga tenía muy presente la importancia que el pensamiento de Jacques Maritain había tenido en la formulación de las nuevas doctrinas conciliares y en los párrafos anteriores expone de una forma sintética las implicaciones que el personalismo y el humanismo integral planteados por el filósofo francés, tenían en diversos aspectos, destacando su influencia en la aceptación de varias innovaciones por parte de la jerarquía eclesiástica. Destaca el rechazo de Sáenz Arriaga a la doctrina de la separación entre Iglesia-Estado y la influencia que le asigna a la filosofía de Maritain en la difusión de este principio. Este rasgo de rechazo a la laicidad del Estado es un elemento que puede dar elementos para comprender el integrista a la luz del enfrentamiento con la modernidad que trata de dejar fuera a la religión de cualquier participación en el ámbito de lo público. En 1974, Sáenz Arriaga, insistió en la condena a la secularización en el siguiente texto:

El gran énfasis, que ahora se da, a la decantada “apertura al mundo” hipócritamente esconde un lamentable eclipse del espíritu sobrenatural, al que no pocas veces se transforma y se presenta falsamente como una retardataria actitud que ha impedido el “progreso del mundo” que únicamente se encuentra en la secularización. Es la doctrina mariteniana que ha dominado los dos últimos pontificados y el Concilio Pastoral Vaticano II. De hecho la misma palabra “secularización” ya no significa una de las notas características de los tiempos revolucionarios, resultante de un proceso irremediable iniciado con el Renacimiento, el Racionalismo y la Reforma, en el cual lo profano reivindica el reconocimiento de su valor entitativo frente a lo sagrado. Por el contrario es, piensan ellos, una justa y legítima reivindicación de la autonomía de las realidades temporales. (...) Con el pretexto de conquistar al mundo para la Iglesia, la “secularización” pasa ahora a ser una confesada tentativa de diluir el mensaje cristiano en las exigencias inmediatas del mundo contemporáneo a través de las lentes del naturalismo y del materialismo imperantes en nuestra sociedad de consumo, violenta, erótica y manifiestamente anticristiana. Por lo visto, poco falta para excluir totalmente a Dios de ese “nuevo mundo” que pretende organizarse, en nombre de la apertura al mundo y del progreso y de la liberación de los pueblos subdesarrollados, para poner en su lugar, al hombre como meta y medida de todas las cosas.⁶²⁸

Esta condena a la actitud positiva del CVII respecto de la secularización ofrece un ejemplo destacado de la oposición de los integristas católicos a que lo religioso saliera de la vida pública de las sociedades. Nuevamente se responsabiliza a la

627 Joaquín Sáenz Arriaga, “Ha muerto el filósofo Jacques Maritain” en *Trento*, no. 12, 15 de mayo de 1973, p. 6 en AHAG, sección: folletería, serie: publicaciones periódicas.

628 Joaquín Sáenz Arriaga, “¿Por qué está en crisis la Iglesia?” en *Trento*, no. 35, 1º. de julio de 1974, p. 1-2, en AHAG, sección: folletería, serie: publicaciones periódicas.

influencia de Maritain de la actitud de apertura a la modernidad de los papas posconciliares y se preveía que en la Iglesia posconciliar, como resultado último de su legitimización de la laicidad del Estado, se pondría al hombre en el lugar de Dios, como objeto de su adoración, es decir se avanzaría cada vez más en el proceso de transformación que conduciría al catolicismo del teocentrismo al antropocentrismo.

Para 1972, Gloria Riestra había evolucionado del conservadurismo integrista al sedevacantismo y pasó de ser colaboradora de Salvador Abascal a ser seguidora de Joaquín Sáenz Arriaga. En junio de 1973, Riestra publicó en *Trento* un texto en el que se reflexionaba sobre el tema de la colegialidad en la Iglesia después del Concilio, otro de los temas recurrentes en el sedevacantismo, en el cual sin embargo todavía no deja de llamar “papa” a Paulo VI. Al hacer referencia al clima de cuestionamiento a ciertas disposiciones y al debate a temas como la abolición de celibato sacerdotal o el sacerdocio femenino, elementos presentes en el clima de los años inmediatos del posconcilio Riestra decía:

Estamos pues en auge pleno de la democratización de la Iglesia y por lo mismo en desprecio abierto del orden sobrenatural sobre el cual se basa la autoridad de la Iglesia que hoy se pretende sustentar en la voluntad del pueblo, renegando de la verdad de la gracia suprema de la institución de Cristo. (...) El caos que esto ha traído, lo estamos viendo, y la manera como la corriente favorece al progresismo que está basado precisamente en esa nueva ley democrática, carismática, o por mejor decir, seudo carismática, y por lo mismo que tiene en sí mismo todas las razones y pretextos para abolir lo establecido, derrumbar la teología, y crear la nueva Iglesia delirante y populachera, basada en la economía de la voluntad popular.⁶²⁹

La reivindicación del sentido de autoridad en la Iglesia y el rechazo a cualquier intento de democratización en la misma, podría parecer a primera vista contradictorio con la rebeldía que los tradicionalistas mostraron respecto al papado, no obstante es comprensible al tomar en cuenta que Paulo VI ya no era considerada una autoridad legítima al propiciar la autodestrucción de la Iglesia y sustituirla por una versión que quería halagar a las masas y al mundo moderno traicionando su propia esencia.

629 Gloria Riestra, “La catástrofe de la colegialidad y la democracia en la Iglesia” en *Trento*, no. 13, 1º. de junio de 1973, pp. 4 y 5 en AHAG, sección: folletería, serie: publicaciones periódicas.

Antonio Rius Facius, también en 1973, señalaba en relación al pluralismo dentro del catolicismo:

Suponer que todo pluralismo es válido aun dentro de la „unidad inmovible de las verdades de la fe y los fundamentos de vida cristiana equivale a negar la infalibilidad dogmática de la Iglesia que limita, define, aclara todo lo que atañe a la verdad evangélica. (...) El pluralismo de los Méndez Arceo, de los Almeida, de los Talamás, de los Ruiz García, de los romo y tantos otros de nuestro infiltrado Episcopado Nacional no es sino apostasía pura, así esté respaldado por el „magisterio jerárquico en sus diversos niveles”⁶³⁰

Una de las características de la Iglesia posterior al Vaticano II fue sin duda la visibilidad de la pluralidad, ciertamente el catolicismo nunca ha sido monolítico, pero después de 1965 eso fue más notorio que nunca. Rius Facius en su afán por oponerse a las innovaciones que los tradicionalistas consideraban poco menos que heréticas, descalificaba toda expresión progresista.

En ese mismo año de 1973, un grupo de fieles de Acapulco (posiblemente ligados a Moisés Carmona) difundieron un telegrama enviado a Paulo VI fechada el 25 de junio de 1977 en la cual exigen la excomunión de Méndez Arceo:

Comunidad Tradicionalista Acapulco, Guerrero, México, dirígese a Su santidad para expresarle extrañeza e indignación por injusta actitud asumen varios obispos suyos quienes amenazan excomulgar sacerdotes sólo por mantenerse fieles Iglesia de Cristo, la de los dos mil años, mientras muéstrense complacientes cómplices Obispo Sergio Méndez Arceo quien mantiene permanente adhesión y apoya subversión comunista dentro y fuera del país, además es mediador secuestradores y víctimas terrorismo, cobra rescates que luego se apropia.⁶³¹

Méndez Arceo fue sin duda el objetivo de ataque principal de los integristas, debido a su radicalidad y el hecho de que nunca hubiera sido sancionado por el papa, fue algo que nunca perdonaron a Paulo VI y un factor que fortalecía el argumento de la injusticia cometida por las penas canónicas impuestas a Sáenz, Lefebvre y Carmona.

En septiembre de 1976 en la publicación semanal anticomunista *La Voz de la Nación*, José Urbina Aznar, entonces laico y después obispo sedevacantista, citando la publicación tradicionalista francesa *Introibo*, acusaba a los cardenales Leo Suenens, Hugo Poletti, Achille Lienard, Agostino Casaroli, Sebastiano Baggio,

630 Antonio Rius Facius, “Su eminencia habló y dijo...” en *Trento*, no. 15, 15 de junio de 1973, p. 5 en AHAG, sección: folletería, serie: publicaciones periódicas.

631 AHAG, Sección; Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Movimientos Tradicionalistas 1975-2000, exp. 1975-1978-I.

Anibal Bugnini, entre otros, de haber ingresado a la masonería.⁶³² En argumentos como este es notoria la creencia en la conspiración judeo-masónica en la que la masonería era considerada el brazo ejecutor del judaísmo por excelencia. Su carácter de sociedad secreta, había permitido que numerosos masones se introdujeran a lo largo de la historia en las elites de numerosos pueblos para desde ahí imponer el liberalismo y el anticlericalismo. Después del CVII, las huestes masónicas habían logrado infiltrar la Iglesia, lo que era visto como una gran catástrofe.

La periodista Margarita Michelena, aunque no se destacó por escribir ningún libro sobre el tema ni por aparecer en alguna publicación tradicionalista, a través de su columna en *Excélsior* intervino algunas veces en favor posturas que coincidían en mucho con las sedevacantistas. En septiembre de 1976, pronunciándose sobre el “Caso Lefebvre” Michelena denunciaba que antes de la suspensión a *divinis* del francés, ya había otra ruptura:

La de Roma con la Iglesia. Ocurrió a raíz del Vaticano II cuando el cisma verdadero, el anterior, saltó en pleno vigor sobre la barca de Pedro. Desde entonces hay pues cisma, “progrecisma” (...) desde entonces hay declaradamente dos Iglesias: la de Cristo y la de la revuelta cainita., esa que , en vez del “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (...) predica el odio fratricida, fomenta “la lucha de clases” y sostiene , con hipócritas argumentos que no soportan ni el más somero análisis doctrinal , la falacia de que todos los pobres –solo por serlo- son buenos y todos los ricos – también sólo por serlo – son malos.⁶³³

Michelena acusaba abiertamente a la Iglesia del CVII de haberse alineado con el marxismo con lo que prácticamente asumía los argumentos más radicales y anticomunistas del tradicionalismo. Frente al surgimiento del sedevacantismo, Salvador Abascal, consideraba que “el papado es el único fundamento indispensable de la Iglesia por voluntad expresa de Cristo (...) afirmamos con Pio XII – el ultimo Papa legítimo y ortodoxo según los saenzarriaguistas y reneguistas (en alusión sarcástica a René Capistrán) – que en todos y cada uno de los papas, sin excepción de uno solo (...) debemos reconocer a Pedro, la Roca insustituible,

632 José Urbina Aznar, “Conspiración en el Vaticano”, en *La Voz de la Nación*, México D.F. 16 al 22 de septiembre de 1976 en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas, exp. 1975-1976.

633 Margarita Michelena “La Misa de Lille. ¿Cisma o progrecisma?” en *Excélsior*, 1º. de septiembre de 1976, en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas (1971-1986), exp. 1977.

hasta el fin del mundo.”⁶³⁴ Los argumentos históricos fueron fundamentales en las polémicas de Abascal en contra de los sedevacantistas así como la interpretación teológica de que el papa no podía ser hereje: “la sucesión en la Silla de San Pedro es ininterrumpida. Luego no puede caer en la herejía ningún obispo de Roma, que es el sucesor de Pedro, pues por la herejía dejaría de ser papa y la sucesión de Pedro se interrumpiría.”⁶³⁵ Para el principal ideólogo del conservadurismo integrista, la base de que San Pedro fue el apóstol que obtuvo del mismo Cristo la potestad jurídica y legislativa sobre toda la Iglesia es fundamental, pero lleva la interpretación de este hecho hasta sus últimas consecuencias, hasta exigir una obediencia casi ciega y absoluta a toda directiva papal.

Si bien Abascal se quejaba de algunas innovaciones como la disposición de comulgar de pie y recibir la hostia consagrada en la mano y de la mundanización creciente de los sacerdotes,⁶³⁶ mantenía una postura de lealtad absoluta y casi obsesiva a la figura del papado, lo cual se manifestó en ardorosas polémicas con los sedevacantistas.

Carlos Alvear Acevedo, destacado representante de la historiografía conservadora mexicana, se puede considerar según lo establecido en el capítulo I como un “conservador integrista” (aunque él diga condenar el integrismo) aun cuando no colaboró en el grupo cercano a Salvador Abascal. Alvear en septiembre de 1976, publicó un artículo en *Excélsior*, en el que, haciendo referencia al “Caso Lefebvre” define su posicionamiento:

La postura “integrista” que repudia al Papa, que rechaza al Concilio Vaticano II, que abomina de la liturgia presente de la misa, es sólo uno de los aspectos del cuadro genérico de turbación que hay en la Iglesia, y al que corresponde en el ángulo opuesto la acción de esos “demoledores” que así llamados por Paulo VI, socavan las estructuras en nombre de un „progresismo” de señal opuesta, señal no pocas veces teñida de rojo, podemos agregar de quienes quieren hacer de los valores cristianos otras tantas fórmulas de revolucionarismo militante. Un común denominador de infidelidad a la Santa Sede destaca en tales extremos.⁶³⁷

634 Salvador Abascal, “Siempre con el papa” en *La Hoja de combate*, 12 de septiembre de 1972, p. 2 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas.

635 Abascal, *Legítima*, , 1973, p. 89

636 Salvador Abascal, “El progresismo es anterior a Juan XXIII” en *La Hoja de Combate*, 12 de enero de 1973, p. 4 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas.

637 Carlos Alvear Acevedo, “Signos de Inquietud. Turbación en la Iglesia” en *Excélsior*, 2 de septiembre de 1976, en AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Pastoral, Caja: Lefebvristas (1971-1986), exp. 1975-1976.

En septiembre de 1977, Alvear Acevedo publicó otro artículo en la revista *Alborada* de la diócesis de San Juan de los Lagos, titulado “Cristo no fue un guerrillero”. Aunque Alvear Acevedo se refirió en pocas ocasiones a la cuestión de las consecuencias del CVII, este es un ejemplo de su postura crítica al progresismo. Refiriéndose a los sacerdotes que planteaban posturas cercanas a la Teología de la Liberación, decía:

Hacen de su misión sacerdotal o de su calidad de cristianos, otros tantos pretextos para la instauración de un esquema de vida marxista. Un esquema avalado por citas bíblicas y por el prestigio que, al fin y al cabo, tiene el ser ministro de una religión determinada. Son marxistas, más que cristianos. No abandonan, sin embargo, los marcos eclesiales de vida, porque tratan de acabar con la Iglesia mediante una labor de zapa, interior, subterránea y destructiva, (...) conforme a un quehacer en el que, inclusive, tuercen la liturgia y miran la existencia humana a través del prisma derivado de Marx, de Engels y de Lenin, con todas sus consecuencias.⁶³⁸

El anticomunismo era un elemento prácticamente inherente a la crítica a la Teología de la Liberación y la interpretación marxista de la Biblia que algunos sacerdotes plantearon durante los años setenta. Esto es una muestra del influjo que la Guerra Fría tuvo en el pensamiento de los integristas y de cómo la amenaza comunista era percibida por los actores menos dispuestos a quedarse callados ante cualquier avance de las ideologías afines a la izquierda política.

-Consolidación de las diferencias entre vertientes integristas durante los años previos al fin de la Guerra Fría (1978-1989)

Los últimos años de la Guerra Fría marcaron algunas transformaciones lentas y apenas perceptibles en el discurso integrista que sin embargo mantenían varias de sus afirmaciones de las décadas anteriores. A finales de los años setenta y principios de los ochenta, Gloria Riestra todavía podría considerarse como la principal ideóloga del sedevacantismo, pues después de la muerte de Sáenz Arriaga y de Capistrán Garza y la cercanía cada vez más profunda de Manuel Magaña con el lefebvrismo, solo ella y Antonio Rius Facius quedaban como los ideólogos más destacados del sedevacantismo, aun cuando la presencia en medio escritos con textos sobre este tema, se fue apagando a lo largo de la década de los ochenta. En marzo de 1978 Riestra escribió en una carta abierta publicada en

638 Carlos Alvear Acevedo, “Cristo no fue un guerrillero”, *Alborada*, no. 385, Septiembre de 1977, pp. 5-6 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas.

la revista Nuevo Resumen al arzobispo de la Ciudad de México Ernesto Corripio Ahumada, quien había sido años atrás su director espiritual en donde entre muchas otras críticas menciona:

Os advertí cuando siendo presidente de la Conferencia Episcopal, empezaron a invadir a nuestro confundido e indefenso pueblo católico las ediciones “ecuménicas” heréticas, del Nuevo Testamento, y ahora de la biblia entera que edita la “confraternidad” formada por vuestra Iglesia protestante y marxista en los hechos, vertiendo obsequiosamente sobre las almas el veneno de la herejía y la subversión. Vos sabéis que confiaba en vuestra Señoría y que preguntándoos me disteis respuestas equivocadas, hasta que atormentada por el hecho de dudar de vos (...) tuve que convencerme de que no sólo su Señoría, sino todos los obispos mexicanos, habían caído en la trama del enemigo”⁶³⁹

Puede observarse además de la confrontación ideológica contra lo que la autora consideraba la promoción de la subversión por el propio arzobispo, un reclamo personal porque Riestra consideraba que el prelado en cierta forma había traicionado su confianza y la había dejado desamparada espiritualmente, al no proporcionarle una guía doctrinaria que de acuerdo a sus parámetros, fuese correcta.

Otros aspectos del pensamiento de Riestra son visibles al leer el análisis que Riestra hizo del legado de Paulo VI publicado en *Trento* en septiembre de 1978, poco después de la muerte de este papa:

Su herencia es su pensamiento de “humanista integral, maritainiano y teilhardiano. De “ecumenista” en el sentido sincrético que llegó a hablar de que “tenemos un mismo Dios los judíos, los musulmanes y los cristianos”, lo cual es no discernir a Jesucristo (...) o sea que el que se niegue o reniegue de la Santísima Trinidad o de Jesucristo-Dios es lo de menos. Su herencia es la del Lammenais superado, con la libertad de conciencia que aun antes de que fuera declarada en el Concilio la opción por la “Libertad Religiosa”, Paulo VI adelantó en su visita a la ONU. Su herencia es el sacrilegio legalizado y el trastorno de todos los rituales sacramentales de la Iglesia Católica; y no hablemos más sobre el asunto de la Misa. La apertura al comunismo, la claudicación en la lucha contra todas las herejías, o para mejor decir, el apoyo prestado a las más graves.”⁶⁴⁰

La ideóloga sedevacantista no era ajena a las consideraciones negativas en torno a la influencia de la filosofía de Maritain en el CVII al mismo tiempo que critica

639 Gloria Riestra, “El Episcopado Mexicano infestado de herejía. Carta a Su Señoría, Doctor Ernesto Corripio Ahumada, arzobispo de la Iglesia postconciliar en la Arquidiócesis de México” en *Nuevo Resumen*, Dossier, no. 7, 16 de marzo de 1978, p. 7 en .AHAM, Base Cancillería, caja 374, exp. 1.

640 Gloria Riestra, “Muerte y herencia de Paulo VI y elección de su sucesor el antipapa Juan pablo I” en *Trento*, no. 96, 30 de septiembre de 1978, p. 2 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas.

severamente el ecumenismo, retomando la idea de que su último objetivo es formar una religión sincrética que pusiera en pie de igualdad a todas las religiones.

Respecto a Juan Pablo II, Gloria Riestra nunca reconoció que pudiera ser un papa legítimo, pues en la lógica sedevacantista, ni era un cardenal legítimamente electo como tampoco lo era el colegio cardenalicio que lo eligió, pues la mayoría de sus miembros fueron electos por Juan XXIII y Paulo VI considerados herejes por los sedevacantistas. En torno a la visita que el papa polaco hiciera a México, comentó que

Algunos quisieran poder albergar en medio de tanta oscuridad ciertamente, acerca de Juan Pablo II (una) esperanza basada en unas frases ortodoxas. También Paulo VI tuvo frases y hasta documentos enteros ortodoxos en ocasiones, Pero lo cierto es que jamás en la historia de la Iglesia hubo un cisma más completo, rechazo más total, de la “totalidad” de la Iglesia, por así decirlo, porque hemos de advertir que los posconciliares incluyendo a Juan Pablo II, hablan en razón de sus “valores entendidos.” Ellos laman “aspectos accidentales” a los cambios que han efectuado en lo que es el corazón de la Iglesia: la Misa y los Sacramentos, sin mencionar las fundamentales verdades, el Derecho Divino que siempre la Iglesia custodió y que hoy son pisoteadas.⁶⁴¹

El discurso antijudío y antimasónico también estuvo presente en Riestra como se puede observar en las siguientes líneas en las que la autora sedevacantista hace referencia a una vista que Juan Pablo II realizó a la sede la ONU:

Los discursos pronunciados para los miembros de la ONU en dos ocasiones, por Wojtyla, nos bastan y sobran para confirmar que él tiene la misma visión e ideales masónicos de su antecesor. Indiferentismo, sentido de una “fraternidad universal” capaz de alcanzar un pleno desarrollo que conduzca a la paz, ignorando a Jesucristo, “sincretismo religioso” y un humanismo “integral” que coloca por encima de todo la conciencia humana en virtud de su dignidad como invulnerable, intocable, aunque esté errada, democracia que ignora la dependencia de Dios, todo esto encontramos en los discursos de Juan Pablo II y el constante elogio a la ONU como la esperanza de las naciones, lo mismo que dijo su predecesor, a quien constantemente rememora. (...) Este organismo (la ONU) con su “Declaración de Derechos Humanos” está creado para promover el indiferentismo, destruir el espíritu nacionalista, fomentar una falsa “hermandad” y un falso pacifismo que desarne moralmente – y materialmente- también a los pueblos abatiendo con la bandera de la “fraternidad universal” de tipo masónico –punta de lanza de la infiltración de los judíos- a la Iglesia Católica misma, puesta en el mismo nivel de todas las religiones , con un derecho no proveniente del hecho de ser la única verdadera, sino de ser una más en el “foro de las libres conciencias.” La ONU es ecuménica en el sentido sincretista. Del sincretismo que al producir el indiferentismo, abre paso a la pérdida de la Fe. Y ahí queda el campo para el trabajo del Judaísmo Mundial, libre y acabado de limpiar por los adueñados del Vaticano.⁶⁴²

641 Gloria Riestra, “Evaluación de diversos aspectos de la visita de Juan Pablo II a México” en *Trento*, no. 102, 30 de marzo de 1979, p. 4 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas.

642 Gloria Riestra, “El origen judeomasónico de la ONU y la significativa visita de Juan Pablo II a su sede” en *Trento*, no. 112, 1º. de enero de 1980 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas.

La consideración de la ONU como un instrumento diseñado para construir el orden judío mundial, fue recurrente en varios autores integristas, era lógico que si los papas posconciliares tenían una valoración positiva de esa organización, los tradicionalistas lo considerarían una muestra más de la subordinación del Vaticano a los poderes judeo-masónicos internacionales.

Para Riestra el Vaticano y el judaísmo mundial habían consumado una alianza para que el pueblo hebreo consolidara su control global, promoviendo la victimización del mismo a través del tema de las persecuciones antijudías en la Segunda Guerra Mundial:

Juan Pablo II fue a recordar una vez más el “holocausto” de Auschwitz como si hubiera sido el único de la última guerra y casi de toda la humanidad. Y todavía un ingenuo sacerdote que escribe un pequeño artículo en una revista sobre esta cuestión del “holocausto” se pregunta por qué se habrá sacado a la luz nuevamente en serie televisada este asunto, que no es el único hecho para recordarse en la última guerra. ¿Es que no ven la directa relación que existe entre el plan que hay entre el nuevo Vaticano y los judíos, de valerse de todos los medios de comunicación: cine, radio, televisión, etc. para promover un movimiento universal pro-judío, acabando con los que ellos llaman “injusto antisemitismo”?

643

En estas líneas Riestra muestra algunos rasgos del cuestionamiento a la situación de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial que años más tarde ya en el siglo XXI, Salvador Borrego tomaría como uno de los ejes de su discurso, lo cual se puede entender como parte del discurso antijudío y de la consideración de la existencia de un poder judío mundial.

Antonio Rius Facius aunque continuó publicando en diarios como *Excélsior* diversos artículos de opinión, no publicó artículos en medios impresos tradicionalistas, en este periodo ni tampoco algún libro sobre la cuestión del CVII, a excepción de la ya mencionada biografía apologética de Joaquín Sáenz Arriaga.

En *Trento*, se publicó una nota de Rius Facius que originalmente se dio a conocer en *Excélsior* el 15 de abril de 1980 en la que criticaba una marcha-peregrinación a la Basílica de Guadalupe realizada por grupos izquierdistas y clérigos afines a la Teología de la Liberación con motivo del asesinato de Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador. Rius se expresó arguyendo que la

643 Gloria Riestra, “Los discursos de Juan Pablo II en la ONU opuestos a la doctrina de la Iglesia” en *Trento*, no. 112, 1º. de febrero de 1980, p. 7 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas.

manifestación y la celebración litúrgica con la que culminó fue una “insultante marcha y sacrílega concelebración realizada por cuarenta y dos sacerdotes frente a la masa heterogénea de agrupaciones “católicas”, asociaciones comunistas y el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria.”⁶⁴⁴ Rius se quejaba de que “ninguna autoridad eclesiástica censuró ese inusitado suceso. Ante el revelador contubernio de marxistas, leninistas y católicos posconciliares ¿Habrá quien no se alarme de los cambios cada día más acelerados que conducen a la Iglesia a un colapso total, si antes no lo impide la Divina Providencia?”⁶⁴⁵

En lo que se refiere a algunos aspectos del discurso ideológico de los ideólogos conservadores integristas, se puede hacer referencia a algunos planteamientos de Salvador Abascal entre 1978 y 1989. En enero de 1979 con motivo de la Tercera CELAM en Puebla, se publicó en *La Hoja de Combate*, una “Carta abierta a los obispos mexicanos que participarán en la asamblea del CELAM, en Puebla” firmada por el propio Abascal y por Celerino Salmerón quien entonces fungía como director de *La Hoja de Combate*. En ese texto que básicamente era un diagnóstico general desde el conservadurismo integrista, del estado de la Iglesia en México, se exponía lo siguiente:

Pequeños pero influyentes grupos en importantes ciudades, le negaron su obediencia al papa Paulo VI y a la jerarquía mexicana pensando que aquel y esta eran directamente responsables de todas las profanaciones y herejías de los Méndez Arceo, los cuales jamás han sido castigados. Una sola vez se desmintió en un punto a Méndez Arceo; pero pocos días después varios voceros de la Mitra de México sostuvieron que lo más que se podía decir era que el lenguaje del hereje del Sur era atrevido y que se le malinterpretaba. El escándalo y el disgusto por ese motivo son generales y Méndez Arceo jamás se ha retractado. Aun no se sabe que actitud tomarán los dichos grupos respecto de S.S. Juan Pablo II. Pero si no ven alguna enmienda en el Episcopado Mexicano, creemos que continuarán en su actitud cismática; seguirán creyendo que tantos vosotros, señores obispos como el papa sois cómplices de Méndez Arceo y cía.⁶⁴⁶

Más adelante se refieren al tema del laicismo:

644 Antonio Rius Facius, “Contubernio marxista posconciliar” insertado en Gloria Riestra, “La bandera marxista ante la Guadalupeana. La Iglesia posconciliar en auxilio del comunismo. Actividades en México dentro del plan” en *Trento*, no. 116, 1º. de junio de 1980, p. 2 en AHAG, sección: folletería, serie: publicaciones periódicas.

645 *Ibid.*, p. 3.

646 Celerino Salmerón y Salvador Abascal, “Carta abierta a los obispos mexicanos que participarán en la tercera asamblea del CELAM en Puebla” en *La Hoja de Combate*, no. 136, 12 de enero de 1979, p. 7 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996)

Es claro que nuestros obispos tienen por su estado la obligación de denunciar las causas profundas de nuestros males para poder prescribir los remedios adecuados. Y no pueden negar que la causa capital, la raíz de aquellos es el laicismo, que es el padre de la apostasía primero oficial y ahora también nacional. No nos engañemos: el ateísmo integral y el ateísmo práctico constituyen una amplia mayoría. ¿Cómo convertir a México de nuevo? Creemos que esto es lo que se debe estudiar en estos días en Puebla.⁶⁴⁷

En la primera parte que se menciona de este texto, Abascal parece asignar parte de la responsabilidad de la negativa del sedevacantismo a obedecer al papa, a los propios obispos mexicanos que no habían defendido con la fuerza suficiente a la Iglesia en México y habían causado escándalo en muchos fieles, además de señalar más adelante los perniciosos efectos del laicismo a nivel social.

Celerino Salmerón, también autor conservador integrista en otro artículo del mismo número de *La Hoja de Combate*, que correspondía a la visita del papa Juan Pablo II en 1979 a México, advertía:

Los obispos mejicanos, pues, que todavía aman a la Iglesia Católica y que no saben tanto de cobardías, deben aprovechar la presencia en Méjico del Sumo Pontífice Juan Pablo II para extirpar definitivamente ese negro mal que desde hace veinte años representa Méndez Arceo dentro de la Iglesia Católica. Si no se hace, millares de católicos mejicanos seguiremos pensando con amargura en la gran cobardía de los buenos obispos mejicanos. Miles de mejicanos esperamos que por amor a Dios y a la Iglesia Católica, esté cerca ya el momento en que Méndez Arceo desaparezca del mapa episcopal.⁶⁴⁸

Por su parte, también en el campo del conservadurismo integrista, Salvador Borrego, en enero de 1979 en el mismo contexto de la visita papal y de la reunión del CELAM en Puebla hizo un análisis del documento de consulta que fue la base de las discusiones de las sesiones, del cual sacó entre otras las siguientes conclusiones: “En dicho documento se ve palpablemente la influencia de esa corriente llamada “progresista” que Monseñor Méndez Arceo encabeza en México. Además de la fraseología que se utiliza en diversos temas, y que es la misma que

647 *Ibid.*, p. 8.

648 Celerino Salmerón, “Que Méndez Arceo ante el papa Juan Pablo II, astutamente intentó curarse en salud” en *La Hoja de Combate*, no. 136, 12 de enero de 1979, p. 16 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996). En sus escritos Salmerón siempre usaba la J en Méjico en lugar de la X debido a que según algunas opiniones hispanistas (que compartieron otros autores conservadores como Alfonso Junco) esa era la forma correcta de escribir el nombre del país.

utilizan los marxistas, se hacen cientos de planteamientos con graves omisiones, o bien, francamente tendenciosos.”⁶⁴⁹ Más adelante Borrego señaló también que:

Es un documento de consulta lleno de trampas ideológicas, con muchos planteamientos superficiales o capciosos. El Partido Comunista podría suscribirlo como una buena táctica para penetrar en los círculos católico, no porque esté realmente de acuerdo con él en un ciento por ciento, sino porque lo consideraría como la máxima penetración viable, por ahora, a reserva de ensancharla posteriormente en la “praxis.”⁶⁵⁰

Ya desde 1979 los conservadores integristas comenzaban a poner atención en un nuevo enemigo supremo entre los obispos mexicanos que apuntaba a ser el sucesor de Méndez Arceo en el papel de “supremo hereje de México” , el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, quien ya era condenado por Salvador Abascal en el número de febrero de 1979 de *La Hoja de Combate* en un texto en que se analiza su libro *Teología bíblica de la liberación*,⁶⁵¹ en el que se llegaba a la conclusión de que Ruiz hace una interpretación marxista del Evangelio que favorece la lucha armada y el conflicto de clases.

Borrego también se unió a la crítica contra el obispo de San Cristóbal de Las Casas, en una previsión que algunos anticomunistas pudieron considerar “profética”: “Desde hace tiempo se viene percibiendo por sentido común, que el terrorismo en Centroamérica apunta –a mayor o menor plazo- hacia el sur de México, donde hay campo muy propicio para la guerrilla, pues existen selvas, sierras, ignorancia, pobreza y grandes yacimientos petroleros, además de un obispo en Chiapas (Samuel Ruiz) que parece bien dispuesto a darles la bienvenida a los „comandos liberadores del pobre y del oprimido””⁶⁵² El temor a la penetración a México de grupos guerrilleros era palpable entre los conservadores integristas

La aparición de Samuel Ruiz no implicó que se dejase de atacar a Sergio Méndez Arceo de él decía Abascal en 1980:

649 Salvador Borrego, “Noticias de Fondo” en *La Hoja de Combate*, no. 126, 12 de marzo de 1978, p. 1 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996)

650 *Ibid.*, p. 3

651 Salvador Abascal “El obispo Samuel Ruiz ¿Más peligroso que Méndez Arceo?” en *La Hoja de Combate*, no. 137, 12 de febrero de 1979 p. 5-14 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996)

652 Salvador Borrego, “Noticias de fondo: Centroamérica y México” en *La Hoja de Combate*, no. 151, 12 de abril de 1980, p. 2 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996)

No ve ninguna deficiencia en Cuba, como tampoco nota la menor falla en el sistema marxista (...) que es fiel marxista el heresiarca de Cuernavaca, ni él trata de disimularlo. Pero como la excomunión *juris et de jure* que le cae encima no le produce un chichón en la totalitaria calva, le tiene sin cuidado. (...) El archidiablo profeso de Cuernavaca, en cambio, por nada de esta vida romperá la dulce amistad que cultiva con cada gobernador de la ínsula y con el presidente de la República y para mayor sumisa identificación con el poder, es juarista, cardenista y masón o defensor de oficio de la Masonería. Por eso cuanto dice y hace tiene el refrendo omnipotente de las logias y de Los Pinos. Por eso no ha podido ser destituido por el Vaticano que tiene que evitar males mayores.⁶⁵³

En este párrafo, Abascal denunciaba como lo había hecho antes en numerosas ocasiones la necesidad de que la jerarquía eclesiástica sancionara de algún modo a Méndez Arceo a quien consideraba ligado no sólo al comunismo sino también a las logias masónicas.

Abascal no dejó de expresarse en torno al triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua: “ahora vienen ya las sonrosadas y corruptoras prácticas anticonceptivas y el devastador aborto, cuyo rechazo fue uno de los mayores crímenes políticos de Somoza. Para ese progresivo suicidio contará Nicaragua con toda la desinteresada ayuda del gobierno de México, de rigurosa bata blanca y manos inmundas”⁶⁵⁴ Abascal también menciona

Cuenta el marxismo con dos secciones de eclesiásticos: la sección de los curas marxistas de metralleta en la mano, con un obispo de metralleta en la boca, Méndez Arceo, y la sección de los obispos pusilánimes que esperan hacerse perdonar a la hora de la inevitable persecución violenta. Hemos visto una fotografía del arzobispo de Managua – que no sé porque me parece el vivo retrato de Lutero en sus días de triunfo y de engordar al salir de la Misa que celebró en acción de gracias por la victoria de los „sandinistas”.⁶⁵⁵

El involucramiento de varios clérigos progresistas en el régimen surgido de la revolución sandinista nicaragüense fue para Abascal una prueba del peligro que los sacerdotes afines al progresismo podían representar para la estabilidad y la paz política en México. El tema del aborto comenzaba a aparecer en el discurso integrista, particularmente en el de los conservadores integristas, en 1980 Salvador Borrego, en una crítica a la estrategia que entonces implementó Jaime Aviña Zepeda, presidente de Provida. señalaba:

653 Salvador Abascal, “El mendaz obispo ateo sin enmienda” en *La Hoja de Combate*, no. 153, 12 de junio de 1980, p. 6 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996)

654 Salvador Abascal “Homo mendax” en *La Hoja de Combate*, no. 143, 12 de agosto de 1979, p. 1 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996)

655 *Ibid.*, p. 2.

El aborto se viene practicando en México, impunemente, desde hace más de treinta años. El código penal no se aplica ni a los médicos ni a las “comadronas” que se dedican sistemáticamente a realizar abortos. Está bien oponerse a su legalización, pero si únicamente se centra allí toda la acción, se están dando palos en el vacío. Aun no legalizado, el aborto se practica libremente, impunemente, en toda la extensión del país. ¿Por qué no pedir que se aplique la ley que lo prohíbe y que lo sanciona?⁶⁵⁶

Además de la acusación de moderación excesiva contra Provida, esta carta deja ver el radicalismo de la oposición al aborto de Borrego que incluso pedía penas de prisión a médicos y parteras, en un momento en que apenas se comenzaban a escuchar las voces en favor de la despenalización.

A mediados de la década de los años ochenta, Salvador Abascal continuaba con su anticomunismo aunque ahora enfocado contra un enemigo más específico, la Teología de la Liberación y su componente de lucha de clases que era interpretado muchas veces como violento:

Aun suponiendo sin conceder, que en la praxis de la “Teología de la Liberación” se prescindiera en un momento dado de la violencia física, no por eso cambia de esencia, como no cambia la pantera su ser por el hecho de que se le encierre en una jaula y se le corten las garras; porque intrínsecamente, la “Teología de la Liberación” ordena y subordina lo divino a lo humano, los derechos de dios a los “derechos humanos”, lo invisible a lo visible, la contemplación a la acción, la ciudad futura a la presente, si es que en algo le interesan la ciudad futura, la contemplación, lo invisible y lo divino.⁶⁵⁷

Las CEB también fueron objeto de la crítica de Abascal: “La finalidad de las CEB no es la evangelización sino realizar la revolución marxista. Brasil y Chile son el principal objetivo de las CEB. Sobre todo Chile, donde el marxismo se ha estrellado contra la entereza de Pinochet y del pueblo sano, a despecho de la caterva de obispos y clérigos marxistas”⁶⁵⁸ Más adelante señala “son organismos políticos (las CEB) formados para la lucha política de liberación en sentido marxista, conforme a la „Teología de la Liberación“ del franciscano brasileño Boff,

656 Salvador Borrego, “Noticias de fondo: Los muchachos del Comité Pro-Vida son una cosa y su presidente, el Dr. Jaime Aviña Zepeda, es otra” en *La Hoja de Combate*, no. 149, 12 de febrero de 1980, p. 1 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996)

657 Salvador Abascal, “La Iglesia de los pobres clasista, contra la Iglesia de la caridad” en *La Hoja de Combate*, no. 214, 12 de julio de 1985, p. 3 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996).

658 Salvador Abascal, “Las Comunidades Eclesiales de Base – CEB- caballo de Troya marxista dentro de la plaza fuerte de la Iglesia” en *La Hoja de Combate*, no. 234, 12 de marzo de 1987, p. 6 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996).

del clérigo peruano Gustavo Gutiérrez y demás heresiarcas. Quieren valerse de la Iglesia por el enorme prestigio de esta en Iberoamérica”⁶⁵⁹ Como puede observarse, Abascal veía en las CEB una amenaza más de la subversión marxista que enmascarada bajo la cobertura de un grupo de asociaciones eclesiásticas, pretendía expandirse para adoctrinar a sus seguidores.

En un sentido similar de condena anticomunista, Salvador Borrego, comentaba “El Partido Comunista Soviético ha manifestado varias veces, y lo ha repetido con motivo del viaje de Boff (a Moscú) , que es muy favorable que la Teología de la Liberación este dando un „nuevo tratamiento a la cuestión religiosa” (...) hay indicios de que en Cuba rige ya la “Teología de la Liberación” y que está ganando rápidamente terreno en Nicaragua, Brasil y Perú”⁶⁶⁰ La Teología de la liberación era considerada como la forma en que los marxistas estaban utilizando a la religión para sus fines subversivos, era una pieza más del tablero de ajedrez de la Guerra Fría.

Abascal en 1986 arremetía contra la escuela laica en un artículo de *La Hoja de Combate* donde critica a los obispos por sus posturas políticas:

La escuela laica, que no puede ser sino contra Dios, no obstante que algunos señores obispos han llegado a decir que no puede ser antirreligiosa de tal manera ha sido eficaz – como un campo de concentración del cual muy pocas mentes logran escapar – que tenemos ya millones de ateos , aunque los más dicen creer todavía en Dios. (...) Y ¿Qué se hace para contrarrestar la escuela laica? Se debe protestar constantemente contra ella . pero es inútil e ingenuo esperar de la banda revolucionaria posesionada del Palacio que la escuela deje de ser laica ni para los hijos de las familias católicas. En este punto la Masonería Mundial – fiel y celosa guardiana del mal – no le permitiría dar un solo paso atrás. El único remedio serían las armas. pero los Estados Unidos, gobernados por el judaísmo, vigilan para que no surja ni un nuevo Iturbide ni un nuevo Miramón.⁶⁶¹

La crítica contra los obispos es severa pues Abascal los acusa de ser tibios y de no protestar contra la laicidad en la educación que estaría formando generaciones de ateos, parecería que el EM habría renunciado a su deber de protestar contra la

659 *Ibid.*, p. 8.

660 Salvador Borrego “Cuba y la Teología de la Liberación” en *La Hoja de Combate*, no. 238, 12 de julio de 1987, p. 2 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996)

661 Salvador Abascal, “Los señores obispos y la política” en *La Hoja de Combate*, no. 220, 12 de enero de 1986, p. 4 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996)

imposición masónica de la educación, pues para Abascal los reclamos al respecto de los obispos no eran lo suficientemente contundentes. También Abascal hablaba sobre su percepción contra la anticoncepción y el aborto:

Los crímenes contra la ley natural profanan el lecho conyugal de tal manera que ya no hay familia cristiana. La han destruido los contratos anticonceptivos de hombre y mujer, por los cuales ella usa tranquila el abortivo DIU, no obstante el daño que le causa, o ingiere la píldora que también es mini-abortiva o después de dos hijos a lo sumo se opera. Con los dos primeros métodos es una asesina. Con el tercero dispone de su naturaleza como si su integridad no le perteneciera a Dios. (...) ¿Cuántas asesinan al hijo de sus entrañas de varias semanas de vida? Según datos fidedignos, de seiscientos mil a un millón por año. Y lo más raro es que los señores obispos no hablan sino contra esta última clase de aborto. De las demás yo no he visto que digan una sola palabra.⁶⁶²

El líder de la corriente conservadora integrista consideraba que muchas prácticas anticonceptivas eran abortivas pues su visión del matrimonio implicaba que este tenía como finalidad principal la procreación de los hijos, tal como se consideraba antes del CVII pues en este punto también hubo ciertas innovaciones al tomarse más en cuenta el amor entre los esposos como elemento central de la unión conyugal.

Aunque podría pensarse que los temas relacionados con la bioética y la llamada defensa de la vida fueron los principales en estos años, su discusión en medios como *La Hoja de Combate* fue esporádica, más bien pues puede decirse que el enemigo principal en estos años fue la Teología de la Liberación que todavía era percibida como un enemigo latente.

-El cambio de énfasis hacia la lucha contra el ecumenismo y contra el “poder judío mundial” en el contexto de la Globalización (1989-2012)

La caída del Muro de Berlín y el consiguiente desplome de la Unión Soviética y sus satélites, trajo consigo la necesidad de renovar el discurso del tradicionalismo católico y de poner más énfasis en aspectos que si bien ya se habían mencionado con anterioridad, ahora pasaban al primer plano.

Es interesante observar la reinterpretación que de los hechos dieron los integristas, principalmente a través de los escritos de Salvador Borrego, para quien la revolución universal judía no se había frustrado con el fracaso al

662 *Ibid.* ,p. 5

comunismo, sino que se aprestaba a ejercer un dominio universal de manera gradual, atacando la espiritualidad de los pueblos.

En 1989, en pleno fin de la Guerra Fría, Salvador Borrego publicó *Acción Gradual*, un libro que planteaba lo siguiente:

La reestructuración (perestroika) lanzada por Gorbachov como una nueva táctica del marxismo, deja a primera vista la impresión de que ya no existe ninguna amenaza de signo comunista. Occidente –por el bien de la humanidad- debe desarmarse y ayudar a la URSS. La Teología de la Liberación, de esencia materialista, quiere ensamblar a Cristo con el marxismo y demoler la tradicional Teología que siempre ha buscado liberar al hombre del pecado y conducirlo hacia la vida trascendente (...) ambos movimientos están siendo popularizados, acreditados, mediante una campaña de todos los medios de comunicación. Es una hazaña de perfidia dialéctica para envolver a las nuevas generaciones en un estado de confianza, disipación y anestesia psicológica que las conduzca –por un camino amablemente frívolo-hacia la revolución pacífica.⁶⁶³

La Perestroika era vista como una táctica más en favor del avance del comunismo lo cual aunado al avance de la Teología de la Liberación parecía presagiar una astuta jugada de parte de la Unión Soviética. Borrego consideraba que “los líderes comunistas hablan con frecuencia de „las tácticas de lucha” cuando hacen ciertos virajes, extrañas alianzas o concesiones inesperadas. Pues bien, Gorbachov ha cambiado la táctica, o sea, los medios en uso para llegar al final de las metas estratégicas: el establecimiento del marxismo a escala mundial, tal como lo concibieron desde Marx y Engels hasta Lenin y Stalin”⁶⁶⁴

Borrego comenta en el mismo libro de *Acción Gradual*: “El „liberacionismo” arranca del supuesto de que „el pueblo de Dios” es la fuente de la revelación espiritual y se encamina a desplazar a la teología de dos mil años de cristianismo. Por otro lado dicha „teología” no trata de liberar a ninguno de los países que han caído bajo el comunismo y que viven en la miseria y la injusticia”⁶⁶⁵ Del mismo modo en que los integristas argumentaban contra la Teología de la Liberación algunos años tras, Borrego la consideraba una deformación de la recta interpretación de la doctrina del catolicismo.

663 Borrego, *Acción*, 1989, p. 5

664 *Ibid.*, p. 35

665 *Ibid.*, p. 72

Borrego también señalaba “Los regímenes revolucionarios ya no se proponen ahora exterminar físicamente a la Iglesia Católica como lo pretendieron en el pasado. Ahora sus planes son más sutiles: quieren que la Iglesia se modifique hasta el grado de que llegue a colaborar en la realización de los planes revolucionarios. Quieren que se desarrolle la „lucha de clases” marxista pero ahora desde el campo religioso.”⁶⁶⁶ En este sentido el comunismo habría dejado atrás su afán de destruir lo religioso pues habría considerado que era más conveniente y redituable utilizar y manipular las expresiones espirituales los pueblos para sus propios fines.

Con el derrumbe definitivo del comunismo a principios de los años noventa, Borrego varió en su discurso, aunque sin hablar todavía abiertamente de orden judío (tema del que por estos años solo planteaba en algunos de sus libros, particularmente en *Derrota Mundial*):

En las década de los 80's ante el fracaso económico del marxismo, las cúpulas de la URSS y de Occidente consumaron abiertamente su convergencia. Cesó así la “Guerra Fría” o sea la verbal. El presidente Bush anunció el 11 de septiembre de 1990 que se había iniciado un Nuevo Orden Mundial, fundado en „una convergencia de objetivos e intereses entre Estados Unidos y la URSS.” Fue un anuncio que, en su momento, muchos lectores no aquilataron en su profunda trascendencia. Tal „convergencia” consiste, prácticamente en que marxismo (violento) y capitalismo liberal (que avanza por grados) ya no seguirán luchando por caminos diferentes para obtener la hegemonía mundial. Lucharán unidos a través de una estrategia neoliberal.⁶⁶⁷

Esta teoría de las dos fuerzas que convergen es la manera en que Borrego explica el derrumbe pacífico de la Unión Soviética y el, para muchos, extraño final de la Guerra Fría en el que Estados Unidos quedó como única potencia global. Neoliberalismo y globalización serían a partir de los años noventa el nuevo instrumento del judaísmo para destruir el cristianismo y dominar el mundo política social, económica y culturalmente. Esta idea muestra cierta lógica con la creencia de que comunismo y capitalismo eran similares a dos tenazas con las cuales los judíos pretendían dominar el mundo según las teorías conspiracionistas.

Para Borrego “la Globalización es una supeditación de todos los países a un poder central. Es una dictadura universal. Por un lado Wall Street rige en lo

666 *Ibid.*, pp. 81-82.

667 Borrego, *Psicología*, 1996, p. 126.

económico; por el otro paralelamente, la ONU rige en lo administrativo.”⁶⁶⁸ Sin embargo Borrego reconoció que había obstáculos para el avance de ese poder mundial: “Algunos de los problemas que todavía tiene el ‘plan del Gobierno Mundial es el sentido de nacionalidad, la cohesión de la familia, el instinto de supervivencia ante la miseria y particularmente, la fe católica, cuyas bases las puso un Creador, no una elección democrática liberal.”⁶⁶⁹

Paralelamente, Salvador Abascal continuó centrando sus ataques en contra el progresismo católico, en la década de los noventa representado por Samuel Ruiz, quien cobró gran relevancia nacional por su papel en el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de 1994 en Chiapas.

Abascal dio el apodo al obispo de San Cristóbal de Las Casas del “Comandante Samuel” pues argumentaba que él estaba detrás de la rebelión del subcomandante Marcos: “Desde hace muchos años anuncia el Comandante la violencia, mal disfrazada con un „amor´ abstracto, imposible de ser real, conforme a su propia y esencialmente inhumana tesis marxista. También Judas les tenía ese „amor” a los pobres. Como heredero de Méndez Arceo (...) acepta, implícitamente al menos, todas y cada una de las mayúsculas herejías del Mendaz Ateo, del „Obispo Rojo”⁶⁷⁰ Mas adelante señala respecto a la interpretación indigenista de la colonización española a la que se adhirió Samuel Ruiz:

La aseveración – del Comandante Samuel desde luego – de que España vino a destruir la libertad y una admirable civilización para instaurar un abominable régimen de exterminio y de oprobiosa esclavitud de nuestros indígenas , y especialmente de los chiapanecos, es una vil calumnia, que en el fondo no viene a ser sino una marxista condena del Cristianismo. No es sino lógico odio marxista al Catolicismo y por lo tanto a Cristo Dios. Lo que ha estado ocurriendo en Chiapas, manejado por el Comandante Samuel, es el fruto de los muchos años de su trabajo de subversión mediante sus miles de catequistas -¿7,822?- y sus “prediáconos” -¿422?-, más sus personales conversaciones y demagógicas declaraciones y aun homilías.”⁶⁷¹

668 Borrego, *Neoliberalismo*, 2000, p. 106

669 *Ibid.*, p. 109.

670 Salvador Abascal, “La verdad sobre Chiapas y el comandante Samuel” en *La Hoja de Combate*, no. 326, 12 de noviembre de 1994, p. 11 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996)

671 *Ibid.*

Inclusive le atribuía Abascal a Samuel Ruiz ambiciones desmesuradas, quizás para ironizar sobre lo que consideró una actitud soberbia y excesivamente ambiciosa: “Samuel Ruiz desea todavía más: que el papa, el gobierno y el mundo se le rindan. Poco es para su ambición el Premio Nobel de la Paz. Desea algo así como el Patriarcado de las Indias, pero efectivo tanto en lo político como en lo religioso. Para ello cuenta con el respaldo de la Revolución Mundial: de la Masonería, de la Internacional Socialista –que se está reorganizando con otros nombres-del protestantismo y del judaísmo.”⁶⁷²

Salvador Borrego, en cuanto a sus opiniones respecto a la situación del catolicismo en México en los años noventa, centró su discurso en contra de la Teología de la Liberación y del mismo modo que Abascal en contra de Samuel Ruiz y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pues argumentaba en 1998 en torno al papel de Samuel Ruiz que

El obispo Samuel Ruiz aparece como guía del EZLN ¿Cuál es su móvil? No se ve muy real su “amor al pobre” aunque si es una máscara en cierta forma popular (...) desde luego no parece ser el catolicismo propiamente dicho, pues desde 1975 editorial Jus le publicó un opúsculo (Teología Bíblica de la Liberación) opuesto a la enseñanza de la Iglesia (...) quitándole al obispo Ruiz la capucha del “amor al pobre” queda a la vista su militancia en la Teología de la Liberación. (...) La Teología de la Liberación adoptó el materialismo histórico del marxismo. Así lo han dicho varios de sus paladines. Y por ahí es donde se enlazan dicha Teología y el Marxismo. El lector se sorprenderá de que esta liga exista, ya que se supone que el marxismo terminó sus días cuando la URSS convergió con Washington y se fusionó con el Neoliberalismo. pero sucede que el marxismo no quedo excluido de tal fusión. Todas las “izquierdas” se encuentran acurrucadas en el neoliberalismo. (...) El „mundialismo” (un mundo con un gobierno único) no llegaría a su culminación si no abarca también el campo religioso y para abarcarlo necesita anularle su esencia auténtica.⁶⁷³

Borrego sintetiza la interacción del globalismo y la Teología de la Liberación del siguiente modo: “el neoliberalismo busca debilitar a los pueblos en lo político y en lo económico para abrirle paso al Gobierno Mundial. Y la Teología de la Liberación aspira a darle a la Iglesia el mayor golpe de veinte siglos. Ambas corrientes son interdependientes y complementarias el Nuevo Orden Mundial implica

672 Salvador Abascal, “Continúan la farsa del comandante Samuel y la falta de criterio y de carácter en el gobierno” en *La Hoja de Combate*, no. 332, 12 de mayo de 1995, p. 3 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996)

673 Salvador Borrego, “EZLN: Guerrilla de las tinieblas” en *La Hoja de Combate*, no. 364, 12 de febrero de 1998, pp. 6-7 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996) y Borrego, *Panorama*, 1999, pp. 20-24.

necesariamente una “Nueva Iglesia”. Quienes dirigen tan ambicioso plan creyeron –hace dos mil años- que habían acabado con Cristo en la Cruz del Gólgota, y no fue así.”⁶⁷⁴

Salvador Borrego también criticaba el concepto de “autonomía indígena” interpretándolo como una forma de enajenación de la integridad del territorio nacional: “el obispo Samuel Ruiz hizo una gira por Europa e invitó a diversos organismos para que apoyen a la guerrilla y presionen al gobierno mexicano a fin de que conceda la autonomía de los indígenas. ¿Extraterritorialidad?...¿El indígena es de una nacionalidad totalmente ajena a la del mexicano? Si Cortés y los misioneros hubieran aplicado un „acuerdo” semejante, no existiría México.”⁶⁷⁵ Debido que Samuel Ruiz no sólo hacía planteamientos apegados a la línea de la Teología de la Liberación, sino también favorables al indigenismo, Abascal y Borrego polemizaron también en ese ámbito pues *La Hoja de Combate* no dejó de lado su identidad hispanista.

Otra crítica a Samuel Ruiz fue la siguiente:

Don Samuel Ruiz si dialogó durante 40 años con los indígenas y les inculcó que no son mexicanos sino indígenas; que su evangelización fue extraña y postiza; que antes de la conquista eran libres y después esclavos. En suma, les ha encendido el „odio de clases” que ya empieza a ser llevado a otras etnias. (...) En cuanto al “dialogo” con los encapuchados, don Samuel les estuvo solapando sus preparativos de levantamiento y luego los ha azuzado durante cinco años, y la única solución que da para reintegrarlo al orden es que el Ejército se retire de Chiapas.⁶⁷⁶

En este párrafo acusan directamente a Samuel Ruiz de haber protegido el levantamiento armado, lo cual fue una de las bases del ataque contra el progresismo religioso que llevado a sus últimas consecuencias podía poner en serio peligro la estabilidad nacional.

A finales de los años noventa, ya que el tema del conflicto chiapaneco había dejado de ser central, Borrego finalmente enlazó el tema del antijudaísmo de manera un poco más explícita en su libro *La cruz y la espada*, publicado por primera vez en 1998, en donde hizo alusión al cambio de actitud de la Iglesia

674 Borrego, *Panorama*, 1999, p. 24

675 *Ibid.*, p. 28

676 Borrego, *Disolución*, 2001, p. 101

Católica hacia los judíos durante el CVII, y al papel central que en el documento *Nostra Aetate* tuvo el cardenal Agustín Bea a quien acusa de ser sefardita. Asimismo, aludió a las exigencias que varios grupos judíos hacían al Vaticano en torno al papel jugado por Pio XII durante la Segunda Guerra Mundial y los judíos. “Si el „holocausto” se santifica por encima de la Redención; si el término de „antisemitismo” se expande hasta el infinito como condena inapelable, ¿se pretende que la Iglesia pida perdón tras perdón, hasta mover todo el piso a sus pies? Que lo que era firme ya no lo sea, que lo que era definitivo se torne cambiante y que la grey pierda el rumbo en un constante sismo. Cabe preguntar ¿es eso lo que pretenden?...”⁶⁷⁷ Borrego, percibía que las consideraciones en torno a las persecuciones contra los judíos en la Segunda Guerra Mundial, estaban tomando un carácter de “religión secular” que estaba sustituyendo el papel del cristianismo en el mundo moderno, lo cual era para él una señal del triunfo judío global.

Durante los primeros doce años del nuevo milenio, y después de la muerte de Salvador Abascal en marzo de 2000, Salvador Borrego quedó prácticamente como el único ideólogo sobreviviente del integrismo católico en México. En esta década, los temas de bioética y moral sexual (aborto, eutanasia, homosexualidad, etc.) Estuvieron presentes con referencias un tanto breves y generales en varios de los libros de Borrego.⁶⁷⁸ Una de las alusiones más extensas al tema que hace Borrego, ocurrió después de la legalización de las uniones entre personas del mismo sexo en 2006 (sin equipararlas al matrimonio lo que ocurrió en 2009) y de la legalización del aborto en 2007 en el entonces denominado Distrito Federal y es la siguiente:

Uno de sus “logros” (de la Asamblea del Distrito Federal) fue haber aprobado la ley que permite el aborto dentro de los 90 días del embarazo. Dictaminaron que en ese plazo no tiene vida el niño por nacer, pese a que científicamente se sabe que desde el momento de la concepción, el nuevo ser ya tiene huellas digitales y el color de sus ojos. Está integro ¡Solo le falta crecer!. Luego se afanaron los asambleístas para poner al servicio de las embarazadas numerosas clínicas por diversos rumbos del D.F., en las cuales se les haría

677 Borrego, *Cruz*, 2001, p. 120.

678 Borrego, *Disolución*, 2001, pp. 19-33, Borrego, *Democracia*, 2005, p. 99, Borrego, *México*, 2008, pp. 52-53. Borrego, *Revolución*, 2009, p. 151, Borrego, *Cúpula*, 2010, pp. 51-52 y 57-61, Borrego, *México*, 2011, pp. 91-100

abortar en cualquiera de las formas conocidas: mediante la legra, filoso cuchillo que hace pedazos al niño, o con n líquido salino que lo quema, o mediante una succionadora que lo absorbe al igual que una barredora eléctrica succiona la basura. En fotos especiales de ultrasonido se ve como esa criatura intenta defenderse y se contrae, pero finalmente muere.

El gobierno del D.F. comentó que si la Suprema Corte llega a fallar que el aborto es ilegal, eso sería “un retroceso de la dignificación de la mujer, que tiene ahora en sus manos la libertad de decidir por sí misma lo que debe hacer” (¡Que absurda tergiversación e valores!). Además agregó que entre las parejas homosexuales hay menos divorcios que entre los heterosexuales. Quizá por eso la Asamblea se empeñó tanto en legalizar su “nueva personalidad” en pasaportes, licencias de manejar o cualquier otro documento oficial. Cabe preguntar si los asambleístas están realmente representando a los habitantes del D.F. o sólo a la minoría partidaria del aborto y a los homosexuales.⁶⁷⁹

El aborto, presentado aquí de una forma cruda, y las uniones entre personas del mismo sexo, habrían sido aspectos impuestos por una minoría a la mayoría de los habitantes del Distrito Federal. Cabe mencionar que a pesar de lo que pudiera pensarse, estos temas no estuvieron tan presentes en el discurso católico integrista, ni siquiera en las publicaciones sedevacantistas o lefebvristas, precisamente porque la Iglesia “oficial” continua haciendo de estos temas parte de su discurso, al menos hasta 2012. Por tanto, no es un punto que esté a discusión entre católicos integristas y conservadores y por eso el énfasis ha estado más enfocado en otros asuntos, en otras palabras los integristas podrían preguntarse ¿para qué hablar de un punto en el que están de acuerdo tanto el conservador moderado perteneciente al Opus Dei y el sedevacantista más radical seguidor de la SST?

El tema del laicismo, también fue relativamente esporádico en el discurso de Borrego, lo cual no implica que lo aceptase. Por ejemplo en un libro publicado en 2005, dijo respecto a la educación laica: “el laicismo oficial no es una posición neutra, como se pretende, sino una acción pedagógica contra la religión del pueblo ¿Dónde queda aquello de que en la democracia es el pueblo el que manda?”⁶⁸⁰ En estas líneas Borrego echa mano del argumento de que el catolicismo es la religión mayoritaria en México y que por lo tanto era antidemocrático que se le impusiera una educación ajena a dicha religiosidad.

679 Borrego, *México*, 2008, pp. 52-53.

680 Borrego, *Democracia*, 2005, p.

Un aspecto que si es peculiar del integrismo opositor al CVII y que es posible percibir, es el planteamiento de que existe por parte del cúpulas de poder global la finalidad de crear una religión universal, que eventualmente fuera más controlable por los poderes judeo-masónicos, teoría que se maneja ya no en función de una posible victoria comunista mundial, sino en el contexto de la consolidación del poder judío que se fortaleció con la consolidación del proceso de Globalización. En razón de ello el ecumenismo, la crítica al concepto de libertad religiosa y el acercamiento entre catolicismo y judaísmo, tendría más énfasis como parte de las maniobras contra los progresistas.

En 2000, Borrego expresaba algunas de sus primeras críticas explícitas sobre el acercamiento con los judíos que trajo consigo el Vaticano II y el ecumenismo:

La jerarquía católica ha venido modificando algunas cosas. Concretamente busca un acercamiento con los judíos, a partir del Concilio Vaticano II (1965) donde se les exoneró de toda responsabilidad. Además, se suprimió una oración que tenía siglos de vigencia, en la cual se pedía por „la conversión“ de los judíos, cosa en la que ellos no estaban de acuerdo (...) por casi veinte siglos el Ecumenismo católico trató de resolver ese conflicto procurando la conversión de los no cristianos, pero últimamente estos reiteraron que tal cosa les ofendía y cesó tal Ecumenismo. En su lugar surgió otro, basado en que todos los credos son equivalentes. Pero eso es como considerar que nadie está en lo cierto.⁶⁸¹

Borrego propone un concepto alternativo de ecumenismo, según el cual se debía de atraer al catolicismo romano a todos los que estaban en el error, a todos los que sustentaban doctrinas falsas con lo que el componente apologético debía de exaltarse, una idea contraria al espíritu de diálogo impulsado por el CVII.

A partir de 2002, podría decirse que el antijudaísmo de Borrego se hizo más radical y explícito cuando hablaba de temas específicamente religiosos,⁶⁸² pues publicó uno de sus libros más polémicos incluso al interior de los círculos católicos integristas, (lo cual como se mencionó anteriormente le trajo algunos problemas

681 Borrego, *Disolución*, 2001, p. 116.

682 Ciertamente desde la publicación de la primera edición de *Derrota Mundial* a principios de los años cincuenta y con la publicación de otros libros favorables al régimen nacionalsocialista alemán como por ejemplo *Infiltración Mundial* o *Arma Económica*, se podría percibir un nivel de antijudaísmo importante, pero la diferencia a partir de los inicios del siglo XXI, radica en que su crítica contra lo que él denomina “el poder judío mundial” no había sido tan abierta y directa cuando Borrego hacía sus análisis de la situación del catolicismo, especialmente en libros no dedicados específicamente al tema de la Segunda Guerra Mundial y el nacionalsocialismo.

con el Distrito de México de la FSSPX). En *A donde nos quieren llevar*, comenta que “Se sabe que días antes de terminar la Segunda Guerra Mundial surgió la ONU el inmenso poder económico del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial y del BID (...) se sabe –en muy amplios niveles- que la Gran Cúpula de ese poder (el mayor que ha existido en el mundo) está formado por judíos.”⁶⁸³ Más adelante hace una crítica de varios pasajes del Antiguo Testamento en los que se narran diversas conductas que Borrego considera crueles e inmorales de los hebreos y de sus líderes, que pueden ser encontradas en esta parte de la Biblia, así como algunos dictados en materia de ciertas costumbres que Yahvé estableció para al pueblo elegido. Borrego concluye que dicha parte de la Sagrada Escritura no debía considerarse como divinamente revelada, además de hacer referencia a la oposición entre Jesucristo y los miembros del sanedrín en los Evangelios.⁶⁸⁴ Argumentaba que Yahvé es un ser distinto a Dios Padre, lo que era contrario a lo que ha establecido la doctrina del catolicismo de todas las tendencias:

¿Quién era Yahvé? ¿Podría ser el ente que ofreció a Jesús el dominio del mundo si lo adoraba? (...) las crueldades y barbaridades que aparecen en el Pentateuco (Génesis, Éxodo, Números, Levítico y Deuteronomio) ¿Cómo se explican? ¿Fueron voces que malinterpretaron los judíos? Evidentemente no provenían del Dios Padre al que se refirió siempre Cristo Jesús. La otra alternativa choca con el sentido común y con la fe. O sea, que Yahvé era el mismo Dios Padre nombrado por Jesús, y que sí se les aparecía a los jefes judíos.⁶⁸⁵

A finales de ese 2002, existió una polémica problema entre Borrego y la FSSPX. En su edición de invierno de ese año, la revista *Dios nunca muere* de los lefebvristas, criticó el libro *A donde nos quieren llevar*, donde Borrego desconoció la validez del Antiguo Testamento, arguyendo que el Yahveh del Antiguo testamento no podía ser el mismo Dios al que Jesús llamó Padre. Esta postura que negaba prácticamente la mitad de la Biblia, fue condenada por los lefebvristas y considerada como una herejía. No obstante, Borrego nunca rectificó su postura, misma que mantiene hasta 2015, lo cual no impidió que años más tarde el autor de *Derrota Mundial* defendiera las argumentaciones lefebvristas en sus libros, aun

683 Borrego, *Donde*, 2002, p. 59.

684 *Ibid.*, pp. 59-93.

685 *Ibid.*, p. 90.

sin afiliarse personalmente a dicha corriente y se acercara al obispo Richard Williamson.

Después del incidente de 2002, Borrego dejó por unos años de tratar con amplitud el tema religioso en sus libros hasta que volvió a él (sin ahondar en el tema del Antiguo Testamento) en *Globalización*, publicado en 2007. Aunque el título de esta obra pudiera sugerir que se abordarían temáticas de índole política o económica, en realidad la mayor parte del mismo es un resumen de la historia del cristianismo desde un punto de vista favorable al integrista católico. Es aquí donde Borrego aborda de manera amplia su crítica al *aggiornamento* promovido por Juan XXIII y Paulo VI y condena entre otros aspectos las tendencias progresistas en la Iglesia, la Teología de la Liberación, la oposición de clérigos y prelados a regímenes como los de Anastasio Somoza, Francisco Franco y Augusto Pinochet y las nuevas disposiciones de la Iglesia en torno a la libertad religiosa y las relaciones con los judíos.⁶⁸⁶ Argumenta que varios obispos no habían apoyado:

El silencio del Concilio Vaticano II respecto al comunismo,. Trescientos obispos, incluso Monseñor Lefebvre, habían intentado hablar de los millones de ortodoxos y católicos muertos en los campos soviéticos. (...) pero no pudieron mencionar nada porque ya existía el compromiso pontificio de no tocar al marxismo. (...) Para dicho Concilio se invitó a observadores de los países comunistas, los cuales pusieron la condición de que no se volviera a hacer ninguna mención desfavorable al comunismo. Tal condición fue aceptada y la palabra „comunismo“ desapareció, junto con todo lo que ella significaba. (...) Todas las encíclicas y demás documentos de los papas , referentes al marxismo, quedaron silenciadas.⁶⁸⁷

Borrego señala además que “como consecuencia de lo discutido sobre la „libertad religiosa“ resultó la supresión de la Apologética, que se había iniciado poco después de la crucifixión de Cristo. Este tipo de dialéctica tiene por objeto defender al catolicismo de los ataques del adversario, y a la vez, de señalarle a este sus errores. Pero algunos teólogos consideraron que va contra „la libertad religiosa“ y prácticamente la han dejado desautorizada.”⁶⁸⁸ El argumento a favor de la enseñanza de la apologética era un medio para contrarrestar el ecumenismo

686 Borrego, *Globalización*, 2007, pp. 95-123.

687 *Ibid.*, pp. 97-98.

688 *Ibid.*, p. 115.

posconciliar y reafirmar la consideración de que el catolicismo romano sería la única religión verdadera.

En 2009, vuelve a algunas críticas a la apertura posconciliar de la Iglesia en una alusión a varios puntos que considera preocupantes en la situación del catolicismo:

Dentro de la propia Iglesia hay una corriente negativa, según la cual se acepta que el catolicismo no es la única religión verdadera. Monseñor Lefebvre habla con altos jerarcas y denuncia que ya no creen en una verdad permanente, ni en verdades de Fe y de dogmas. Se encaminan hacia una nueva creencia universal que en Marx y Rousseau tienen ya a sus precursores. Se tiende a considerar que los documentos del Concilio Vaticano II son las nuevas escrituras sagradas.⁶⁸⁹

En 2009 Borrego reaccionó a la polémica suscitada por el levantamiento de la excomunión de los lefebvristas por Benedicto XVI y a la polémica suscitada las declaraciones de Williamson en torno a los judíos en la Segunda Guerra Mundial, Borrego expresó en torno a este tema:

Hasta donde se han filtrado cifras, los judíos han cobrado de Alemania (y este chantaje aún no se ha acabado) más de cien mil millones de dólares como indemnizaciones por sus supuestos muertos (...) para lograr lo anterior y seguir apareciendo como víctimas, todos los medios de comunicación de los que son dueños, accionistas o "amigos", vienen silenciando lo que no coincide con su versión. (...) Por eso la declaración del obispo Richard Williamson, de que lo investigado por él no llegaba a los seis millones (de muertos en los campos de concentración) levantó una protesta universal.⁶⁹⁰

Borrego veía reflejada en la postura de Williamson su propia percepción respecto al número de judíos muertos en la Segunda Guerra Mundial y consideraba que la cifra de seis millones era una imposición y casi un dogma del poder judío mundial, el hecho de que cualquier disenso en torno a este tema pudiera sancionarse incluso legalmente, era una prueba más del control que los judíos ejercían sobre los gobiernos de varias naciones. Más adelante Borrego comenta:

Volviendo al caso del obispo Williamson se le ha atacado como si fuera un criminal, tan sólo por decir que no cree en "los seis millones". Se pretende que este dogma político-económico se convierta también en dogma de la Iglesia Católica. Por eso el papa Benedicto XVI, fue inmediatamente presionado por los rabinos, y le pidió al obispo que se retractara, a la vez que lo amenazó con no permitirle que reanudara sus actividades religiosas. Hasta la Sociedad de San Pio X, a la que pertenece el obispo, se desligó de él. Ahora el acusado contestó que lamentaba haber exteriorizado su pensamiento, debido a la

689 Borrego, *Revolución*, p. 154

690 Borrego, "Dogma", 2010, pp. 16-17.

tormenta que se había desatado, pero no precisamente por lo que había dicho. Esto no satisfizo ni a los judíos ni al papa.⁶⁹¹

Borrego denunciaba lo que consideró complicidad del papa Benedicto XVI y aun de la propia FSSPX (la cual cabe mencionar que se deslindó de las declaraciones de Williamson) en la represión contra el prelado inglés lo cual era otra muestra del poder judío a nivel global. Como puede verse para estas fechas Borrego ya hablaba abiertamente sobre el gobierno mundial judío y se encuadraba plenamente en la corriente autodenominada del “revisionismo histórico” que cuestiona las posturas generalmente aceptada respecto al régimen nacionalsocialista y a las persecuciones contra el pueblo judío durante el conflicto bélico mundial de 1939-1945. En el mismo artículo Borrego comenta:

En obsequio a los judíos, cada vez más exigentes, en el Concilio Vaticano II también se paralizó la apologética y se modificó el ecumenismo. Esto fue la causa de que protestara Monseñor Lefebvre, quien dijo que no era posible que la Iglesia trate de adaptarse al hombre moderno, en vez de que el hombre se adapte a las enseñanzas de Cristo. De dicho Concilio también surge la interpretación d que no hay una sola religión verdadera, sino varias, a lo cual se le llamó “libertad religiosa”⁶⁹²

Aquí Borrego acusaba al poder judío global de ser el causante de los cambios en el CVII, con lo que en la lógica de la “conspiración judeo-masónica” persiste en la misma visión que casi cincuenta años atrás expresara Joaquín Sáenz Arriaga en torno a que las transformaciones posconciliares y el *aggiornamento* hubiesen sido resultado de una maquinación judaica.

Es de interés citar las consideraciones de Daniel Pérez Gómez sacerdote de la SST en torno al escándalo mediático suscitado por el levantamiento de las excomuniones a los obispos lefebvristas por parte de Roma:

¿No se esperaban (los obispos lefebvristas) la astuta y furibunda reacción de los judíos? ¿Qué ingenuidad! A ver si ahora si terminan por darse cuenta quien manda actualmente en el Vaticano. Ahora, si quieren seguir teniendo más acercamientos con Roma , no solamente tendrán que aceptar el Concilio Vaticano II con todas sus herejías, y no solamente tendrán que aceptar incondicionalmente el magisterio de los últimos falsos pontífices, sino que además tendrán que hacer profesión de fe y creer a ciegas en la existencia del “holocausto” judío y que fueron 6 millones los sacrificados, “ni uno menos”, y no deberán de hablar jamás mal de la shoá, porque esto es una “blasfemia” que ofende los sentimientos de “nuestros hermanos destinatarios de la primera alianza,” como los ha llamado Benedicto XVI. ¡Qué difícil la tienen ahora!, tener que aceptar como inocentes y

691 *Ibid.*, pp. 17-18.

692 *Ibid.*, pp. 20-21.

pobrecitas victimas a aquellos que son culpables del Deicidio, a quienes Nuestro Señor llamó padres de la mentira.⁶⁹³

Aquí se observa la forma en que los sedevacantistas de la SST, inclusive en 2009 compartían con Borrego un grado importante de antijudaísmo así como su posicionamiento en torno a la cuestión del número de judíos asesinados durante la Segunda Guerra Mundial, aunque de hecho, usan el episodio como un arma para atacar a los lefebvristas acusándolos de ingenuos y de que con su acercamiento a Roma se verán obligados a aceptar los dictados del poder judío global.

En 2010, Borrego publicó *La cúpula gubernamental va haciendo trizas a México*, en donde hace una síntesis de varias ideas opuestas al progresismo y a las consecuencias del CVII retomado varias de las ideas señaladas anteriormente, señalando además que el progresismo triunfante después del Vaticano II, es el heredero del modernismo condenado por San Pio X en 1907.⁶⁹⁴ En dicha síntesis menciona:

El obispo Marcel Lefebvre encabezó a un grupo de obispos que no estaban de acuerdo con los cambios fundamentales hechos por el Concilio. Lefebvre declaró que se estaban adoptando los falsos principios de la Revolución Francesa: “Libertad, Igualdad y Fraternidad” y que eso equivalía a pactar con los adversario de siempre. Posteriormente fue excomulgado, lo mismo que su Congregación de San Pio X. El 24 de enero de 2009 el Papa Benedicto XVI levanto la excomunión varios sacerdotes de esa comunidad, por lo cual los rabinos le reclamaron airadamente, alegando que uno de esos sacerdotes, el inglés Richard Williamson, había negado el holocausto.”⁶⁹⁵

Al retomar la idea lefebvrista de que el CVII representa la “Revolución Francesa en la Iglesia” Borrego se posiciona en la línea del enfrentamiento contra la modernidad liberal que niega los valores de democracia, individualismo e igualdad emanados del movimiento iniciado en 1789.

En 2011, en *México en guerra ajena*, a pesar de ser un libro dedicado al análisis de la realidad nacional, incluyó Borrego un capítulo en referencia a los efectos del CVII,⁶⁹⁶ en el que hace un resumen de toda la trayectoria de Marcel

693 Daniel Pérez Gómez, “¿Se les olvidó...? A propósito del levantamiento de la excomunión a los obispos de la Fraternidad” en *Trento*, año 14, no. 16, marzo 2009, p. 24.

694 Borrego, *Cúpula*, 2010, pp. 67-82.

695 *Ibid.*, pp. 75-76.

696 Borrego, *México*, 2011, pp. 131.141.

Lefebvre y de la FSSPX, así como una síntesis de las objeciones que el arzobispo francés hacía de los principales documentos conciliares.

En entrevista hecha por el autor de esta investigación en marzo de 2015, Salvador Borrego afirmaba que la masonería se había apoderado de la Iglesia y que el CVII había representado una catástrofe para la Iglesia, pues se le hizo decir que no era la religión verdadera, haciendo triunfar a los que atacaban al catolicismo desde dentro.⁶⁹⁷ Aunque en sus libros más recientes había mostrado una amplia simpatía por Marcel Lefebvre, Borrego no se considera a sí mismo lefebvrista, de hecho admite asistir a misa a iglesias posconciliares, aunque en 2013 admite haberse encontrado con Richard Williamson cuando este visitó México después de haber sido expulsado de la FSSPX por quien siente admiración y quien le habría dicho “usted es enemigo de los enemigos de Cristo”⁶⁹⁸

Finalmente, para hacer referencia a ejemplos recientes del pensamiento expresado en una publicación lefebvrista, se puede observar el artículo que con ocasión de la convocatoria de Benedicto XVI a celebrar la Tercera Jornada de Oración por la Paz que se llevó a cabo en Asís en octubre de 2011, en la revista lefebvrista del Distrito de México *Dios nunca muere* se publicó lo siguiente:

Una vez más, ministros de la Palabra de Dios, contra el Nuevo y el Antiguo Testamento, presentan la paz entre las naciones como el “bien fundamental” y “supremo” del hombre, cuando no servirá de nada al hombre haber ganado el mundo entero si ha perdido su alma. La “paz” de la cual Cristo es el príncipe no es una paz política, sino la Paz del hombre con Dios (...) y este error se une al plan masónico de establecer un gran templo de la fraternidad universal por encima de las religiones y creencias, “la unidad en la diversidad” tan cara a la Nueva Era y la globalización. Las autoridades actuales del Vaticano hacen lo que pedían y hacían los masones hace siglos.⁶⁹⁹

Aquí al denunciarse el encuentro interreligioso global como el logro de un plan masónico en cierta forma se puede observar que ciertos lefebvristas comparten el concepto de ecumenismo como una serie de pasos para la conformación de una

697 Entrevista a Salvador Borrego, realizada por Austreberto Martínez, Ciudad de México, 12 de marzo de 2015.

698 *Ibid.*

699 Rodrigo Fernández Fragoso, “La práctica hace al maestro... “Peregrinos de la verdad”: el engaño de Asís III” en *Dios Nunca Muere*, no. 38, verano 2011, p. 9.

religión universal sincrética. Más adelante en el mismo número de *Dios nunca muere* se dice:

La unidad de la Iglesia no se pierde ni por herejías, ni por los cismas, esa unidad permanecerá indefectiblemente Una y Única, pase lo que pase la Iglesia es Una y no necesita de nadie porque es Divina. El verdadero ecumenismo es integrar, hacer que los ortodoxos, los anglicanos, dejen sus herejías y regresen a la verdadera fe. El falso ecumenismo no quiere que regresen a la fe verdadera, sino que pretenden la unión de todas las religiones en una asamblea o en una iglesia universal en la que no haya dogmas y cuyo centro sea el culto del hombre. (...) El verdadero Ecumenismo es un movimiento de caridad por el cual la Iglesia se esfuerza por reintegrar a los cristianos no católicos, y el falso ecumenismo es todo lo contrario, es para integrar a todos los no cristianos en una confederación universal, fuera de la unidad de la Fe católica profesada íntegramente, es la fraternización de todas las ideologías y todos los errores con la Verdad, es poner por igual la verdad y el error.⁷⁰⁰

En este párrafo, los lefebvristas tratan de aclarar lo que si puede considerarse un verdadero y noble ecumenismo, sacar a quienes e considera hereje o cismático de su error para atraerlo a la verdadera Iglesia, con lo que coinciden con Borrego en la necesidad de retornar a un discurso apologético de defensa de la fe que negando la pluralidad que se promueve desde la modernidad, reclame los derechos de Dios y de quienes se consideran los representantes de su verdadera doctrina.

Reflexiones finales

La recepción en México del CVII se dio en un contexto en el que el régimen de la posrevolución sufría en sí mismos numerosas transformaciones que dieron pro resultado a finales del siglo XX, una mayor democratización y apertura a la participación electoral de fuerzas políticas distintas a las del partido hegemónico. La Iglesia católica dio cabida en su seno en los años posteriores al Concilio a distintas expresiones del progresismo que se manifestaron a través de diversos planteamientos, sin duda el personaje más destacado de esta corriente fue el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo.

Los cambios del CVII también enfrentaron rechazos entre ideólogos integristas que primero expresaron su oposición mediante la crítica a los

700 Eduard Blandón, "Hefesto y Prometeo, Hermoso simbolismo para la situación actual de la Iglesia" en *Dios Nunca Muere*, no. 38, verano 2011, p. 11.

principales representantes de las corrientes más innovadoras y audaces del catolicismo en México sin enfrentarse al papa Paulo VI ni criticar a los documentos conciliares. No obstante, la oposición las transformaciones posconciliares se intensificó a partir de finales de 1969 cuando se implementó el *Novus Ordo Missae* que generó un deseo de preservación de la misa tridentina, que fue uno de los componentes para que en los años siguientes los tradicionalistas tomaran posturas más radicalizadas.

La excomunión del principal ideólogo del sedevacantismo Joaquín Sáenz Arriaga en 1971 y años más tarde en 1976 la suspensión *a divinis* de Marcel Lefebvre el fundador de la FSSPX, fueron acontecimientos que fortalecieron la oposición de los tradicionalistas a la autoridad papal, a la vez que la reafirmación de la misma por parte de conservadores integristas como Salvador Abascal. De hecho los años setenta fueron decisivos en la delimitación del discurso y la ideología de las tres corrientes del integrismo en México, sedevacantistas, lefebvristas y conservadores integristas. Esta delimitación no estuvo exenta de enfrentamientos y descalificaciones que se vertieron en las revistas más representativas de cada tendencia (como los fue *Trento* para los sedevacantistas y *La Hoja de Combate* para los conservadores integristas).

Durante los años ochenta, mientras las publicaciones ideológicas iban declinando en número, la expansión de las dos principales congregaciones tradicionalistas en el país la UCT (sedevacantista) y la FSSPX (lefebvrista), iba avanzando lentamente por varias localidades mexicanas, estableciendo comunidades que al margen de los lineamientos del Vaticano desarrollaron una espiritualidad marcada por las normas emanadas del Concilio de Trento del siglo XVI. De forma paralela a dicho proceso, Salvador Borrego se fue consolidando como un ideólogo que si bien no se especializaba exclusivamente en asuntos religiosos, tomó la estafeta en la crítica a las innovaciones posconciliares e varias de sus obras, haciéndose eco, con base ya no en el anticomunismo de la Guerra Fría, sino en la oposición al ecumenismo y en el antijudaísmo, de otras corrientes

integristas que en fecha recientes se manifiestan como las continuadoras del integrismo católico, como lo es la encabezada por Richard Williamson.

El desarrollo del integrismo católico en México después del CVII, proporciona los elementos necesarios para comprender el contexto en el que se desarrolló esta corriente en Guadalajara, Jalisco y Atlatlahucan, Morelos. Los planteamientos ideológicos que promovían los autores integristas, influenciaron de manera diferenciada las concepciones y el imaginario de los opositores al CVII en las dos poblaciones analizadas, pero proporcionan una visión general de la manera en que los integristas católicos conciben diversos aspectos del mundo y de la sociedad que son de gran utilidad para el análisis de la forma en que interactuaron con otros actores.

Ciertamente no todos los integristas, aun fueran de las tendencias sedevacantistas más radicales, compartían todos los posicionamientos, (por ejemplo el de Salvador Borrego y Richard Williamson en torno a la cuestión del número de judíos asesinados en la Segunda Guerra Mundial), pero si existen indicios de que quienes comparten estas posturas religiosas pueden ser proclives a aceptar ciertas argumentaciones políticas e históricas que puedan coincidir con algunos puntos, sobre todo si se parte de la amplia extensión de ciertas teorías conspiracionistas en la mentalidad de buena parte de los integristas católicos.

Capítulo IV.- El integrismo católico en Guadalajara: ideología y religiosidad en oposición al marxismo, la masonería y el judaísmo

Después de haber abordado algunos aspectos de la recepción del CVII en México así como el desarrollo y las características del integrismo católico a nivel nacional se hará referencia a los espacios regionales que se estudiaron a profundidad en esta investigación. Las reacciones integristas en oposición a las reformas del CVII en Guadalajara constituyen un proceso histórico con características peculiares. Como se puede observar en el presente capítulo, la ideología y la acción de un grupo de carácter reservado con una identidad política, fundamentada en un catolicismo intransigente y militante, que se oponía al marxismo, al liberalismo, a la masonería y al judaísmo, grupo que estaba estructurado desde al menos treinta años antes del Concilio, fue determinante para que el integrismo en la capital jalisciense, presentase ciertas características esenciales. Dichos rasgos han implicado que a pesar de su gran divisionismo, los grupos e individuos seguidores de estas corrientes, hayan poseído una mentalidad político-religiosa sumamente coincidente.

Los Tecos, como agrupación reservada católica, tuvieron un origen marcado por el conflicto estudiantil registrado en Guadalajara durante los años treinta, lo que tuvo por consecuencia principal el surgimiento de la Universidad Autónoma de Guadalajara (en adelante UAG).⁷⁰¹ Esta ha sido la organización que ha impulsado el surgimiento y desarrollo del integrismo católico en Guadalajara, expresión religiosa que se conjugó desde sus orígenes con una ideología política conservadora, hispanista, anticomunista y antijudía. Los Tecos sin embargo, tienen también un buen número de opositores en el medio integrista, especialmente entre algunos de sus exmilitantes o personas que en algún momento fueron cercanos a ellos, quienes aun cuando comparten la mayor parte de su esquema de pensamiento, tienen en su aversión a ellos un rasgo

701 Sobre este conflicto se pueden consultar Dorantes, *Conflicto*, 1993, Martínez, "Educación", 1984, Mendoza, *Reforma*, 1984, entre otros.

diferenciador que contribuye a la consolidación de identidades en varias de las comunidades en las que se ha dividido y subdividido esta expresión religiosa en la capital jalisciense.

En Guadalajara se han desarrollado comunidades integristas diversas, tanto de tendencia sedevacantista como lefebvrista e inclusive conservadoras integristas obedientes a la autoridad papal, cuya trayectoria histórica, marcada tanto por cuestiones religiosas e ideológicas, como por conflictos personales, se presenta con cierta amplitud en este capítulo. En esta ciudad, se ha puesto sobre la mesa la lucha contra enemigos que más que en el poder político real, se han manifestado, según los parámetros de los integristas, a través de una conjura global: la “conspiración judeo-masónica.”

Los agentes de dicha conspiración, han logrado penetrar a la Iglesia de Roma hasta su cúspide y en consecuencia la lucha para los integristas tapatíos no se ha definido a través de las disputas y los tiempos políticos reales, sino que se ha percibido a través de lo intangible y espiritual, por medio de la preservación de la “misa de siempre”, la difusión de un esquema de valores contrario a la modernidad y la conservación identitaria de cada comunidad formada tanto por él o los sacerdotes como por la feligresía. Un aspecto de expresión identitaria ha sido la defensa contra cualquier acción que pudiera debilitarla no sólo por parte del común enemigo judeo-masónico, sino también, en algunos casos, inclusive de los mismos Tecos, percibidos por sus opositores como una entidad que presuntamente ha aspirado al control total del integrismo tapatío, para imponer su autoridad aun sobre los sacerdotes, mientras que sus seguidores y admiradores han considerado al grupo dirigente de la UAG, como uno de los últimos bastiones del auténtico catolicismo.

La capital de Jalisco, ha sido terreno fértil para la acción de los grupos integristas, mismos que como se ha mencionado, a pesar de la similitud en su discurso e ideología, han experimentado numerosas divisiones y conflictos entre sí, mismos que han causado una merma de sus reales posibilidades de penetración en la sociedad a una escala mayor. El presente capítulo ofrece un

análisis del desarrollo de estas agrupaciones, de sus planteamientos principales y de las causas y consecuencias de las pugnas al interior del integrista, mismas en las que el grupo de los Tecos han constituido un elemento sumamente relevante, aunque de ningún modo el único actor del proceso histórico desarrollado por los opositores al CVII en Guadalajara.

¿Qué son los Tecos?

Como se ha mencionado este es el término que designa a una agrupación reservada fundada en los años treinta en Guadalajara por un grupo de estudiantes católicos opuesto a la implantación de la educación socialista en la institución universitaria local. De la estructura y jerarquía interna de dicho grupo poco se sabe de cierto, en los inicios de los años cuarenta Ignacio González Golláz, futuro líder sinarquista de tendencias demócrata cristianas y uno de los fundadores del Partido Demócrata Mexicano, publicó un folleto titulado *¿Autodestrucción de la Universidad Autónoma?* Mismo que reveló la existencia de la Asociación Fraternaria de Estudiantes de Jalisco que era el nombre oficial de la estructura reservada de los Tecos.⁷⁰² En dicho documento se describieron estructuras y ceremonias secretas de la organización y se dio un listado de principales líderes de dicha asociación encabezado por Carlos Cuesta Gallardo y los hermanos Antonio y Ángel Leño Álvarez del Castillo.

Fuera de este documento y de algunas revelaciones orales hechas por presuntos ex miembros de la organización, la mayoría de las cuales hace referencia a grupos secundarios de captación y no a los núcleos centrales y dirigentes, es poco lo que puede documentarse de las presuntas estructuras y actividades secretas de una organización que con mayor propiedad puede considerarse como reservada, ya que su existencia es algo conocido por la sociedad de Guadalajara casi desde la fundación del grupo.

No obstante, si es posible investigar y analizar con cierta profundidad las actividades públicas y el discurso ideológico de las instituciones, organizaciones,

702 González, *Autodemolición*, s/a.

publicaciones periódicas y demás entidades que en mayor o menor medida expresan una serie de tendencias políticas y religiosas en las que se deja ver una serie de planteamientos que coinciden con el ideario conservador y anticomunista promovido desde sus inicios por la también llamada Asociación Fraternalista de Estudiantes de Jalisco.

Cabe hacer la aclaración que a lo largo de esta investigación el término “Tecos” no solo designa a la organización reservada, sino de manera más general a toda persona ligada al grupo dirigente de la principal creación pública de la asociación, la UAG encabezada, entre los años sesenta y noventa del siglo XX, principalmente por Antonio Leaña Álvarez del Castillo y de manera secundaria por Carlos Cuesta Gallardo (quien de ser el líder principal de los Tecos, poco a poco fue pasando a segundo término), Dionisio Fernández, Luis Garibay, Raimundo Guerrero, Rafael Hernández López, Antonio, Gonzalo Leaña Reyes, Antonio Leaña Reyes, Juan José Leaña Espinosa, entre otros.

Además de esta institución educativa, los Tecos a lo largo de su historia han tutelado la conformación de diversas entidades que van desde agrupaciones políticas como la Federación Mexicana Anticomunista de Occidente (en adelante FEMACO) hasta editoriales como Folia Universitaria y Asociación Procultura Occidental, pasando por periódicos como el diario *Ocho Columnas*.

A través de estas entidades de actuación pública, los Tecos han difundido parte de su discurso anticomunista, antiliberal, antijudío y conservador, aunque en unos medios con mayor o menor sutileza que en otros. Por ejemplo, mientras la FEMACO a través de su revista *Réplica*, entre 1967 y 1987, difundía un anticomunismo agresivo que denunciaba los crímenes y represiones cometidos en los países comunistas a la vez que reivindicaba los regímenes militares sudamericanos de Pinochet, Videla, Bordaberry o Stroessner, la editorial Folia Universitaria difundía libros que sin una retórica violenta sino más bien por medio de un discurso filosófico fundamentado en el tomismo, proponían la vuelta de la sociedad a los valores de la Cristiandad a través de la obra de autores

conservadores, en su mayoría argentinos, como Antonio Caponetto, el sacerdote Alfredo Sáenz o Rafael Bride Obed .

En lo que respecta al tema principal de la presente investigación, los Tecos hicieron del integrismo católico uno más de los ámbitos de su acción. Mediante la difusión de esta tendencia religiosa católica, pretendían contrarrestar la influencia del progresismo en el medio sacerdotal, el cual era percibido como un instrumento de penetración comunista en el seno de la Iglesia. Para comprender más a fondo el papel que los Tecos tuvieron en el fomento del integrismo en Guadalajara, se comentan brevemente algunos antecedentes de la actuación de dicha agrupación durante sus primeras tres décadas de existencia.

-Orígenes y desarrollo de los Tecos antes del Concilio Vaticano II (CVII)

En septiembre de 1933 durante el Primer Congreso de Universidades, se suscitaron una serie de debates en torno a la función en la sociedad y la finalidad que debería tener la universidad. Dos posturas se enfrentaron en dicho encuentro, la socialista encabezada por Vicente Lombardo Toledano que pretendía hacer de la educación superior un ámbito más de la lucha de clases y de difusión del marxismo y la que proponía la libertad de cátedra y la neutralidad ideológica de las instituciones universitarias representada por Antonio Caso.⁷⁰³

A raíz de estos debates las posiciones en todo el país y particularmente en Guadalajara se fueron radicalizando y polarizando en torno a una de las dos posturas. El entonces rector de la Universidad de Guadalajara (en adelante U de G), Enrique Díaz de León, quedó convencido de hacer lo que estuviera en sus manos para implementar las propuestas de Lombardo Toledano.⁷⁰⁴ En octubre de 1933, iniciaron los primeros brotes del conflicto, entre las autoridades universitarias y el grupo de inconformes conformado en un inicio tanto por estudiantes católicos como por alumnos liberales que se oponían a la implementación de una ideología que se consideraba, atentaba contra las

703 López, "Tecos", 2007, pp. 20-22 y González, "Orígenes", 2003, pp. 153 y 154.

704 López, "Tecos", 2007, p. 28

libertades individuales. Por sorprendente que parezca, en el núcleo inicial de la oposición se hallaban grupos comunistas que veían inviable y contradictoria la implantación de una educación “socialista” en un sistema capitalista.

El 23 de octubre de 1933, los opositores a la educación socialista se declararon en huelga lo que provocó la renuncia del rector y unos días después, el cierre de la U de G el 28 de octubre de 1933. La conflictividad entre impulsores y detractores de la educación socialista continuó manifestándose tanto a través de protestas públicas como de desplegados en los periódicos de circulación local, hasta que el 24 de febrero de 1934, las autoridades del gobierno del estado de Jalisco y los diversos grupos de alumnos, firmaron el proyecto de una nueva Ley Orgánica que acogió algunas demandas estudiantiles y colocó como rector a Manuel R. Alatorre, con lo que se trató de pacificar la situación con un éxito limitado.

En julio de 1934, Plutarco Elías Calles pronunció el denominado “Grito de Guadalajara” según el cual el jefe máximo proclamaba “es necesario que entremos al nuevo periodo de la revolución que yo lo llamaría el periodo revolucionario psicológico: debemos entrar y apoderarnos de las conciencias de la niñez, de las conciencias de la juventud, porque son y deben pertenecer a la revolución.”⁷⁰⁵ Estas declaraciones enardecieron los ánimos de los opositores a la educación socialista que poco a poco radicalizaban sus posturas, Carlos Cuesta Gallardo y los hermanos Antonio y Ángel Leña Álvarez del Castillo, ganaban cada vez más influencia entre estos núcleos.

Es difícil saber si ya en este momento, los Tecos se habían agrupado en torno a la organización reservada o si el surgimiento de esta fue posterior, lo cierto es que a lo largo de 1934 el protagonismo de Cuesta Gallardo y los Leña fue creciendo cada vez más, y encabezó al sector católico de los opositores a la educación socialista hasta lograr que a principios de 1935 este fuera el hegemónico.

705 González, “Orígenes”, 2003, p. 156

En octubre de 1934, la educación socialista fue aprobada por el Congreso de la Unión como parte del artículo 3º. del texto constitucional, aunque no con obligatoriedad para el nivel universitario. Ese mismo mes, la U de G fue clausurada por segunda vez, con el fin de sustituirla por una intuición denominada Instituto Socialista de Altos Estudios, misma que nunca llegó a abrirse.

Al año siguiente el 23 de febrero de 1935, se aprobó la nueva ley orgánica de Educación Superior que instituyó la Dirección General de Estudios Superiores, que tuvo el encargo de ser la entidad encargada de implantar la educación socialista a nivel universitario.

Como consecuencia de lo anterior, las protestas de los opositores aumentaron, encabezadas principalmente por Cuesta Gallardo y sus seguidores quienes se agruparon públicamente en torno a la Federación de Estudiantes Universitarios de Jalisco, que posteriormente tomó el nombre de Federación de Estudiantes de Jalisco.

El 3 de marzo, el gobierno reprimió la manifestación que se convocó contra la educación socialista y tres personas murieron: un campesino, un obrero y un estudiante.⁷⁰⁶ Días después, los dirigentes de la Federación de Estudiantes de Jalisco se entrevistaron con el entonces gobernador, quien autorizó la creación de una universidad alterna la oficial siempre que no se le otorgara ninguna clase de subsidio.

De esta manera nació la UAG, como la primera universidad privada de México. Sus primeros años fueron un tanto inestables, pues se manifestó de manera cada vez más creciente la influencia y el poder de la organización reservada de los Tecos, en detrimento de las personas que no estaban de acuerdo con su proceder y que por ello salieron de la institución educativa como el primer rector Agustín Navarro Flores y el abogado y político Efraín González Luna, quien entre los años cuarenta y sesenta fue considerado por los Tecos como un enemigo acérrimo. Por otro lado la Universidad Nacional Autónoma de México (en

706 López, "Tecos", 2007, p. 35 y González, "Orígenes", 2003, pp. 160-164.

adelante UNAM) después de algunas negociaciones, decidió otorgarle desde 1937 a la UAG, el reconocimiento de los estudios realizados.

Entre 1945 y 1950 aproximadamente, la familia Leaña comenzó su poderío empresarial pues fue cuando adquirieron una serie de terrenos agrícolas en Tecomán, Colima, con lo que comenzaron su participación en el negocio del cultivo del limón, del cual se obtenían una amplia variedad de derivados.⁷⁰⁷ A partir de este negocio y de las posteriores ganancias que les proporcionó la propia UAG, los Leaña lograron amasar una importante fortuna que les abrió la puerta a otros negocios algunas décadas más adelante, en ámbitos como el turístico y el inmobiliario.⁷⁰⁸ Este creciente poderío empresarial, les proporcionó a los Leaña una cierta influencia, derivada de su poderío económico entre algunos elementos de la clase política de los estados de Colima y Jalisco,⁷⁰⁹ aspecto que representó un elemento de poder oficioso, del cual sin embargo no se ocupa el presente estudio que abarca solamente la participación política del integrismo católico como tal.

Cabe mencionar que fue hasta décadas recientes que los Leaña fueron aceptados en los medios de la alta sociedad de Guadalajara, quizás debido en buena medida a los nuevos contactos establecidos entre las altas autoridades eclesiásticas de la capital jalisciense

707 Entrevista a Patricio Ordoñez (pseudónimo), realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 22 de noviembre de 2014.

708 No es el objetivo de la presente investigación profundizar en la historia empresarial de los Leaña, sólo se hace una referencia breve a ella para comprender mejor la base de su relativa influencia política a nivel regional. Algunos de sus principales incursiones en la vida empresarial han incluido entre otros proyectos, el desarrollo de infraestructura turística en Barra de Navidad, Colima, la venta de terrenos y la renta de edificios de la exclusiva zona de Puerta de Hierro en Zapopan, Jalisco (en una zona aledaña a la Ciudad Universitaria), la renta de espacios en la Plaza Andares de la mencionada zona zapopana, el diario *Ocho Columnas*, propiedad de Gonzalo Leaña Reyes y el equipo de fútbol de primera división de los Tecos. De estos proyectos actualmente los últimos dos ya fueron finiquitados por falta de rentabilidad.

709 Esta influencia no se tradujo en cuestiones ideológicas, pues era más bien similar a la de cualquier empresario poderoso entre la clase política, aunque si contaron con cierta amistad de algunos gobernadores por ejemplo se dice que Elías Zamora gobernador de Colima entre 1985 y 1991 era muy cercano a los Leaña y los favoreció en sus negocios. (Entrevista a Patricio Ordoñez (pseudónimo) realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 22 de noviembre de 2014).

En 1953 aproximadamente, los Tecos auspiciaron la formación de una organización reservada similar a la propia en Puebla,⁷¹⁰ la cual surgió con el nombre de El Yunque, cuyo dirigente principal fue Ramón Plata Moreno. Durante los años cincuenta y sesenta, los yunquistas se manifestaron en el espacio público a través del Frente Universitario Anticomunista (en adelante FUA) en la Universidad de Puebla y del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (en adelante MURO) en la UNAM.⁷¹¹ Durante los años setenta, el Yunque fue una organización rival de los Tecos por sus divergencias en torno al CVII, como se menciona más adelante.

Los sacerdotes de la Compañía de Jesús fueron cercanos en sus primeros años a la UAG, especialmente a través del sacerdote Manuel Figueroa Luna quien inclusive se dice que auspició la fundación de la organización reservada. No obstante entre los años cuarenta y cincuenta la ruptura con los jesuitas se fue dando gradualmente con mayor intensidad hasta llegar a su punto culminante en 1958, cuando los militantes de los Tecos irrumpieron violentamente en las instalaciones del naciente ITESO.⁷¹² Esta incursión también tuvo por consecuencia un enfrentamiento con el arzobispo de Guadalajara José Garibi Rivera, lo cual fue un factor importante a tomar en cuenta para que los Tecos buscaran una manera de justificar una eventual independencia de la jerarquía, que les permitiera seguirse considerando como católicos.

Durante los años cuarenta y cincuenta, fueron frecuentes los enfrentamientos callejeros entre la UAG y la U de G, pues esta fue considerada por mucho tiempo como un nido de comunistas, además de ser la institución pública de educación superior del gobierno y por lo tanto representar el poder revolucionario laicista.

Hacia finales de los años cincuenta ocurrió un episodio que cambiaría de manera radical el desarrollo de la UAG. En el transcurso de uno de tantos

710 González, "Integralismo", 2005, pp. 250-251.

711 Guerrero, "Reactivación" 2012, Santiago, "Anticomunismo", 2012, Delgado, Yunque, 2003, Delgado, Ejército, 2004.

712 López, "Tecos", 2007, p. 74.

enfrentamientos callejeros entre estudiantes de la institución fundada por los Tecos y de la U de G se dio la circunstancia de que los primeros detuvieran el avance de los segundos hacia el consulado de Estados Unidos en la capital jalisciense.⁷¹³ Este episodio que al parecer fue más bien fruto de la casualidad que de una intención plena de defender el consulado, fue la llave para que comenzara a darse un acercamiento entre los dirigentes de la UAG y representantes del gobierno estadounidense, quienes a su vez contactaron a aquellos con fundaciones de ese país, que a partir de entonces financiaron de manera importante a la UAG, entre ellas la Fundación Rockefeller, la Fundación Ford, la Fundación Mary Street Jenkins entre otras.

Este financiamiento externo permitió un auge sin precedentes en la construcción de infraestructura de la UAG y la mayor disposición de recursos, permitió la compra de amplios terrenos en el municipio de Zapopan al poniente de Guadalajara, en donde se construyó la Ciudad Universitaria, mediante la implementación del denominado por las propias autoridades de la UAG, “plan maestro”. Inclusive por testimonio de un exmilitante de la organización, se sabe que el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz otorgó exención de impuestos durante la construcción de esta infraestructura.⁷¹⁴ Lo cual pudo haberse dado ya sea por las conexiones de algunos dirigentes de los Tecos con algunos funcionarios federales o bien porque se compartía cierta simpatía anticomunista por parte del presidente Díaz Ordaz.

Una versión alternativa al origen de este financiamiento extranjero es la del hijo de Ángel Leaña, Juan Ángel Leaña Aceves, quien sostiene que la Agencia Internacional de Desarrollo,⁷¹⁵ fue quien proporcionó un crédito a la UAG el cual fue pagado puntualmente y fue otorgado por intermediación de varias universidades estadounidenses que se interesaron por la ampliación del proyecto universitario jalisciense, debido a su anticomunismo.

713 Entrevista a Manuel Ledesma (pseudónimo) realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 8 de agosto de 2014.

714 *Ibid.*

715 Entrevista a Juan Ángel Leaña Aceves, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 26 de septiembre de 2014.

Este financiamiento de origen estadounidense trajo también algunos cambios en la expresión ideológica de los Tecos. Cesó cualquier insinuación en contra de los estadounidenses, al menos a nivel público (aunque en varios organismos de formación estos ataques continuaron pero bajo amplia reserva). Esto fue el inicio de un pragmatismo que gradualmente fue en aumento y que disgustó a Carlos Cuesta Gallardo, distanciándolo de Antonio Leña Álvarez del Castillo y su hermano Juan José.⁷¹⁶ Estos fueron desplazándolo tanto de la dirección de la organización reservada como de la universidad, con lo que los Leña, lograron prevalecer en el liderazgo de la UAG, haciendo a un lado también a todos los que permanecieran leales a Cuesta Gallardo. La línea pragmática poco a poco se fortalecía sobre la ideológica, pues aun cuando Antonio Leña mantuvo por muchos años una postura doctrinaria radical, esta se canalizó más en un anticomunismo proyanqui y procapitalista, desplazando el profascismo y el antijudaísmo aun más radical de Cuesta Gallardo.

Los Tecos y las manifestaciones del Integrismo en Guadalajara durante el Concilio Vaticano II (CVII) y los primeros años del posconcilio (1962-1969)

Como se mencionó en el capítulo anterior, una de las primeras manifestaciones de oposición al CVII, se dio en el ámbito de las publicaciones. La obra que lleva por título *Complot contra la Iglesia*,⁷¹⁷ fue un ejemplo de ello, escrita supuestamente por Maurice Pinay, varios testimonios señalaron como su verdadero autor a Carlos Cuesta Gallardo,⁷¹⁸ quien como se ha mencionado fue uno de los principales líderes y fundadores de los Tecos.

Dicho libro hace un recorrido por toda la historia de la Iglesia, atribuyendo la paternidad de todas las herejías a los judíos. Para el autor de este libro Arrio, Nestorio, los albigenses y los reformadores protestantes, fueron judíos que se hacían pasar por cristianos para causar la división en la Iglesia y así debilitarla

716 Entrevista a Manuel Ledesma (pseudónimo), realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 8 de agosto de 2014.

717 Pinay, *Complot*, 1968

718 Entrevista a Antonio Castillejos, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 26 de febrero de 2014.

desde dentro. Supuestamente este libro se repartió entre todos los obispos que asistieron al CVII pretendiendo tratar de impedir las grandes reformas que se planteaban

La introducción a la edición italiana fechada el 31 de agosto de 1962, casi mes y medio antes del inicio del CVII decía lo siguiente:

Se está consumando la más perversa conspiración contra la Santa Iglesia. Sus enemigos traman destruir sus más sagradas tradiciones y realizar reformas tan audaces y malévolas como las de Calvino, Zwinglio y otros grandes heresiarcas, con el fingido celo de modernizar a la Iglesia y ponerla a la altura de la época, pero en realidad con el propósito oculto de abrir las puertas al comunismo, acelerar el derrumbe del mundo libre y preparar la futura destrucción del Cristianismo.

Todo esto parece increíble, se pretende realizar en el Concilio Vaticano. Tenemos datos de que todo se ha tramado en secreto contubernio con los altos poderes del comunismo, de la masonería mundial y de la fuerza oculta que los controla.⁷¹⁹

El lenguaje propio del anticomunismo de la Guerra Fría y basado en la idea de la conspiración judeo-masónica comunista, se centra precisamente en el temor a la destrucción de lo cristiano, algo que se preludiaba como una calamidad planeada desde las sombras.

Los judíos serían actores centrales para el autor de *Complot contra la Iglesia*, como se puede inferir de la siguiente cita:

La Santa Iglesia en su Liturgia y en sus Ritos hace constante referencia a la peligrosidad de los judíos, a su perfidia y a su odio perverso contra Cristo y su Iglesia. Esta prevención molesta mucho a los judíos, porque supone una alerta constante sobre algo que los hebreos quisieran borrar de la mente de los cristianos: su perversidad y peligrosidad de las que hay que cuidarse mucho. Por eso ahora quieren dar un paso increíble por su audacia, aprovechándose del actual Concilio Ecuménico, con el fin de gestionar, por medio de su quinta columna en el seno de la Santa Iglesia, una verdadera reforma en esta, consistente en cambiar la Liturgia y los Ritos, eliminando todas las alusiones a la perversidad y peligrosidad de los hebreos.⁷²⁰

En esta muestra de antijudaísmo radical, se puede observar el temor de que la Iglesia dejara de expresar su condena al judaísmo, especialmente en actos litúrgicos como los de los Viernes Santos, en los que a los judíos se les consideraba como “pérfidos”. Fue precisamente bajo el espíritu de diálogo interreligioso promovido por el documento conciliar *Nostra Aetate*, que ese fue

719 Pinay, *Complot*, 1968, p. XIII
720 *Ibid.* p. 500

precisamente uno de los cambios más relevantes, la supresión de cualquier expresión que pudiera resultar ofensiva de la liturgia del Viernes Santo y la cordialidad de relaciones con los representantes del pueblo de Israel.

La obra *Complot contra la Iglesia*, ha sido formativa para la mayoría de los católicos integristas en Guadalajara, estén o no ligados al grupo de los Tecos, lo que muestra el profundo nivel de ideologización que se desarrolló en la base de la actividad del integrismo católico de esta ciudad.

Según algunos que participaron como antiguos militantes de los Tecos,⁷²¹ durante los años setenta, además de este libro, las posturas antijudías en las que se formaban también tenían por base libros de autores como Salvador Borrego (en particular *Derrota Mundial*) y Traian Romanescu (autor de origen rumano⁷²² que escribió obras anticomunistas y antijudías como *Traición a Occidente*, *La Gran Conspiración Judía*, *Amos y esclavos del siglo XX* y *Subversión Internacional*).

Estas actitudes relacionadas con la influencia que los judíos habrían ejercido sobre el Concilio, se mantuvieron bajo reserva, aun durante los primeros cinco años posteriores al CVII. En lo público, los Tecos siguieron presentándose como fieles a Roma, aunque al parecer en los círculos más privados de la organización reservada, la oposición a la jerarquía romana se hacía cada vez más evidente.

Según el relato de Manuel Díaz Cid, antiguo dirigente del Yunque en Puebla, la ruptura entre esta última organización y los Tecos se dio ya desde 1965,⁷²³ cuando desde Guadalajara se ordenó una repartición de volantes en donde se atacaba a Juan XXIII acusándolo de ser masón. Los poblanos se negaron a repartir ese tipo de volantes con lo que después de algunas reuniones y

721 Entrevista a Juan Pablo Herrera, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 6 de febrero de 2014.

722 Hay algunos autores que consideran que Traian Romanescu fue un pseudónimo de Cuesta Gallardo, sin embargo eso no ha está comprobado y además de varios testimonios en contrario hay indicios de que era un historiador rumano que vivió después de la Segunda Guerra Mundial en España y Argentina. Ver "Traian Romanescu" en Metapedia, La enciclopedia alternativa http://es.metapedia.org/wiki/Traian_Romanescu [Consultada el 27 de febrero de 2016]

723 Entrevista a Manuel Díaz Cid, realizada por Austreberto Martínez, Puebla, Puebla, 12 de agosto de 2015.

discusiones entre algunos miembros de la dirigencia de ambas organizaciones,⁷²⁴ se concretó la ruptura en los Tecos y el Yunque.

Las primeras expresiones de la presencia tradicionalista en Guadalajara durante la consolidación del posconcilio (1970-.1978)

Después de la promulgación de la nueva misa en lengua vernácula (*Novus Ordo Missae*) varios sacerdotes, especialmente de mayor edad, se negaron a celebrarla y continuaron oficiando la misa tridentina. Algunos de ellos como por ejemplo el padre Pascual Dávalos, el jesuita Benjamín Campos y el padre Luis Arroyo eran tolerados por la Arquidiócesis de Guadalajara y celebraban en algunos templos del Centro Histórico, aunque unos años más tarde, dicha tolerancia se acabó y tuvieron que officiar en casas particulares, pues continuaron con su negativa a celebrar el nuevo rito.

Algunos de estos sacerdotes contaron con el apoyo de los Tecos, para los años sesenta y setenta, la UAG, se había consolidado institucionalmente y el poder de los Tecos en los ambientes anticomunistas locales era amplio, especialmente con la presencia de su brazo político militante, la FEMACO.

-Los Tecos y su relación con el tradicionalismo entre 1970 y 1978

A pesar de ser una organización predominantemente política, la FEMACO fomentó el fortalecimiento de sus lazos con algunos representantes del integrismo católico a nivel internacional, a través de la organización de encuentros internacionales como el Sexto Congreso Mundial Anticomunista en coordinación con la Liga Mundial Anticomunista durante agosto de 1972. En dicho evento, se fortalecieron lazos con el clérigo argentino Julio Meinvielle,⁷²⁵ destacado exponente del antijudaísmo y del anticomunismo en su país y con grupos brasileños opuestos al clero progresista como la Confederación de los Centros Culturales de la

724 González, "Algunos", 2007, pp. 63-64.

725 López "Tecos", 2007, pp. 164 y 165

Juventud.⁷²⁶ El dirigente de FEMACO era Raimundo Guerrero quien organizó conferencias dictadas por Joaquín Sáenz Arriaga,⁷²⁷ en la capital tapatía.

Como parte del mencionado congreso anticomunista, se llevó a cabo de forma paralela, el IV Congreso de la Liga Mundial Juvenil Anticomunista, en el cual “se criticó la política de la Iglesia Católica a partir del papa Juan XXIII, lo que permitió avances del comunismo, cambios que han sido estimulados por Paulo VI.”⁷²⁸ Como puede observarse, aunque la FEMACO desarrollaba una actividad enteramente política en el plano de lo temporal, no dejaba de promover en su congresos y eventos públicos, la idea de la penetración comunista en el seno de la Iglesia.

Por el mismo tono en una intervención relacionada con los trabajos de organización de la Confederación Anticomunista Latinoamericana llevados a cabo en el congreso citado, Raimundo Guerrero, personaje relevante del grupo de los Tecos, entonces presidente de la Liga Mundial Anticomunista, expresaba que entre los objetivos de la nueva organización latinoamericana debían estar “desenmascarar y combatir también al clero socialista que bajo la capa de la religión, está tratando de implantar el comunismo en los pueblos de habla hispana”⁷²⁹ De esta manera después del Vaticano II, muchos clérigos se habían convertido para los Tecos en agentes de la amenaza comunista, no importaba tener consideraciones a su carácter ministerial, sino combatirlos como enemigos que traicionaron a la verdadera religión.

En este sentido, parte de la lucha anticomunista también se disputaba en el campo de lo religioso, pues para los Tecos y sus seguidores, una de las prioridades de la organización fue apoyar a los sacerdotes que se oponían al progresismo religioso, brindándoles los hogares de varios de sus militantes para que pudieran celebrar misas. Uno de estos sacerdotes era el padre Luis Arroyo

726 *Ibid.*, p. 166 y 176

727 Entrevista Austreberto Martínez-Antonio Castillejos realizada el 17 de marzo de 2014

728 AGN fondo DGIPS, caja 254, expediente único, f. 90

729 AGN, Fondo DGIPS, Caja 254, exp. único, f. 622

quien de hecho a inicios de los setenta solía, además de dar clases en la UAG,⁷³⁰ celebrar las misas de graduación de los alumnos de dicha institución y las bodas de personas ligadas a los Tecos, aunque todavía en templos de la arquidiócesis, de hecho este sacerdote era quizás sedevacantista en secreto, aunque siempre se mantuvo bajo la obediencia de la jerarquía oficial.⁷³¹ El padre Luis Arroyo había sido nombrado capellán de la Iglesia de Nuestra Señora de la Soledad en agosto de 1963 y allí permaneció hasta julio de 1978 cuando se le adscribió el Templo de la Merced, además de desempeñar la función de capellán en el Hospital de Guadalajara.

En septiembre de 1981 fue nombrado capellán del Asilo de María Auxiliadora y murió el 3 de mayo de 1986.⁷³² Cabe hacer notar que en un informe de 1982 que el capellán del templo de la Merced envió al Arzobispado para tratar del asunto de la renovación de sus licencias ministeriales, se dice del padre Luis Arroyo lo siguiente: “tiende un poco a ser extremista en sus opiniones inclinándose a un tradicionalismo poco acorde con las nuevas disposiciones de la Iglesia, sobre todo del CVII. Sufre mucho con la reforma litúrgica actual, no acepta distribuir la Sagrada Comunión si las gentes no se arrodillan y detalles así.”⁷³³ Aunque finalmente el Arzobispado le renovó sus licencias ministeriales sin mayor problema, muestra de la tolerancia hacia casos aislados de sacerdotes que se oponían al CVII, el informe citado muestra la percepción negativa de la autoridad eclesiástica respecto a los clérigos que tenían reticencia a la aplicación de las nuevas normas conciliares.

La postura religiosa de los Tecos afín al tradicionalismo católico provocó, como se ha mencionado, un duro enfrentamiento con otra organización también reservada El Yunque, cuyos miembros sostenían también una postura anticomunista y conservadora pero fiel a la autoridad de Paulo VI. La rivalidad entre ambos grupos suscitó una serie de polémicas en folletos y panfletos en uno

730 Entrevista a Jesús Becerra, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 26 de septiembre de 2014.

731 Entrevista Austreberto Martínez- Rubén Larios (pseudónimo) realizada el 3 de Julio de 2014

732 Archivo parroquial Templo de la Merced, Guadalajara, Jal.

733 *Ibid.*

de los cuales, de carácter anónimo pero con indicios de haber sido elaborado por los Tecos, mencionan lo siguiente:

MURO-GUIA-YUNQUE es una asociación criminal, que corrompe a los jóvenes que caen en sus manos; que induce a adolescentes a vicios como el consumo de drogas y el homosexualismo; que a pretexto del fervor religioso, inculca a sus miembros, una mística heterodoxa que los convierte en instrumentos ciegos en manos de sus dirigentes secretos; y que sus dirigentes utilizan a miembros fanatizados para golpear, asaltar e incluso asesinar.⁷³⁴

Se acusaba al Yunque, y a sus organismos públicos como el MURO y la Guardia Unificadora Iberoamericana (GUIA), de ser una “falsa derecha” y de corromper a los jóvenes, inclusive acercándolos a actividades delictivas y se les reprocha inclusive su secretismo. Destaca también la valoración negativa de la homosexualidad que denota la postura conservadora del autor del panfleto en tanto que la denuncia en contra de una supuesta “heterodoxia” es un indicio de que el público al que iba dirigido era católico practicante. Como se puede ver en las siguientes citas, se quería presentar al MURO como una trampa para jóvenes bien intencionados: “El propósito final del MURO, las metas y objetivos de la organización no son la lucha contra el comunismo, sino facilitar su avance en México, sabotando toda resistencia, localizando los sectores de sinceros católicos y anticomunistas para infiltrarlos, controlarlos y neutralizarlos”⁷³⁵ Podría inferirse que uno de “sectores de sinceros católicos y anticomunistas” eran los mismos Tecos o sus organismos derivados, que manifestaban un constante temor a la infiltración por parte de sus enemigos, por lo que las acciones anticomunistas del MURO fueron calificadas de “cortinas de humo” para debilitar a quienes se consideraban los auténticos opositores al marxismo.

En otra crítica en la que se queja del desprestigio que los yunquistas procuraban hacer crecer hacia las organizaciones anticomunistas ajenas a ellos, se decía: “El MURO-GUIA-YUNQUE desprestigia la lucha en contra del marxismo, atacando a las organizaciones que en forma sincera y efectiva están dando la batalla en contra de los grupos comunistas. Para ello usan todo tipo de calumnias, acusándolos de anti-cristianos, fascistas, violentos, radicales, oscurantistas,

734 Santamaría, *Radiografía*, 1977, p.. 17

735 *Ibíd*, p. 18

etc.etc. y presentándose ellos como los únicos perfectos”⁷³⁶ Es probable, que estas líneas hayan sido dedicadas a rebatir alguna acusación que los yunquistas lanzaron contra los Tecos, se trata de una especie de “competencia” por ver quién es el verdadero, sincero y autentico organismo luchador contra el anticomunismo.

Estos enfrentamientos entre los Tecos y el Yunque, así como contra otros representantes del conservadurismo integrista, tuvieron, según algunos analistas, consecuencias violentas que inclusive derivaron en ejecuciones a mano armada.⁷³⁷ Asimismo hubo enfrentamientos escritos entre personajes como Anacleto González Flores Guerrero, quien como se ha mencionado era afín a los Tecos y Salvador Abascal al que se hizo referencia en el capítulo anterior y enfrentamientos entre mismo Anacleto González y otros ideólogos como Celerino Salmerón a quien acusaba de recibir dinero del Opus Dei y de ser amigo de Méndez Arceo.⁷³⁸ Muchos de estos enfrentamientos se desarrollaban a través de polémicas en los periódicos nacionales o revistas mensuales dirigidas al público en general, o bien en las publicaciones de cada corriente integrista (*Trento* y *La Hoja de Combate*, respectivamente).

La actividad de los Tecos, trató de expandirse en otras partes del país cuando así parecían aconsejarlo las circunstancias. En 1976, como se comenta más ampliamente en el siguiente capítulo, trataron de intervenir en favor del tradicionalismo en el poblado de Atlatlahucan en Morelos en donde contactaron con Elena Villanueva a través de Anacleto González Guerrero (quien le decía la “Juana de Arco”) y de Francisco Venegas⁷³⁹, incluso Villanueva tuvo ocasión de visitar Guadalajara y dar a conocer sus experiencias. Este contacto le dio a

736 *Ibíd.* p.. 22

737 Los casos más relevantes son las muertes de dos jóvenes de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana en 1975 y la ejecución de Jorge Kalfopoulos dirigente yunquista en Guadalajara en de referidos por Álvaro Delgado y Fernando M. González. Ver Delgado, *Yunque*, 2003, pp. 73-75 y 111-117, Delgado, *Ejército*, 2004, pp. 69-71, 95-96, 144-145, González, “Sociedades”, 2009, pp. 156-158.

738 “Los Tecos calumnian a los defensores del papa” en *La Hoja de Combate*, 12 de mayo de 1980, pp. 12 y 13 en AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996). Esta referencia negativa del Opus Dei refleja el grado de rechazo que hacia la organización fundada por Escrivá de Balaguer tenían los Tecos en los años setenta.

739 Entrevista Austreberto Martínez- Manuel Ledesma (pseudónimo) realizada el 6 de junio de 2014

Villanueva por algún tiempo una mayor influencia para fortalecer su postura en el pueblo, además de que fue un factor central para que el cuidado pastoral de la comunidad tradicionalista del pueblo morelense quedara bajo la autoridad de la SST.

En lo que se refiere a la jerarquía eclesiástica de Guadalajara a mediados de los años setenta comenzaron las primeras manifestaciones de condena al tradicionalismo, suscitadas por el “Caso Lefebvre.” El arzobispo de Guadalajara José Salazar, cuando se dio la suspensión *a divinis* de Lefebvre a mediados de 1976, envió una carta de adhesión a Paulo VI fechada el 31 de agosto de 1976 en la que decía “comprendiendo y compartiendo el dolor producido al Pastor de la Iglesia universal por la deplorable actitud de Mons. Marcel Lefebvre, que ha roto su comunión con Pedro, causando una fisura en la unidad del Cuerpo Místico (...) queremos reiterar a Su santidad nuestra sincera y filial veneración hacia su augusta persona, así como nuestra completa y profunda adhesión a la Cátedra de Pedro.”⁷⁴⁰ Con ello el sucesor de Garibi Rivera hacía patente su postura de rechazo a la actitud opuesta al papa y favorable a Lefebvre, cuando este último era visto como un símbolo de resistencia por los tradicionalistas a nivel nacional y desde luego también por los Tecos.

En el mismo contexto de la suspensión *a divinis* de Lefebvre, el sacerdote Antonio Gutiérrez de la parroquia de Mexicaltzingo de Guadalajara, presentó un estudio sobre el caso Lefebvre en la reunión el II Decanato de la Arquidiócesis del 20 de septiembre de 1976 en la que expresaba: “Mons. Lefebvre, mientras no le levante el Papa la suspensión *a divinis*, no puede ni celebrar la Santa Misa, ni administrar los sacramentos, ni predicar. Situación realmente tristísima que ojalá desaparezca, pues ya parece que hay un inicio de diálogo.”⁷⁴¹ Este sacerdote, expresaba el rechazo de la jerarquía eclesiástica de Guadalajara a la actitud del prelado francés considerada como rebelde y que por tanto hacía ilícita (aunque no invalida) cualquier celebración de algún sacramento.

740 AHAG, sección: gobierno, serie: pastoral, caja: lefebvristas (1971-1986), exp. 1976.

741 AHAG, sección: gobierno, serie: pastoral, caja: lefebvristas, exp. 1975-1976.

En 1976 y 1977, como se mencionó en el capítulo anterior, Marcel Lefebvre intentó entrar al país sin lograrlo por la negativa del gobierno mexicano de dejarlo ingresar. Al respecto, en julio de 1977, los obispos auxiliares de Guadalajara Antonio Sahagún y Adolfo Hernández hicieron un llamado a los fieles tapatíos de no acudir a las celebraciones litúrgicas de Lefebvre en caso de que lograra visitar Guadalajara: “rogamos a todos los sacerdotes den un testimonio de unidad con el papa y se abstengan de participar, de cualquier forma, en actos previstos con monseñor Lefebvre. Al mismo tiempo les piden sea esto extensivo a todos los fieles (...) en la postura de monseñor Lefebvre (...) son verdades fundamentales las que pone en duda, especialmente la infalibilidad de la Iglesia Católica fundada sobre Pedro y sus sucesores”⁷⁴² Desde luego, aunque era una forma sencilla de mostrar una condena desde la autoridad eclesiástica, los lefebvristas no habrían estado de acuerdo con el planteamiento de que ellos ponían en duda la infalibilidad de la Iglesia, pues su interpretación residía en un respeto a ese dogma, pero argumentado que después del CVII, los papas no habían hecho uso de la facultad de hacer definiciones *ex cathedra*. Con esta oposición a Lefebvre en particular y al tradicionalismo católico en particular, la jerarquía episcopal de Guadalajara condenaba la actitud que los tecos habían expresado en lo religioso, dándose continuidad a la separación entre la Iglesia “oficial” y los Tecos que ya venía desde el periodo episcopal de Garibi.

-Los sacerdotes independientes de los Tecos en los años de consolidación del posconcilio

Durante los años setenta, algunos sacerdotes decidieron mantenerse al margen de la influencia de la organización de los Tecos, como por ejemplo el padre Carlos Marquet⁷⁴³ quien celebraba en una capilla de la colonia El Tapatío, el padre Pascual Dávalos que celebraba en el Templo de La Merced y el padre Juan Correa Guzmán quien incluso llegó a elaborar un “Plan de recuperación eclesiástica” y celebraba en la iglesia de Ntra. Señora de la Luz en la colonia

742 “Llaman en Guadalajara a rechazar a Lefebvre” en *La Prensa*, 8 de julio de 1977, p. 31 en AHAG, sección: gobierno, serie: pastoral, caja: lefebvristas (1071-1986), exp. 1977.

743 Entrevista Austreberto Martínez-Mario Baltazar realizada el 23 de abril de 2014

Olímpica, además de hacerlo en un domicilio cercano al estadio Jalisco.⁷⁴⁴ El padre Pascual Dávalos, quien murió en 1978, fue destinado al Templo de la Merced en el centro histórico de la capital jalisciense, como un castigo a su rebeldía y oposición a celebrar el *Novus Ordo Missae*, pues dicha iglesia era utilizada por la Arquidiócesis de Guadalajara como un lugar de castigo en donde enviaban a los clérigos rebeldes o ya muy ancianos.⁷⁴⁵

El padre Juan Correa durante el CVII se desempeñaba como párroco en el templo de Nuestra Señora de la Luz, en donde desde antes de que este concluyera alentaba la formación en materia de doctrina social católica de sus feligreses (para lo cual autorizó la fundación del periódico *Acción*) y promovía la lucha contra el protestantismo que en el territorio asignado a la parroquia se veía como una amenaza importante.⁷⁴⁶ Lo anterior nos habla de un clérigo combativo e interesado en que sus fieles impulsaran una participación decisiva en la lucha contra los enemigos de la Iglesia.

Ya desde 1965 aun antes de implementarse las reformas litúrgicas en todo su alcance y todavía sin concluir el Concilio, solicitó en carta del 26 de febrero de 1965 una licencia al Arzobispado para usar un altar portátil en el centro del Presbiterio, misma que le fue negada en carta del 16 de marzo del mismo año, a lo que por intermedio de un sacerdote de apellido Regalado solicitó de nuevo al Arzobispado el mismo día 16, “permiso de poner un altar debajo de la cúpula, no de frente al pueblo, para que la gente pueda darse cuenta de la misa y los sacerdotes puedan ser oídos en la homilía.”⁷⁴⁷ Aunque el Arzobispado mantuvo su negativa de hacer caso a las peticiones de Correa, ello fue una muestra de cómo desde los primeros cambios litúrgicos, que aún no desembocaban en la misa, Correa obstaculizó las innovaciones.

744 Entrevista Austreberto Martínez-Carlos Maraveles realizada el 18 de mayo de 2014

745 Entrevista a Atanasio Morales (pseudónimo), realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 2 de septiembre de 2014.

746 AHAG, sección: gobierno, serie: parroquias, caja: Ntra. Sra. de la Luz (1939-), exp. 1960-1965

747 *Ibid.*

Posteriormente, en la parroquia de Ntra. Sra. de la Luz se constituyó un grupo que, inspirado en las enseñanzas del padre Correa, se inconformó no solo con las innovaciones litúrgicas sino también con el llamado “espíritu” del CVII. Dicho grupo se agrupó en torno al denominado “seminario laico juvenil” el cual curiosamente retomó el discurso en favor del sacerdocio de los fieles que promovían precisamente las disposiciones conciliares, pero otorgándole una interpretación integrista. Este núcleo comenzó a publicar un pequeño periódico de corto tiraje y circulación meramente parroquial pero que resulta relevante por ser quizás el primer medio impreso abiertamente tradicionalista en Guadalajara, dicho periódico, tenía por nombre *Adalid* y era de periodicidad quincenal.

Sin embargo en buena medida por su actividad en contra de la aplicación de los cambios derivados del CVII y de sus seguidores, Correa fue retirado de su cargo de párroco, por carta del 23 de mayo de 1971 donde se nombró como nuevo cura al padre Ramón Godínez.⁷⁴⁸ Esta salida generó varias protestas de parte de buena parte de los fieles que ya estaban influenciados por el integrismo católico impulsado por el padre Correa.

El nuevo párroco Ramón Godínez, se expresó despectivamente del seminario laico juvenil del siguiente modo:

He estado hablando con los dirigentes y algunos miembros y no he visto interés positivo religioso ni suficiente claridad en sus finalidades y objetivos. Quieren ciertamente ilustrar y mejorar a los jóvenes con cursos de periodismo de oratoria o de taquigrafía, pero alimentan un espíritu demasiado polémico que, en lo religioso, confunde y no orienta, destruye y no construye. El periódico quincenal ADALID me parece también demasiado combativo: tiene afirmaciones y artículos enteros que manifiestan una mentalidad cerrada a toda colaboración con otras agrupaciones y movimientos religiosos de la parroquia. He hablado ya con los dirigentes tanto del seminario como del periódico para buscar una coordinación conmigo como párroco e integrarlos a la vida parroquial, sin haberlo logrado (...) por lo cual no podemos recomendar las actividades de este seminario ni aprobar la publicación ni la lectura de este periódico⁷⁴⁹

Evidentemente, Godínez arribó al cargo de cura de la parroquia con el claro y firme propósito de aplicar las directrices posconciliares. A este texto el seminario

748 AHAG, sección: gobierno, serie: parroquias, caja: Ntra. Sra. de la Luz (1939-), exp. 1970-1972

749 *Ibid.*

laico juvenil respondió con un desplegado que contenía entre otras, las siguientes palabras:

Si el conservar y defender la pureza de la doctrina católica seriamente amenazada por la herejía “progresista” no es un interés positivo ¿Díganos entonces a que llama Ud. “interés positivo”, ¿O es que acaso “interés positivo” religioso” son los cantos profanos que el grupo progresista asesorado por el P. Myvett quiere introducir en las misas? Si para Ud. Sr. Cura el fomentar la idea de Dios en una sociedad que se inclina al ateísmo, el hacer que los jóvenes tomen conciencia de sus deberes para con la Patria y preservar la unidad de nuestras familias no son objetivos y finalidades claras ¿Serán acaso finalidades claras el relajamiento de la moral que se produce con la deshonestidad , la cual conciente (sic) el P. Sandoval uno de los sacerdotes que están bajo su Jerarquía? (...) Respecto a que nuestras afirmaciones y artículos manifiestan “una mentalidad cerrada a toda colaboración con otras agrupaciones y movimientos religiosos de la parroquia” ¿Querrá Reverendo Padre que colaboremos con el grupo que metió el Rock and Roll . el Twist, Go-gó y demás música profana al templo? (...) Muchas veces escuchamos de sus labios padre, que Ud. no condenaba, ni al progresismo, ni al modernismo, ni al comunismo porque Ud. no estaba viviendo para condenar. Pero hoy si dedicó parte de su vida a condenar no al progresismo, modernismo o comunismo; sino a un grupo de jóvenes católicos que están luchando contra tales errores y herejías. Aunque dicha condenación la disfrazaba hábilmente de prohibición⁷⁵⁰

Los conflictos entre el seminario laico juvenil y el párroco Godínez continuaron todavía a lo largo de 1972 y buena parte de 1973 y 1974, aunque ya en estos dos últimos años, Vicente García había relevado en el cargo a Ramón Godínez, quien en un informe enviado al Arzobispado señalaba brevemente la trayectoria de la revista *Adalid*: “en un primer momento se lucha por afianzarse, se intenta obtener la aprobación eclesiástica, cosa que nunca obtuvo. Enseguida entra en una posición de polémica contra los sacerdotes el “progresismo” . Se narran las grandes “hazañas” de los miembros del Seminario laico dentro de la parroquia de la M. Sma. De la Luz. Por ultimo viene la etapa que se podría llamar intelectual. La publicación se llena de artículos cada vez más doctrinales que en su contenido superan la capacidad intelectual y literaria de los miembros de tal Seminario”⁷⁵¹ Dicho informe señala la presencia de artículos de Maurice Pinay (el pseudónimo de Carlos Cuesta Gallardo) y de Gloria Riestra, lo cual es indicativo de que justo entre 1972 y 1974 los Tecos influenciaron la línea editorial de *Adalid*. No obstante diversos testimonios señalan que el padre Juan Correa nunca estuvo de acuerdo

750 AHAG, sección: gobierno, serie: parroquias, caja: Ntra. Sra. de la Luz (1939-), exp. 1970-1972.

751 AHAG, sección: gobierno, serie: parroquias, caja: Ntra. Sra. de la Luz (1939-), exp. 1973.

en esa intervención por lo que se mantuvo firme en una línea de autonomía respecto a los fundadores de la UAG.

Este movimiento todavía se mantuvo por un tiempo en su oposición hasta que decidieron retirarse de la parroquia y poner a disposición del padre Correa una casa en un domicilio cercano al estadio Jalisco, en donde el sacerdote continuó celebrando el rito tridentino por varios años más.

Correa en 1977 había fundado una Unión Católica Trento de Rescate, en oposición a la agrupación dirigida por Moisés Carmona⁷⁵², pero no tuvo mayor relevancia. Correa pasó parte de sus últimos años en el Templo de la Asunción y falleció el 25 de julio de 1979.⁷⁵³ Cuando murió Correa, el padre Carlos Marquet heredó su feligresía aunque para atenderla tenía que viajar desde Irapuato, en donde celebraba en la parroquia de Nuestra Señora del Carmen,⁷⁵⁴ y donde además debido a la falta de recursos tenía que ejercer el oficio de taxista, este sacerdote, desconfiaba de la validez de las consagraciones episcopales de Moisés Carmona y Adolfo Zamora hechas por el obispo Dinh Thuc. Marquet murió en 1987 y algunos de sus fieles contactaron con un sacerdote belga llamado Francois Egreguy⁷⁵⁵ quien muy esporádicamente viajaba a Guadalajara, a celebrar la liturgia en domicilios particulares de los antiguos fieles de Marquet.

Otro de los sacerdotes que eran ajenos a la influencia de los Tecos, fue el padre Benjamín Campos quien, como se ha mencionado, fue miembro de la Compañía de Jesús. Aunque es probable que en los primeros años después del Concilio, Campos tuviera una buena relación con los Tecos, la misma se fue deteriorando porque hubo un momento en que el jesuita, de tendencias apocalípticas, comenzó a predecir fechas para el fin del mundo, que al no verse

752 Entrevista Austreberto Martínez-Carlos Maraveles realizada el 18 de mayo de 2014

753 Archivo parroquial Templo Ntra. Sra. de la Asunción, Guadalajara Jal.

754 Entrevista a Atanasio Morales (pseudónimo), realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 2 de septiembre de 2014.

755 *Ibid.*

cumplidas, le causaron un gran desprestigio entre algunas personas cercanas a la UAG.⁷⁵⁶

Campos oficiaba en varias casas particulares, una de ellas ubicada en la calle Esteban Alatorre de la colonia Olímpica,⁷⁵⁷ y otra en la calle Marsella esquina Pedro Moreno, de la colonia Arcos Vallarta (en donde era recibido por Alfonso Rivas Salmón, un escritor ligado a los Tecos),⁷⁵⁸ aunque también llegó a celebrar un tiempo en el Templo del Carmen⁷⁵⁹ del centro de la ciudad, en los años setenta cuando la arquidiócesis tapatía tenía cierta tolerancia a los sacerdotes que se negaban a celebrar el nuevo rito. Los Tecos consideraban al padre Campos demasiado tibio y poco confiable.⁷⁶⁰ Campos tampoco confiaba en ellos y de hecho nunca se declaró abiertamente sedevacantista, además de que antes de morir recomendó a sus feligreses a que cuando él falleciera acudieran a recibir los servicios sacerdotales de parte de los sacerdote lefebvristas,⁷⁶¹ con quienes durante los años ochenta colaboró, no sólo en Guadalajara sino en otros lugares como Saltillo.

El tradicionalismo en Guadalajara en la etapa de consolidación de la diferenciación entre lefebvristas y sedevacantistas (1979-1989)

Como se mencionó en el capítulo anterior, desde finales de la década de los setenta se definió tajantemente el distanciamiento entre las posturas lefebvristas y sedevacantistas, debido a que Marcel Lefebvre rechazó las posturas que postulaban que los papas posconciliares eran herejes, además de que el prelado francés continuaba en un diálogo constante con el Vaticano sobre la situación definitiva de su congregación. Esto se reflejó en Guadalajara, en donde los

756 Entrevista a Jesús Becerra, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 26 de septiembre de 2014.

757 Entrevista Austreberto Martínez-Ernesto Castillejo realizada el 10 de abril de 2014

758 Entrevista a Jaime Bernabe, realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 13 de septiembre de 2014. Entrevista a Héctor Gómez realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 14 de octubre de 2014. Entrevista a Philippe y Guadalupe Nordin realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 23 de octubre de 2014.

759 Entrevista Austreberto Martínez- Rubén Larios (pseudónimo) realizada el 3 de julio de 2014

760 Entrevista Austreberto Martínez- Agustín Márquez (pseudónimo) realizada el 5 de junio de 2014

761 Entrevista Austreberto Martínez- Alejandro Casados realizada el 12 de agosto de 2014

tradicionalistas cada vez se diferenciaban más entre sí dejando en claro que sedevacantistas y lefebvristas, seguirían rumbos distintos en la capital jalisciense, a pesar de que ambos estuvieron ligados en buena medida a la influencia de la organización reservada de los Tecos.

-La llegada y los primeros años de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X (FSSPX) en Guadalajara

A finales de la década de los setenta, como ya se mencionó en el capítulo anterior, algunas personas relacionadas con los Tecos tomaron contacto con la FSSPX de Marcel Lefebvre, lo cual aunado a la cercanía y amistad que la familia Nordin, de origen francés, tenía con el padre Jean Michel Faure, uno de los primeros sacerdotes ordenados por Lefebvre, lo que hizo posible la llegada a México en general y a Guadalajara en particular, de la FSSPX. Entre los acontecimientos más relevantes que marcaron esta llegada a México, estuvieron la organización de retiros entre 1979 y 1980 en la zona del Volcán de Colima, la visita de Lefebvre a la capital jalisciense durante su visita a México realizada en 1981 y las visitas esporádicas que hacían entre 1981 y 1984, los padres Jean Lafitte y Regis Babinet.

En enero de 1981 en el contexto de su visita a México, el arzobispo Marcel Lefebvre visitó Chapala, Ajijic y Guadalajara. Cabe mencionar que cuando Lefebvre arribó al aeropuerto de Guadalajara, fue detenido un hombre, que con el tiempo se supo era un militante del Yunque, Guillermo Olarte Venegas, quien presuntamente, tenía el objetivo final de asesinar al prelado francés durante su estancia en México.⁷⁶² Según datos proporcionados a la Arquidiócesis de Guadalajara, por el sacerdote Ramón Hernández de la parroquia de San Francisco de Asís de Chapala, el 19 de enero llegó Lefebvre a Chapala, en donde se hospedó en la casa de la familia estadounidense Florens ubicada en la calle Monte de la colonia Chulavista. Al día siguiente celebró la misa en dicho domicilio con la presencia de unas 53 personas, varias de ellas cercanas a los

⁷⁶² Delgado, *Yunque*, 2003, p. 75.

Tecos.⁷⁶³ También el 20 de enero, ofreció una conferencia de prensa en donde declaró: “el progresismo, el liberalismo desenfrenado y la existencia de sacerdotes, obispos, universidades pontificias, etcétera, que están bajo la influencia del marxismo, son en realidad los provocadores de las confusiones y problemas que existen actualmente dentro de la Iglesia Católica.”⁷⁶⁴

El 21 de enero, Lefebvre arribó a Guadalajara en donde, según otro informe del padre Leopoldo González de la parroquia de San Juan Bosco, celebró una misa en el Casino Unión de Dulceros ubicado en la calle Josefa Ortiz de Domínguez del sector Libertad, en donde impartió varias confirmaciones y primeras comuniones.⁷⁶⁵ Después de esta celebración litúrgica, Lefebvre partió de la capital jalisciense.

En el contexto de esta visita el entonces secretario del Arzobispado de Guadalajara José Guadalupe Martín Rábago declaró: “es falso que Lefebvre represente el tradicionalismo de la Iglesia Católica, como él con frecuencia lo afirma, ya que no se trata de otra cosa que de una persona que se aferra tercamente a un pasado que ya no tiene vigencia.”⁷⁶⁶ En este documento, la condena a Lefebvre ya no se fundamentaba en las razones que llevaron a su pena canónica, sino en una descalificación a su persona considerada como “terca.”

En 1984 cuando los clérigos lefebvristas fundaron el Priorato de San Atanasio y se instalaron en Zapotiltic, Jalisco, lo hicieron en una propiedad donada por las hermanas María Isabel y Ana María Contreras Villalvazo. Después de ser acondicionada para casa de retiros, recibió el nombre de “Casa San Rafael Arcángel”, desde donde viajaban a la capital jalisciense regularmente, para celebrar misas en domicilios particulares, especialmente en el de la familia Nordin,

763 AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, caja: lefebvristas (1971-1986), exp. 1981.

764 “Por el liberalismo, marxismo y progresismo si hay crisis en la Iglesia: Lefebvre” en *Ocho Columnas*, 21 de marzo de 1981 en AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, caja: lefebvristas (1971-1986), exp. 1981.

765 AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, caja: .lefebvristas (1971-1986), exp. 1981.

766 “Ataca a Lefebvre el secretario arzobispal” en *El Sol de Guadalajara*, 20 de enero de 1981, en AHAG, sección: gobierno, serie: secretaría, caja: lefebvristas (1971-1986), exp. 1981.

en donde se atendía aproximadamente a 15 familias⁷⁶⁷. En septiembre de 1984, ayudado por el padre Ramón Anglés, el sacerdote italiano Giulio María Tam se instaló como superior de la nueva casa autónoma de la FSSPX de Zapotiltic, puesto que desempeñó hasta julio de 1985, periodo en que se dedicó a dar conferencias y celebrar misas para los Tecos convirtiéndose así en el principal enlace entre la organización secreta y la FSSPX,⁷⁶⁸ (presumiblemente a los integrantes del grupo que eran de tendencia lefebvrista). Tanto Tam como el padre Anglés, celebraban retiros en la UAG.⁷⁶⁹ En los ochenta los sacerdotes de la FSSPX eran apoyados ocasionalmente por el exjesuita Benjamín Campos.

La casa autónoma se convirtió en la sede del Distrito de México, asumió el cargo de superior de Distrito el padre Michel Faure mientras que Tam regresó a Italia dejando la dirección del priorato local en manos de los sacerdotes Basilio Méramo y Alvaro Calderón. No obstante, la sede de Distrito a nivel nacional se instaló en la Ciudad de México en 1987, por lo que en Zapotiltic sólo se conservó la sede del Priorato de San Atanasio a donde regresó el padre Tam para dirigirlo de nuevo.

-El papel del obispo José de Jesús Martínez en la consolidación del sedevacantismo en Guadalajara durante los años ochenta

Además de los sacerdotes, en su mayoría extranjeros, que integraron a la primera generación en Jalisco de la FSSPX, durante los años ochenta algunos sacerdotes mexicanos eran apoyados por los Tecos para celebrar en casa particulares. Poco a poco se fue acondicionando como capilla, una casa ubicada en la calle de 8 de Julio, en donde celebró misa entre 1982 y 1991 José de Jesús Roberto Martínez, quien fue ordenado obispo por Moisés Carmona en 1982 y se convirtió en un punto de referencia para los sedevacantistas tapatíos que consideraban a los lefebvristas como ambiguos y tibios en su postura respecto al papado. En estos

767 "Entrevista al padre Jean Michel Faure primer superior del distrito de México y América Central" en Dios Nunca Muere" año 2011, edición especial, nos. 34-35-36, p. 20

768 Bernard Tissier de Mallerais, "Un combate por la Iglesia, los hijos de los cristeros" en Dios Nunca Muere, año 2011, edición especial, nos. 34-35-36, p. 9

769 Entrevista a Carmen Águila, realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 3 de octubre de 2014.

años ochenta el obispo Martínez atendía sólo, sin apoyo de ningún otro sacerdote que lo ayudara⁷⁷⁰, prácticamente a toda la feligresía sedevacantista afín a los Tecos, mientras que los lefebvristas se apoyaban en los recién llegados sacerdotes de la FSSPX.

Hacia 1981, una parte de los sedevacantistas tapatíos acudía con el padre Esparza quien oficiaba, tolerado por la Arquidiócesis, en el Templo de la Merced, pero cuando este murió el obispo Martínez fue enviado a Guadalajara y antes de comenzar a celebrar en la capilla de la calle 8 de julio, acudía a celebrar en la casa del Sr. Félix Tafolla ubicada en la calle de Mezquitán en la colonia Guadalupana.⁷⁷¹ Sin embargo el lic. Garibi Velasco fue el enlace entre Martínez y los Tecos⁷⁷² para que estos aprobaran que fuera a celebrar en la

-Los Tecos y el tradicionalismo católico en los últimos años de la Guerra Fría

En los años ochenta, se registraron en la colonia Santa Margarita enfrentamientos entre miembros de las CEB y los Tecos, en los cuales incluso se dice que a través de miembros Pentatlón Militarizado (organización que desde su fundación había sido controlada por los Tecos al menos en Guadalajara), llegaron a hacer en los años ochenta repartos de volantes contra las CEB que muchas veces degeneraban en golpes.⁷⁷³

Además de su cercanía, tanto con la FSSPX como con los clérigos ligados a la UCT y al sedevacantismo, se podría decir que la actividad que como agrupación los Tecos realizaron en relación al tradicionalismo durante los años ochenta fue de bajo perfil, pues más allá de algunos escritos en la revista *Réplica* de la FEMACO, quedaron atrás los congresos y los actos públicos de condena al progresismo.

770 Entrevista Austreberto Martínez- Agustín Márquez (pseudónimo) realizada el 11 de junio de 2014

771 Luis Alberto Madrigal, "La línea Thuc y su excelencia José de Jesús Roberto Martínez y Gutiérrez" en *Auxilium Christianorum*, año 4, época IV, 7 de enero de 2001, pp. 5 y 6

772 Entrevista Austreberto Martínez- Rubén Larios (pseudónimo) realizada el 20 de Julio de 2014

773 Entrevista Vicente Leal-Leonor Martínez, realizada el 2 de noviembre de 2010

La intensificación de la fragmentación del tradicionalismo católico en Guadalajara después de la Guerra Fría (1989-2012)

Fue justo en 1989, el mismo año del fin de la Guerra Fría, que una serie de divisiones y conflictos comenzaron a fragmentar al tradicionalismo católico en Guadalajara. Mientras en 1989 un conflicto en el seminario de La Reja en Argentina repercutió en Guadalajara (debido al origen y formación de varios de los protagonistas del mismo) desde los años noventa, el sedevacantismo se fue resquebrajando en cada vez más y más grupos o capillas de sacerdotes independientes.

De esta manera, con una fragmentación creciente, aunque también con una feligresía que se mantenía relativamente fiel a cada uno de los núcleos tradicionalistas que surgían por varias partes de Guadalajara, tanto lefebvristas como sedevacantistas, hacían frente no ya al comunismo que amenazaba con destruir a la Iglesia. Ahora la lucha era contra el ecumenismo y la aceptación de la libertad religiosa por parte de la Iglesia oficial, así como contra la influencia que, según su discurso, el judaísmo internacional consolidaba tenía a nivel mundial mediante la consolidación elemento que de acuerdo con el nuevo objetivo judío de lograr un gobierno global, pretendía crear una súper-religión que sustituiría al cristianismo y que para varios preparaba la llegada del Anticristo.

No obstante, es necesario decir que el antiecumenismo y el antijudaísmo no eran elementos tan calramente visibles en el discurso de los tecos como lo fue en su momento el anticomunismo. No obstante, la referencia a este tipo de temáticas y argumentos se pueden encontrar en las revistas que editaban algunos de los grupos integristas, en los libros y publicaciones que se vendían en las capillas y en el ideario de varios de los sacerdotes y feligreses.

-Los Tecos y la actuación en el ámbito del integrismo católico de la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG) en los años noventa y los primeros doce años del siglo XXI

Antes de comentar el conflicto de 1989 en el seno de la FSSPX y su relación con las diferentes facciones sedevacantistas, se comenta la participación directa de los Tecos a través de la Universidad Autónoma de Guadalajara en la difusión y promoción de algunos aspectos del discurso tradicionalista en las décadas más recientes. Asimismo se hace referencia a la relación cercana con el cardenal Juan Sandoval Iñiguez, arzobispo de la capital jalisciense, aspecto que fue relevante para un acercamiento importante de los Tecos a la jerarquía eclesiástica local, lo cual sin embargo no constituyó un cambio en su pensamiento favorable al integrismo opuesto al CVII, sino que más bien, representó “una cancha más en donde poder jugar” para los Tecos, es decir, ya no sólo se relacionarían con núcleos lefebvristas y sedevacantistas, sino que ahora también posconciliares, aunque claro está, de tendencias conservadoras integristas.

-----El acercamiento entre los Tecos y la Iglesia Católica posconciliar.

Cuando en 1994 llegó a la sede episcopal de Guadalajara el arzobispo Juan Sandoval Iñiguez, comenzó a tener una relación cercana con Antonio Leño Álvarez del Castillo, como el prelado menciona “yo le caí bien a Don Antonio por claridoso,”⁷⁷⁴ es decir según Sandoval ambos tenían la virtud de decir las cosas con sinceridad y claridad sin importar las consecuencias.

Para estas fechas la UAG logró un avance en su consolidación como institución educativa, pues le fue otorgada por parte de la Secretaría de Educación Pública la capacidad de expedir títulos por cuenta propia sin esperar la revalidación de la UNAM como había sido desde los años treinta. Un testimonio apunta a que esto se debió en buena medida a que la esposa del entonces presidente Ernesto Zedillo, Nilda Patricia Velasco de origen colimense, tenía nexos cercanos a los Leño.⁷⁷⁵ Independientemente de la veracidad o no de esa circunstancia, refleja la percepción que varios integristas tienen de la influencia

774 Entrevista a Juan Sandoval Iñiguez, realizada por Austreberto Martínez, Tlaquepaque, Jalisco, 2 de diciembre de 2014.

775 Entrevista a Manuel Ledesma (pseudónimo), realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 8 de agosto de 2014.

política que los Leaña poseen entre algunos gobiernos, la cual como se ha mencionado les viene de su poderío empresarial.

La relación entre el rector de la UAG y el arzobispo Sandoval Iñiguez, no se consolidó sino hasta el año 2000 aproximadamente, en el que el prelado acudía con relativa asiduidad a diversos actos en la institución universitaria, la cual además, por ese tiempo, organizó una exposición de arte sacro para la que la Arquidiócesis de Guadalajara prestó algunas piezas.⁷⁷⁶ A partir de ese vínculo las relaciones mutuas fueron más cordiales hasta llegar a la franca cercanía, pues el entonces arzobispo, organizó varios eventos religiosos en el estadio 3 de marzo e incluso en una peregrinación a la Virgen de Zapopan se colocó a lado de los dirigentes Tecos. Algunos consideran que esta cercanía con la arquidiócesis es más bien una cuestión de conveniencia social y económica para los Leaña,⁷⁷⁷ que una cuestión de convicciones. Incluso se dice que el cardenal Sandoval Iñiguez, les anuló matrimonios a miembros de la familia Leaña que así lo solicitaron.⁷⁷⁸

Un personaje que afirma haber sido pieza clave en este acercamiento entre Sandoval Iñiguez y los Leaña fue Juan Ángel Leaña quien afirmó: “entre 2001 y 2002 tuve una conversación en la que sugerí al cardenal Sandoval revisar la posición de la Arquidiócesis respecto a la UAG, pues esta nació para luchar por la libertad de cátedra, le dije que la Iglesia había sido una madre muy dura y algunos de sus hijos la defendieron de forma incorrecta, aunque el fondo si era correcto, por lo que sugerí que la Iglesia volteará a ver a estos que también son sus hijos”⁷⁷⁹ Decididamente hubo factores diversos que favorecieron este acercamiento entre el arzobispo de Guadalajara y los Tecos,

El momento culminante de la relación entre Sandoval Iñiguez y Leaña Álvarez, fue la beatificación de Anacleto González Flores el 20 de noviembre de

776 Entrevista Austreberto Martínez- Tomas de Hjar realizada el 4 de junio de 2014

777 Entrevista Austreberto Martínez- Agustín Márquez (pseudónimo) realizada el 5 de junio de 2014

778 Entrevista Austreberto Martínez- Manuel Ledesma (pseudónimo) realizada el 15 de julio de 2014

779 Entrevista a Juan Ángel Leaña , realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 26 de septiembre de 2014.

2005.⁷⁸⁰ González Flores era considerado como un modelo a seguir y uno de los héroes más importantes del “culto cívico histórico” al interior de la organización reservada. El entonces arzobispo de Guadalajara, fue una pieza central en la canonización de dicho personaje, para él, los Leaño han dejado atrás su antigua postura tradicionalista y “ahora ya están dentro de la Iglesia.”⁷⁸¹

A lo largo de la primera década del presente siglo Sandoval Iñiguez inclusive llegó a ser asiduo colaborador, con una columna propia, del diario *Ocho Columnas*,⁷⁸² dirigido por Gonzalo Leaño Reyes. En la misma hablaba de diversos temas tanto de índole puramente religiosa como de temas políticos y sociales, el texto se basaba en preguntas que se le hacían, para que apareciera en un formato dialogado. Desde luego varias posturas de índole conservadora salían a la luz como por ejemplo en un artículo del 9 de abril de 2007, sobre el aborto Sandoval señalaba: “asesinato y aborto es lo mismo. Hay varias clases de asesinatos y uno de ellos es el aborto. Es un asesinato cualificado, con todos los agravantes (...) si alguien es inocente, si alguien no hizo mal a nadie es el niño en el seno de su madre.”⁷⁸³ Los temas relacionados con la moral sexual, aunque como se vio en el capítulo anterior no eran un elemento central del discurso integrista, estaban presente como punto de convergencia con la Iglesia posconciliar u “oficial,” por lo que el prelado jalisciense aprovecho el espacio de expresión que le ofreció el diario de los Tecos para expresar sus condenas al aborto.

Sobre la legalización de las uniones civiles entre personas del mismo sexo en el Distrito Federal, Sandoval comentaba en un texto del 13 de noviembre de 2006: “se trata de una estrategia contra la vida y la familia y puede ser el primer paso. Seguramente los propugnadores de esta aberración querrán extenderse a otras entidades, querrán que en otros estados de la república se apruebe algo

780 Entrevista a Tomás de Hajar, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 4 de junio de 2014.

781 Entrevista a Juan Sandoval Iñiguez, realizada por Austreberto Martínez, Tlaquepaque, Jalisco, 2 de diciembre de 2014.

782 *Ibid.*

783 Sandoval “Asesinato”, 2007, p. 82.

semejante y querrán que la ley vaya caminando en el sentido de igualar totalmente las uniones consensuales y las uniones de personas del mismo sexo, con la unión matrimonial.”⁷⁸⁴ El tema de la legalización de las uniones entre homosexuales era otro tema relacionado con políticas públicas en el que la Iglesia estaría activa durante los años recientes y Sandoval desde luego condenaba con contundencia la medida desde que fue aprobado en la capital del país.

En sus participaciones en *Ocho Columnas* no faltaron las críticas a la laicidad en materia educativa como la publicada originalmente el 20 de agosto de 2007:

La mayor injusticia que se ha cometido en México desde hace 150 años por el Estado laico es arrebatar a los padres de familia el derecho a educar a sus hijos y a transmitirles sus propias convicciones religiosas (...) Son 150 años de un laicismo intolerante , impuesto desde el Gobierno sobre una población mayoritariamente católica; laicismo intolerante que ha producido generaciones de mexicanos sin principios morales , sin el sentido de honradez, de justicia y de bondad que se desprenden de la moral natural , y sobre todo, que son la esencia , el núcleo del Evangelio de Jesucristo Nuestro Señor.⁷⁸⁵

En estas palabras, pervive el discurso que desde que se aprobó la educación laica en la Constitución de 1917 han venido manejando los sectores católicos opositores a la laicidad educativa, la apelación al derecho de los padres a educar a los hijos de acuerdo a sus creencias. Sandoval señala la laicidad como la causante de que no exista una formación adecuada en valores morales.

En un texto del 3 de marzo de 2008, Sandoval se pronunció contra la Ilustración Francesa, en un discurso que retoma algunos puntos de oposición a la modernidad:

La corriente de la ilustración que nació en Europa (Francia) entre los siglos XVIII y XIX y que cobró especial odio contra el Cristianismo por el supuesto de que la razón humana se basta y que no hace falta una Revelación de Dios para conocerlo, una religión revelada no debe ser aceptada; y como el Cristianismo es religión revelada, le tomaron mala voluntad. De hecho las persecuciones que ha habido en los pueblos cristianos (España, México, etcétera) en los tiempos modernos, tienen su origen y motivación en la ilustración francesa.⁷⁸⁶

784 Sandoval, “Nueva”, 2007, p. 37.

785 Sandoval, “Moral”, 2007, p. 126.

786 Sandoval, “Enemigos”, 2009, p. 72.

Para Sandoval el proceso de la Ilustración, sería una rebelión contra la revelación divina, el inicio del predominio de la razón sobre la fe y por lo tanto el origen del anticlericalismo que se ha mostrado en algunas coyunturas históricas. Con esto la modernidad se asocia con el rechazo a la religión.

Hay que llamar la atención respecto a que las distintas generaciones de los Leño se diferencian entre sí por ciertos aspectos de su identidad religiosa, pues mientras las generaciones más antiguas tienden a ser más afines al sedevacantismo o al lefebvrismo, los más jóvenes son cercanos a la Iglesia posconciliar pero manteniéndose en sectores conservadores. Por ejemplo, se cuenta que Juan Ángel Leño Aceves, hijo del Dr. Ángel Leño Álvarez del Castillo, uno de los fundadores de la Universidad Autónoma de Guadalajara pertenece al Opus Dei.⁷⁸⁷ Cabe mencionar sin embargo, según lo que el mismo Leño Aceves testificó, se alejó desde muy joven tanto de Antonio Leño Álvarez del Castillo como de su hermano Juan José.

También hubo quien señaló que varios de los parientes de Cuesta Gallardo pertenecían al Opus Dei.⁷⁸⁸ De hecho la familia Leño hacia 2014 se encontraba dividida por diferencias en cuanto a la administración e so recursos económicos familiares⁷⁸⁹ y dicha división también se reflejaba en lo religioso pues por un lado los Leño Reyes se han acercado más al Opus Dei o a los Legionarios

787 Entrevista Austreberto Martínez- Edgar Fernández realizada el 29 de Julio de 2014

788 Entrevista a Atanasio Morales (pseudónimo), realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 2 de septiembre de 2014

789 A grandes rasgos esta división se dio a partir de la muerte de Antonio Leño Álvarez del Castillo en 2010, debido al reparto de las empresas entre las dos ramas de la familia de herederos los Leño Reyes y los Leño Espinosa, los primeros quedaron con y los segundos con los terrenos agrícolas en Tecomán, algunos fraccionamientos inmobiliarios en Querétaro y Veracruz y con Plaza Andares en Zapopan y los Leño Reyes con la UAG, los desarrollos de Puerta de Hierro y el grupo editorial *Ocho Columnas*. (Entrevista a Patricio Ordoñez realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 22 de noviembre de 2014). En relación a *Ocho Columnas*, surgió un conflicto entre los hermanos Antonio y Gonzalo Leño Reyes en 2011, cuando el primero decidió cerrar el diario, con lo que el segundo sólo se quedó con la dirección de la revista *Política*, de escasa difusión y algunas otras iniciativas de corte periodístico.

de Cristo,⁷⁹⁰ en tanto que los Leaña Espinosa han permanecido como integristas.
791

Es necesario señalar un cambio de actitud relevante en lo relativo al Opus Dei pues en los años setenta, los Tecos tenían una aversión total contra la asociación fundada por Escrivá de Balaguer. En la misma línea del libro de Manuel Magaña *Revelaciones sobre la “santa mafia”* publicado en 1978 y del que se habló en el capítulo anterior, se acusaba al Opus Dei de ser una organización corrupta, que se enriquecía con negocios turbios y que representaba un “falso conservadurismo”, además de ser la responsable del desmontaje del régimen franquista en España a la muerte de Franco. Aunado a lo anterior, el señalar a alguien como perteneciente al Opus Dei fue un arma contra los enemigos de los Tecos, tal como lo usó Anacleto González Flores Guerrero contra Celerino Salmerón en 1980.⁷⁹²

-----Los foros “Fe y Ciencia”

Desde el año 2000, la Universidad Autónoma de Guadalajara, principalmente a través de las gestiones de Juan José Leaña Espinoza, realiza con una periodicidad de dos años consecutivos si, y el tercer año no, el llamado “Foro Internacional Fe y Ciencia”, en los que además de una serie de temáticas relacionadas con temas históricos, morales, teológicos y filosóficos, se han incluido ponencias que difunden el ideario tradicionalista e integrista.

A estos congresos asiste con asiduidad un alista de personas determinadas, la mayoría de ellas extranjeras y de posturas más cercanas al anti progresismo posconciliar radical que al tradicionalismo como los argentinos

790 No ha sido posible en la investigación detectar de qué forma se ha dado al cercanía entre los Tecos y los Legionarios de Cristo, pues las fuentes orales consultadas no hicieron referencia al tema, por otro lado no es parte del objeto de estudio de esta investigación, ya que de acuerdo a lo señalado en el capítulo I la congregación fundada por Marcial Maciel se clasifica como conservadurismo moderado.

791 Entrevista a Carmen Águila, realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 3 de octubre de 2014.

792 “Los Tecos calumnian a los defensores del papa” en *La Hoja de Combate*, 12 de mayo de 1980, pp. 12 y 13. AHAG, Sección: Folletería, Serie: Publicaciones periódicas, caja: La Hoja de Combate (1968-1996).

Antonio Caponetto, Enrique Díaz Araujo, Rafael Breide Obed, Alberto Caturelli y el sacerdote Alfredo Sáenz. Otro asistente asiduo es el padre Giulio María Tam, quien como se mencionó anteriormente cuando era miembro de la FSSPX, era cercano a los Tecos, aunque años después se adhirió al sedevacantismo. Asimismo, han participado personajes relevantes en el interior de la vida de la Universidad Autónoma de Guadalajara como Manuel Vargas De la Torre, Sofía Villavicencio (quien en varias de sus intervenciones abordó el tema del integrismo católico) y el propio Juan José Leaña Espinosa.

El propio cardenal Sandoval ha asistido a las inauguraciones de varios de estos eventos por lo que ha resultado hasta cierto punto curiosa la presencia de un cardenal de la Iglesia posconciliar en el mismo evento que horas después albergaría intervenciones en las que se consideraría al CVII como una herejía destructora de la Iglesia.

Las temáticas generales de los congresos hasta el año 2015 han sido las siguientes:

2000.-“Creo para comprender”

2001.-“El Orden natural y el Orden sobrenatural”

2003.-“Revolución y restauración

2004.-“Sagrada Eucaristía y Virgen María”

2006.-“Heroes y santos”

2007.-“Testimonio y Esperanza”

2009.-“La Familia, fundamento de la Sociedad”

2010.-“El deber cristiano de la lucha”

2012.-“Virgen Santísima de Guadalupe, vida, dulzura y esperanza nuestra”

2013.-“Cristo Rey”

2015.-“Educación: fin, fundamentos y arquetipos”

Algunos ejemplos del tipo de discursos ideológicos que se presentaron en algunas de las ediciones de este evento, se muestran a continuación:

En el foro del año 2000, el intelectual católico chileno Antonio Widow dictó la ponencia “La crisis modernista en la relación de fe y ciencia” en el abstract de la misma incluida en un programa del evento se menciona: “La modernidad propicia una fisura entre la fe y la ciencia, entre la Revelación y la razón, de consecuencias muy graves para la humanidad, al desprestigiar, desvalorizar y, por lo tanto, separar el conocimiento de la fe del conocimiento científico, en pos de un racionalismo materialista, que ha llevado al mundo a la crisis universal, que da origen a un hombre deificado, que reniega de todo valor religioso y presenta batalla a Dios.”⁷⁹³ La modernidad es valorada en este discurso de una forma negativa como el proceso histórico en el que el materialismo impuso su dominio sobre la religión, como la sustitución del culto a Dios por el culto al hombre, sentando las bases de una descalificación de la fe en aras de una glorificación de la ciencia.

En 2006, el foro tuvo por tema “Héroes y Santos” y entre otros se presentó la ponencia “Héroes y santos en la política: Gabriel García Moreno”, del sacerdote argentino Alfredo Sáenz en el abstract de la misma se hace la siguiente interpretación del personaje: “Hombre de intensa vida interior, quiso poner a su patria a los pies de Jesucristo, Rey de las naciones, en especial comunión con el papa Pío IX, hoy beato. Para ello consagró a su país al Sagrado Corazón. Ecuador florecía, los enemigos de Dios y de la patria estaban alertas, máxime que García Moreno había sido elegido para un tercer periodo en la Presidencia, y decretaron su muerte. Cayó nuestro mártir bajo el puñal asesino, mientras con sus últimas energías exclamaba: “¡Dios no muere!”⁷⁹⁴ Estos párrafos muestran como en este tipo de eventos, la UAG ha promovido una valoración histórica en base a

793 Programa “Foro internacional Fe y Ciencia: Creo para entender” a celebrarse del 9 al 11 de octubre del año 2000 en el gimnasio de la UAG.

794 Programa “Foro internacional Fe y Ciencia: Héroes y santos” a celebrarse del 27 al 29 de octubre del año 2006 en el gimnasio de la UAG.

los postulados de la historiografía conservadora, con una serie de interpretaciones que plantean una argumentación que exalta a ciertos personajes opuestos al liberalismo.

También en 2006 el intelectual carlista español Miguel Ayuso presentó una ponencia titulada “Héroes y santos en la Iglesia: San Pio X (El ultimo papa santo)”, en el abstract aparecía:

San Pio X, el ultimo papa elevado a los altares, unió a la pobreza, bondad y humildad extraordinarias, que ha sido alabadas unánimemente, una claridad y firmeza en la defensa de la Fe que, en cambio, no han sido igualmente recibidas por todos. Sin embargo la condena del modernismo, calificado por el santo pontífice como „conjunto de todas las herejías,” no sólo llena su época sino que, merced a su carácter profético, sigue iluminando hasta hoy el recto camino de la Iglesia.⁷⁹⁵

El papa que condenó al modernismo, considerado como antecedente del progresismo que prevaleció en la Iglesia a partir del CVII, era una figura valorada muy positivamente por los integristas, pues lo consideraban como un arquetipo de lo que un líder de la Iglesia debería de ser, un defensor de la fe contra cualquier interpretación que la alterase.

En 2007 el tema del foro fue “Testimonio y esperanza” y en él participó de nuevo Miguel Ayuso cuya conferencia titulada “Los mártires de la cruzada española” se anunciaba con el siguiente abstract: “La Guerra de España (1936-1939) en sentido propio, fue mucho más una cruzada que una guerra civil. En su origen pesó, pues, antes que un particular deseo de configurar la vida colectiva en un sentido dado, la defensa del sentimiento católico herido. Por eso, hubo mártires en gran número, como la Iglesia reconoce ahora. Y, por eso, también a la larga, sus consecuencias políticas fueron relativamente limitadas.”⁷⁹⁶ No debe considerarse la temática de esta ponencia como una expresión de afinidad con el franquismo, con el cual Ayuso no se identifica, sino más bien como una reivindicación de los asesinados por causa del anticlericalismo radical del bando republicano, considerando a este como tendiente a una abierta persecución religiosa.

⁷⁹⁵ *Ibid.*

⁷⁹⁶ Programa “Foro internacional Fe y Ciencia: Testimonio y esperanza” a celebrarse del 5 al 7 de octubre del año 2007 en el gimnasio de la UAG.

En 2010, en la inauguración del foro, Antonio Leaña Reyes, rector de la UAG manifestó: “Dentro de esta crisis que asedia a la humanidad donde lo más grave es la crisis de valores, la universidad eligió el tema „El deber cristiano de la lucha,” para recordar a los católicos que su fe, se defiende luchando, a fin de proteger a su familia y sus creencias que son base de la sociedad (...) los católico deben tener el compromiso de convertirse en activos militantes de su religión, ser soldados de Cristo Rey como li hicieran nuestros antepasados durante la lucha cristera.”⁷⁹⁷ Leaña Espinoza, reivindicaba la necesidad de un catolicismo militante atento a presentar batalla contra las influencias que amenazaban a la familia y a la fe y hacía un llamado a ser dignos herederos de la gesta cristera. Estas palabras, muestran la pervivencia entre los dirigentes de los Tecos de un discurso beligerante, que contrastaba con el pragmatismo que ha prevalecido en varios aspectos de la vida universitaria en la UAG,⁷⁹⁸ y que en eventos como el Foro Ciencia y Fe, renacía de manera visible.

Uno de los participantes en el congreso de 2010, el sacerdote italiano Giulio María Tam, clérigo independiente, quien desde los años ochenta en que pertenecía a la FSSPX era cercano a los Tecos, comentó en su participación:

La llamada de Cristo es a la defensa del orden cristiano, conformando la milicia de Cristo con San Ignacio y con todos aquellos que amándole, guardan sus mandamientos, enfrentan los ataques de los enemigos de Dios para defender el orden cristiano. Es una llamada a los hombres valientes decididos a servir a Dios y establecer su imperio, el orden cristiano y la defensa del mismo en el amor, con la fuerza y la lucidez del hombre en la verdad y la justicia. (...) Nos invita a la defensa y reconstrucción del orden cristiano siguiendo los ejemplos de los mártires de la cristiada y de la cruzada española, quienes nos dan su ejemplo como militantes de Cristo a los cuales nos da la promesa de que al final de los tiempos triunfará el Corazón Inmaculado de María.⁷⁹⁹

La defensa de un orden cristiano, aunado a la reivindicación de los cristeros y del bando franquista en la Guerra Civil Española, implica un llamado a tomar una

797 “El foro Fe y Ciencia llegó a su octava edición” en *Nexo universitario*, Universidad Autónoma de Guadalajara /Ocho Columnas, octubre 2010, p. 19.

798 Se hace referencia al pragmatismo, debido a que desde los años noventa la UAG ha promovido una imagen de institución moderna y destinada a formar estudiantes con vocación para enfrentar los retos de la globalización, aspectos que en nada se asocia con las tendencias católicas integristas de los fundadores y dirigentes de la institución.

799 Giulio María Tam “La llamada de Cristo Rey” en *Nexo Universitario*, Universidad Autónoma de Guadalajara / Ocho Columnas, octubre de 2010, p. 23.

actitud militante y beligerante ante las amenazas que el mundo moderno planteaba a la religión, algo que fue recurrente en el foro de ese año.

En el mismo congreso de 2010, Antonio Caponetto, decía que la causa de la tibieza en los cristianos actuales era causada por:

La falsa espiritualidad, acentuadamente laical y humana, de alegre inserción en el éxito del mundo; una espiritualidad que pretende la concordia con el pluralismo liberal, que sustenta la santidad en la vida ordinaria, burguesa y pacifista. Por el contrario, el cristiano que debe ser santo debe despreciar esa comida. Debe ser piedra de escándalo, sal de la tierra y luz del mundo, porque el santo es el héroe delante de la gloria del cielo. El que cada mañana reza el credo con el talante del que enfrenta la herejía.⁸⁰⁰

En 2012, el tema del Foro giró en torno a la Virgen de Guadalupe y como muestra de que las relaciones cordiales entre la Arquidiócesis de Guadalajara y la UAG iban más allá de Sandoval Iñiguez, asistió a la inauguración el nuevo arzobispo Francisco Robles Ortega. El presidente del comité organizador Juan José Leañó Espinosa comentó en la ceremonia inaugural “el mundo está enfermo bajo la influencia de una mentalidad hedonista, agnóstica y nihilista (...) es necesario fincar nuestras acciones y convicciones en la Virgen de Guadalupe.”⁸⁰¹ Una de las expositoras fue Sofía Villavicencio, profesora de la UAG, quien “denunció que organizaciones globales promueven una reingeniería social anticristiana, quieren implantar una especie de „religión global“ mediante la imposición de nuevos paradigmas que interpretan incorrectamente los derechos humanos, la salud, la familia y la religión.”⁸⁰² En estas palabras queda muy clara la referencia al antiecumenismo, la idea de que se quiere fomentar una religión global que de manera sincrética integre a todas las creencias en favor del orden judaico.

Otro profesor de la UAG, Manuel Vargas de la Torre comento en su ponencia titulada “La Virgen de Guadalupe y la Hispanidad” lo siguiente:

Solo España, una nación formada en la lucha de los ocho siglos que duró la reconquista de su territorio; en la promoción de la cultura, su espíritu de aventura y su espiritualidad, era capaz de emprender y lograr una hazaña de dimensiones colosales como fue el descubrimiento y la conquista de América (...) a esta obra le faltaba algo, ya que a pesar de la actividad evangelizadora de los frailes que vinieron aún quedaban rencores, vacíos y

800 Antonio Capónetto, “El deber cristiano de la lucha” en *Ibid.*

801 Alfredo Arnold “Guadalupe tiene un mensaje actual y vigente: cardenal Robles” en *Alma Mater*, Universidad Autónoma de Guadalajara, no. 269, enero-febrero 2013, p14.

802 *Ibid.* . p. 18.

desconfianza. Por eso fue necesaria la intervención de una fuerza poderosa y extraña que viniera a consolidar la fusión de la nueva raza, el nacimiento de la nueva nación. Esta intervención milagrosa se dio en el evento guadalupano, por eso en el Tepeyac está la medula de la Hispanidad.⁸⁰³

En las anteriores líneas se hace una reivindicación de la Hispanidad que hace retomar un discurso que entre los Tecos había sido relativamente dejado de lado en favor de un cierto pro-yanquismo que se adoptó en el contexto de la Guerra Fría y de las ayudas económicas recibidas del país vecino del norte. La Hispanidad retomaba su lugar en el discurso de los Tecos como exaltación de la nación católica por excelencia, que evangelizó, según este discurso, a todo el continente americano.

Aunque excede la temporalidad de la presente investigación, se hará mención de algunos elementos ideológicos que se expresaron en el Foro Ciencia y Fe del año 2013, debido a la importancia que para la temática de este estudio, tiene el tema tratado; “Cristo Rey,” con lo cual se observa que aun el pasado inmediato muchos de los elementos ideológicos del integrismo católico persisten. En el marco del evento Alfredo Sáenz, sacerdote jesuita argentino identificado con el conservadurismo integrista, recibió el doctorado *honoris causa* de la UAG. En su discurso de recepción del doctorado, Sáenz presentó una tesis en la que se resume históricamente el concepto del reinado de Cristo Rey, citando entre otros a San Agustín, a Santo Tomás de Aquino y a Pío XI con su encíclica *Quas Primas*. Despupes de recordar el alejamiento que la humanidad ha tenido de Cristo principalmente a partir de la Reforma protestante, la Revolución Francesa y el surgimiento del comunismo, concluyendo que “este proceso de la modernidad ha puesto la lápida sobre la Cristiandad, la ha destruido (...) Cristo ha sido públicamente expulsado de la familia, del trabajo, del arte, de la milicia, de la política sobre todo, ya que los gobernantes son los que dan forma al entero orden temporal. Ya han logrado su intento. Sólo quedan algunos islotes de resistencia, cada vez más inermes. Ahora van por todo: destruir el cristianismo, es decir,

803 Guadalupe tiene un mensaje Ibid. pp. 18-19.

erradicar a Cristo del corazón los individuos.”⁸⁰⁴ En estas palabras es clara la oposición entre modernidad y Reinado Social de Cristo, entre laicidad y confesionalidad, prácticamente se trata de un reclamo de como la laicidad ha expulsado a Dios de la vida pública.

Resulta interesante el concepto de hombre moderno que ofrece Sáenz “Entendemos por „hombre moderno” el hombre tal cual ha quedado después de esta larga revolución anticristiana , que lo ha despojado de Dios, de Cristo y de la Iglesia, el hombre que es el resultado de la civilización creada sobre los escombros de la antigua civilización, impregnada por el cristianismo.”⁸⁰⁵ En este sentido, el hombre modernos ería aquel que ha abandonado la fe, que se ha dejado caer en brazos de una nueva civilización que ya no es cristiana y que es en la práctica atea.

En la contestación del rector Antonio Leaña Reyes a la tesis del padre Sáenz, en la que, en un discurso que reivindica la visión hispanista de la historia de México, enalteció la obra evangelizadora de España contraponiéndola con la barbarie indígena del culto a Huitzilopochtli aunado a ello, declaró:

Hay pueblos que han creado su nacionalidad guiados por distintos móviles y al impulso de fuerzas muy variadas: la nacionalidad mexicana se forjó al sólo calor del leño del calvario, la Cruz, que como inestimable patrimonio nos legaron los heroicos misioneros españoles, padres de la patria mexicana (...) la cruz de Jesucristo es el más fuerte lazo de unión entre los mexicanos; es el elemento coercitivo que nos hace convivir en el territorio que forma nuestra patria; lo único que nos hace sentirnos como hermanos (...) todo se lo debemos a la cruz, en tal forma que el día en que nos apartemos de ella o permitamos que los traidores a la patria la inmolen en los altares del nuevo Huitzilopochtli, México se hundirá para siempre y en una regresión absurda volverá a los tiempos de antes de la conquista. La revolución maldita es lo que siempre ha intentado apartarnos de la cruz de Cristo. Comenzó por desterrarla de las leyes, de las instituciones públicas, de las escuelas, de los tribunales, de la política y la relegó a las sacristías de los templos y al seno de los hogares. Ahora intenta arrancarla del corazón de nuestro pueblo y de nuestros hijos.”⁸⁰⁶

El rector Leaña Reyes, retomaba el discurso hispanista que exaltaba a España como la gran nación evangelizadora y alertaba contra “la revolución maldita” tomando esta como la expresión de todo aquello que atentaba contra un orden en

804 Alfredo Sáenz, “La realeza de Cristo y la apostasía del mundo moderno” en *Alma Mater*, Universidad Autónoma de Guadalajara, noviembre de 2013, no. 276, p. 13.

805 *Ibid.* p. 14.

806 Antonio Leaña Reyes, “La cruz es el eje de nuestra historia” en *Alma Mater*, Universidad Autónoma de Guadalajara, noviembre de 2013, no. 276, p. 17.

que la religión era preponderante en la sociedad, un orden que había que impulsar para su resurgimiento.

En el mismo foro el sacerdote tradicionalista y exlefebvrista Giulio María Tam mencionó “la revolución intenta entrar a la misma Iglesia: la sociedad eclesiástica renuncia al dogmatismo niega la primacía del papa con la colegialidad y niega la filosofía griega pretendiendo al creación de una Iglesia universal donde se reúnan todas las religiones. Se trata de la revolución cultural al interior de la Iglesia.”⁸⁰⁷ Los temas del tradicionalismo católico se hallan sintetizados en estas palabras que alertan sobre la forma en que la “revolución” vista aquí como el proceso de subversión de los valores religiosos perennes, que había que combatir.

Por su parte el profesor de la UAG Manuel Vargas de la Torre, en su conferencia “Cristo Rey y la sociedad civil” comentó que el laicismo es

Un plan malévolo tramado por las sectas masónicas, (que) llega hoy a sus últimas consecuencias, penetrando aun a la propia Iglesia con la ideología de la libertad religiosa. En el contexto del Nuevo Orden Mundial contemplamos una avenencia entre los políticos y los hombres de la Iglesia; lo que se llama „no confesionalidad del Estado“, „laicidad“ o „neutralidad“, es el ateísmo del Estado, es decir su apostasía. El laicismo se convirtió en la nueva religión del tiempo moderno, la de Cesar queriendo hacerse Dios, donde el culto del hombre sustituye al culto de Dios.”⁸⁰⁸

Para finalizar con lo relativo a los foros Fe y Ciencia, tal parece que ha generado un espacio de convivencia entre antiguos rivales, pues uno de los asistentes fue Fernando Guzmán Pérez Peláez, político del PAN, señalado como presunto miembro del Yunque, quien expresó respecto a este foro: “es una muy buena oportunidad para reflexionar a fondo sobre lo que está pasando en estos tiempos: el mundo le está dando la espalda a Dios. Se le quiere expulsar de la vida pública, de las leyes y hasta de las familias. Se quiere subvertir el orden natural y poner al mundo al revés. Me parece muy bueno que la UAG continúe con este tipo de foros porque la fe y ciencia van en paralelo, no chocan, y van hacia lo mismo, hacia la

807 Giulio María Tam “Lo destronaron” en *Alma Mater*, Universidad Autónoma de Guadalajara, noviembre de 2013, no. 276, p. 19.

808 Manuel Vargas De la Torre, “Cristo Rey y la sociedad civil” en *Alma Mater*, Universidad Autónoma de Guadalajara, noviembre de 2013, no. 276, pp. 22 y 23.

verdad.”⁸⁰⁹ Es probable que en años recientes, se haya dado un acercamiento estratégico entre las dos organizaciones reservadas anteriormente rivales, lo cual también pudo haber sido favorecido por la cercanía de los tecos con Sandoval Iñiguez.

-----La actividad editorial a través de Folia Universitaria y Asociación Pro-cultura de Occidente

Los Tecos, aunque ya manejaban desde hacía tiempo la editorial Folia Universitaria, sobre todo para publicaciones relacionadas con las carreras que se imparten en la UAG, es durante los años noventa y los 2000, que comienzan a publicar en esta editorial varios libros relacionados con una visión integrista del catolicismo. No obstante es la editorial Asociación Pro-cultura de Occidente la que publicaría libros más combativos, conservando la editorial Folia Universitaria una identidad más enfocada a lo filosófico. En Folia Universitaria se publicaban varias obras de Antonio Caponetto y Rafael Breide, así como de autores clásicos de la historiografía conservadora como Carlos Pereyra (*México Falsificado*) y Alfonso Junco (*Un siglo de México*), mientras que buena parte de las obras del padre Alfredo Sáenz fueron publicadas en Asociación Pro-Cultura de Occidente.

En el catálogo de publicaciones de Folia Universitaria del año 2013, se podían encontrar varias reseñas de las obras que reflejan de manera sintética el contenido de algunas de las obras y muestran, al menos de manera somera, el enfoque ideológico de varias de ellas. Sobre libro Anacleto, líder católico. Génesis de la persecución religiosa en México se dice: “La salvación de México ha de venir necesariamente de un liderazgo que persiga como objetivo fundamental el bien común; un ejemplo de este liderazgo social completamente opuesto al caudillismo que ha reinado durante la mayor parte de la vida independiente de la nación mexicana, lo tenemos en Anacleto González Flores, quien por la trascendencia de su obra, con toda justicia se le puede llamar mártir de la fe y campeón de la

809 “Opinan del foro” en *Alma Mater*, Universidad Autónoma de Guadalajara, noviembre de 2013, no. 276, p. 40.

libertad”⁸¹⁰ Como puede observarse, la figura de Anacleto González Flores sigue siendo glorificada y exaltada, de hecho es considerado como el santo patrón de la institución universitaria, lo cual es una muestra de la reivindicación de la guerra cristera que han hecho los Tecos desde hacía varios años y que se traduciría en la promoción y venta de libros referentes al periodo.

En la reseña del libro *Política y sentido de la Historia* de Rafael Breide Obeid se comenta: “El autor induce al lector a descubrir el sentido o propósito de los hechos históricos , basado en una recta filosofía del hombre , sin la cual la historia no se entiende , como tampoco se entiende el hombre sin Dios. La articulación historia-hombre-Dios es la clave que permite desentrañar el sentido de la historia, que consiste en el acercamiento o alejamiento del hombre y su creador.”⁸¹¹ El autor de esta obra, propone una concepción de la política y de la historia que no está desvinculada de la idea de centralidad de lo divino en el acontecer del hombre, con lo que también se opone al laicismo de la modernidad.

También la editorial Folia Universitaria cuenta con títulos referentes a la moral sexual por ejemplo en la reseña del libro de Antonio María Lem Taverne *Anticoncepción ¿sí o no?* se menciona: “obra fundamentada en el campo científico y religioso, a través de la cual se explica y justifica la posición de la Iglesia que rechaza firmemente los métodos anticonceptivos. Esta investigación es indispensable ya que toca de cerca la dignidad de todos los seres humanos y decide el futuro de la humanidad, el equilibrio y la felicidad de las familias.”⁸¹² Específicamente sobre el tema del aborto, Folia Universitaria publicó la novela *Autobiografía del hijito que no nació* del autor antijudío argentino Hugo Wast, pseudónimo del escritor argentino Gustavo Martínez Subiría. En la reseña de ese libro, señala “El mayor enemigo de la paz hoy día es el aborto, porque es una guerra contra la vida, al muerte directa del que no pidió venir, el ser más inocente, asesinado por su propia madre.”⁸¹³ De este modo, la editorial de la UAG ha

810 *Fondo*, 2013, p. 8.

811 *Ibid.*, p. 10.

812 *Ibid.*, p. 12

813 *Ibid.*, p. 46.

promovido también obras que reivindican la agenda común a la mayor parte de los sectores del catolicismo, los temas referentes a la moral sexual.

En relación a la obra del autor argentino Antonio Caponetto, *El deber cristiano de la lucha*, se dice: “Hubo tiempos fecundos que produjeron hombres brillantes. Ahora vemos lo contrario a causa de la mediocridad del igualitarismo y la tolerancia extrema. La eliminación de las convicciones y de la misma personalidad lamentablemente parece traernos la paz de los sepulcros. Muy satisfechas están las corporaciones mundiales que dictan la política y manipulan los medios de comunicación. Hacen de las masas un instrumento dócil. Una vez más vemos al hombre contra el hombre. Todo hombre debe hacer uso del derecho de no ser manipulado intelectualmente”⁸¹⁴ Este libro, como como se observó dio nombre al Foro Fe y Ciencia de 2010, expresa la necesidad de un catolicismo militante y activamente beligerante para alcanzar el resurgimiento de los valores religiosos frente a un poder mundial, reflejo y consecuencia de la globalización, que es percibido como manipulador y controlador.

Aunque sería poco exacto decir que estas editoriales son propiamente integristas, se hace mención de ellas porque en varios de los libros publicados se ofrece una visión ligada al nacionalismo católico de la historia de México y un juicio de lo socio-político que puede ser considerados como una muestra de la ideología que los Tecos pretenden difundir al resto de la sociedad.

Cabe mencionar que los libros de Asociación Pro-Cultura de Occidente y de Folia Universitaria eran ofrecidos, al menos en 2014 y 2015, en la librería de la Capilla de San Atanasio de Guadalajara y en la Capilla de Nuestra Señora de Guadalupe de la Ciudad de México, ambas de la FSSPX.

-La disputa de sacerdotes pro-Tecos contra la FSSPX

Volviendo a los finales de los años ochenta, después de haber analizado algunos aspectos de la forma en que desde la UAG y algunas asociaciones afines se

814 *Ibid.*, p. 25

difundían el tradicionalismo, se retomará el desarrollo histórico de los núcleos tradicionalistas de la capital jalisciense.

Durante los años ochenta, varios jóvenes formados en los principios ideológicos de la organización de los Tecos y algunos otros que sin haber pertenecido directamente a la organización secreta, tenían una forma de pensar afín, viajaron a formarse para el sacerdocio en el seminario lefebvrista de La Reja en Argentina.

Sin embargo en el año 1989 varios de ellos, algunos ya como sacerdotes y otros todavía como seminaristas abandonaron en masa a la FSSPX; argumentando que esta se hallaba infiltrada por los enemigos del tradicionalismo. Los motivos de este abandono no son claros pues hay diversas versiones, una en el sentido de que querían fundar una célula de los Tecos en el seminario lo cual no fue permitido por las autoridades del mismo, otras en el sentido de que los Tecos presionaron a Lefebvre para que consagrara obispo a un sacerdote argentino en ese entonces afín, el padre Andrés Morello, pero al no aceptar el prelado francés, se difundió la versión de que la FSSPX estaba infiltrada por judíos y masones causando el abandono en masa⁸¹⁵. Una versión más, es la que indica que algunos de los renunciantes presenciaron como el padre del sacerdote Michel Faure, era sepultado según ritos judíos,⁸¹⁶ lo que fortaleció su idea de que la FSSPX era víctima de la infiltración judía, por lo que protestaron ante el superior de la congregación, el padre Schmidberger e inclusive hasta el mismo obispo Lefebvre quienes no dieron importancia a su reclamo, lo que fortaleció la idea de la infiltración. El padre Jesús Becerra afirma que los Tecos no presionaron para que Morello fuera nombrado obispo, sino más bien para que Faure no recibiera tal nombramiento, lo cual al final no ocurrió.⁸¹⁷

Entre quienes fueron partícipes de este abandono en masa del lefebvrismo se encuentran los sacerdotes Alfredo Medina, Antonio Félix Mathet, Sergio Ruiz

815 Entrevista Austreberto Martínez- Alejandro Casados realizada el 10 de agosto de 2014

816 Entrevista a Jesús Becerra, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 2 de octubre de 2014.

817 *Ibid.*

Vallejo, Jesús Becerra Rodríguez y Rafael Lira Gutiérrez (estos dos últimos ya ejercían sus funciones sacerdotales en el priorato de Guadalajara y Sergio Ruiz en la capital del país) y los seminaristas mexicanos Manuel Odríz Ramírez, Salvador Velásquez Fuentes, Juan Hugo Esquivés, Luis Alberto Madrigal, Florentino Panecatí, José Álvaro Reyes Cabrera, Jaime Siordia Portugal, Manuel Flores, Manuel Juárez, Bernardo J. Castillo Morán, el guatemalteco Luis Armando Argueta Rosal, el peruano Sixto Machaca Fernández, el colombiano Héctor Rodríguez y los argentinos Luis Alberto Jurado, Fernando Navarro, Julián Espina Leupold, Hugo Daniel Squetino, Juan José Squetino, Diego Lima y Gerardo Granero.⁸¹⁸ Según el padre Jesús Becerra, esta salida en masa fue propiciada por los padres Álvaro Calderón Bouchet y Michel Faure, quienes eran de ascendencia judía.⁸¹⁹ Algunos de estos nombres serán clave para comprender los conflictos en el seno del tradicionalismo tapatío en los años siguientes.

Aunque esta ruptura generó tensiones entre los Tecos y la FSSPX, estas se manifestaron sobre todo en la base de los feligreses y militantes, aunque se mantuvo un sector de persona ligadas a los Tecos fieles al lefebvrismo mientras otros preferían el sedevacantismo. Al parecer los lefebvristas rebeldes, contaban con el apoyo de gente ligada a los Tecos como Héctor Gómez y Raimundo Guerrero.⁸²⁰ La versión de las autoridades de la FSSPX en torno a este conflicto, son en el sentido de que Franz Schmidberger, superior a nivel internacional de la FSSPX, en 1986 negoció con Antonio Leña Álvarez del Castillo, para establecer las condiciones de la cooperación mutua: “nuestros sacerdotes serían oficialmente los capellanes: misas, conferencias, retiros. Lo que nunca pudo llegar a realizarse perfectamente a causa de la desconfianza constante de la misma Autónoma. Finalmente hubo ruptura completa cuando se vio claramente el sectarismo raro de la Autónoma quien apoyaba a dos sacerdotes profesores salidos del seminario de

818 “Historia del tradicionalismo en Méjico parte X” en blog “El Integrista Mejicano” http://elintegristamejicano.blogspot.mx/2012/04/historia-del-tradicionalismo-en-mejico_5483.html consultado el 12 de agosto de 2014

819 Entrevista a Jesús Becerra, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 2 de octubre de 2014.

820 Entrevista a Carmen Águila, realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 3 de octubre de 2014.

La Reja con 21 seminaristas en mayo de 1989”.⁸²¹ A pesar de esta ruptura, algunos miembros de la familia Leaña, como por ejemplo Juan José Leaña Álvarez del Castillo, restablecieron y mantienen hasta la fecha una cercanía notable con el lefebvrismo que implica la asistencia periódica a sus misas y contactos oficiosos e informales, aunque esto no implica necesariamente un poder de decisión preponderante de los Tecos sobre la FSSPX,⁸²² como si lo tienen sobre la SST.

-Los conflictos del obispo José de Jesús Martínez con el grupo de los Tecos

Una parte de este grupo de sacerdotes y seminaristas que abandonaron la FSSPX, adoptaron el sedevacantismo y fueron acogidos por el obispo José de Jesús Martínez teniendo como sede la capilla de la calle de 8 de julio. Paralelamente, el obispo Martínez y el grupo de clérigos mencionado, oficiaba misas aproximadamente entre 1989 y 1990 en una capilla ubicada en la calle de Fernando Celada cerca de la Glorieta de la Minerva, la cual era una casa acondicionada perteneciente a alguien cercano a los Tecos. Aunque en un principio el grupo creador de la U.A.G., al parecer obstaculizó a la relación entre Mons. Martínez y los sacerdotes exlefebvristas,⁸²³ más tarde, hubo un entendimiento importante entre ambos.

En 1991 el obispo Martínez realizó un viaje al seminario sedevacantista de Nuestra Señora de Guadalupe en Argentina, dirigido por el padre Morello, durante el cual ordenó sacerdotes a Sixto Machaca y a Álvaro Reyes. A su regreso a Guadalajara, los Tecos le pidieron cuentas al obispo Martínez de lo realizado en ese viaje, pero contestó “¿desde cuándo un obispo debe rendir cuentas a los laicos? La Iglesia está por encima de toda autoridad civil.”⁸²⁴ Con esto el prelado

821 Bernard Tissier de Mallerais, “Un combate por la Iglesia, Los hijos de los cristeros” en *Dios Nunca Muere*, edición especial, nos. 34, 35 y 36, 2011, p. 10

822 Entrevista Austreberto Martínez- Rubén Larios (pseudónimo) realizada el 3 de Julio de 2014

823 Entrevista Austreberto Martínez- Sergio Ruiz realizada el 20 de marzo de 2014

824 Luis Alberto Madrigal “Semblanza de Su Excelencia Reverendísima Mons. José de Jesús Roberto Martínez y Gutiérrez, Obispo de la Iglesia Católica en México” en página web “Línea Thuc,

reafirmó la línea de oposición de los jerarcas eclesiásticos al dominio sobre ella de los poderes civiles, con lo que con esta reproducción en pequeña escala de uno de los aspectos más frecuentes del conflicto Iglesia-Estado, se registró el rompimiento entre Martínez y los Tecos.

Existen otras versiones en torno al origen de la ruptura, pues hay quien dice que algunos dirigentes de los Tecos como Raimundo Guerrero, le comenzaron a exigir que prohibiera la entrada a la capilla a algunas personas o le imponían horarios en los que debía celebrar sus misas⁸²⁵, no obstante, el argumento del obispo Martínez en esta versión es el mismo, su negativa a obedecer en todo a un poder civil. Otra versión es que el grupo encabezado por el obispo trató de convencer de entrar en la vida religiosa y en el sacerdocio a hijos de los Leño con la oposición de los padres⁸²⁶ lo que fue un factor para que estos entraran en conflicto con el prelado.

Esta ruptura entre el obispo Martínez y los Tecos causó división pues varias familias importantes antes cercanas a los Tecos apoyaron al obispo en contra del grupo de la UAG,⁸²⁷ y aun entre los militantes y organismos dependientes de la agrupación fundadora de la UAG, pues por ejemplo los líderes de la Legión Juvenil Nacionalista, organización “de fachada” de los Tecos que tenía como función la captación de miembros, siguió al obispo Martínez y rompió con la organización secreta⁸²⁸.

El obispo Martínez seguido de un grupo de sacerdotes entre los que se encontraban los exlefebvristas Sergio Ruiz, Alvaro Reyes, Jesús Becerra y Rafael Lira, fundaron otra capilla ubicada en la esquina de Miguel Blanco y Argentina en la colonia Americana, que recibió el nombre de capilla del Inmaculado Corazón de

la sucesión apostólica” <http://www.rexsumego.org.mx/index.php/monsenor-martinez> consultada el 14 de agosto de 2014.

825 Entrevista Austreberto Martínez- Agustín Márquez (pseudónimo) realizada el 11 de junio de 2014

826 Entrevista Austreberto Martínez- Antonio Castillejos realizada el 17 de marzo de 2014

827 Entrevista Austreberto Martínez- Agustín Márquez (pseudónimo) realizada el 11 de junio de 2014

828 Entrevista Austreberto Martínez- Luis Aceves (pseudónimo) realizada el 20 de febrero de 2014

María en donde celebraron por un tiempo, hasta que se dio la ruptura entre Martínez y la mayor parte del grupo de sacerdotes encabezado por Sergio Ruiz, debido a que Ruiz deseaba la formación de una congregación de religiosos de vida contemplativa, mientras Martínez quería un grupo de sacerdotes seculares a su disposición⁸²⁹. Según Ruiz la casa de la calle Miguel Blanco fue adquirida por los feligreses seguidores de él y su grupo pero la puso a nombre de una prima de los Leñaño que al final la cedió al obispo Martínez, por lo que a pesar de que ellos, tenían más derecho sobre la capilla la abandonaron para evitar escandalizar a los fieles.

Esta nueva escisión se dio aproximadamente entre 1993 y 1994 con lo que José de Jesús Martínez se quedó prácticamente sólo en la capilla de Miguel Blanco hasta su muerte, asistido a partir de 1996 por el entonces sacerdote Luis Alberto Madrigal.

-La capilla del Inmaculado Corazón de María del obispo José de Jesús Martínez y Luis Madrigal

Entre 1997 y 1998 Martínez y Madrigal extienden sus actividades a los poblados de Jocotepec y de Mesón de Cópala. En enero de 1998 fundaron la Asociación Católica San Bernardo⁸³⁰, junto con los laicos Salvador Gutiérrez, Isaías Hinojosa y José Alberto Martínez que en mayo de 1999 se transformó en el Grupo Cultural y Deportivo San Bernardo, agrupación similar al Pentathlon Militarizado que se dedicó a organizar actividades deportivas y de asistencia social, formación en defensa personal, excursiones, campamentos, torneos, retiros y salidas a jóvenes y niños. Las actividades de este grupo incluyen algunas de formación ideológica, las cuales ponen énfasis en la reivindicación de fechas cívicas propias de la historiografía conservadora como la exaltación e Agustín de Iturbide en la fecha de la consumación de la independencia o cursos y exámenes sobre temas relacionados con la acción del judaísmo y la masonería⁸³¹

829 Entrevista Austreberto Martínez- Sergio Ruiz realizada el 20 de marzo de 2014

830 "Parte de novedades" en *Para que él reine*, s/n, s/f, p. 3

831 *Ibid.* pp. 4 y 5

Entre 1999 y 2000 se compró un terreno en Acatlán de Juárez a 33 km. de Guadalajara con una extensión de 1,900 metros cuadrados con la intención de construir ahí una casa de retiros y un seminario. El costo del terreno fue de \$150,000 y fue pagado por el propio Luis Alberto Madrigal, y los laicos Félix Ramírez, Alfonso Gutiérrez y Salvador Gutiérrez⁸³² Este terreno se vendió en 2001 para comprar uno en el ejido de San Nicolás de los Belenes en el poblado de Río Blanco del municipio de Zapopan que estaba mejor ubicado aun cuando el costo del mismo ascendió a \$750,000 con facilidades de pagos mensuales. A inicios del 2002 se inició la construcción en el terreno de Río Blanco de la Ermita de San Miguel Arcángel y de la Capilla de Cristo Rey cuya primera piedra fue colocada por el obispo estadounidense Daniel Dolan consagrado por el obispo Pivarunas.

Al parecer existió en 2003 el proyecto de construir en terrenos aledaños al terreno de Río Blanco, una colonia católica⁸³³ tradicionalista para lo cual se habrían repartido 30 lotes entre algunas familias de fieles.

-Origen y consolidación de la Obra Mariana Carmelitana (OMC)

Tras la ruptura con el obispo Martínez, Sergio Ruiz y los sacerdotes que lo seguían (Rafael Lira, Alvaro Reyes y Jesús Becerra), manteniendo una postura sedevacantista, oficiaban la misa en varias casas particulares y para poner en práctica su deseo de impulsar una congregación de religiosos de vida contemplativa, se decidieron por esta última con lo que nació, la OMC de manera oficial el 3 de octubre de 1995.⁸³⁴

Esta congregación ha sido liderada por Sergio Ruiz Vallejo quien después de su fundación tomó el nombre religioso de Fray Juan de Jesús y entre 1986 y 1989 fue sacerdote de la FSSPX en el Distrito Federal y en Guadalajara, La congregación siguió el modelo de las reglas de la Orden del Carmen de antes del Concilio y dictadas desde el siglo XVI por San Juan de la Cruz. Los integrantes de este grupo comenzaron officiar la misa en casas particulares, primero en un

832 *Ibid.*, p. 4

833 *Ibid.*, , p. 9

834 Entrevista Austreberto Martínez-Salvador Escobedo realizada el 2 de abril de 2014

domicilio ubicado en la colonia Chapalita en la calle San Pablo, luego ya por la colonia Moderna en la calle de Polonia, después a uno de la calle de Reforma en el Centro hasta que se establecieron definitivamente en una casa de la calle de Francia en la colonia Moderna⁸³⁵. Hubo un intento por crear un seminario en Chapala y traer a dirigirlo al obispo Andrés Morello, pero no se logró debido a ciertas exigencias exageradas de Sergio Ruiz.⁸³⁶ La OMC posee una pequeña escuela de instrucción primaria y secundaria en la que los niños además de recibir educación que incluye la enseñanza de la religión, son llevados a la celebración de la misa todos los días después del final de su horario escolar.

La OMC guarda actualmente una relación cordial con Monseñor Mark Anthony Pivarunas quien “ha ayudado en la consagración de sacerdotes”⁸³⁷ La congregación tiene una capilla en el poblado de El Carmen en el mismo estado de Jalisco, la cual originalmente era atendida por el padre Benjamín Campos,⁸³⁸ quien llegó a dicho poblado en julio de 1986, llamado por un sector del pueblo debido a conductas inapropiadas y abusos litúrgicos del sacerdote posconciliar del lugar.⁸³⁹ Se dice que en dicho sitio la mitad de la gente es tradicionalista.

Sergio Ruiz, ha sido atacado por detractores quienes lo consideran un “judío falsamente converso”. A este respecto, se puede decir que Ruiz a pesar de haber sido en su juventud un abierto simpatizante del nacionalsocialismo⁸⁴⁰, en los años recientes considera que el pueblo judío tiene un papel importante en el fin de los tiempos y que es necesario orar y trabajar por su conversión al cristianismo. Esta actitud le ha valido las críticas de personas más radicalmente antijudías⁸⁴¹ quienes dicen de él que tiene ascendencia judía y que está obsesionado con el

835 Entrevista Austreberto Martínez- Sergio Ruiz realizada el 20 de marzo de 2014

836 Entrevista a Jesús Becerra, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 2 de octubre de 2014.

837 Entrevista Austreberto Martínez-Sergio Ruiz realizada el 19 de febrero de 2014

838 Entrevista Austreberto Martínez- Salvador Escobedo realizada el 2 de abril de 2014

839 “En El Carmen Jal. prefieren la misa de siempre codificada por San Pio V en *Integridad Mexicana*, no. 41, época III, octubre de 1986, pp. 13-14. en AHAG, sección: folletería, serie: publicaciones periódicas, caja: Integridad 1969-1991.

840 Entrevista Austreberto Martínez- Sergio Ruiz realizada el 19 de febrero de 2014

841 Entrevista Austreberto Martínez- Manuel Ledesma(pseudónimo) realizada el 6 de junio de 2014

papel que él personalmente pueda tener en la conversión e los judíos de los tiempos apocalípticos.

-Desarrollo de la Fundación San Vicente Ferrer (FSVF)

La FSVF fue fundada por los clérigos sedevacantistas de origen argentino Juan José Squetino y a su hermano Hugo Daniel (quien años después renunció al sacerdocio y regresó a Argentina), quienes ya venían trabajando desde hacía un tiempo con el obispo Moisés Carmona hasta su muerte en noviembre de 1991. Carmona envió a los hermanos Squetino a Guadalajara a colaborar con el obispo José de Jesús Martínez pero cuando este rompió con los Tecos, los Squetino permanecieron un tiempo celebrando la liturgia en la capilla de la calle 8 de julio y bajo la órbita de influencia de los fundadores de la UAG.⁸⁴²

Sin embargo, los hermanos Squetino también rompieron con el grupo dirigido por los Leañó aproximadamente a inicios de 1992 al oponerse a su control y decidieron dar autonomía total a la FSVF, misma que ya se había fundado desde que Squetino estaba a las órdenes del obispo Carmona⁸⁴³. Cuando se dio este rompimiento la FSVF tomó bajo su asesoría espiritual a algunas monjas de la orden de las Hermanas de la Divina Providencia, congregación fundada por Carmona.⁸⁴⁴

El sacerdote exjesuita Benjamín Campos oficiaba a principios de los noventa en una casa que algunos de sus fieles habían adquirido en la calle de Arista en la colonia Centro. Fungieron como copropietarios a favor del padre Campos, el Dr. Ramos Santos ligado a los Tecos y el Ing. Antonio Castillejos⁸⁴⁵

Sin embargo cuando el padre Campos se fue de Guadalajara para residir en Saltillo donde murió, los hermanos Squetino llegaron al inmueble acogidos por los fieles del padre Campos y asumieron el control total del inmueble.

842 Entrevista a Jesús Becerra, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 2 de octubre de 2014.

843 Entrevista Austreberto Martínez- Alejandro Casados realizada el 12 de agosto de 2014

844 Entrevista a Jesús Becerra, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 2 de octubre de 2014.

845 Entrevista Austreberto Martínez-Antonio Castillejos realizada el 17 de marzo de 2014

La FSVF publicó aproximadamente en los años 1992 y 1993 la revista *Claves*, en donde aparecían aspectos de su ideario. En agosto de 1992, apareció la proclamación de principios de la Fundación en la cual se declaraba: “Nosotros no estamos en comunión con el hereje público (refiriéndose a Juan Pablo II) y lo rechazamos como papa legítima proclamando la vacancia de la sede apostólica en su estado jurídico más puro (...) tenemos por heréticas las doctrinas del Concilio y posconcilio, que ha sustituido la realidad divino-humana de la Iglesia por su símbolo veterotestamentario, reduciéndola de cuerpo místico de Cristo a pueblo de Dios. Carol (sic) Wojtyla encabeza la abolición de la Fe, para consolidar la instauración de la nueva religión universal del judeo-cristianismo. Con él la mayoría de los obispos han apostatado de la Fe: los signos son del Cordero, pero la voz es del Dragón.”⁸⁴⁶

En los primeros años de su existencia la FSVF, se proclamó como colaboradora del obispo estadounidense Mark Anthony Pivarunas consagrado por Moisés Carmona en septiembre de 1991⁸⁴⁷ de quien recibieron algunas ordenaciones para nuevos sacerdotes. Sin embargo poco a poco Juan José Squetino sea por su anhelo de mayor independencia o por la cercanía de Pivarunas a la SST la cual se hizo más notoria con la consagración de Martín Dávila Gándara, buscó el nombramiento como obispo el cual logró obtener al ser consagrado en el año 2000 por José Urbina Aznar prelado que sin embargo es casado,⁸⁴⁸ lo cual ha generado que su legitimidad sea cuestionada por otros grupos sedevacantistas. Por ejemplo Sergio Ruiz colaboraba con Squetino pero a raíz de su consagración desconfió de él y se distanció de ellos.⁸⁴⁹

Cuentan con un grupo de religiosas denominada “Hijas de la Divina Providencia” congregación fundada en 1990 por Moisés Carmona⁸⁵⁰, que sin embargo a la muerte de este, se acogió bajo la autoridad de la FSVF. En 1992 la

846 “Fundación San Vicente Ferrer, proclamación de principios”, en *Claves*, año 1, no. 1, agosto de 1992, p. 2

847 “Aviso de la Fundación San Vicente Ferrer” en *Claves*, año 1, no. 1, agosto de 1992, p. 2

848 “Panorama actual del tradicionalismo en la presente crisis” en *Trento*, edición especial 2003, p. 37

849 Entrevista Austreberto Martínez-Sergio Ruiz celebrada el 20 de marzo de 2014

850 “Para mi vivir es Cristo” en *Claves*, año 1 no. 2 octubre de 1992, p. 8

congregación contaba con 17 religiosas. Aunque la esta agrupación argumenta que desde Juan XXIII la sede de Roma está vacante, postula que es necesario buscar el fin de ese Estado, de ser posible con un nuevo conclave, por lo que atacan a quienes no consideran el nombramiento de un nuevo papa como posible, pues dicen que la acefalía de la Iglesia “que ya dura medio siglo, es por parte de los responsables un rechazo al reinado visible de Cristo (...) tal herejía de la acefalía, sin querer su extinción, es contra la Tradición unánime de la Iglesia fiel, durante todos los siglos con 260 papas y 20 concilios. Los herejes siempre rechazaron la autoridad divina de la Sede de Pedro y estas personas anti-conclavistas siguen las herejías de los luteranos, jansenistas, liberales y modernistas.”⁸⁵¹

El obispo Squetino ha sido duramente criticado, aun entre los propios sedevacantistas por haber apoyado la celebración de un conclave para elegir un nuevo papa que agradase a los tradicionalistas y después por promover la obediencia al supuesto papa electo. Se dice que un grupo de sedevacantistas de varios países, entre los que estuvieron clérigos ligados a la FSVF como el obispo Urbina Aznar quien consagró obispo a Squetino, realizó un conclave, promovido por el argentino Roberto Gorostiaga, el 29 de junio de 1994 en la ciudad de Asís en el que se eligió como nuevo papa al sudafricano Víctor Von Pentz, con el nombre de Lino II.⁸⁵² Sin embargo aunque aceptó el cargo, dejó de tener contacto durante varios años aun con los mismos que lo habían elegido por lo que su nombramiento fue reconocido cada vez por menos personas, hasta que cayó en el olvido.

Sin embargo en un folleto publicado por la FSVF dice de ellos “estamos cercados por “falsos Cristos”. Cada uno de ellos dice: “Cristo está aquí” o “Cristo está allí”. Todos rechazan al verdadero sucesor de Pedro. Todos son anti-conclavistas, con relación a un papa verdadero y aceptan los conclaves

851 Homero Johas, *El dragón con la voz de cordero, disimulación de la autoridad de Dios*, Guadalajara, Fundación San Vicente Ferrer s/f, pp. 4 y 5

852 Entrevista a Jesús Becerra, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 2 de octubre de 2014.

democráticos y agnósticos para elegir un hereje (refiriéndose con ello a los lefebvristas que reconocen a los papas)”⁸⁵³

-Presencia en México de la Sociedad Católica de Jesús y María (SCJM) (P. Jesús Becerra)

La SCJM, es una congregación sedevacantista con sede principal en Argentina y es regida por el obispo Andrés Morello, cuenta con varios sacerdotes que después de la crisis de 1989 abandonaron la FSSPX.

En México, su representante principal es el padre Jesús Becerra, exlefebvrista, salió también de la OMC. Según Sergio Ruiz fue expulsado de esa congregación por ser “demasiado cercano a los Tecos”⁸⁵⁴ en un momento en que la aversión entre Ruiz y el grupo de la U.A.G. iba en aumento, aunque otros testimonios,⁸⁵⁵ incluyendo el del propio Becerra,⁸⁵⁶ señalan que su separación se debió más bien aquí no tenía vocación para la vida religiosa sino para la sacerdotal

Después de su separación de la OMC a mediados de los años noventa, Becerra contactó con el obispo sedevacantista Robert Mc Kenna y por un breve tiempo con Donald Sanborn. Mc Kenna posteriormente le recomendó contactar con José de Jesús Roberto Martínez con quien llevó una buena relación.⁸⁵⁷ El lugar en el que Becerra celebraba la misa después de abandonar el grupo de Sergio Ruiz, fue la casa de su mamá ubicada en la Avenida Guadalupe en la colonia Chapalita., que después se convirtió en la Capilla de la Inmaculada Concepción.

A partir de 1998, Becerra quedó a cargo de la iglesia de San José en el municipio de Tonalá, la cual desde 1996 era atendida por el padre Luis Jurado y

853 Homero Johas *El dragón con la voz de cordero, disimulación de la autoridad de Dios*, Guadalajara, Fundación San Vicente Ferrer s/f., p. 11

854 Entrevista Austreberto Martínez-Sergio Ruiz 20 de marzo de 2014/*ibid.*,

855 Entrevista Austreberto Martínez- Salvador Escobedo realizada el 2 de abril de 2014

856 Entrevista a Jesús Becerra, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 2 de octubre de 2014.

857 *Ibid.*,

después por Luis Armando Argueta, se construyó en un terreno donado por José Claro Guzmán Cortés,⁸⁵⁸ un antiguo feligrés de la comunidad de Puruarán, que al llegar a Tonalá decepcionado de la experiencia michoacana, adquirió un molino de nixtamal. El núcleo de personas que asistía a esa capilla a mediados de los noventa, frecuentaba la comunidad del obispo José de Jesús Martínez, hasta que este les recomendó contactar con Becerra.

Este sacerdote al parecer cuenta con una relación cordial con los Tecos y con la SST, pues desde que se instaló en la capilla de la Avenida Guadalupe asisten varias personas ligadas a la UAG, lo cual no excluye que también asistan a su capilla algunos opositores al grupo reservado. En cierta forma Becerra ha tratado de tener cierta neutralidad

-El fenómeno de las capillas de los sacerdotes “independientes”

A continuación se enumeraran algunas capillas surgidas de escisiones pequeñas de algunos de los grupos ya mencionados, todas comparten las tesis sedevacantistas, pero se hallan separados y en conflicto entre sí. El número de fieles de cada una es limitado, componiéndose por lo general de unas cuantas familias.

-----Capilla Santa Cecilia (Fray Mariano Speroni y obispo Luis Armando Argueta)

Mariano Speroni, religioso franciscano capuchino tradicionalista quien tomó el nombre de Fray León de la Inmaculada, llegó a Guadalajara desde Argentina llamado por la FSVF en 1999 con la finalidad de fundar un convento bajo el modelo de la orden de San Francisco, propósito que no rindió los resultados esperados⁸⁵⁹. Aproximadamente en el año 2002 salió de la Fundación al parecer debido a que Squetino no le daba importancia a su labor⁸⁶⁰ y a sus intentos por formar grupos de vida conventual franciscana.

858 *Ibíd.*,

859 Entrevista Austreberto Martínez-Luis Aceves realizada el 20 de marzo de 2014

860 *Ibíd.*,

Después de esta ruptura Speroni estuvo celebrando en varias casas que le prestaban algunos de sus feligreses hasta que por un tiempo se estableció primero en una casa rentada ubicada cerca de la llamada “Glorieta de la bandera” en el cruce de la Calzada del Ejercito y el Boulevard Marcelino García Barragán.⁸⁶¹ Este religioso celebraba con frecuencia ahí hasta que la familia del Ing. Antonio Castillejos le acondicionó una casa en la calle de Belén.

El ingeniero Antonio Castillejos se separó de la FSVF, desde aproximadamente 1999 o 2000, a pesar de que los problemas entre este laico y Squetino se habían venido dando desde aproximadamente 1994, la causa principal de esta separación fue una intervención de Squetino en un conflicto relativo a la vida matrimonial del ingeniero, según lo mencionó el propio Castillejo⁸⁶², argumentó su separación proclamando en un escrito que repartió como volante, que la FSVF es una quinta columna en la Iglesia, que es un “anexo” de la lefebvrista FSSPX y que estaría protestantizando el culto, pues aun cuando celebran la misa tridentina omiten en sus ceremonias el uso del canto gregoriano y promueven que los fieles participen en los cantos.⁸⁶³ En este escrito, también se hace notar un cierto anti-jesuitismo en el que se acusa tanto a los lefebvristas como a la FSVF de tener una fuerte influencia la Compañía de Jesús que habría encerrado las prácticas de piedad en un racionalismo excesivo.⁸⁶⁴

Las críticas contra el obispo Squetino se resumen en el siguiente párrafo: “Si en lugar de transformar el rebaño remanente se andan buscando obispados, husmeando y comentando lo que hacen los sectarios con sus jerarcas, calificando de cismáticos a los que no somos sus adictos, echándose un round de sombra con “las sociedades secretas” (con su obstinado ataque a los sacerdotes de Trento) fabricando intrigas y calumnias a quienes no son sus incondicionales y

861 *Ibid.*,

862 Entrevista Austreberto Martínez-Antonio Castillejos realizada el 17 de marzo de 2014

863 Antonio Castillejos, *Fundación San Vicente Ferrer, otra quinta columna en la Iglesia*, texto inédito repartido como volante entre 1999 y 2000, pp. 1 y 2

864 *Ibid.*, p. 4

hasta buscando como ablandarnos para aceptar un “papa”, quedaremos en la condición de ovejas esquiladas y abatidas.”⁸⁶⁵

La familia Castillejos fue pieza fundamental para la fundación de la capilla de Santa Cecilia por lo que el documento citado es representativo de la oposición entre Fray Mariano Speroni y los dirigentes de la FSVF. La capilla de Santa Cecilia era originalmente una casa ubicada en la calle de Belén en la colonia Centro que rentaba Ernesto Castillejos uno de los hijos del ingeniero Antonio, quien la rentaba para una escuela de música, pero entre 2011 y 2012, Mariano Speroni fue recibido en un espacio que se le fue acondicionando poco a poco como capilla para la celebración de la misa⁸⁶⁶. Después de un tiempo la casa dejó de funcionar como escuela de música y fue destinada en su totalidad como habitación tanto de Speroni como del obispo Luis Armando Argueta quienes ofician en este lugar. La familia Castillejos desde entonces paga íntegramente la renta del inmueble.

El ahora obispo Luis Armando Argueta, fue uno de los seminaristas salidos de la FSSPX en 1989 y luego se integró a la FSVF, además de asesorar a Castillejos en la redacción de su escrito de denuncia contra dicha congregación, también abandonó esta casi al mismo tiempo que Castillejos pues hizo alianza con él contra Squetino. Argueta fue consagrado obispo en 2007 por José Urbina Aznar⁸⁶⁷, el mismo obispo casado que consagró a Squetino. En el momento de hacer esta investigación, solía ayudar en las celebraciones de la capilla a Speroni.

----Capilla Nuestra Señora del Carmen (P. Rafael Lira)

El padre Rafael Lira, también del grupo de sacerdotes que dejó la FSSPX en 1989, habiendo sido ordenado por Marcel Lefebvre en noviembre de 1986,⁸⁶⁸ se separó también de la OMC porque, determinó que su vocación no era la de religioso carmelita sino de sacerdote, además de que consideraba que Sergio

865 *Ibid.*, p. 5

866 Entrevista Austreberto Martínez-Antonio Castillejos realizada el 17 de marzo de 2014

867 “Monseñor Argueta en Argentina” en <http://sursumcordablog.blogspot.mx/2010/08/monsenor-argueta-en-argentina.html> [consultada el 24 de Julio de 2014]

868 Entrevista a Rubén Larios (pseudónimo), realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 3 de julio de 2014.

Ruiz no siempre cumplía con las reglas de la Orden y no estuvo de acuerdo con su estilo de liderazgo.⁸⁶⁹ No obstante a lo anterior, Ruiz argumenta que Lira salió de la Obra por no estar acostumbrado a seguir las reglas de obediencia de una orden conventual⁸⁷⁰.

Lira estuvo un tiempo colaborando con el padre Mariano Speroni, pero como contaba con varios seguidores, decidió formar su propia capilla en una casa particular de la calle de Durango cerca del cruce de Federalismo y Ávila Camacho. Es pertinente señalar que en una pequeña vitrina ubicada en una esquina se podían observar en 2014, varios libros de Salvador Borrego y de otros autores antijudíos, así como obras contra la masonería.

-----Capilla de Cristo Rey (Mons. Luis Alberto Madrigal)

El obispo Luis Alberto Madrigal fue uno de los que abandonó el seminario lefebvrista de La Reja en 1989 y después de cursar estudios en otros seminarios de tendencia sedevacantista, fue ordenado sacerdote en 1996 por el obispo José de Jesús Martínez, de quien fue su ayudante durante sus últimos años de vida, y de quien se considera su sucesor.

Una vez que murió el obispo Martínez en 2008, el ahora obispo Madrigal permaneció un tiempo como encargado de la capilla de la calle Miguel Blanco (que recibió por nombre Capilla de la Inmaculada Concepción” pero cambiaría su lugar de residencia al ejido San Nicolás de los belenes del poblado de Río Blanco en el municipio de Zapopan, en donde construyó la capilla de Cristo Rey. En 2010 recibió la ordenación episcopal de parte del obispo estadounidense Louis Vezellis.

Su estilo se ajusta a una religiosidad jerárquica y autoritaria que implica una mentalidad militante: “no es casualidad que fieles al padre le llamen con admiración, el “padre militar” pues como él dice, a un católico se le debe concebir

869 *Ibíd.*,

870 Entrevista Austreberto Martínez- Sergio Ruiz realizada el 20 de marzo de 2014

como un soldado de la Santa Madre Iglesia y a un sacerdote como lo que es; uno de los capitanes que mandan, corrigen y dan ejemplo”⁸⁷¹.

Madrigal ha continuado la actividad del Grupo Cultural y Deportivo San Bernardo y cuenta con apoyo económico de los Leaño pues a pesar de que su mentor José de Jesús Martínez se separó de los Tecos en 1991, éstos lo volvieron a atraer a su radio de influencia aunque quizás de manera no tan abierta⁸⁷² Madrigal en todo caso mantiene contactos cordiales con el grupo creador de la U.A.G., aunque no se puede decir que controlen sus actividades⁸⁷³.

-La Sociedad Sacerdotal Trento (SST), principal bastión del sedevacantismo pro-Teco

La SST sucesora de la UCT, como se comentó en el capítulo anterior de la investigación, es desde los años noventa una institución sacerdotal sedevacantista que guarda una relación estrecha con los Tecos.

A partir de mediados de los años noventa, es la SST junto con las capillas del padre Jesús Becerra, quienes atienden a la feligresía sedevacantista identificada o cuando menos no opuesta a la organización creadora de la UAG. Según algunos testimonios la relación entre los Tecos y la UCT, especialmente con Gloria Riestra fue cordial aunque no de control, presumiblemente después de la muerte de Carmona, los Tecos tuvieron un poder de decisión mayor en lo que hoy es la SST.⁸⁷⁴

Cuando en 1992 los Squetino salieron de la órbita de influencia de los Tecos, la capilla de la calle 8 de julio fue atendida por los sacerdotes Sixto Machaca (quien en ese entonces no era parte de la SST y después se asentó en Jumiltepec, Morelos) y Luis Armando Argueta quienes por esos años eran más

871 “Biografía Monseñor Madrigal” en página web “Línea Thuc, la sucesión apostólica” <http://www.rexsumego.org.mx/index.php/monsenor-madrigal> consultada el 14 de agosto de 2014.

872 Entrevista Austreberto Martínez- Rubén Larios (pseudónimo) realizada el 20 de julio de 2014

873 Entrevista Austreberto Martínez-Alejandro Casados realizada el 12 de agosto de 2014

874 Entrevista Austreberto Martínez- Agustín Márquez (pseudónimo) realizada el 5 de junio de 2014

afines al grupo de la UAG, pero después de que aquellos se alejaron de estos, por 1998 llegó a dicha capilla la SST.⁸⁷⁵

Hacia 1998 se hallaba presente en la capital jalisciense por parte de la SST, el padre Merardo Loya, mientras que en 1999 los sacerdotes de la SST en Guadalajara eran David Contreras, José Francisco Jiménez y Martín Gómez.⁸⁷⁶ Un poco más adelante, también en 1999 llegó a la capital jalisciense el padre Daniel Pérez Gómez.⁸⁷⁷

Los sacerdotes de esta congregación además de officiar en la ya mencionada capilla de la calle 8 de julio, lo hacen en el Templo de Nuestra Señora del Rosario ubicado en la calle de Santo Domingo en la colonia Santa Margarita, una zona donde a principios de los años setenta las autoridades de la UAG mandaron construir viviendas para los trabajadores de la institución y que es conocida popularmente con el mote de “Tecolandia.”⁸⁷⁸ También offician en el oratorio San Miguel Arcángel situado en el callejón del Arco en la colonia Villa Universitaria, en una propiedad perteneciente al Sr. Miguel Laviaga⁸⁷⁹, un alto dirigente de la institución universitaria de los Tecos, situada muy cerca del estadio 3 de marzo y de la Ciudad Universitaria de la U.A.G. Además de todo lo anterior los Leño les donaron un terreno cerca de la esquina de las avenidas Periférico y Acueducto donde se instaló la pequeña capilla del Rosario.⁸⁸⁰ También se celebra la misa todos los días a las 10 AM en una capilla ubicada dentro de las instalaciones de la UAG.

En 1999 el obispo Mark Pivarunas, quien como se mencionó en el capítulo anterior después de la muerte de Carmona fue muy cercano a la congregación fundada por este, consagró a Martín Dávila Gándara como obispo de la SST con

875 Entrevista a Francisco Jiménez de Santiago, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 18 de noviembre de 2014.

876 “Crónica de los eventos” en *Trento*, edición especial, 2003, p. 3

877 Entrevista a, Francisco Jiménez de Santiago, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, de 2014.

878 Entrevista Austreberto Martínez- Agustín Márquez (pseudónimo) realizada el 5 de junio de 2014

879 Entrevista a Francisco Jiménez de Santiago, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 18 de noviembre de 2014.

880 Entrevista Austreberto Martínez-Alejandro Casados realizada el 12 de agosto de 2014

lo que esta asociación tuvo ya completa autonomía para realizar ordenaciones. Cabe mencionar que la validez de la consagración como obispo de Pivarunas es cuestionada por algunos detractores de la SST quienes acusan que el prelado estadounidense fue ordenado como sacerdote por un obispo ligado al veterocatolicismo, de apellido Brown.⁸⁸¹

Del 26 al 30 de agosto de 2002, se llevó a cabo bajo los auspicios de la SST en Ciudad Juárez, la Primera Convención Internacional por la Unidad Sacerdotal⁸⁸² un intento de unificar criterios en el sedevacantismo en el que sin embargo sólo asistieron sacerdotes de la SST y que fue presidido por los obispos Martín Dávila y Mark Anthony Pivarunas.

Desde hace algunos años los sacerdotes de la SST que offician en Guadalajara son los sacerdotes Daniel Armando Pérez Gómez y Jaime Preciado Monzón. El padre Pérez Gómez convocó en 2005 al Primer Congreso Nacional de la Adoración Nocturna Mexicana en donde se reunieron jueves y adultos sedevacantistas de todo el país⁸⁸³, experiencia que se repitió en 2006 y 2008 en las cuales inclusive la UAG llegó a prestar sus instalaciones⁸⁸⁴. Este evento es una muestra de que esta agrupación es quizás la única sedevacantista de alcance verdaderamente nacional, logro alcanzado en buena medida gracias al apoyo de los Tecos.

La SST ha tenido una rivalidad constante tanto con la FSVF como con la OMC, de cuyos líderes se expresaron en 2003 de la siguiente forma “tanto Squetino como el padre Sergio Ruiz de Guadalajara, tienen puesto su empeño en dañar y levantar intrigas contra la SST, publican y envían cartas anónimas contra nosotros de lo más calumniosas, inventando cosas que sólo pueden proceder del odio y de la malicia, infundios que no han podido demostrar porque son solo eso,

881 Entrevista a Atanasio Morales (pseudónimo), realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 2 de septiembre de 2014.

882 “Directorio” en *Trento*, edición especial, año 3, no. 7, mayo 1999, p. 28

883 Ángel Atanasio Iñiguez González “Una gran obra de Dios, el ejército del Señor sigue creciendo” en *Trento*, año 18 no. 17, abril 2013, p. 19

884 Entrevista Austreberto Martínez - Marcelino Espinoza realizada el 19 de diciembre de 2013

mentiras y porque ni siquiera se atreven a dar la cara escondiéndose siempre tras el anonimato”⁸⁸⁵

-La FSSPX en Guadalajara de los años noventa a la actualidad

Después del conflicto de 1989, los fieles de la FSSPX se dividieron, algunos continuaron asistiendo con el obispo José de Jesús Martínez y otros, los que permanecieron totalmente fieles a la autoridad del arzobispo Marcel Lefebvre encabezados por el sacerdote Silvano Bernabe,⁸⁸⁶ después de celebrar por un tiempo la misa en casa de la familia Nordin (que continuó siendo fiel a la FSSPX),⁸⁸⁷ compraron (con la aportación colectiva de los feligreses) una bodega en la calle de Arista a la altura de la colonia Santa Teresita, que comenzó a funcionar como capilla en octubre de 1989.⁸⁸⁸ En ese lugar poco a poco fueron construyendo la que actualmente es la iglesia dedicada a San Atanasio, aunque el Priorato de San Atanasio, como estructura dentro de la FSSPX, fue suprimido temporalmente y no se restableció oficialmente hasta 1993.

En ese año, fue nombrado nuevo prior el padre Jean Espi quien fue mantenido en el cargo hasta 2000 y de este año al 2005 el cargo de superior del priorato fue ocupado por el padre Samuel Bon.⁸⁸⁹ En 2005, después de un breve periodo en que estuvo a cargo el padre Mario Trejo, fue nombrado nuevo prior Jorge Amozorrutia, sacerdote admirador de los cristeros y quien reivindicaba de manera frecuente algunos aspectos de la visión conservadora de la historia nacional y el nacionalismo guadalupanista, con él iniciaron las ceremonias en honor de la bandera los días cercanos al 27 de septiembre y se gritó ¡Viva Cristo Rey!⁸⁹⁰ dejando el cargo en agosto de 2014. Se dice que fue Amozorrutia quien le

885 “Panorama actual del tradicionalismo en la presente crisis” en *Trento*, edición especial, 2003, pp. 37-38

886 Entrevista Austreberto Martínez- Alejandro Casados realizada el 10 de agosto de 2014

887 Entrevista a Jaime Bernabe, realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 13 de septiembre de 2014.

888 Bernard Tissier de Mallerais “Un combate por la Iglesia, Los hijos de los cristeros” en *Dios Nunca Muere*, edición especial, nos. 34, 35 y 36, 2011, , p. 10

889 Entrevista a Jorge Amozorrutia, “Capilla San Atanasio” en *Dios nunca muere*, año 2011, nos. 34-35-36, p. 31

890 Entrevista a Adela Uribe realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 3 de octubre de 2014.

dio la extremaunción a Antonio Leaña Alvarez del Castillo justo antes de su muerte en 2010 y que fue él quien se encargó de bendecir la inauguración de la Plaza Andares, otra de las propiedades de los Leaña⁸⁹¹. En todo caso, los Leaña actúan hasta la fecha como benefactores de la FSSPX, aunque no aportando cantidades demasiado amplias.⁸⁹²

En el mismo predio de la Capilla San Atanasio, también construyeron una escuela donde imparten educación primaria y algunos grupos de secundaria y además de las materias normales, se les imparte religión y la historia se imparte desde el punto de vista de la historiografía conservadora. Este centro educativo se denomina “Academia Niño Jesús de Praga” se estableció en 1996,⁸⁹³ y en 2011 tenía 48 niños en kínder y primaria y 13 en los llamados “talleres de secundaria.”⁸⁹⁴ Un criterio para que un niño sea elegido para ingresar a la institución es que su familia no tenga televisión y sea tradicionalista⁸⁹⁵. Cuando empezó la construcción de esta institución escolar el arquitecto donó el 50 % de los gastos pues era simpatizante de la FSSPX.

Actualmente el Priorato de San Atanasio atiende a los fieles lefebvristas no solo de Guadalajara y Zapotiltic, sino también en los poblados de Villa de Alvarez (Colima) y San Ignacio Cerro Gordo (Jalisco), así como en la ciudad de León (Guanajuato).

-La Fraternidad Sacerdotal San Pedro (FSSP) y *Una Voce* en Guadalajara, una visión conservadora integrista desde la Iglesia posconciliar

Una Voce fue una asociación de laicos que si bien surgió en Europa a mediados de los años sesenta aun desde antes que se estableciera la nueva misa. Esta asociación surgió primero con el objetivo de preservar el canto gregoriano en las misas y después asumió el propósito de preservar la misa tridentina, por lo que su

891 Entrevista Austreberto Martínez-Alejandro Casados realizada el 12 de agosto de 2014

892 Entrevista Austreberto Martínez- Edgar Fernández realizada el 14 de agosto de 2014

893 Entrevista a Jaime Bernabe, realizada por Austreberto Martínez, Zapopan, Jalisco, 13 de septiembre de 2014.

894 Entrevista a Jorge Amozorrutia, “Capilla San Atanasio” en *Dios nunca muere*, año 2011, nos. 34-35-36, p. 32

895 Entrevista Austreberto Martínez- Alejandro Casados realizada el 12 de agosto de 2014

área de acción es enteramente litúrgica y cultural referida a la conservación del arte sacro y de la música gregoriana, por lo que excluye cualquier otro cuestionamiento a las directrices de la Iglesia posconciliar por ejemplo en materia de libertad religiosa de relaciones con los judíos, o de ecumenismo⁸⁹⁶. En esos temas *Una Voce* a nivel oficial sigue los lineamientos de la jerarquía institucional aunque algunos miembros a rotulo individual cuestionen estos puntos.

En Guadalajara se estableció un poco tardíamente, apenas en 2008. Los miembros de *Una Voce* auspiciaron la llegada a México de la FSSP, organización conservadora integrista fiel al papado, aunque representantes de esta ya habían sostenido algunas conversaciones con el cardenal Sandoval Iñiguez desde junio de 2006,⁸⁹⁷ en las cuales el prelado les ofreció la posibilidad de otorgarles un templo para que pudieran establecerse en la capital jalisciense. Según el propio arzobispo, recibió a los representantes de la FSSP por consejo del cardenal colombiano Darío Castellón Hoyos,⁸⁹⁸ quien era en ese momento presidente de la Comisión Pontificia *Ecclesia Dei*, especializada en las congregaciones integristas bajo la autoridad del Vaticano.

En 2007 acudieron a Guadalajara, también a entrevistarse con Sandoval, representantes del Instituto del Buen Pastor,⁸⁹⁹ también buscando la posibilidad de establecerse en la ciudad tapatía, pero eso no fue posible porque en cierta forma ya había un compromiso por parte de la Arquidiócesis para la llegada de la FSSP.

Los primeros padres de esta congregación que llegaron a Guadalajara fueron Franz Prosinger y el padre Jonathan Romanoski (quien recién había sido ordenado), comenzaron visitando Guadalajara de forma esporádica para celebrar

896 Entrevista Austreberto Martínez- Edgar Fernández realizada el 26 de agosto de 2014

897 Entrevista a Jonathan Romanosky, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 4 de septiembre de 2014.

898 Entrevista a Juan Sandoval Iñiguez, realizada por Austreberto Martínez, Tlaquepaque, Jalisco, 2 de diciembre de 2014.

899 Entrevista a Jonathan Romanosky, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 4 de septiembre de 2014. El Instituto del Buen Pastor es otra congregación conservadora integrista con objetivos muy similares a la FSSP fundada en 2006 por los sacerdotes franceses Paul Aulagnier, Philippe Laguérie, Christophe Hery y Henri Forestier que fueron expulsados de la FSSPX por estar a favor de llegar a acuerdos con el Vaticano.

la misa, en algunas ocasiones aprovechaban la oportunidad para hacer visitas al cardenal Sandoval Iñiguez. En esta etapa recibieron el apoyo de la familia del estadounidense Frank Denke,⁹⁰⁰ El primer templo en el que la FSSP pudo celebrar sus liturgias desde 2008, fue el de San isidro ubicado en la calle Sabino Delgado de la colonia La Villa en Zapopan, pero estuvieron ahí poco tiempo para establecerse en la iglesia de San Pedro Apóstol de la colonia Vallarta Poniente. Sin embargo en este último lugar, solo se establecieron sin tener la titularidad del templo, compartiendo espacios con los sacerdotes posconciliares que originalmente estaban en el lugar. Esto ocasionó que en dicha iglesia hubiera quejas de un sector de los fieles que acusaron ante la Arquidiócesis de Guadalajara a la FSSP de promover la división entre los feligreses.⁹⁰¹ El sacerdote encargado del templo incluso acusaba a los sacerdotes de la FSSP de ser lefebvristas. En 2010 el padre Keneth Fryar sustituyó a Prosinger. A partir de 2011 oficiaron durante un año en una iglesia en la colonia San Javier y aproximadamente en octubre de 2012, les otorgaron en titularidad de la iglesia de Ntra. Sra. Del Pilar en la colonia Centro.⁹⁰²

Según el líder nacional de *Una Voce*, Edgar Fernández, algunos miembros de la familia Leaña apoyan a esta organización, a nivel económico o logístico o en promoción de eventos⁹⁰³ Llama la atención que una de las auspiciadoras de *Una Voce* en México sea Martha Leaña Espinosa⁹⁰⁴, una de las integrantes dela familia dirigente de los Tecos, quienes incluso han llegado con cierta frecuencia a solicitar misas a los sacerdotes de la FSSP.

Esto debe analizarse a la luz de las relaciones cordiales entre jerarquía católica oficial y los Tecos, Como se comentó anteriormente, cuando Antonio Leaña Alvarez del Castillo estaba a punto de morir le fue a dar la extremaunción el

900 Entrevista a Jonathan Romanosky, realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 4 de septiembre de 2014.

901 *Ibid.*,

902 Entrevista Austreberto Martínez- Edgar Fernández realizada el 29 de Julio de 2014.

903 Entrevista Austreberto Martínez- Edgar Fernández realizada el 14 de agosto de 2014

904Entrevista a Edgar Fernández realizada por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 14 de agosto de 2014 Entrevista a Jonathan Romanosky por Austreberto Martínez, Guadalajara, Jalisco, 4 de septiembre de 2014.

padre Amozorrutia de la FSSPX pero una vez muerto se dice que le celebraron tres misas una de las cuales fue presidida por un sacerdote del Opus Dei, otra por uno de los Legionarios de Cristo y la tercera por un sacerdote de la FSSP.⁹⁰⁵

Pese a su corta estancia en Guadalajara, la FSSP ya ha tenido algunos roces con la FSSPX, los sacerdotes lefebvristas prohíben tajantemente a sus feligreses asistir a las misas de la congregación aprobada por Roma y en una ocasión que los sacerdotes de la FSSP hicieron una misa por la intención de la unidad de los cristianos en el año 2010, fieles lefebvristas fueron a pintarrajar la fachada de la capilla de San Pedro en la colonia Vallarta Poniente y repartieron volantes contra el ecumenismo y contra la misma FSSP.⁹⁰⁶

Reflexiones finales

El integrismo católico en Guadalajara posterior al CVII, tuvo como actor central a la agrupación reservada de los Tecos, la cual promovió esta tendencia religiosa en un principio como parte de su lucha contra el judaísmo, la masonería y el comunismo, a los cuales consideraban como infiltrados en la Iglesia. La creencia en la teoría de la “conspiración judeo-masónica” fue un elemento central en la configuración de la mentalidad de los líderes y militantes de los Tecos, lo cual se complementaba con un profundo anticomunismo que en el contexto de la Guerra Fría propició una ideologización profunda de la concepción que de la realidad de su entorno socio-político tenían sus seguidores.

Esta ideologización se mezcló con una religiosidad profunda y militante que contaba con un arraigo notorio en Guadalajara desde hacía varias décadas lo que implicó una militancia político-religiosa opuesta no sólo a los cambios en el interior del catolicismo producidos por el CVII, sino también a las amenazas que se percibían en el ámbito de lo público hacia la religión, como el laicismo y el comunismo.

⁹⁰⁵ Entrevista Austreberto Martínez- Edgar Fernández realizada el 14 de agosto de 2014

⁹⁰⁶ *Ibíd.*,

Desde los años setenta, aunque se puede decir que el tradicionalismo católico era una expresión relativamente unida, opuesta sólo al conservadurismo integrista de Salvador Abascal y sus seguidores, los Tecos contaban con el apoyo del principal representante de dicha corriente, Joaquín Sáenz Arriaga, aunque su sucesor Moisés Carmona fundador de la UCT supo mantener la influencia del grupo tapatío relativamente. Desde los años inmediatos posteriores al CVII, los Tecos tuvieron enemigos aun desde las propias filas integristas, de parte de varios sacerdotes, lo cual se debe en buena medida a la oposición a que todo fuera según sus disposiciones y reglas.

La consolidación de las diferencias entre el sedevacantismo y el lefebvrismo que se consolidó en los años ochenta, no fue obstáculo para que los Tecos apoyaran a grupos ligados a una u otra corriente lo cual constituye una muestra del afán de control que tuvieron sobre las distintas manifestaciones del integrismo católico. Se admite un pluralismo relativo entre los líderes y militantes Tecos que les permite asistir a capillas tradicionalistas tanto sedevacantistas como lefebvristas, lo cual se puede interpretar como una acción tendiente a evitar en ellos mismos las divisiones que se observan en otros ámbitos a nivel nacional e internacional entre tradicionalistas.

Sin embargo el conflicto suscitado al interior de la FSSPX en 1989, suscitó una gran división al interior de esta corriente que determinó la tendencia a la fragmentación que caracterizó al sedevacantismo de Guadalajara, pues prácticamente todos los sacerdotes que se separaron de la FSSPX después de la coyuntura mencionada, adoptaron la tesis de que la sede de Roma estaba vacante. Una serie de agrupaciones y capillas manejadas por sacerdotes independientes, forjaron una identidad divisionista y fragmentada entre los sedevacantistas de la capital jalisciense, pues aunque pensaban de forma muy similar, sus divisiones causadas por interpretaciones teológicas muy particulares y a veces por cuestiones personales, fortalecían su fragmentación.

Los Tecos sin tener el control de todo el espectro del integrismo católico han tenido influencia entre algunos núcleos de fieles principalmente ligados a la

SST y a la FSSPX en Guadalajara, sin embargo esta influencia no significa un control sobre cada una de las acciones de estas asociaciones.

En los años noventa, los Tecos gracias a la cercanía con el arzobispo Juan Sandoval Iñiguez, adquieren nuevas áreas de influencia y una relativa cercanía con la Iglesia posconciliar u “oficial” que les abre nuevos espacios de influencia. Varios de sus líderes se acercaron a instituciones antes proscritas como el Opus Dei y operaron incluso en el ámbito del conservadurismo integrista con cierta cercanía a la FSSP.

Por otro lado, aunque la UAG se haya manifestado en los últimos años como una institución que aspira a la modernidad y a la preparación de profesionistas de calidad, a través de editoriales como Folia Universitaria y Asociación Pro Cultura de Occidente, así como mediante la realización de eventos como los “Foros Fe y Ciencia” continúa, aunque de forma limitada, difundiendo el mensaje del integrismo católico en oposición a la modernidad.

El integrismo católico en Guadalajara muestra como base ideológica los planteamientos anticomunistas, antijudíos y antimasónicos, que comparten las distintas agrupaciones e individuos que se diferencian entre sí por los matices respecto al papado y por su posicionamiento a favor o en contra de la influencia de los Tecos. La interacción con lo político en este caso, se da en el ámbito de la lucha de discursos, sin embargo eso no excluye la interacción de la familia Leño y otros elementos del poder político y eclesiástico, sin embargo ese poder no se deriva de su discurso ideológico, sino de su papel como empresarios, el cual no es objeto de estudio de la presente investigación. De hecho los Tecos muestran un discurso múltiple en el que el elemento integrista católico no se muestra en primera instancia, pues puede afectar sus actividades empresariales, sino que sólo se reservan a ciertos espacios y eventos de la vida de la UAG, así como al espacio de índole reservada, o cuando menos discreta, en el que se ha desarrollado desde sus inicios la militancia de los Tecos.

Capítulo V.-El tradicionalismo católico y su papel en las disputas políticas locales del municipio de Atlatlahucan (Morelos).

Después de haber hecho un recorrido por el desarrollo histórico, las dinámicas y las rupturas del integrismo católico en el medio urbano de Guadalajara, se analiza en este capítulo como se desarrolló el tradicionalismo católico en un poblado rural del estado de Morelos, el municipio de Atlatlahucan, espacio en donde la expresión de oposición a las reformas del CVII tuvo motivaciones y desarrollos muy distintos respecto a los presentados en Guadalajara, como se observa a continuación.

En el estado de Morelos, los cambios que trajo consigo el CVII, se experimentaron de manera particularmente intensa debido a las acciones del prelado progresista Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, quien impulsó una renovación litúrgica que no sólo fue más allá de lo promulgado por Roma al modificar sustancialmente la misa y promover el uso de la lengua vernácula en ella, sino que promovió ensayos litúrgicos audaces que incluyeron celebraciones con mariachi y otros ritmos folclóricos y modernos. Asimismo, resultaron muy polémicas las remodelaciones que mandó a realizar en la catedral de Cuernavaca. Por otro lado, Méndez Arceo siempre fue prolífico en sus homilías, declaraciones a la prensa y en otros foros diversos en lo que se refería a su simpatía por el marxismo y las ideologías y movimientos de izquierda en general.

Aunado a la acción de Méndez Arceo, es necesario mencionar la presencia de otros elementos considerados por varios sectores como radicalmente progresistas en la región como Iván Illich, dirigente del CIDOC y Gregorio Lemercier quien implantó de manera innovadora para la época, la práctica del psicoanálisis en el monasterio benedictino de Santa María de la Resurrección. Esos personajes fueron auspiciados y acogidos cálidamente por el arzobispo Méndez Arceo y aunque su acción no tuvo una influencia directa en Atlatlahucan, se hace mención de ellos para ilustrar los aspectos que marcaron el progresismo de los años sesenta en la diócesis de Cuernavaca y que por tanto fueron

determinantes en el surgimiento de expresiones del tradicionalismo católico en un municipio como Atlatlahucan.

El radicalismo progresista en el Estado de Morelos

Como se mencionó anteriormente, el progresismo tuvo manifestaciones bastante representativas en el estado de Morelos, gracias al apoyo y a la acogida que le dio el obispo Sergio Méndez Arceo, quien fue obispo de Cuernavaca de 1952 a 1983 y que en los años conciliares y después del mismo CVII, promovió todo tipo de experimentos innovadores en su territorio episcopal.

Ciertamente el CVII había promovido una apertura al mundo moderno sin precedentes en el seno de la Iglesia Católica Romana, sin embargo las propuestas de los progresistas radicales iban en muchos sentidos más allá de las intenciones de los padres conciliares, pues representaron una de las expresiones más avanzadas del posconcilio.

Sin embargo fueron tres los personajes en los que se centró la actividad más notoria del progresismo en Morelos, además del propio Sergio Méndez Arceo, pues Iván Illich y Gregorio Lemercier promovieron elementos bastante audaces para las perspectivas del catolicismo. Una visión general de la obra de estos personajes se presente en los siguientes apartados.

-La labor del “obispo rojo” desde la diócesis de Cuernavaca

Sergio Méndez Arceo asumió el cargo de obispo de Cuernavaca a partir de 1952, sus padres eran primos de Lázaro Cárdenas. Aunque sus primeros años al frente del episcopado de la capital morelense fueron en general discretos, fue de los primeros obispos que favoreció algunas innovaciones litúrgicas, aun antes del CVII y ya desde 1959 se mostró favorable a la Revolución Cubana.

Méndez Arceo planteó una renovación del interior de la catedral de Cuernavaca, la cual incluyó la supresión de las imágenes y esculturas de santos y de la Virgen María (incluida una que estaba en el centro del altar). Dicha remodelación fue encargada al arquitecto y artista benedictino Fray Gabriel

Chávez de la Mora y duró de 1957 a 1959. Sobre Chávez de la Mora, cabe mencionar que fue uno de los monjes benedictinos que participó en la experiencia del psicoanálisis del Monasterio de Santa María Ahuacatlán (la cual se detalla más adelante).

Chávez de la Mora nació en Guadalajara y fue miembro de la primera generación de arquitectos de la U de G, a él se le encargó la construcción de la capilla circular con el altar en medio del Monasterio de Santa María de la Resurrección,⁹⁰⁷ y en los años setenta participó en la construcción de la nueva basílica de Guadalupe junto con Pedro Ramírez Vázquez y José Luis Benlliure. Aunado a lo anterior y a su participación en diversas construcciones eclesíásticas diseminadas por todo México, diseñó varias esculturas religiosas con diseños innovadores y creó un tipo de letras que estuvo presente tanto en su convento como en la catedral de Cuernavaca y en la nueva basílica de Guadalupe. Fue uno de los artistas más representativos de una corriente vanguardista en materia de arquitectura y arte religioso posconciliar, por lo que también fue objeto de ataques por parte de los católicos integristas.

Como parte de la mencionada remodelación arquitectónica de la catedral de Cuernavaca, que se desarrolló entre 1957 a 1959, se retiró el recubrimiento de las paredes del templo dejando al descubierto pinturas murales del siglo XVI y se dejó en el centro del templo, una escultura de Cristo colgante, pretendiendo representar la centralidad de Jesús en el rito litúrgico, además de que aun antes de las reformas conciliares, colocó el altar con la estructura de una mesa para que la misa se celebrara de frente a los fieles.⁹⁰⁸ Aunado a lo anterior, en la entrada del templo se construyó una gran pila bautismal que pretendió emular los bautizos de los orígenes del cristianismo. Según el sacerdote Baltasar López, la intención de Méndez Arceo para estas reformas se debía a que deseaba “una catedral que evangelizara, aunque se empezase a anunciar el evangelio con la que él llamó

907 González, *Crisis*, 2011, p. 15, nota 4.

908 Emiliano Ruiz Parra, “El volcán de sangre roja” en blog “La cueva de montesinos” de la versión electrónica de la revista *Gatopardo*: <http://www.gatopardo.com/detalleBlog.php?id=29> [Consultada el 25 de noviembre de 2015]

entonces “pastoral de escándalo” al estilo de San Juan Bautista; una catedral de símbolos, un catecismo de piedra y de bronce. En ella tomaban relevancia el valor de la comunidad, la importancia del espacio litúrgico y la orientación hacia la participación activa del pueblo por el canto y las respuestas a las plegarias del celebrante.”⁹⁰⁹ Con ello, Méndez Arceo se adelantaba al espíritu del CVII, en donde participó e intervino para proponer que se retirasen todas las condenas a la masonería y que se establecería con esta una relación cordial.

Por otro lado, fue el obispo mexicano que de manera más firme se mostró abiertamente como simpatizante del marxismo y en diversas ocasiones afirmó que no era contradictorio ser cristiano y socialista. Como lo menciona Tania Hernández, “creía en la necesidad de una transformación que derivara en un compromiso claro con los grupos más necesitados, razón por la que abogaría por una teología encarnada en la experiencia que hiciera de las masas el principal agente del cambio social.”⁹¹⁰ Para Méndez Arceo, el compromiso con el llamado “cambio de estructuras” era definitivo y dicho cambio tendría que ser hacia una sociedad sin clases, según los postulados de Carlos Marx. Como lo mencionó en una homilía a principios de los ochenta: “yo sí creo que según las plataformas políticas se puede votar por un partido marxista y que, más aun, en la variedad dialéctica del pensamiento marxista se puede ser católico fiel a Jesucristo y marxista.”⁹¹¹

Desde los años sesenta se pronunció en contra del bloqueo a Cuba y se opuso a la intervención estadounidense en la guerra de Vietnam, se posicionó a favor de quienes argumentaban que los sucesos estudiantiles de 1968 fueron una matanza estudiantil⁹¹² y propuso cambios al artículo 130 constitucional para permitir oficialmente que los clérigos pudieran opinar públicamente sobre política. Fue parte del movimiento “Cristianos por el socialismo” e inclusive viajó a Chile al encuentro internacional de dicha agrupación del 23 al 30 de abril de 1972, en el

909 López, “Pasos”, 2006, pp. 303-304

910 Hernández, “Sergio”, 2012, p. 98

911 Méndez, *Compromiso*, 1985, p. 77

912 López, “Pasos”, 2006, pp. 304-307

evento “fue uno de los principales promotores de la discusión de textos sobre la ideología marxista, así como sobre los temas del cambio social, el fenómeno religioso y su influencia en el proceso de transformación de las sociedades latinoamericana “⁹¹³ De esta manera se observa como en su acción, el obispo de Cuernavaca planteaba que la religión debía convertirse en una fuerza dinámica en favor de las clases explotadas contra los poderosos del mundo terrenal.

Después del golpe de Estado en Chile de Augusto Pinochet en 1973, Méndez Arceo condenó desde el pulpito las políticas del régimen militar y apoyó la llegada a Cuernavaca de varios militantes de izquierda exiliados chilenos. En general el obispo fue siempre bastante crítico con los regímenes militares sudamericanos y centroamericanos y con el anticomunismo en general (el cual decía que era atizado por el ídolo imperial)⁹¹⁴ y promovió la acogida a exiliados no solo chilenos sino de varios países de Latinoamérica.

Méndez Arceo fue bastante activo a nivel social en la entidad morelense, pues propició y aconsejó una serie de procesos que llevaron a la conformación de sindicatos independientes que lo enfrentaron con el líder de la Confederación de Trabajadores Mexicanos, Fidel Velázquez.⁹¹⁵

Más adelante apoyó la Revolución Sandinista e impulsó la creación del comité “Manos fuera de Nicaragua” para oponerse al apoyo y financiamiento estadounidense a las fuerzas anticomunistas en el país centroamericano. A principios de los años ochenta promovió comités de solidaridad a favor de los sectores izquierdistas de El Salvador y Guatemala.

El 17 de abril de 1981, lanzó una excomunión contra todos aquellos que practicasen la tortura en el estado de Morelos.⁹¹⁶ Apoyó diversas labores de las

913 Hernández, “Sergio”, 2012, p. 101

914 Méndez, *Compromiso*, 1985, p. 186

915 López, “Pasos”, 2006, p. 312

916 Baltasar López Bucio, “Don Sergio Méndez Arceo, semblanza” en página web de la Fundación Sergio Méndez Arceo: <http://www.fundaciondonsergio.org/esp/donsergio/biografia.html> [Consultada el 25 de noviembre de 2015]

CEB ⁹¹⁷ las cuales fueron difundidas y estructuradas de manera amplia en su diócesis, hasta el fin de su periodo episcopal en 1983, después de lo cual se retiró a pasar sus últimos años como huésped de un convento hasta su muerte en 1992.

-Gregorio Lemercier y el psicoanálisis en el monasterio

El monje benedictino belga Gregorio Lemercier, nació en 1912 y se ordenó sacerdote en 1938. Llegó a México en 1944 a reunirse con el mexicano Ignacio Romero Vargas y el belga Thomas D'Aquino Chardome ambos también monjes, en un monasterio benedictino el cual se instaló en Guaymas, Sonora, desde 1942. Después de un periodo problemático los tres se separaron por distintos motivos y Lemercier terminó por establecerse en el poblado de Santa María Ahuacatitlán en 1950. ⁹¹⁸ En los primeros años trata de establecer en este monasterio una vida conventual según la regla primitiva de San Benito.

No obstante, Lemercier y sus compañeros fueron ya desde los años cuarenta impulsores de reformas litúrgicas en el catolicismo pues ya desde el monasterio de Guaymas los salmos y la misa se leían en español y se celebraba de frente al pueblo. Asimismo Lemercier fue el primero en traducir del latín al español el breviario monástico, además de que la comunidad promovió la lectura de la Biblia en una época en la que esta práctica era considerada como "protestantizante." ⁹¹⁹

En 1959 Gregorio Lemercier es nombrado prior del convento. Ese año, envió a dos de sus monjes a psicoanalizarse y en el mismo año, asignó a Mauricio González de la Garza (quien sólo era un aficionado del psicoanálisis) a Dolores Sandoval (quien sin ser médico había recibido una formación básica en la disciplina)⁹²⁰ la tarea de comenzar una serie de asesorías para los monjes. En el

917 Hernández, "Sergio", 2012, p. 107, López, "Pasos", pp. 307-308

918 González, *Crisis*, 2011, p. 13, nota 1

919 *Ibid.*, p. 15, nota 4

920 *Ibid.*, pp. 24, notas 5 y 6.

caso de que resultaron problemáticas debido a la falta de profesionalismo de González y a los conflictos que este tuvo con el propio Lemercier.⁹²¹

En julio de 1961 ahora sí bajo la guía de dos psicoanalistas profesionales Gustavo Quevedo y Frida Zmud, comenzaron las terapias grupales en psicoanálisis, al cual el mismo Lemercier se somete de manera individual. Días antes de comenzar la experiencia la Congregación del Santo Oficio desde Roma publicó una advertencia relacionada con la utilización del psicoanálisis en el monasterio,⁹²² la cual sería solo el primer paso de una serie de procesos jurídicos a través de los cuales diversas instancias romanas juzgaron negativamente sobre la pertinencia de la práctica psicoanalítica entre monjes.

Durante las sesiones del CVII, Lemercier se desempeñó como asesor del obispo Méndez Arceo, con lo que ambos personajes fortalecieron su relación de amistad. El 25 de abril 1966 estableció en el monasterio el Centro Psicoanalítico Emaús (en adelante CPE) ,⁹²³ donde además de Quevedo y Zmud, también colaboró el psicoanalista José Luis González Chagoyan, que pretendió convertirse en una comunidad abierta para católicos y no católicos, hombres y mujeres, que desearan experimentar el psicoanálisis.

En mayo de 1967, las autoridades papales a través de la *Rota romana*, decidieron prohibir a Lemercier que continúe con las prácticas psicoanalíticas en el monasterio.⁹²⁴ Días después Lemercier junto con 21 de los 24 monjes a su cargo, decidió solicitar a la Santa Sede la dispensa de los votos monásticos, la cual les fue concedida a la vez que se anunció el 11 de junio el cierre del monasterio, lo cual trató de impedir Sergio Méndez Arceo, quien deseaba que el recinto conventual continuara bajo otro enfoque, pero la decisión ya estaba tomada por Lemercier y sus seguidores.⁹²⁵

921 *Ibid.*, pp. 29-31.

922 *Ibid.*, p. 79, nota 20

923 *Ibid.*, pp. 19 y 91.

924 *Ibid.*, pp. 95-98.

925 *Ibid.*, p.p. 99-105

A partir de la disolución del convento el CPE, continuó funcionando como una asociación secular, ya con una independencia total respecto a la Iglesia Católica. El centro enfrentó conflictos entre Gustavo Quevedo y los otros psicoanalistas, Zmud y González Chagoyan que concluyeron con la muerte del primero por cuestiones de salud. En 1968, Lemercier (quien retomó su nombre de pila José, pues Gregorio era su nombre monástico) contrajo matrimonio con Graciela Rumayor, lo cual causó un gran revuelo en los medios de comunicación de la época. El CPE continuó funcionando hasta 1982,⁹²⁶ conducido por la pareja de Lemercier y Rumayor, adicionalmente se abrió un taller de artesanías. Lemercier murió el 6 de diciembre de 1987.

-Iván Illich y la crítica a diversos aspectos del sacerdocio desde el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC)

Iván Illich era de origen austriaco, aunque de ascendencia croata y judía, nació en 1926, y fue ordenado sacerdote en Roma en 1946. Después de ejercer su ministerio sacerdotal en Estados Unidos y en Puerto Rico, se estableció en Cuernavaca en 1966 donde, con el total respaldo de Sergio Méndez Arceo, fundó, junto con otros intelectuales, el CIDOC, que tuvo el propósito inicial de impartir cursos de idiomas y también una formación para comprender la cultura latinoamericana y estaba destinada a los misioneros estadounidenses que fuesen asignados a países de América Latina.

No obstante el enfoque desde el inicio fue el prevenir que los misioneros fueran concebidos como una especie de “avanzada intelectual” del imperialismo estadounidense que en esos momentos pretendían acrecentar su influencia en Latinoamérica con el fomento del desarrollo (de hecho Illich criticó constantemente la noción de “desarrollo” como meta principal de las sociedades modernas). Gradualmente, CIDOC se convirtió en un espacio de reflexión donde intelectuales diversos impartieron cursos y seminarios como Paul Goodman, Erich Fromm,

926 *Ibid.*, p. 135.

Peter Berger y Paulo Freire.⁹²⁷ Varios de los temas que se discutían en los foros auspiciados por la institución dirigida por Illich, se publicaban en los “cuadernos CIDOC” que eran instrumentos de difusión del ideario de los intelectuales cercanos a las corrientes que se discutían.

En los seminarios del CIDOC “se exploraban las condiciones en las cuales los beneficios de la ciencia moderna podrían utilizarse de forma equitativa en una sociedad, no solo para la gente, sino por la gente. La teorización que allí se hizo de los conceptos “ciencia para el pueblo” y “ciencia del pueblo” es básica para cualquier persona implicada en las cuestiones de la ciencia y la tecno-ciencia. Allí se acuñó el término “herramienta convivencial” para referirse a los dispositivos, programas e instituciones modernas que permiten que la gente común genere valores de uso que la liberen de las necesidades producidas por las mercaderías comercializadas”⁹²⁸ La crítica a diversos aspectos de las sociedades capitalistas abarcaban el consumismo y la forma en que este influencia el comportamiento humano.

En lo que se refiere al ámbito del catolicismo, Iván Illich criticaba durante los sesenta, lo que él consideraba el excesivo nivel de institucionalización y burocratización de la Iglesia, llegando incluso a cuestionar la función y la existencia de los sacerdotes, y muy especialmente criticó la imposición del celibato.⁹²⁹ Debido a la serie de protestas en contra de las ideas progresistas que se promovían desde CIDOC, la Iglesia Católica desde Roma decidió desautorizarlo en 1967 a tan solo un año de su fundación. Illich renunció al sacerdocio en 1969⁹³⁰ y posteriormente al catolicismo, pero permaneció al frente del CIDOC hasta la disolución de este en 1976.

Illich desarrolló una serie de propuestas académicas en las que criticaría diversos aspectos de las sociedades modernas como la forma escolarizada de la

927 Braulio Hornedo, “Iván Illich, hacia una sociedad convivencial” en página web *Bienvenidos a una lectura con Iván Illich*: <http://www.ivanillich.org.mx/vida.htm> [Consulta: 28 de noviembre de 2015]

928 Puig, “Iván”, 2003, p. 147

929 González, *Crisis*, 2011, p. 183,

930 Puig, “Iván”, 2003, p. 146

educación, la medicina alópata, las patentes farmacéuticas, entre otros. Uno de sus discípulos, el suizo Jean Robert, comentaba que Illich tenía la idea de que “las escuelas atontan los transportes paralizan y la medicina te vuelve, más que enfermo un obseso por la salud e incapaz de aceptar la muerte.”⁹³¹ Como puede observarse Illich tenía la idea de que las instituciones de la vida moderna limitaban las posibilidades de autonomía del individuo.

El tradicionalismo católico en el estado de Morelos

Atlatlahucan, no fue el único escenario en la entidad morelense donde se desarrollaron expresiones del integrista católico, aunque si el primero en donde este fenómeno tuvo una importancia relevante para la vida municipal como se analizará en los siguientes apartados. No obstante, el tradicionalismo católico de Atlatlahucan no ha sido un fenómeno aislado en la entidad como se refleja en algunos casos que si bien no han tenido una importancia para la vida política del poblado como si la tuvo en Atlatlahucan, son experiencias que es conveniente mencionar.

-Esteban Lavagnini y la oposición al CVII en Jumiltepec

Jumiltepec sufrió un conflicto religioso relacionado con el robo en 1945 de una imagen de la Virgen del Sacromonte, patrona del poblado.⁹³² Dicho conflicto dividió a buen parte de los pobladores, pues mientras unos se dieron cuenta durante las procesiones de las fiestas patronales del 2 al 4 de febrero que la imagen había sido sustituida, el mayordomo del pueblo, el párroco Cándido Ramírez y sus diputados lo negaban. Al final se descubrió que un rebocero había propuesto al párroco y al mayordomo restaurar la imagen, pero terminó por robarla.

Después de ocho años en que el pueblo se mantuvo dividido, el asunto se resolvió favorablemente cuando en 1953 llegó al pueblo el sacerdote nacido en México pero de padres italianos, Esteban Lavagnini quien al año siguiente, logró

931 Robert, “Memoria”, 2010, p. 121

932 Salgado, “Identidades”, 2000, pp. 64-67.

recuperar la imagen con la ayuda de las autoridades estatales y federales y la mandó restaurar.⁹³³ Para solemnizar el retorno de la imagen al pueblo Lavagnini organizó una serie de celebraciones que incluyeron una procesión por los pueblos cercanos a Jumiltepec y una misa de tres ministros el 30 de agosto de 1954 en estas ceremonias, inclusive participó el ya para entonces obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo.

Cuando llegaron los cambios del CVII, Lavagnini se opuso a los mismos apoyado prácticamente por todo el poblado especialmente por lo que se consideraban ataques a la religiosidad popular. El sacerdote de ascendencia italiana consideraba que las disposiciones conciliares disminuían el honor debido a los santos y a la Virgen María,⁹³⁴ lo cual se manifestaba en la forma en que la diócesis de Cuernavaca quería aplicar la renovación litúrgica. Lavagnini había adquirido una popularidad muy grande debido a que había recuperado a la imagen que se habían robado y que era el centro de la ritualidad del poblado, por lo que la mayoría de los fieles lo siguió en su oposición a las reformas conciliares.

Cuando murió Lavagnini, el pueblo se dividió entre los partidarios de venerar su memoria, quienes quedaron bajo el mandato del padre Pedro Toledo, en tanto que los detractores de Lavagnini, se acogieron a la autoridad pastoral de Sixto Machaca, sacerdote que había sido uno de los que salieron del seminario lefebvrista de La Reja en 1989. Cabe mencionar que ambos sacerdotes son sedevacantistas, no obstante Machaca es cercano a la SST. Entre algunos sectores del pueblo, se venera a Lavagnini como si fuese un santo atribuyéndole incluso milagros.⁹³⁵

-Llegada y conflictos del sedevacantismo en Cocoyoc

En Cocoyoc los tradicionalistas habían llegado en una fecha tan tardía como 1992, ante la petición de un grupo de fieles del templo del Señor de la Expiración que consideraron que el sacerdote Pedro Madera, enviado por la diócesis de

933 *Ibid.*, pp. 68-69.

934 *Ibid.*, p. 70.

935 *Ibid.*, p. 72.

Cuernavaca no los atendía de manera suficiente, pues tenía que venir a oficiar desde Oaxtepec.

Poco después llegó otro sacerdote, el padre José Mendoza pero además de que causó la molestia de los fieles al hacer la misa afuera de la iglesia, con el pretexto de las altas temperaturas,⁹³⁶ fue acusado de querer “quemar los santos,”⁹³⁷ es decir destruir las imágenes y retirar el altar mayor para establecer en el templo reformas arquitectónicas similares a las realizadas en la catedral de Cuernavaca.

Ante esto el pueblo de Cocoyoc solicitó otro sacerdote al entonces obispo de Cuernavaca Luis Reynoso Cervantes, quien según la revista *Trento* se negó a atender la solicitud argumentando que ya se les había enviado un sacerdote y que buscaran uno por su cuenta.⁹³⁸ De este modo algunos feligreses tomaron contacto con José de Jesús Roberto Martínez, en ese entonces residente en Guadalajara como se mencionó en el capítulo anterior, para ver si a través de él podían contar con los servicios de algún sacerdote. Martínez dispuso que los sacerdotes sedevacantistas instalados en el poblado de San Pablo Atlazalpan en el municipio de Chalco acudieran una vez por semana a Cocoyoc, hasta que finalmente en 1993 fue nombrado Sixto Machaca como responsable del templo del Señor de la Expiración por el obispo Martínez.⁹³⁹ Machaca era el mismo clérigo que atendía el pueblo de Jumiltepec, quien años después se acercó a la SST, aunque sin pertenecer plenamente a ella.

El 28 de enero de 2001, el padre Sixto Machaca y el anciano David García, uno de los feligreses más prominentes del lugar, fueron detenidos por la Policía Federal Preventiva bajo la acusación de despojo del templo del Señor de la Expiración,⁹⁴⁰ la demanda había sido interpuesta por la diócesis de Cuernavaca.

936 Daniel Pérez Gómez, “Una penosa y gloriosa persecución” en *Trento*, 2da. época, año 4, no. 10, marzo 2001, p. 15

937 Salgado, “Identidades”, 2000, p. 80.

938 Daniel Pérez Gómez, “Una penosa y gloriosa persecución” en *Trento*, 2da. época, año 4, no. 10, marzo 2001, p. 15

939 *Ibid.*

940 *Ibid.*, p. 14.

Según la revista *Trento* “el odio y la consigna contra nosotros eran manifiestos, por parte de la Iglesia modernista y el gobierno masónico unidos en desvergonzado amancebamiento; sin embargo la legalidad estaba de nuestra parte, eran nueve años los que se habían estado trabajando en forma pacífica en el Santuario de la Expiración y existían documentos que lo probaban.”⁹⁴¹ En esta interpretación de los hechos más que una persecución judicial se considera la detención de Sixto Machaca como una muestra de la persecución que la Iglesia “modernista” y el gobierno en contubernio hacían contra los tradicionalistas. Llama la atención que en 2001 cuando tanto el gobierno federal y estatal eran de extracción panista, se les siguiese considerando como masónico, juicio ideologizado que refleja no el sentir de los pobladores de Cocoyoc, que probablemente sólo querían tener un sacerdote para sus fiestas patronales que por esas fechas se avecinaban, sino el de la SST que como se mencionó en el capítulo anterior era una asociación cercana a los Tecos.

Machaca junto con David García, fueron liberados el 30 de enero por la noche, después de la intervención de abogados contratados por la SST y del pago de una fianza que había sido recaudada a través de cooperaciones de los fieles tanto de Cocoyoc como de Jumiltepec y Atlatlahucan. Sin embargo el conflicto no terminó en eso, pues se giraron trece órdenes de aprehensión contra otros de los principales líderes de los feligreses tradicionalistas de Cocoyoc. El 1º. de febrero se procedió a la detención de Mario Galicia y ante el temor de una nueva detención contra el padre Machaca este se refugió en Jumiltepec. El conjunto de feligreses se hallaba atemorizado frente a la presión judicial y se dividieron entre quienes apoyaron la idea de entregar el templo a la diócesis de Cuernavaca que habían contratado a un abogado de apellido Vázquez de la capital estatal, que les aconsejaba ceder ante las autoridades y quienes querían mantener la posesión del templo para los tradicionalistas, aunque los líderes de estos habían huido por temor a las detenciones. El 6 de febrero, día en que los partidarios de entregar el templo a las autoridades planeaban hacerlo, viajaron varios sacerdotes de la SST a Cocoyoc como el obispo Martín Dávila Gándara, el padre Daniel Pérez Gómez y

941 *Ibid.*, p. 16

el padre Jaime Siordia para organizar celebraciones litúrgicas diarias y guardias de tradicionalistas que impidieran que el recinto se entregara a la Iglesia “oficial”. También se contrataron dos abogados de la Ciudad de México para la asistencia legal. Finalmente se fijaron fianzas para todos los demandados mismas que se lograron pagar de nuevo gracias a las cooperaciones de los feligreses de varias comunidades de la SST a lo largo del país. Para evitar mayores problemas Machaca solo atendió la comunidad de Jumiltepec mientras que Cocoyoc fue responsabilidad del padre Jaime Siordia de la SST.

-El caso de Acapatzingo

Acapatzingo es una colonia de Cuernavaca, en donde se registró un conflicto similar al de Cocoyoc, es decir por malas relaciones con el sacerdote enviado por la diócesis, la gente busca el apoyo de sacerdotes tradicionalistas. En este caso, una agrupación denominada Liga Nacional de Católicos Tradicionalistas dirigida por Manuel Martínez Calderón, es la que coordina las acciones para preservar la capilla tradicionalista en esta colonia de la capital de Morelos.

En esta capilla atiende el padre Manuel Joya, un sacerdote sedevacantista que es independiente y que es uno de los más ideologizados pues se le considera como abiertamente simpatizante del nacionalsocialismo y promotor de la lectura de los libros Salvador Borrego.

El desarrollo del conflicto entre tradicionalistas y progresistas en Atlatlahucan

Un prelado como Sergio Méndez Arceo que en diversos aspectos fue sumamente radical, tenía que despertar reacciones igualmente radicales y un ejemplo de estas se dio en el municipio de Atlatlahucan, ubicado en la zona denominada los “Altos de Morelos” en el noreste de la entidad localizada al sur y sureste del Distrito Federal. Además de la cabecera municipal el municipio de Atlatlahucan se conforma de las ayudantías de San Miguel Tlaltetelco y Texcalpan.

En los años inmediatos posteriores al CVII se produjo una división tajante entre los pobladores, caracterizada por la presencia de dos bandos: los tradicionalistas que rechazaban las reformas conciliares y pretendían conservar la celebración de la misa en latín, así como las costumbres referentes a las fiestas de los santos relacionadas con las mayordomías que implicaban expresiones complejas de religiosidad popular, que supuestamente pretendían suprimir las autoridades episcopales de Cuernavaca.

El otro bando fue el de los progresistas quienes eran obedientes a la autoridad de Méndez Arceo y buscaban hacer prevalecer los cambios posconciliares, no sólo en lo que respecta a la misa, sino también a una mayor profundización en los conocimientos bíblicos y en la participación en el cambio social a través de las CEB.

Ambos grupos se enfrentaron de manera periódica, especialmente cuando las elecciones para presidente municipal dejaban inconforme a uno u otro bando, particularmente entre 1970 y 1983 y este apartado tiene como propósito describir y analizar los principales aspectos de ese enfrentamiento al interior del municipio de Atlatlahucan, en el que el tradicionalismo tuvo un papel de primera importancia.

Cabe mencionar que en este capítulo los tradicionalistas son caracterizados como tales sin definir si son lefebvristas o sedevacantistas, pues aunque son atendidos desde los años setenta por sacerdotes sedevacantistas de la UCT, que después se transformó en la SST, sería cuestionable afirmar que la mayoría de la población se identifica a sí misma con alguna de ambas categorías del tradicionalismo, pues las definiciones teológicas e ideológicas que diferencian a ambas corrientes van, en términos generales, más allá de capacidad de comprensión y de la necesidad de identificación de los tradicionalistas de Atlatlahucan, a quienes les basta este término para definirse como opuestos a los progresistas.

-Los orígenes del conflicto entre tradicionalistas y progresistas en Atlatlahucan, el liderazgo de Porfirio Villalba

Las primeras expresiones del conflicto en el poblado, son hasta cierto punto herencia de una rivalidad que venía de tiempo atrás, entre los grupos encabezados respectivamente por Agustín Peña y Porfirio Villalba. En términos generales, el grupo de Peña estaba constituido por maestros quienes, por su formación de profesionistas, al tener mayores aptitudes para el desarrollo de relaciones extralocales, obtuvieron el favor de varios actores estatales del PRI, elemento necesario para obtener el cargo municipal. En cambio la facción de Villalba se integraba mayormente por campesinos que si bien antes de los años setenta no contaban con los suficientes contactos extralocales, tenía el apoyo de sectores relevantes de la población. Los herederos de la facción de Peña se alinearían en su mayoría al progresismo, mientras que los seguidores de Villalba, lo harían en favor del tradicionalismo.

En 1967, Porfirio Villalba se desempeñaba como secretario del ayuntamiento, mientras la presidencia municipal la detentaba uno de sus aliados, Macario Arenales. No obstante, este último acusó a Villalba de corrupción y lo destituyó de su cargo, ante ello, este acusó por su parte al presidente municipal de obtener beneficios personales por la explotación de una mina de arena cuyas ganancias debían repartirse entre los pobladores.

En forma paralela a esta disputa, se fue gestando el aspecto religioso del conflicto. En 1966, el sacerdote Ángel Quintero quien había sido párroco de Atlatlahucan y quien no llegó a implementar las reformas conciliares, falleció. Ante ello, el obispo Méndez Arceo, nombró como nuevo encargado de la parroquia del poblado al clérigo de origen estadounidense Patrick Dillon, quien había vivido por muchos años en el poblado de Tetelcingo, también en el Estado de Morelos en donde continuó residiendo mientras visitaba Atlatlahucan sólo de manera esporádica.

Dillon tomó la iniciativa en 1968 de hacer varios cambios en el edificio del templo principal de Atlatlahucan, pues “construyó un depósito de agua, tumbó algunos árboles del patio del convento y construyó paredes en varios cuartos,

planeando hacer una escuela”⁹⁴² Además de esto, como una tentativa de implementar algunas de las reformas litúrgicas promovidas por Méndez Arceo desde Cuernavaca, retiró algunas imágenes religiosas y colocó la imagen de Cristo crucificado en el centro de la nave, colgándolo de ambos lados, acción que, como se analizará más adelante, indignó a mucha gente y constituyó el “mito fundador” de la facción tradicionalista.

Macario Arenales, entonces presidente municipal, dio su respaldo a Dillon cuando varios feligreses reclamaron airadamente al sacerdote su acción de “colgar a Cristo”, no obstante el clérigo terminó por bajar la imagen sagrada para beneplácito de sus opositores. Ante esto, Porfirio Villalba aprovechó la protesta para atacar tanto a Arenales como a Dillon acusándolos de querer despojar al templo de sus imágenes, tal como Méndez Arceo había hecho en Cuernavaca. Estas acusaciones tuvieron otro elemento que exaltó más los ánimos de los opositores al clérigo estadounidense, pues en la cuaresma de ese mismo año de 1968, invitaron a unos seminaristas los cuales mostraron actitudes consideradas como impropias por varios feligreses (como por ejemplo organizar bailes y diversiones). Asimismo, Dillon difundió biblias publicadas en Estados Unidos que eran editadas por congregaciones protestantes, pero que fueron difundidas debido a su bajo costo con la autorización del obispo.

Además de lo anterior fueron introducidas algunas reformas litúrgicas, entre las que se encontraban el abrazo de la paz, el cual fue considerado como masónico por los seguidores de Villalba, quienes además de lo anterior, difundieron la versión de que el énfasis puesto por Dillon en los estudios bíblicos, era una señal de su intención de difundir el protestantismo y acabar con el culto católico en el pueblo.

Una muestra de la manera en que los tradicionalistas criticaban a Dillon era la siguiente referencia de lo publicado en el periódico *La Voz* del 30 de junio de 1968:

942 Elizondo, “Relaciones”, 1984,p. 91

Un serio conflicto religioso ha creado con sus caprichos el sacerdote extranjero de origen texano, Patricio Dixon (sic). Peligrosamente tiene divididos a los católicos hasta el grado de que se teme que corra sangre. El sacerdote tiene a su cargo la Diócesis (sic) de Tetelcingo y de esta población (refiriéndose a Atlatlahucan) pero ha dictado algunas órdenes que han provocado la indignación y protesta de los católicos. Por ejemplo mandó retirar de la iglesia a todos los santos, trató de obligar a comprar libros y Biblias de credo protestante. Los católicos esperan la intervención del Obispo a fin de que llame la atención del sacerdote y se abstenga de seguir creando dificultades.⁹⁴³

En estas líneas se observa que los principales argumentos de los opositores a Dillon eran por la presunta intención de retirar los santos del templo y por difundir supuestas biblias protestantes. No había aquí ningún reclamo relativo al CVII en sí y de hecho se apelaba todavía a la autoridad del obispo para que corrigiera la situación, lo cual habla de que se pensaba que el conflicto era solo producto de una actitud de un sacerdote particular y que se resolvería pronto.

A dicha crítica la publicación progresista y afín a Méndez Arceo *El Correo del Sur* respondió del siguiente modo en defensa de Dillon:

Esta nota, además de mala entraña revela falta de seso. Al sacerdote a que se alude bien podría recomendársele que fuera menos dadivoso. Lo mismo se priva de un bocado que de la camisa que lleva puesta si alguien tiene necesidad de ellos. Pero no es un retrasado; él sabe que las disposiciones del último Concilio son para llevarse a la práctica. Y esto está procurando, no sin exponerse a la calumnia, porque nunca falta quien creyendo hacer un bien a Dios y a la Iglesia, asesine impunemente la buena fama de un hombre.⁹⁴⁴

Esta respuesta nos refleja la percepción del bando progresista quienes consideran ignorantes y calumniadores a los tradicionalistas y que apelan, ellos sí, a la necesidad de aplicar el CVII, o al menos la interpretación radical del mismo emanada de la diócesis de Cuernavaca y consideran como injustos y fuera de lugar los reclamos contra el cura extranjero.

Fueron estos reclamos contra el sacerdote Dillon los que configuraron las demandas y algunas de las características de la facción tradicionalista. El clérigo estadounidense tuvo conflictos cada vez más violentos con la naciente facción tradicionalista, al grado de que se dice que lo llegaron a amenazar de muerte, por lo que optó por no regresar más a Atlatlahucan.

943 "Radiografías de la prensa" en *El Correo del Sur*, 7 de julio de 1968, p. 6
944 *Ibid.*, 7 de julio de 1968, p. 6

Debido a lo anterior, en septiembre de 1968, Méndez Arceo decidió enviar a otro sacerdote, Agustín González, a quien se le exigió por parte de los tradicionalistas firmar un documento donde se obligaba a no hacer ningún cambio litúrgico, a lo que el clérigo se opuso tajantemente y en consecuencia el grupo de tradicionalistas le negó la entrada al templo. Este sacerdote, estuvo un tiempo celebrando en la capilla del barrio de Los Reyes y más adelante intentó sin éxito entrar al templo algunos días después, pero no lo logró y en consecuencia abandonó el pueblo.

El periódico progresista *El Correo del Sur*, citando una nota de *Avance* de Morelos, menciona la postura de unos campesinos pobladores de Atlatlahucan que se negaban a disculparse con los sacerdotes que habían salido del poblado: “desde que nacieron se les enseñó a creer en Dios y a respetar a los santos y por esto han luchado en el pueblo ¿porque quieren que vaya a pedirles perdón a los padres que son los que están haciendo la destrucción? Consideran que ellos no han cometido ningún desacato. Lo único que han hecho es oponerse a que cuelguen al Cristo y a la destrucción”⁹⁴⁵ Aquí se observa como los habitantes del municipio, consideraban defender sus creencias ancestrales frente a lo que ellos consideraban arbitrariedades impuestas desde fuera del pueblo.

De la misma forma en que los tradicionalistas, en cuyos cuadros participaron de forma especial miembros de asociaciones religiosas como la “Adoración Nocturna” y la “Vela perpetua”, se organizaban como facción para luchar tanto contra el presidente municipal Macario Arenales como contra los cambios litúrgicos en el templo principal del poblado, los progresistas que si apoyaban las acciones de los sacerdotes innovadores, también se comenzaron a conjuntar como grupo el cual estuvo conformado principalmente por los seguidores de Agustín Peña (quien falleció precisamente en 1968) que en buena medida eran maestros de profesión.

También se alinearon en este grupo algunos miembros de los círculos de estudio impulsados por el padre Ángel Quintero y los miembros del grupo local del

945 *Ibid.* 16 de junio de 1968, p. 6

Movimiento Familiar Cristiano.⁹⁴⁶ Contrariamente a lo ocurrido con los tradicionalistas, este grupo casi nunca gozó de un liderazgo claro ni de las adecuadas conexiones con actores extralocales de peso, lo que limitó sus posibilidades de consolidar una posición exitosa en el conflicto.

Los tradicionalistas después de quedarse sin sacerdote, conformaron comisiones comandadas por el mismo Porfirio Villalba y en las que comenzó a participar la señora Elena Villanueva quien después se transformó en la líder de la facción, para salir a localidades cercanas en busca de sacerdotes que aceptaran celebrarles la misa según el rito preconiliar, sin tener éxito. Llegaron incluso a tener contacto con la comunidad ortodoxa rusa residente en Nepantla, Estado de México. Sin embargo, los tradicionalistas no aceptaron algunas costumbres de éstos como la de que hubiera sacerdotes casados y que la consagración eucarística se realizara con pan con levadura⁹⁴⁷, mientras que los ortodoxos no querían entrar al poblado sin la autorización del obispo Méndez Arceo, les dijeron además a los tradicionalistas que debían bautizarse de nuevo.

En 1969, el obispo de Cuernavaca envió al sacerdote Onofre Campos, quien en un principio aceptó las condiciones de los tradicionalistas y celebró la misa en latín, aunque paralelamente daba misa según el nuevo rito en lengua vernácula en la iglesia de la ayudantía de San Miguel Tlaltetelco perteneciente también al municipio de Atlatlahucan. Sin embargo especialmente después del conflicto electoral de 1970, el sacerdote se desligó de los tradicionalistas y sólo atendió a los progresistas en la localidad de San Miguel.

-Las disputas por la presidencia municipal y los inicios del liderazgo de Elena Villanueva

Los tradicionalistas comprendieron que la posesión de la presidencia municipal era fundamental si deseaban conservar el templo principal del poblado para ellos, por lo que durante la década de los setenta y la primera mitad de los ochenta, las

946 Elizondo "Relaciones", 1984, p. 94

947 Entrevista a Elena Villanueva realizada por Austreberto Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 14 de agosto de 2013

disputas por el ayuntamiento fueron sucesos que marcaron profundamente el desarrollo del conflicto entre ambas facciones.

El periodo presidencial de Macario Arenales concluyó en 1970, por lo que en las elecciones celebradas en mayo de ese año, cada facción tenía su propio candidato para lograr la nominación por el PRI (evidentemente por las características del sistema político de la época, el candidato de ese partido tenía garantizada la victoria). Felipe Toledano fue quien ganó la nominación, debido a sus contactos con la Confederación Nacional Campesina y la Liga de Comunidades Agrarias⁹⁴⁸ y posteriormente ganó las elecciones.

No obstante, los tradicionalistas tomaron la presidencia municipal e impidieron que Toledano entrara a ella, por lo que despachó como presidente municipal desde su domicilio particular, apoyado por las autoridades del PRI. Los tradicionalistas lograron que el gobernador del Estado de Morelos, reconociera un Consejo Municipal encabezado por Salvador Linares. En consecuencia entre 1971 y 1973 se podría decir que existieron dos poderes municipales, uno por cada facción.

En este trienio, Villalba fue acusado nuevamente por actos de corrupción, por lo que perdió definitivamente el apoyo de sus seguidores, Elena Villanueva, quien originalmente era una vendedora de sandías⁹⁴⁹, tomó el liderazgo de la facción, siendo 1972 el año en que este liderazgo se hace más visible, pues según Artemia Fabre, “para el mes de agosto, ella junto con su gente se enfrenta abierta y públicamente al sacerdote (progresista) en turno, Onofre Campos (sic).”⁹⁵⁰ Esto es indicativo de que aun cuando el padre Onofre se concentraba en atender sólo a los feligreses de San Miguel Tlaltelco, eran aun frecuentes los enfrentamientos de los tradicionalistas en su contra.

948 Elizondo, “Relaciones”, 1984, p. 95

949 Entrevista a Elena Villanueva realizada por Austreberto Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 14 de agosto de 2013

950 Fabre, “Continuidad”, 1985, p. III.27

En cuanto a la búsqueda de sacerdote que llevaban a cabo los tradicionalistas, lograron contactar con varios clérigos que se negaban a celebrar la misa según las innovaciones litúrgicas, aunque sólo visitaban Atlatlahucan de manera esporádica, y sólo para ceremonias especiales, ya que algunos de ellos residían en Cuautla, Tlayacapan, Santa Rosa, Jumiltepec e incluso en la Ciudad de México. Entre estos se encontraban Lorenzo Vergara, Liborio Castrejón, Javier Guerrero, Salvador Núñez, Carlos Córdova, Esteban Lavagnini y Adolfo Zamora.⁹⁵¹ Al parecer fue en estos primeros años de la década de los setenta cuando la facción tradicionalista comenzó a contactar con los seguidores de por Joaquín Sáenz Arriaga, quien había sido excomulgado a fines de 1971, no obstante, ningún sacerdote tradicionalista residió permanentemente en Atlatlahucan en estos años. Por el lado progresista, en 1973 Onofre Ocampo deja el templo de San Miguel Tlaltetelco y llega en su lugar Jesús Guerrero quien permanecería en el poblado hasta 1979.

En 1973 se llevaron a cabo nuevas elecciones municipales, resultando ganador Antonio González (periodo 1974-1976) quien pertenecía a la facción tradicionalista, a pesar de que según su propio testimonio “era casi analfabeta pero me eligieron sólo para tener a alguien a cargo, pero yo ni quería, así que aun como presidente municipal, yo seguía mi vida normal, trabajando en el campo”⁹⁵². El grupo tradicionalista había fortalecido sus lazos con el gobernador del Estado Felipe Rivera Crespo y en consecuencia, pudieron lograr mediante la puesta en marcha de sus redes de influencia la nominación del PRI para su candidato.

En este periodo se consolidó como nueva líder de la facción tradicionalista la señora Elena Villanueva, quien aun cuando en el ayuntamiento sólo se desempeñó como regidora de hacienda, se convirtió prácticamente en el “poder tras bambalinas” durante la presidencia de González y ejerció un caudillaje durante varios años sobre el grupo tradicionalista, derivado muchas veces de sus contactos de amistad con gobernadores morelenses, diputados y otros políticos

951 *Ibíd.*, pp. III.29 y 30

952 Entrevista a Antonio González realizada por Austreberto Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 1 2 de septiembre de 2013

influyentes. No obstante lo anterior, González se distanció de la Sra. Villanueva, pues según él “se robaba dinero del presupuesto y falsificaba firmas, además de que cobraba de más por los servicios”⁹⁵³ A pesar de las posibilidades de su liderazgo, no todo era cohesión entre los seguidores de Doña Elena, pues tal parece que para ciertos miembros del tradicionalismo, algunos aspectos de su actividad política no eran del todo transparentes.

-La consolidación del liderazgo de Elena Villanueva y el apogeo del tradicionalismo en Atlatlahucan

En las elecciones de 1976, nuevamente se dio un intenso conflicto por la presidencia municipal que se expresó incluso en peleas callejeras y enfrentamientos con la policía estatal en uno de los cuales fue asesinado un sobrino de Elena Villanueva. Sin embargo al final, la victoria fue del candidato progresista Severino Prado quien gracias a sus buenas relaciones con la Liga de Comunidades Agrarias y con el diputado federal Roque González, logró conseguir la postulación del PRI. Nuevamente la facción tradicionalista tomó la presidencia municipal, pero esta vez no se les dio la razón en su demanda de organizar otro Consejo Municipal y Prado tomó posesión del cargo en su domicilio, con el reconocimiento del poder estatal.

En este año de 1976 y al calor de las disputas por el poder local, se intensificaron los contactos entre Elena Villanueva y la UCT, especialmente a través de Anacleto González Flores Guerrero, hijo del renombrado líder tapatío pro-cristero y presunto representante en la Ciudad de México de la agrupación de los Tecos de Guadalajara, gracias a lo cual, fue posible hacer la invitación al arzobispo Marcel Lefebvre, para aprovechar la visita al país que el prelado tenía intención de hacer. Finalmente no se le autorizó la entrada a México al arzobispo francés, pero aun así el 6 de agosto, celebró la misa tridentina un representante suyo, el sacerdote Michel André en concelebración con el clérigo tradicionalista Esteban Lavagnini quien, como se ha mencionado, residía en el cercano pueblo de Jumiltepec.

953 *Ibíd.*

Durante esta misa se observaron mantas donde los feligreses pedían la excomunión del entonces obispo Méndez Arceo, y lo acusaban de ser “uno de los principales jefes del plan marxista infiltrado en la Iglesia Católica”⁹⁵⁴ Ante esta ceremonia, Méndez Arceo publicó un documento en el que decía entre otras cosas, que la liturgia celebrada el 6 de agosto fue una “fiesta antipapal” y que el Consejo Presbiteral obediente a su autoridad había ya declarado previamente que Lavagnini estaba excomulgado y que “todas sus celebraciones son ficticias o invalidas, los fieles al acudir a él en demanda del sacramento, provocan y mantienen la división de la comunidad.”⁹⁵⁵ De esta manera lo que ocurría en Atlatlahucan era un asunto que generaba cada vez mayor interés entre quienes sostenían posturas opuestas en lo que respecta a la recepción de las directrices del CVII. Méndez Arceo en el documento citado consideraba que:

El pbro. Esteban Lavagnini en su proceso doloroso de aislamiento patológico al amparo de un maximalismo mariano; se fue separando de la comunión de la Iglesia local y cayó en el seguimiento de Sáenz Arriaga contra el papa. (...) él sabe en cuales penas canónicas incurre y conoce su responsabilidad al engañar a los fieles con la deformación de la Palabra de Dios y también con la administración invalida o ilícita de los sacramentos por haber incurrido en suspensión “a divinis.”⁹⁵⁶

Es visible en este texto la manera en que Méndez Arceo, asimiló la postura de Lavagnini a la de Sáenz Arriaga, y hace del eje de su discurso la alusión a las penas canónicas en las que había ocurrido el clérigo de origen italiano, como la suspensión *a divinis*, con lo que consideraba su postura como inaceptable para los católicos.

Méndez Arceo conjuntaba en el mismo documento, su argumentación basada en las leyes eclesiásticas con ciertas percepciones propias de la política local “considero que las pretensiones de dominación sociopolítica fueron y han continuado siendo la raíz no confesada, encubierta bajo falsas ideologías religiosas. No quiero inmiscuirme en asuntos civiles; pero no puedo menos de lamentar los errores interesados o no, del gobierno estatal anterior. No se ha

954 Magaña, *Hora*, 1977, p. 197

955 “Mensaje del obispo sobre el caso Atlatlahucan” en *El Correo del Sur*, 26 de septiembre de 1976, p. 4

956 *Ibid.*

logrado en cambio suficiente toma de conciencia y maduración para que se libere al pueblo de sus caciques. La mayor parte sigue en la abulia.”⁹⁵⁷

Por su parte, Manuel Magaña mencionó acerca de este suceso: “la presencia del padre Michel André constituyó un alivio para el espíritu de los católicos del pintoresco pueblecito morelense (...) quienes desde hacía ocho años habían corrido al “obispo rojo”, Sergio Méndez Arceo.”⁹⁵⁸

Mes y medio más tarde, el 21 de septiembre en la fiesta patronal más importante del pueblo, la de San Mateo apóstol, acudió a celebrar la misa el sacerdote Moisés Carmona, entonces líder a nivel nacional de la UCT. A esta celebración acudieron tradicionalistas de todo el país, especialmente de Guadalajara, Acapulco y la Ciudad de México, lo cual demostró que el caso de Atlatlahucan ya era conocido y apoyado por varios correligionarios a nivel nacional.

En la homilía pronunciada por el padre Carmona, proclamó entre otras cosas “no estar de acuerdo con el Vaticano II, porque “con su declaración de la libertad religiosa niega que haya una sola religión verdadera, la Católica.”⁹⁵⁹ Con la visita de este sacerdote, quien fue el sucesor de Joaquín Sanz Arriaga en el liderazgo nacional del sedevacantismo, Atlatlahucan se convertía para los fieles afines a esta corriente, en un ejemplo de resistencia contra las innovaciones posconciliares

Después del momento apoteósico que representó la misa del día de San Mateo, vendrían días difíciles para la Sra. Villanueva, pues tras acusaciones de haber agredido a una hija del presidente municipal, al parecer sin haber sido nunca comprobadas, fue encarcelada, esto paradójicamente aumentó su prestigio, pues muchos de sus seguidores consideraron injusto este castigo y la veían como una mártir de la causa tradicionalista, su estancia en prisión también ayudó a Villanueva a consolidar sus contactos con actores extralocales, incluso con

957 *Ibid.*

958 Magaña, *Hora*, p. 196

959 *Ibid.* p. 250

representantes del gobernador León Bejarano⁹⁶⁰. Asimismo a través de la UCT, los Tecos le proporcionaron asesoría legal, lo cual le ayudó a salir de prisión en sólo unos meses.

Después de su salida de la cárcel, los Tecos, con la intermediación de Anacleto González Flores Guerrero, llevaron a Doña Elena a Guadalajara en donde además de visitar la UAG, dio su testimonio en varios foros afines al tradicionalismo. En la capital jalisciense se encontró con “los jóvenes católicos universitarios quienes le regalaron libros y la alentaron a continuar con la religión tradicional.”⁹⁶¹ Según relato de la Sra. Villanueva⁹⁶², los Tecos se encargaron de todos sus gastos de viaje y del hospedaje.

En septiembre de 1977, al parecer con la asesoría de actores políticos externos, los tradicionalistas publicaron en varios diarios un desplegado titulado “Atlatlahucan: Lucha contra la imposición política y por la democracia del pueblo” en el cual además de caracterizar su lucha contra Felipe Toledano primero y después contra Severino Prado como una “lucha popular”, negaban la existencia de una división entre los habitantes de Atlatlahucan: “la mentira más absurda de todas es la de que el pueblo se encuentra dividido por motivos religiosos entre „tradicionales” y „progresistas,” maquinada con el perverso fin de ocultar el fondo político del problema y buscando inútilmente dividirnos. En nuestro pueblo no hay división, lo que hay es la lucha de todo el pueblo contra el grupo de caciques y asesinos que encabeza Severino Prado y quienes lo sostienen.”⁹⁶³

Esta negación del componente religioso del conflicto, elemento en realidad central en la lucha, se debió muy probablemente sólo a una estrategia pragmática destinada a presentar la situación en Atlatlahucan ante observadores externos como una situación en que la mayoría del pueblo era la que sufría supuestas vejaciones (las cuales desde luego eran exageradas como parte de la estrategia)

960 Elizondo, “Relaciones”, 1984, p. 117

961 Fabre, “Continuidad”, 1985, p. III.36

962 Entrevista a Elena Villanueva realizada por Austreberto Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 14 de agosto de 2013

963 Manifiesto “Atlatlahucan: Lucha contra la imposición política y por la democracia del pueblo” cit. en Elizondo, “Continuidad”, 1984, p. 118

por parte de las autoridades, lo cual potencialmente les traería más simpatías y apoyos que la reivindicación de los postulados del tradicionalismo.

En las elecciones de 1979, gracias a las divisiones que se venían dando entre los progresistas y a la consolidación de los contactos externos de Elena Villanueva, la nominación por el PRI fue a favor del candidato tradicionalista Ángel Amaro. Este personaje al parecer no tenía el menor interés en la política, pero era alguien a quien Doña Elena consideraba fácil de manejar al tener poca formación intelectual: “yo no me metía en la política, a mí me vinieron a proponer lo de luchar por la presidencia, pero yo no quería porque no tenía estudios.”⁹⁶⁴ Los progresistas postularon a su candidato por el Partido Popular Socialista (PPS), pero como era de esperarse perdió.

En consecuencia, el dominio del ayuntamiento en el trienio 1979-1981, fue en su totalidad de los tradicionalistas. Aunque Amaro fungía como presidente, la persona más poderosa del municipio era Elena Villanueva, se decía incluso que tenía en su casa los sellos del ayuntamiento, por lo que podía elaborar documentos con valor oficial, según sus propios intereses. Por otro lado, en 1980, Villanueva se opuso a ciertas acciones de protesta de profesores del municipio, quienes en su mayoría eran progresistas.

En 1979 llegó a Atlatlahucan el sacerdote progresista Agustín Ortiz, quien decidió dejar de atender exclusivamente a los fieles de San Miguel Tlaltetelco y asumir un papel más relevante en el liderazgo de la facción progresista. De hecho, este clérigo comenzó la organización de las CEB en la localidad. Dichas comunidades tuvieron una mayor presencia incluso como elemento aglutinador de las acciones de los progresistas especialmente a partir de 1983, incluso para el periodo 1985-1988 el presidente municipal fue Marcelo Rendón quien era integrante de las CEB.⁹⁶⁵ Por el lado tradicionalista a partir de 1978 el sacerdote Benigno Bravo de la UCT llegó a hacerse cargo de manera permanente de los

964 Entrevista a Ángel Amaro realizada por Austreberto Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 20 de agosto de 2013

965 Salgado, “Identidades” 2000, p. 35

fieles del municipio, con lo que a partir de este momento cada facción tendría un sacerdote fijo y residente en la localidad.

Para las elecciones de 1982, el candidato tradicionalista Teodoro Barrera ganó las elecciones para presidente municipal, a la vez que Lauro Ortega asumió el gobierno del Estado. Con el nuevo gobernador, Elena Villanueva tenía también una buena relación. Sin embargo Barrera murió a los 5 meses de haber asumido el cargo después de caer accidentalmente desde una rueda de la fortuna, ante lo cual de forma inesperada, le correspondió a Villanueva asumir directamente el cargo de presidenta municipal, lo que iba contra su propia estrategia, pues para ella siempre fue más cómodo ejercer el poder “tras bambalinas”. Esto ya fue demasiado para los progresistas quienes no pudieron tolerar que Doña Elena fuera la presidenta municipal, por lo que tomaron las oficinas del ayuntamiento tal como 10 años antes lo habían hecho los tradicionalistas, con lo que Villanueva decidió despachar como presidenta municipal interina en su propio domicilio.

Ante esta circunstancia el gobernador Lauro Ortega se mostró conciliador y si bien determinó que Elena Villanueva no fuera la presidenta sí aceptó que uno de sus seguidores ocupara el cargo, Cirilo González quien tomó posesión el 13 de diciembre de 1982.

-El declive de Elena Villanueva y el aletargamiento del conflicto religioso

En febrero de 1983, ahora con el apoyo de militantes del Partido Socialista Unificado de México (PSUM), los progresistas toman de nuevo la presidencia municipal, ante lo cual el gobernador Lauro Ortega decidió convocar a un plebiscito que se celebró el 20 de marzo de ese año y en el cual tres planillas compitieron por el cargo de presidente municipal (una progresista, otra tradicionalista y otra neutra). El ganador de este plebiscito, respaldado por el PRI, fue el candidato progresista Simón Villanueva (quien a pesar de su apellido no era familiar de Doña Elena).

Los tradicionalistas no aceptaron fácilmente la derrota por lo que el 7 de abril, Elena Villanueva publicó un desplegado en el periódico *Excelsior*, titulado “Lauro Ortega viola la Constitución al desconocer el Ayuntamiento de Atlatlahucan” en el cual a la vez que alegaban que el ayuntamiento presidido por los tradicionalistas había sido electo “democráticamente” en 1982, denunciaban que los progresistas habían traído agentes del PSUM para atemorizar a la población e imponer a su gente en el poder local.

Según el desplegado, los funcionarios estatales Ramiro González, director de Gobernación, Ricardo López de Nava subdirector de Gobernación y Carlos Celis oficial mayor, habrían convencido al gobernador Ortega “de negociar el ayuntamiento con el PSUM, sin que existiera justificación alguna, salvo que los psumistas amenazaban con desatar la violencia contra su gobierno. El señor gobernador lejos de hacer respetar la ley optó por plegarse a las exigencias de los alborotadores que propician el desorden político y social en el país”⁹⁶⁶ De esta manera se acusaba al gobernador de ser arbitrario y de ceder ante un partido enemigo del orden público y desde luego adverso a los intereses del PRI.

Evidentemente después de la publicación de este desplegado no solo Villanueva fracasó en su propósito de recuperar la presidencia municipal sino que se enajenó para siempre la amistad del gobernador y por lo tanto uno de sus contactos extralocales más valiosos, lo cual determinó el inicio de su declive como líder de los tradicionalistas.

En 1984 el entonces obispo de Cuernavaca Juan Jesús Posadas Ocampo con el apoyo de la policía estatal y del gobernador, decidió intentar desalojar a los tradicionalistas del templo principal del poblado, sin embargo, como se analizará más adelante, fracasó en su propósito lo cual fue un gran triunfo para los tradicionalistas pues hasta la actualidad conservan el principal edificio de culto del municipio. No obstante, al parecer Elena Villanueva, según testimonios, no estuvo

966 Manifiesto “Lauro Ortega viola la Constitución al desconocer el Ayuntamiento de Atlatlahucan” cit. en Elizondo, “Relaciones”, 1984, p. 125

presente en esa defensa épica del templo⁹⁶⁷ lo que contribuyó a la pérdida de su prestigio y a la crítica de cierto número de los tradicionalistas.

Elena Villanueva siguió teniendo cierta influencia en la facción tradicionalista pero gradualmente fue perdiéndola, todavía influyó en el nombramiento de Ajilio González, candidato tradicionalista a la presidencia municipal que ejerció el cargo en el periodo 1988-1991, pero por motivos de salud y por contar con una edad cada vez más avanzada su poder se vio disminuido. A esto debe añadirse que la elección de los candidatos a la presidencia municipal fueron definiéndose cada vez más a través de los mecanismos internos de cada partido especialmente después del año 2000, en que aun cuando algunos candidatos se autoidentifican como pertenecientes a una u otra facción religiosa, definen sus acciones políticas en base a su filiación partidista.

Un factor muy importante que contribuyó al apaciguamiento del conflicto fue que en 1989 los progresistas construyeron su propia sede parroquial, con lo cual renunciaron definitivamente a la recuperación del templo principal. De esta manera y con la idea de que hay libertad para que cada quien vaya a la misa que quiera, el conflicto entre tradicionalistas y progresistas se ha aletargado, aunque sin desaparecer del todo pues muchas personas de Atlatlahucan se reconocen a sí mismas como integrantes de una u otra facción.

Características particulares del tradicionalismo católico en Atlatlahucan

-Mito e identidad entre los tradicionalistas de Atlatlahucan

En toda agrupación beligerante hay acontecimientos que pueden considerarse como “mitos fundacionales”, este término se usa no en sentido despectivo, ni señalando que algo necesariamente sea totalmente falso o fantasioso, sino que representa aquel momento inicial que generó la lucha y que muchas veces constituye el principal motivo identitario y que suele mezclar elementos históricamente verificables con hechos envueltos en la leyenda. En este sentido,

967 Entrevista a Gualberto Cortés realizada por Austreberto Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 27 de noviembre de 2013

para los tradicionalistas de Atlatlahucan, este mito fundador lo constituye en los diversos relatos orales el episodio, del “colgamiento del Cristo” que representó el primer intento en el pueblo por implementar las innovaciones litúrgicas que dispuso el CVII.

Como se mencionó, el sacerdote Patrick Dillon, en 1968 “quitó algunas imágenes de la Iglesia e intentó colgar un crucifijo en el centro del altar que varias personas bajaron y lo acusaron de querer “colgar a Jesucristo”.⁹⁶⁸ Estos sucesos, a través de los cuales Dillon quería reproducir algunos aspectos de la reforma en la disposición de los espacios litúrgicos que se había llevado a cabo en Cuernavaca, fueron el detonante para que varios pobladores comenzaran a protestar y a llevar a cabo acciones concretas, que muchas veces desembocaron en riñas e insultos contra el sacerdote y que llevaron a la conformación e identificación de los pobladores ofendidos como tradicionalistas.

Según un testimonio tradicionalista recabado por Artemia Fabre, el obispo Méndez Arceo “ordenó cambiar el misal, ordenó colgar el Cristo, esto, fue un mal entendido. Pues, aquí se tiene en lugar de honor, el Santísimo está en lugar de honor desde siempre, aquí se cree mucho en él ¿Por qué lo quieren colgar?”⁹⁶⁹ El hecho de colgar la imagen de Cristo en la nave central, tal como estaba en la catedral de Cuernavaca, fue considerado una ofensa que para muchos era intolerable y constituyó el elemento simbólico de todas las nuevas disposiciones que pretendía imponer el jerarca morelense, que incluían la celebración de una misa diferente, ya no en latín sino en español y la repartición al pueblo de Biblias consideradas como protestantes, sólo porque habían sido editadas en Estados Unidos.

La reacción contra Dillon, en un primer momento y después directamente contra Méndez Arceo, quien realizó varias visitas a Atlatlahucan para tratar de apaciguar la situación, fue radical: “Méndez Arceo ordenó colgar a Cristo y por eso el pueblo lo quiso colgar a él, ya estaban preparando la cuerda para colgarlo,

968 Elizondo, “Relaciones”, 1984, p. 91

969 Fabre, “Continuidad”, 1985, p. III.16

pero en eso él tuvo que celebrar la misa tal como se la pedimos y luego se fue.”⁹⁷⁰ Este intento de colgar al obispo de Cuernavaca, puede ser parte de un evento ficticio pues algunos testimonios de progresistas niegan que así haya ocurrido, no obstante constituye un fuerte elemento de identidad al configurar la imagen de un pueblo que “no se deja” y que luchó por preservar su identidad religiosa frente a imposiciones externas.

A partir de este episodio los tradicionalistas llamaron a los progresistas “colgadores” y éstos llamaban a aquellos “burros”, debido a que presuntamente, no querían entender por ignorancia y terquedad que la Iglesia necesitaba cambiar, ambos apodos eran insultantes para cada una de las contrapartes y resultaron ser generadores de esa relación conflictiva con la otredad que marcaron los rasgos identitarios de las partes en conflicto.

Como bien señala Andreas Huyssen “no siempre resulta fácil trazar la línea que separa el pasado mítico del pasado real, que, sea donde fuere, es una de las encrucijadas que se plantean a la política de la memoria. Lo real puede ser mitologizado de la misma manera en que lo mítico puede engendrar fuertes efectos en la realidad”⁹⁷¹

Es así como se deben entender este tipo de relatos, en los que dadas la diversidades de versiones es difícil establecer los parámetros de historicidad, sin embargo dichos relatos generan una fuerza movilizadora que resulta fundamental para construir la identidad de cada una de las partes en conflicto: “no hay pueblo para el que ciertos elementos del pasado –sean históricos o míticos, y a menudo una mezcla de los dos no pasen a ser una (...) enseñanza canónica, compartida, necesitada de consenso.”⁹⁷² Cada grupo acepta una serie de versiones como las oficiales del propio grupo y es esto lo que deben integrar en su discurso cada uno de los individuos que componen las partes en conflicto y para los tradicionalistas la

970 Entrevista a Elena Villanueva realizada por Austreberto Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 14 de agosto de 2013

971 Huyssen, “Pretéritos”, p. 7, en Página web Cholonautas <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Huyssen2> [Consultado el 20 de octubre de 2013]

972 Yerushalmi, *Reflexiones*, p. 9

oposición a que se colgara el Cristo constituye un elemento simbólico de su lucha contra las innovaciones eclesiales.

Otro ejemplo de lo que se puede considerar como un “mito de victoria” por parte de los tradicionalistas, y que para muchos marca el final del conflicto, o al menos de su periodo más álgido, fue lo ocurrido en el fallido intento progresista de tomar la iglesia principal del municipio por parte del entonces obispo de Cuernavaca Juan Jesús Posadas Ocampo, con ayuda de las fuerzas policiales del Estado de Morelos en 1984.

El prelado pensó que iba a ser una operación sencilla, pero una multitud de tradicionalistas se atrincheraron en el templo arrojando desde los muros diversos objetos que incluían piedras y agua hirviendo a quienes se hallaban en el exterior, “los policías trataron de abrir la puerta del atrio con una barreta, pero esta se dobló y a partir de ahí el obispo dijo “déjenlos, ellos están defendiendo su fe” y de ahí los progresistas ya no han vuelto a intentar tomar el templo, fue como un milagro, ahí, al doblarse la barreta, Dios dijo cuál era su voluntad.”⁹⁷³

En esta historia de la “barreta doblada” que es repetida por muchos tradicionalistas, mientras que los progresistas decían que la barreta se dobló porque era muy delgada, se observa una justificación taumatúrgica en la que Dios respalda con hechos sobrenaturales la legitimidad de la causa tradicionalista y sería una victoria simbólica para éstos, pues el templo principal del pueblo quedaría así en manos tradicionalistas hasta la actualidad, por especial gracia divina.

Estos dos acontecimientos son solo un ejemplo de cómo algunos sucesos singulares pueden representar en la narrativa de una de las partes en conflicto, eventos especiales que señalan elementos de identidad específicos, en este caso de los tradicionalistas. Son representativos por un lado de su deseo de defender la fe y por el otro del favor divino señalado en un hecho considerado como

973 Entrevista a Ángel Amaro, realizada por Austreberto Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 20 de agosto de 2013

sobrenatural, ambos acontecimientos son componentes fundamentales de la memoria de este bando.

-Apego al ritual y falta de ideologización

El apego al ritual preconiliar, es decir a la misa tridentina y a la veneración intensa de los santos, fue un factor que propició un aumento notable del interés por lo político en la población pues antes del conflicto las disputas por la presidencia municipal habían sido asunto solo de una minoría. No obstante, no puede decirse que en la facción tradicionalista ni en sus líderes existiese un proyecto político definido por una ideología concreta.

Se podría considerar que los tradicionalistas actuaron movidos por un apego al ritual que siempre había sido más que por una justificación ideológica, aun cuando en un momento dado, grupos externos como los Tecos de Guadalajara, quienes consideran al tradicionalismo como una expresión de lucha de los católicos contra sus enemigos judíos, masones y comunistas buscaron influir entre ellos, no fue posible hacer una ideologización más profunda en buena parte debido al bajo nivel de estudios de los tradicionalistas de Atlatlahucan y a la falta de ideólogos sólidos que residieran en el pueblo y que ejercieran el papel de intelectuales de la facción.

Para muchos tradicionalistas, es sumamente importante conservar el templo, pues así se evita que los progresistas “quemem los santos”, rumor ampliamente difundido por la intención de Méndez Arceo de retirar las imágenes de los santos. Según el testimonio de Mayolo Amaro, hijo de Ángel Amaro, quien fuera presidente municipal en el periodo 1979-1982: “Méndez Arceo vino y dijo que había que sacar toda la leña del templo, para él eso eran los santos, pura leña, quería que lo echaran al río o al fuego, pero el pueblo se defendió y lo sacó de aquí”⁹⁷⁴ Aun cuando el CVII no ordenó que se suprimiera la veneración de los santos entre los católicos, las acciones radicales y excesivas que Méndez Arceo

974 Entrevista a Mayolo Amaro realizada por Austreberto Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 15 de agosto de 2013

tomó para, según él, tratar de que el culto se centrara más en Cristo, fueron mal interpretadas, de una manera que persiste en la actualidad.

Con la posesión del templo, garantizan seguir acudiendo al sitio donde fueron sus padres y abuelos y donde los bautizaron, muchos temen también que se les impida al morir que sus restos pasen por el templo para que se les haga una misa antes de que su cuerpo repose en el cementerio. El espacio físico es un motivo de lucha, aun cuando durante mucho tiempo les faltó sacerdote, mientras que los progresistas si lo tenían, los tradicionalistas ven como un gran logro haber conservado en todo momento este sitio sagrado que representa para ellos el templo principal del municipio.

No obstante, todo lo anterior, existe una tendencia en las generaciones más recientes hacia una ideologización. Personas más jóvenes que no vivieron los inicios del conflicto, aunque sus familiares si lo hicieron, ya tienen una conciencia más clara sobre lo que implica ser tradicionalista, conocen más a fondo la teoría sedevacantista y el discurso en torno a la infiltración judía y masónica que propició el CVII para destruir a la Iglesia por dentro. Ejemplos de esto son los testimonios de Narciso Noriega de 45 años⁹⁷⁵, de Moisés Amaro de 50 años⁹⁷⁶ y de Marcelino Espinoza de 29 años.⁹⁷⁷ Estas personas, mostraron una identificación más firme con las posturas que los ideólogos tradicionalistas y particularmente sedevacantistas, han manifestado y que implican una mentalidad que va más allá de la simple preservación de los ritos sólo por el respeto a la herencia o el apego a una costumbre y por lo tanto muestran una cierta combatividad en contra de la Iglesia posconciliar que obedece la autoridad papal.

- El papel de la religiosidad popular en el tradicionalismo católico en Atlatlahucan

975 Entrevista a Narciso Noriega realizada por Austreberto Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 15 de agosto de 2013

976 Entrevista a Moisés Amaro realizada por Austreberto Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 19 de diciembre de 2013

977 Entrevista a Marcelino Espinoza realizada por Austreberto Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 19 de diciembre de 2013

Este apego al ritual preconiliar, señalado en el punto anterior, se relaciona estrechamente con la religiosidad popular. Existe en Atlatlahucan el sistema de mayordomías, el cual implica una serie de compromisos por parte de ciertos individuos en torno a la celebración de la festividad de algunas imágenes.

Tal como lo analizó la antropóloga Artemia Fabre, el obispo Méndez Arceo al realizar sus innovaciones, “quizá negó el significado y características de la religión popular en México y particularmente en Morelos; consideró, que , a pesar de las características de la religión popular (considerada como alienante), era necesario llevar a cabo las reformas eclesíásticas , para empezar el proceso del nuevo replanteamiento de una Iglesia por y para el pueblo, sustentada en la nueva concepción teológica de liberación.”⁹⁷⁸ Si Méndez Arceo hubiera tenido una actitud no autoritaria, sino flexible y comprensiva posiblemente el conflicto hubiera podido evitarse, pero sin duda la incomprensión de la mentalidad de los pobladores de Atlatlahucan quienes sólo trataban de preservar ritos de tiempos inmemoriales, fue el detonante del enfrentamiento.

-Características generales de la religiosidad popular y relación con el catolicismo oficial

La religiosidad popular católica tiende a ser considerada, desde el enfoque de la Iglesia oficial “una desviación con respecto a la norma oficial de la religión prescrita por el polo institucional”⁹⁷⁹ se le considera como un catolicismo periférico y marginado de la influencia doctrinal y pastoral de la institución eclesíástica, susceptible de ser corregido

En el espacio mexicano y latinoamericano en general “Se trataría de una forma de religiosidad resultante del cruce de las grandes religiones indígenas precolombinas (...) con el catolicismo español de la Contrarreforma.”⁹⁸⁰

Basándose en la tipología propuesta por Ribeiro de Oliveira los dos elementos principales de la religiosidad popular y en los que más enfatiza su expresión es el devocional (referente a una relación personal con los seres que se

978 Fabre, “Continuidad” 1985, p. 9

979 Giménez, *Cultura*, 2013, pp. 25-26

980 *Ibid.*, p. 27

veneran) y la protectora que se expresa en las distintas practicas propiciatorias, por ejemplo peregrinaciones y procesiones, tendientes a mostrar la “sumisión a seres sagrados con miras a obtener su actitud favorable en medio de las dificultades de este mundo”⁹⁸¹ es decir las practicas se realizan comúnmente con la finalidad de obtener algún bien material y utilitario especialmente relacionado con las actividades agrícolas.

Fabre destaca también “la diferencia entre la producción religiosa institucional y la producción religiosa popular. En donde el obispo y sus sacerdotes a pesar de ser una fracción distinta dentro de la Institución eclesiástica, con un discurso diferente, siguen perteneciendo a la institución y por lo tanto se impone a sus feligreses. Existiendo entonces, una lucha entre la institución eclesiástica que el obispo representa y la religión creada y actuada por la comunidad, la religión popular.”⁹⁸² En este caso. Para preservar sus costumbres y evitar la imposición en contra de sus creencias, los tradicionalistas deciden abandonar una institución que ellos consideran como ajena a lo que fueron sus valores religiosos de siempre y así conservando su autonomía, se ven libres de toda coacción por parte de las jerarquías eclesiásticas que para ellos no es lícito obedecer.

Es necesario también comprender el papel de la fiesta en el pueblo como regulador de ciertos aspectos de la cotidianidad tal como lo señala Guillermo De la Peña: “La fiestas tienen muchas funciones diferentes y se hallan abiertas a muchos niveles de significado, según la posición e intereses de los actores involucrados. La comprensión de estos niveles de significado puede arrojar más luz sobre problemas tales como la organización de la mano de obra agrícola, al función del parentesco, y la importancia de los compromisos locales y las relaciones de confianza.”⁹⁸³ La fiesta cíclica que implica la religiosidad popular es un marco que puede dar amplias pistas de los lazos que se van formando entre quienes participan en ella, lo que puede abrir un panorama relevante de las redes que se tejen en el interior del pueblo al amparo de las costumbres religiosas.

981 *Ibid.*, p. 28

982 Fabre, “Continuidad”, 1985, p. I. 21

983 De la Peña, *Herederos*, 1980, p. 254

Lo anterior implica además de una identificación identitaria con el barrio del que se forma parte, un nivel de diferenciación social:

El primer nivel de definición de una fiesta es que se trata de una celebración organizada por un grupo de vecinos, en honor de los santos del vecindario. Una consecuencia inmediata de la celebración de la fiesta es la diferenciación pública del miembro de un barrio de los que no son miembros, y también dos categorías dentro del mismo barrio, los mayordomos y los no mayordomos. Esta segunda diferenciación coincide con diferencias en estatus económico. Los mayordomos tienen que cubrir una parte sustancial de los gastos de la fiesta”⁹⁸⁴

A pesar de la desvalorización de varios sectores de la religiosidad popular de la Iglesia posconciliar, en América Latina surgió en la CELAM de Medellín de 1968 una tendencia conciliatoria que tiende a considerar la religiosidad popular como una forma de religiosidad auténtica pero en vías de perfeccionamiento

La Teología de la Liberación inclusive tiende a considerar a la religiosidad popular en su idea de reivindicación del pueblo como una forma legítima de expresión que podría llevar en sí el germen de la liberación, se le revaloriza “en cuanto expresión de la cultura del pueblo y como elemento obligado de su identidad. La Iglesia deberá asumirla, educarla y evangelizarla, identificándose con el pueblo histórico y dándole mayor unidad” ⁹⁸⁵ De esta manera la religiosidad popular era parte de la resistencia del pueblo contra sus opresores y un elemento favorable para su liberación.

-El papel de las peregrinaciones al santuario del Señor de Tepalcingo

Los santuarios pueden caracterizarse como “centros sagrados (...) donde se venera una virgen, un santo o un Cristo y hacia donde convergen periódicamente las peregrinaciones del catolicismo popular. Se dice además que se caracteriza por la amplitud geográfica de su esfera de atracción” ⁹⁸⁶ Los pobladores de Atlatlahucan también participan de este culto desarrollado en torno a santuarios específicos, en este caso el del Señor de Tepalcingo. A pesar de que el santuario está en manos de la Iglesia oficial posconciliar, los tradicionalistas de Atlatlahucan acuden cada año en Cuaresma. Esto constituye una experiencia de cohesión para

984 *Ibid.*, pp. 262-263

985 Giménez, *Cultura*, 2013, p. 32.

986 *Ibid.*, , p. 29

los propios tradicionalistas de Atlatlahucan y es también un medio para interactuar con otros pueblos al mismo santuario.

No hay que olvidar que “la peregrinación es generalmente, el rito de agradecimiento por el favor obtenido o el gesto de la súplica en el momento de la angustia. La actitud básica es la de la búsqueda de seguridad y protección”⁹⁸⁷ En este sentido, es un deber para todo poblador dar gracias y pedir a Dios las bendiciones necesarias en su trabajo y para su familia.

-La alianza local entre catolicismo popular y tradicionalismo

Según Cecilia Salgado, “el catolicismo popular en su búsqueda por continuar en el camino de la vida religiosa de estos pueblos, debía de encontrar un bastión de donde sostenerse y este era el catolicismo institucional tradicionalista.”⁹⁸⁸ El tradicionalismo, no necesariamente implica una afinidad total con la religiosidad popular, pues muchos de los aspectos de esta, pueden ser considerados como paganos o supersticiosos por algunos clérigos tradicionalistas, sin embargo el apego al rito tradicional, contrariamente a las innovaciones posconciliares que para muchos eran sacrílegas, representó para varios pobladores de Atlatlahucan una señal de continuidad con el pasado que no les ofrecía en lo absoluto la Iglesia del Vaticano II.

Según un testimonio recabado por Norma Elizondo: “los otros (los progresistas) no tienen mayordomías, no creen en los santos, los quieren quemar como leños viejos, pero nosotros no los dejamos. Ellos ya no creen en la misa de antes como nosotros y quisieron cambiar la misa; nosotros nos criamos recibiendo los santos sacramentos en la Iglesia, nuestros abuelitos y el padre Quintero así nos enseñaron.”⁹⁸⁹ Como se observa la percepción en torno al rumor de que “iban a quemar los santos” fue un aspecto que intensificó el apego a la religiosidad popular, la supresión del culto a las imágenes, también implicaba la cancelación de las mayordomías que eran instituciones multiseculares que significaban

987 Poblete, “Formas” 1973, pp. 168-169. Cit. en Giménez, *Cultura*, 2013, p. 30

988 Salgado, “Identidades”, 2000, p. 3

989 Elizondo, “Relaciones”, 1985, p. 102

espacios de expresión simbólica y de sociabilidad sumamente importantes en la mentalidad religiosa de los pobladores.

Antes del Concilio, la organización de las fiestas de los santos corría a cargo de los miembros de la Adoración Nocturna, ya en los años setenta, aun cuando varios de los hombres del pueblo ya no pertenecían a esta congregación, se continuaba por parte de los tradicionalistas el sistema de mayordomías y de fiestas de los diferentes santos patronos de cada uno de los barrios que conforman el poblado, gracias a que los sacerdotes tradicionalistas son favorables a estos esquemas de organización. En estas fiestas no se expresa una rivalidad entre barrios, como ocurre en otros pueblos morelenses, sino más bien es una expresión identitaria del tradicionalismo contra los progresistas que han dejado de lado este tipo de celebraciones y que forman parte de la identidad de Atlatlahucan, una herencia que para los tradicionalistas es necesario preservar a través de las generaciones.

Aspectos de la estructura política local: liderazgos unitarios locales y dependencia de poderes extralocales

La facción tradicionalista tuvo como una de sus características el estar bajo el mando de un líder único, en sus inicios Porfirio Villalba y aproximadamente a partir de 1972, ese liderazgo pasó a Elena Villanueva. Villalba había iniciado una carrera política a nivel municipal desde los años cincuenta, ocupó a fines de esta década el cargo de regidor de hacienda, pero fue acusado de corrupción y cesado de su cargo.

Como su esposa era pariente del entonces gobernador Norberto López Avelar, logró acceder al cargo de presidente municipal para el trienio 1961-1963. En el trienio de 1964-1966 asumió el cargo de secretario del ayuntamiento y para el de 1967- 1970, que fue el periodo de Macario Arenales, repitió en el mismo cargo hasta que se le acusó de corrupción por segunda vez lo que, como se mencionó anteriormente, fue uno de los detonantes para el inicio del conflicto entre tradicionalistas y progresistas. Los problemas entre la feligresía y el padre Dillon fueron la oportunidad más valiosa para Villalba de aumentar sus apoyos al

interior del pueblo y tener una bandera con la cual podía enfrentar a sus enemigos. Parece ser que este personaje nunca tuvo una convicción tradicionalista firme pues años más tarde y ya que había dejado el liderazgo de la facción, continuó asistiendo a la iglesia de los progresistas.

Villalba en el momento en que ejerció los cargos públicos ya mencionados, adquirió amplia experiencia y habilidades para hacer contactos, especialmente entre las fuerzas políticas externas que en su momento habrían sido fundamentales para la consolidación de las posiciones de la facción tradicionalista, ejerciendo con eficacia el papel de intermediario político. Porfirio Villalba no era campesino, por lo que tenía tiempo suficiente para realizar gestiones y fomentar sus relaciones con actores externos al municipio, así como para buscar sacerdotes que se opusieran a las reformas litúrgicas propiciadas por el Vaticano II. Sin embargo su liderazgo lo perdió definitivamente en 1972 cuando fue acusado por tercera vez en su vida de haber cometido un acto de corrupción, esta vez al haber cobrado unos certificados de derechos agrarios que nunca entregó⁹⁹⁰

Elena Villanueva, fue la segunda líder de los tradicionalistas, Su poder se basaba fundamentalmente en el compadrazgo y en la diversidad de contactos que supo formar, primero se hizo amiga del gobernador Felipe Rivera Crespo (1970-1976) e incluso su sucesor el gobernador Armando León Bejarano (1976-1982) le cedió concesiones de taxis que Villanueva repartió entre sus más fieles colaboradores. Aunque al inicio de la gestión de Bejarano, las relaciones entre este gobernador y Villanueva no eran las mejores, poco a poco se supo ganar su confianza y la amistad entre ambos fue uno de los principales factores de poder de la líder en el pueblo.

Ella era la encargada de organizar los mítines a favor del PRI, de movilizar a buena parte del pueblo cuando así lo requería algún evento político en alguna otra población del estado, es decir era la pieza de enlace entre el partido oficial a nivel estatal y la masa del pueblo, con lo que se forjó una red clientelar que fue uno de los factores más relevantes de su poder.

990 *Ibid.*, p. 111

La señora Villanueva prácticamente ponía y quitaba presidentes municipales, en cada elección impulsaba a los tradicionalistas a apoyar por los medios que fuesen al candidato que ella elegía, evidentemente siempre de la facción tradicionalista. Era común que los presidentes municipales que ella imponía fueran campesinos analfabetas que ella consideraba podían ser manipulables, pero que en varias ocasiones trataron de sacudirse su liderazgo.

Como se mencionó con anterioridad, hay testimonios en el sentido de que ella contaba con sellos del poder municipal en su casa por lo que podía “hacer el favor” a quien ella quisiera, de otorgar documentos oficiales como actas de nacimiento, de matrimonio, de defunción, de antecedentes no penales etc. Villanueva también era conocida por prestar dinero y hacer favores especiales como otorgamiento de plazas de maestro o de lugares para estudiar en la Normal o en alguna institución de educación media superior o superior del Estado, favores que repartía entre sus allegados, lo que consolidaba su cadena de fidelidades.

Además de la amistad y cercanía con los gobernadores ya mencionados, Elena Villanueva tenía otros contactos a nivel federal que también le facilitaban las cosas, como Guillermo Cuata quien se desempeñaba como oficial mayor de la Cámara de Diputados y Gonzalo Pastrana, que ocupó el cargo de senador de la entidad.

Se observa que si la facción tradicionalista fue la preeminente en Atlatlahucan, esto se debe a la eficiencia de sus líderes en su función de intermediarios políticos tanto Porfirio Villalba como Elena Villanueva tuvieron la habilidad de relacionarse tanto con el nivel de la política externa, pues especialmente la segunda forjó amistades con algunos gobernadores morelenses, como con sus apoyos internos en el pueblo. No obstante, estos líderes dependieron en gran medida de los apoyos de políticos extralocales y de su función de intermediaria entre los políticos y el pueblo, para mantener su cuota de poder al interior del municipio.

Los lazos familiares de amistad y de compadrazgo en la cohesión del tradicionalismo en Atlatlahucan

El parentesco y la amistad fueron desde el inicio del conflicto entre progresistas y tradicionalistas, un factor decisivo para definir la afiliación a una u otra de las facciones en pugna, “el espacio religioso es definido por la tradición familiar, la religión es asumida como herencia y aquí el poder de la tradición familiar consagra el acierto de la elección tomada”⁹⁹¹ Más que las convicciones, la pertenencia a una familia determinada, los favores recibidos o los compadrazgos, eran el factor determinante en muchos casos para definir la postura que se había de asumir en el conflicto. La propia pertenencia a las asociaciones religiosas como la Adoración Nocturna, era transmitida de padres a hijos⁹⁹²

Al principio del conflicto, las familias nucleares estaban en una misma facción, pero cuando las hijas se comienzan a casar, la situación puede variar, porque “las mujeres cuando se casan suelen formar parte de la facción de su marido.”⁹⁹³ Esto ha causado que entre parientes, haya divisiones en cuanto a la pertenencia a una u otra facción, lo cual ha provocado que el conflicto en muchos casos no solo se viva como un gran problema local sino que haya trascendido al seno de lo familiar.

Hay algunos testimonios que admiten que hablar del conflicto religioso en Atlatlahucan es algo doloroso, ya que es algo que ha causado divisiones, especialmente entre hermanos, tíos y primos como lo mencionó el joven Marcelino Espinoza⁹⁹⁴, cuya familia tiene miembros de ambas fracciones. El matrimonio implica muchas veces el cambio de facción, debido a la fuerza de los nuevos lazos que se han de establecer, lo cual muestra sin duda que más allá de las convicciones religiosas que se posean, los lazos familiares y las relaciones personales pudieron pesar más en la práctica al momento de definir una postura.

991 Salgado, “Identidades”, 2000, p. 56

992 Entrevista a Mayolo Amaro realizada por Austreberto Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 15 de agosto de 2013

993 Elizondo, “Relaciones”, 1984, p. 100

994 Entrevista a Marcelino Espinoza realizada por Austreberto Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 19 de diciembre de 2013

Reflexiones finales

El estado de Morelos en general y el municipio de Atlatlahucan en particular, presentó particularidades distintas de aquellas encontradas en Guadalajara. Después del CVII y aún varios años antes, la Diócesis de Cuernavaca fue sede de algunas de las experiencias innovadoras del progresismo, tanto en lo litúrgico como en otros aspectos. Además del obispo Sergio Méndez Arceo, Iván Illich y Gregorio Lemercier son ejemplos de prácticas y discursos progresistas que se desarrollaron en Morelos y que incluso fueron más allá de la renovación propuesta por el CVII.

En algunos poblados del estado como Jumiltepec, Cocoyoc, Atlatlahucan y el barrio de Acapatzingo en Cuernavaca, grupos de fieles reaccionaron con fuerza contra las innovaciones que amenazaban su religiosidad popular, especialmente en lo que se refiere al cambio en la misa y a la veneración a los santos, lo cual atentaba contra sus costumbres ancestrales.

Atlatlahucan destaca entre todas estas poblaciones debido principalmente a la mezcla que se generó entre un conflicto de índole religiosa y otro de índole política, lo que marcó las características del tradicionalismo católico que se dio en ese poblado. Sin embargo la forma de hacer política en el poblado no se vio influenciada por la ideología como ocurrió en Guadalajara, sino que surgió a partir de las dinámicas de poder internas propias de un poblado dependiente de liderazgos locales y actores externos que influyen en el desarrollo de las coyunturas locales.

Porfirio Villalba y Elena Villanueva se convirtieron en los líderes de la corriente tradicionalista, liderazgo que se fue disolviendo, especialmente en el caso de la segunda cuando avanzaba cada vez más en cuanto a edad y cuando la competencia electoral entre distintos partidos, influida por las transformaciones políticas ocurridas en el resto del país, fue fortaleciéndose. No obstante, es preciso no exagerar la importancia del partidismo en Morelos pues en la práctica no había en los años noventa o en la década del 2000, una estructura partidaria

consolidada más allá de la del PRI, pues los candidatos se han ido cobijando en las siglas de los más diversos partidos sin importar su ideología, sino sólo por obtener un espacio que les permita continuar en la competencia electoral.

Atlatlahucan es un ejemplo de cómo lo político y lo religioso pueden mezclarse en la práctica política de localidades rurales, sin embargo, esto no implica que se trate de un proyecto político que en algo cuestiona la laicidad o la modernidad. Ese no es el objetivo, sino asegurar la posesión del templo principal del poblado para que se continúe celebrando. En él el culto tradicional, pues tanto el papa como el presidente resultaban en la práctica demasiado lejanos para los pobladores, como para asumir una postura concreta en torno a ellos.

Las dinámicas políticas de Atlatlahucan se desarrollaban por “tiempos electorales” es decir el conflicto entre tradicionalistas y progresistas no se desarrolló de manera continua sino que sólo brotaba a la superficie de manera especial cada que había elecciones municipales.

Asimismo, el conflicto deja ver que la relación entre fieles y sacerdotes no es de simple sumisión como en otros lugares, sino que se da una interacción no siempre respetuosa y en la que el sacerdote en muchas ocasiones gozaba de un papel secundario en todo el ceremonial de la religiosidad popular.

Capítulo VI.-Análisis del integrismo católico en los espacios investigados.

Similitudes y divergencias del integrismo católico en Guadalajara y Atlatlahucan

El integrismo católico como se ha visto en los capítulos precedentes, fue un fenómeno complejo, no homogéneo ni en el tiempo ni en el espacio y que implicó componentes dinámicos, acompañados simultáneamente de constantes que permanecieron como el eje del discurso y de la ideología que sustentaban los actores ligados a esta expresión.

En lo que se refiere a los espacios, el integrismo católico mostró un evidente desarrollo diferenciado en el espacio rural respecto al urbano que señaló la influencia de aspectos culturales, sociales, económicos y políticos del entorno en la expresión de la religiosidad de los grupos humanos analizados, algunas de las diferencias más notables se pudieron observar en los ámbitos que se comentan en los apartados siguientes.

-El papel divergente de lo ideológico y de las motivaciones que llevaron al integrismo católico a sus seguidores

Se puede observar una diferencia notable en el entorno que originó el surgimiento y posterior desarrollo del integrismo católico tanto en Guadalajara como en Atlatlahucan. En el caso de la capital jalisciense, resulta insoslayable el papel que jugó la organización reservada de los Tecos, la cual venía actuando desde poco más de treinta años antes del final del CVII. Dicha organización formó núcleos de personas adoctrinadas en discursos ideológicos anticomunistas y antijudíos que fueron configurando la mentalidad de actores que después influirían en el surgimiento de las corrientes integristas. En otras palabras, existían corrientes de pensamiento que lograron dar solidez a una matriz ideológica que el CVII se encargó de exacerbar.

Para retomar el concepto de “ideología” que es útil para analizar las manifestaciones del integrismo católico tanto en Guadalajara como en Atlatlahucan, se hace referencia a la cita de Jorge Saborido que se mencionó en el capítulo I: “un conjunto de ideas y de valores concernientes al orden sociopolítico que cumplen la función de guiar los comportamientos políticos colectivos (...) se caracteriza por una formulación explícita en la que se ilustra cómo funciona la sociedad se explica cómo debería funcionar a partir de un enfoque ideal y se despliega un programa destinado a modificar el funcionamiento real para hacerlo compatible con la visión ideal.”⁹⁹⁵ La ideología asumida de este modo como guía para la acción en el orden socio-político, y como formulación de la manera en que funciona el entorno y de cómo debería de funcionar, es de utilidad para comprender que los católicos integristas (tanto tradicionalistas como conservadores integristas) actuaron de un modo diferenciado en Guadalajara y en Atlatlahucan y tuvieron un papel central en el primer espacio y otro periférico en el segundo.

La percepción del mundo de los integristas y tradicionalistas tapatíos, influenciadas por el discurso ideológico de los Tecos, quienes desde su fundación en los años treinta propusieron una serie de planteamientos que sugerían una sociedad basada en el nacionalismo católico, el anticomunismo, el antiliberalismo y el antijudaísmo, que en mucho coincidían con una noción de rechazo a la modernidad ilustrada, marcó a los seguidores del integrismo católico una vez que las reformas del CVII contradijeron estos principios, que habían sido parte, en mayor o menor medida de la idea de “Cristiandad” preconiliar.

Las nuevas disposiciones al interior del catolicismo establecidas por las reformas del CVII, contradijeron el esquema mental de los militantes y dirigentes del grupo de los Tecos y en razón de ello, se suscitaron reacciones contundentes contra estas disposiciones que se reflejaron en una dura crítica a la institución eclesiástica. A esta crítica ciertamente se añadieron otros factores como los conflictos que el grupo reservado de Guadalajara tuvo con otros actores más moderados e institucionales del catolicismo de la capital jalisciense como lo fueron

⁹⁹⁵ Saborido, *Elementos*, 2008, pp. 11-12

Efraín González Luna y José Garibi Rivera. No obstante, más allá de estos conflictos que ciertamente tuvieron un papel relevante en la historia preconiliar de los Tecos, el componente ideológico también fue, en la opinión del autor de esta investigación, el elemento central de la crítica contra el papado y la Iglesia posconiliar de los Tecos y del resto de los integristas católicos tapatíos.

. El argumento principal para la crítica al CVII fue, especialmente en los años iniciales del integrismo, el que la Iglesia se hallaba infiltrada por los enemigos de la Cristiandad (básicamente judíos, masones y comunistas) y se puede concluir que ese fue el móvil que llevó, especialmente en los años sesenta y setenta ya sea a los militantes y dirigentes de los Tecos, como a las personas formadas en la UAG, en base a dichos elementos ideológicos, a un distanciamiento de la autoridad papal en su práctica y concepción religiosa.

La ideología de los Tecos planteó desde sus inicios la idea de que el enemigo era capaz de “infiltrarse” es decir de introducirse subrepticamente, ocultamente, en las propias instituciones que en otro momento hubiesen defendido los valores de la religión, con la intención de destruirlas por dentro. Esta idea, se relacionó con el elemento antijudío del discurso de los Tecos y con lo que era considerado el “plan maestro” secreto de los judíos expresado a través de los denominados *Protocolos de los Sabios de Sión*, lectura que marcó el antijudaísmo del siglo XX en todo el mundo occidental. Para los seguidores de estos planteamientos, la Iglesia había sido finalmente infiltrada y por ello fue necesario presentar la batalla en contra de esos enemigos.

Es importante resaltar que, como lo demostraron especialmente los testimonios orales, la mayoría de los integristas de Guadalajara (excluyendo en parte a los nacidos en familias tradicionalistas que se formaron religiosamente por la educación de los padres), tuvieron en algún momento de su vida contacto, en buenos o malos términos según el caso y las distintas circunstancias, con el grupo de los Tecos, lo cual implicó también el conocimiento de ciertas lecturas ideológicas que marcaron su formación (además de los ya mencionados *Protocolos de los sabios de Sión*, también *El judío internacional*, *Derrota Mundial*,

Complot contra la Iglesia, entre otros) que influyeron de manera preponderante en su visión del mundo, de lo político social y en su expresión religiosa.

Muchas de estas personas, aun cuando en algún momento dado hayan tenido una relación conflictiva con los Tecos o una ruptura total con ellos que los llevase al enfrentamiento, no abandonaron la ideología inculcada por esta organización, ni en el aspecto político ni en el religioso. Esto se expresó especialmente a partir de los años noventa en que se inició la fragmentación a gran escala del integrismo en Guadalajara, convivieron en el espacio de la urbe jalisciense tanto grupos integristas subordinados, afines o cuando menos tolerantes con los Tecos, como grupos totalmente opuestos a ellos, pero todos mantuvieron la misma línea ideológica basada en el anticomunismo el antiliberalismo y el antijudaísmo.

Esta base ideológica, implicó una combatividad discursiva importante, la fe no fue para los integristas sólo una relación espiritual con Dios con la referencia a una vida ultraterrena o a una serie de preceptos morales, sino una forma de combatir por él en el mundo, frente a quienes consideran sus enemigos. Fue una forma de que lo religioso permeara lo político y lo social en sentido contrario, en última instancia, a la modernidad y a la laicidad, aun cuando estas no se atacasen explícitamente.

Fue perceptible un dinamismo discursivo en el tiempo en el caso los Tecos, quienes se acercaron a los representantes de la Iglesia posconciliar a través de sus contactos con el cardenal Juan Sandoval Iñiguez, lo cual mostró un mayor pragmatismo de forma creciente y especialmente cuando terminó la Guerra Fría, aun cuando en momentos muy específicos y con interlocutores selectos, como lo mostraron los Foros “Fe y Ciencia” a partir del año 2000, y hasta fechas tan recientes como 2013, mantuvieron un discurso beligerante contra diversos aspectos de la modernidad.

El panorama fue diferente en Atlatlahucan, en donde no existió esa difusión de una ideología opuesta a la conspiración judeo-masónica, debido en buena

medida a la composición social de sus habitantes y su bajo nivel de alfabetización (aspecto que se analizará más adelante) y también por la ausencia de alguna agrupación que se hubiese constituido como la plataforma de difusión de dichas tendencias de pensamiento. En cambio, el detonante del surgimiento del tradicionalismo, fue el apego a las prácticas de religiosidad popular de un sector de la población, que se veían amenazadas por la aplicación de las reformas posconciliares por parte del obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo.

De hecho, puede decirse que si los pobladores de Atlatlahucan que reclamaban el respeto a sus imágenes religiosas, a sus procesiones o a sus costumbres religiosas, hubieran encontrado una actitud más receptiva y comprensiva hacia sus prácticas por parte de Méndez Arceo, es probable que el tradicionalismo no hubiera encontrado los elementos necesarios para desarrollarse en dicho poblado ni para mezclarse con las luchas locales por el poder municipal.

También puede considerarse que si los tradicionalistas de Atlatlahucan hubiesen sido atendidos por sacerdotes lefebvristas o conservadores integristas, en lugar de sedevacantistas, lo más probable es que estos hubiesen tomado la modalidad de postura integrista que fuese, pues lo importante para los pobladores de la localidad era preservar sus costumbres en sus fiestas religiosas y la celebración de la misa “de siempre,” es decir la tridentina, sin que le hubiesen interesado las disputas teológicas referentes a la legitimidad o no de los papas posconciliares.

Aun cuando el tradicionalismo católico en Atlatlahucan ha estado regido por la sedevacantista SST, cabría cuestionarse hasta donde los fieles del poblado se apropiaron de manera efectiva de los planteamientos contra el papa. Es probable que el obispo de Roma, se haya percibido en la práctica como alguien muy lejano de la cotidianidad religiosa y de las dinámicas locales que fueron los aspectos realmente importantes para los pobladores tradicionalistas de Atlatlahucan. Méndez Arceo, sobre todo conforme fue avanzando el conflicto y en especial a partir de la condena abierta que hizo en 1976 del movimiento tradicionalista del

municipio, fue un adversario percibido de manera mucho más cercana y tangible que Paulo VI y aunque sus sucesores en el Episcopado de Cuernavaca no hayan sido tan radicales, se mantuvo una visión de rechazo hacia las nuevas normas conciliares, especialmente en materia litúrgica, vigentes desde el posconcilio.

No obstante que los opositores al CVII de Atlatlahucan se asumieron a sí mismos como tradicionalistas y por tanto diferentes al resto de los católicos, eso no les impidió participar activamente de ritos religiosos con católicos posconciliares que sin embargo compartían su visión de la religiosidad popular. Ejemplo de lo anterior, es la participación de los tradicionalistas en las peregrinaciones rumbo a Chalma o rumbo al santuario de Tepalcingo en donde han venerado una imagen religiosa del mismo modo que lo hacen los demás pobladores de las localidades de la zona. Es probable que más que sentirse miembros de una comunidad global, en este caso el catolicismo, su vínculo identitario lo apoyasen en ser los “hijos” o los “protegidos” de tal o cual imagen religiosa, según los parámetros de la religiosidad popular.

Cabe decir que no se puede negar la existencia de un discurso anticomunista y anti protestante en ciertas coyunturas del conflicto (por ejemplo el episodio del reparto de biblias por parte de seminaristas en la semana santa de 1968), pero la naturaleza de este elemento fue de carácter distinto al de la intensa ideologización promovida por los Tecos. Provino más bien de una mentalidad formada por los catecismos preconciliares y por la reticencia de los pobladores a elementos extraños a los habituales en su entorno.

A mediados de los años setenta, hubo un momento en que los Tecos intentaron influir entre los grupos tradicionalistas de Atlatlahucan, pero al parecer con muy poco éxito y de una manera tangencial, pues aunque de forma indirecta han mantenido una influencia muy relativa entre los tradicionalistas locales a través de los clérigos de la SST (como se recordará, dicho grupo sedevacantista es cercano a la agrupación reservada) en realidad no ha existido una presencia destacada ni del grupo fundador de la UAG, ni de la ideología difundida por ellos en el poblado morelense

Una excepción de esta existencia del elemento ideológico en Atlatlahucan pudieron ser los miembros de generaciones relativamente más jóvenes que han tenido ya acceso a Internet o que por contar con una formación escolarizada (lo que incluye desde personas alfabetizadas hasta profesionistas con más alternativas que las de sólo convertirse en campesinos como sus padres) pueden acceder a lecturas de manera más amplia. Su convicción de tradicionalistas no estaba ya fundamentada por el recuerdo del “colgamiento de Cristo” o por las presuntas intenciones de Méndez Arceo por “quemar a los santos”, sino por algunos elementos que hacen recordar las argumentaciones en torno a la infiltración de la Iglesia por parte de elementos judeo-masónicos.

-La relación con la política y lo político

Para este apartado se retoma el planteamiento de Chantal Mouffe, ya señalado en el capítulo I, quien plantea “distinguir entre ‘lo político’, ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales, y ‘la política’, que apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por lo político.”⁹⁹⁶ Esta diferencia fue clara para diferenciar la manera en que se relacionaban con lo político los tradicionalistas y conservadores integristas de Guadalajara y los tradicionalistas de Atlatlahucan.

Se puede decir que en Guadalajara hubo una relación de los integristas más cercana a “lo político” es decir al antagonismo contra los adversarios, en este caso los comunistas, liberales, masones y todos aquellos que obedezcan las disposiciones del CVII. Aquí lo político se entrelazó con lo ideológico y con la noción de amigo-enemigo de Carl Schmitt: “la específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo (*freund*) y enemigo (*feind*).”⁹⁹⁷ Podría decirse que los Tecos en particular y los católicos integristas de Guadalajara en general, tuvieron su razón de ser en el

996 Mouffe, *Retorno*, 1999, pp. 13-14.

997 Schmitt, *Concepto*, 1984, p. 23.

antagonismo, en la lucha contra el enemigo, en este caso contra el progresismo que había penetrado en la Iglesia y que a su vez representaba un arma del judaísmo, el liberalismo, la masonería y el comunismo para destruir a la institución eclesiástica.

Este adversario en ocasiones se personificaba entre los mismos tradicionalistas que no eran afines a los Tecos, quienes para los fundadores y dirigentes de la UAG, fueron considerados unos traidores por haberse apartado de su campo de influencia. Al perder el control o cuando menos la influencia que se ejercía sobre ellos, entraron en el campo del adversario, es decir de aquello susceptible a verse infiltrado, por lo que la desconfianza hacia el rebelde que se sacudió la influencia de los Tecos, fue la norma de comportamiento ante ellos. Aun cuando compartiesen la misma hostilidad contra el CVII o contra las innovaciones progresistas en el catolicismo, asociaciones como la OMC o la FSVF o las capillas independientes como las del padre Rafael Lira o la de Mariano Speroni, fueron identificadas como adversarias de los Tecos sin posibilidad de reconciliación.

Por su parte, estos núcleos integristas independientes de los dirigentes de la UAG, mantuvieron una hostilidad permanente contra todos aquellos que podían tener alguna relación con los Tecos, de hecho el discurso contra ellos se basaba en buena medida en la percepción de que la organización reservada era un grupo que se manejaba a través de prácticas mafiosas y gangsteriles. Esta percepción negativa aumento cuando los Leño se acercaron a la Arquidiócesis de Guadalajara, eso fue el punto final de lo que los integristas opositores a los Tecos consideraron un proceso de claudicación que se fue dando desde que en los años cincuenta y sesenta aceptaron donativos de fundaciones estadounidenses entre ellas la de la familia Rockefeller, considerada una de las grandes dinastías del poder judío mundial.

Pero ¿quiénes eran los amigos y aliados de los Tecos en el juego de lo político que plantea Schmitt? Dejando por un momento de lado sus aliados en su acción política anticomunista que implicaron a actores internacionales como la

Liga Mundial Anticomunista,⁹⁹⁸ en el ámbito del integrismo católico en México que es el objeto de estudio de esta investigación, lo fueron los sacerdotes que aceptaron su influencia, los ideólogos sedevacantistas que fueron relativamente cercanos a ellos como Joaquín Sáenz Arriaga y Gloria Riestra y posteriormente algunas asociaciones tradicionalistas, en el campo sedevacantista lo fue en buena medida la SST y en el lefebvrista la FSSPX (aunque de manera relativa, ya después del conflicto de 1989 y sólo manteniendo lazos a nivel local), de manera parcial la FSSP y un aliado inusitado, la Arquidiócesis de Guadalajara a través del arzobispo Juan Sandoval Iñiguez..

La relación con “la política”, es decir con la estructura relacionada al Estado, se dio más bien con el papel de los Leaño como empresarios, una faceta que no fue explorada a fondo en esta investigación porque excedía los límites y objetivos de la misma. Los Leaño, familia dirigente de los Tecos desde su fundación, han sido en cierta forma un “poder fáctico” a nivel local en los estados de Jalisco y Colima, desde luego no por su ideología o su discurso sino por el poderío económico que han logrado construir durante varias décadas en amplios sectores. Cuando los Leaño han actuado como empresarios influyentes para acercarse a los poderes políticos reales, han procurado olvidar cualquier referencia con los Tecos y su ideología y desde luego cualquier relación con el integrismo católico.

Por otro lado, el caso del tradicionalismo en Atlatlahucan desde luego no estuvo exento de esta visión de antagonismo entre amigos y enemigos. Tradicionalistas y progresistas se han definido en dos campos opuestos que bien pueden ejemplificar la noción de Schmitt. No obstante, en el poblado morelense, el contacto con “la política” es más visible, pues el objeto principal de la disputa fue el poder municipal local, la lucha por un cargo de gobierno concreto. En este caso los distintos grupos se movían en torno a liderazgos que eran el enlace con el partido hegemónico, al menos hasta los años noventa.

La política también hace referencia a quien tenía el poder de decisión en el núcleo tradicionalista, primero Porfirio Villalba y después Elena Villanueva dos actores que fueron considerados por muchos como los “caciques” y que

998 López, “Tecos”, 2007.

representaban las estructuras del poder en la facción del pueblo y que mucho debieron de su poder a su buena relación con los gobernadores estatales del momento y con otros actores de poder en el PRI.

A partir de los años noventa, al mismo tiempo que por el envejecimiento de Elena Villanueva, ella fue perdiendo gradualmente su poder, el sistema de partido hegemónico a nivel nacional se fue resquebrajando y a finales de los años noventa, irrumpió el régimen de partidos relativamente pluralista que tuvo un fuerte impacto en la dinámica política no sólo de Atlatlahucan sino también de varios poblados de la zona de los Altos de Morelos, en algunos de los cuales regían sistemas peculiares de elección de los poderes locales.⁹⁹⁹ De manera especial a partir del año 2000 el sistema partidista basado en las reglas del juego de la democracia electoral, se fue consolidando en Atlatlahucan y otros municipios de la zona, lo cual afectó la composición de los liderazgos pre-existentes surgidos en un contexto nacional en que el autoritarismo y el clientelismo eran elementos centrales de las relaciones de poder. No obstante debe aclararse que en Atlatlahucan como en muchos poblados del Estado de Morelos, los partidos no han tenido ni siquiera en tiempos recientes una estructura consolidada, sino que la inclinación política de los electores ha dependido más del candidato y de sus relaciones locales, independientemente del partido por el que se postule.

-Configuración de los liderazgos y participación de sacerdotes y laicos en los mismos

Este factor es otro de los elementos de diferenciación entre el tradicionalismo de Guadalajara y el de Atlatlahucan y también debe observarse cómo ha ido variando a través del tiempo, pues sus características influyeron de forma central en el desarrollo del tradicionalismo en cada caso. En el tradicionalismo de la capital jalisciense, los Tecos, principalmente por medio de su principal líder Antonio Leño Álvarez del Castillo (para estos años Carlos Cuesta Gallardo se hallaba distanciado un tanto del liderazgo de la organización reservada), pero también a

999 Sin que fuera el caso de Atlatlahucan, en diversos poblados como por ejemplo Tlayacapan, había sistemas en que los poderes municipales se asignaban de manera rotativa entre los distintos barrios que conformaban cada población.

través de líderes secundarios como Anacleto González Flores Guerrero o Raimundo Guerrero, ejercieron un liderazgo en el integrismo de los años sesenta y setenta, aun sin descartar la presencia de algunos sacerdotes independientes de dicha influencia y de las comunidades dirigidas por ellos. En los años ochenta se observaron los primeros indicios si no de fragmentación, si de la presencia en Guadalajara de la diferenciación entre sedevacantismo y lefebvrismo y fue en este momento en que los sacerdotes comenzaron a tomar cada vez un papel más central en los liderazgos de los grupos tradicionalistas de la capital jalisciense como lo ejemplifica la figura del obispo José de Jesús Roberto Martínez.

Ya en la etapa de la fragmentación sedevacantista iniciada en los años noventa, fue cuando poco a poco los sacerdotes comenzaron a tomar un papel central en varios grupos, especialmente en aquellos núcleos tradicionalistas opositores a los Tecos (como por ejemplo Sergio Ruiz, Rafael Lira y Daniel Squetino así como su hermano Juan José). Los líderes de los Tecos tuvieron un papel cada vez menos relevante en los grupos tradicionalistas como tales, aunque quizás no en los militantes que siguieron siendo a la vez fieles de grupos tradicionalistas como la FSSPX o la SST. De esta manera los sacerdotes fueron tomando un liderazgo más notorio en detrimento de la agrupación reservada que inclusive ya no tuvo, especialmente a partir de los años noventa, la fuerza para imponer una de las posturas tradicionalistas entre sus militantes.

Curiosamente los Tecos admitieron en su seno el pluralismo de interpretaciones del tradicionalismo, para prevenir la explosión de otros conflictos y la división de sus seguidores. Puede sorprender que en esta agrupación reservada se abriera un espacio de pluralidad cuando su visión del mundo ha sido rígida y opuesta a las innovaciones ideológicas. Es viable considerar que esa medida fue un mecanismo de autodefensa, de hecho fue una pluralidad que pretendió a la vez que aumentar las posibilidades de “jugar en distintas canchas a la vez”, evitar divisiones que pudiesen debilitar aún más a la organización reservada o causar divisiones en el seno de la familia Leaño. En todo caso, lo principal era reivindicar la misa tridentina independientemente de las tendencias

particulares del tradicionalismo a los que desearan integrarse los líderes y militantes de los Tecos.

La SST que mientras vivía Moisés Carmona, tuvo un buen nivel de cohesión y unidad interna, también se fue fragmentando a través de escisiones, las cuales sin embargo solo fueron de individuos que se llevaron a su propia feligresía, sin que eso haya significado la formación de un grupo sacerdotal rival de la SST, al menos en el ámbito del sedevacantismo a nivel nacional.

En cuanto a la FSSPX, el fenómeno de fragmentación se vivió solo en la coyuntura del conflicto de 1989, sin embargo los sacerdotes y seminaristas que salieron del grupo fundado por Marcel Lefebvre, no fundaron ningún grupo rival lo suficientemente fuerte como para tratar de competir con los sacerdotes lefebvristas y ni siquiera con la SST, a lo que hay que agregar que todos modificaron su postura religiosa hacia el sedevacantismo.

A pesar de la preponderancia de los sacerdotes no debe soslayarse el papel de algunos laicos en la configuración de algunos grupos sedevacantistas (como lo ejemplifica el papel de Antonio Castillejos y su familia en la fundación de la Capilla de Santa Margarita), sin embargo a grandes rasgos se puede hablar de que los sacerdotes tomaron a partir de los años noventa, las riendas del tradicionalismo de la capital jalisciense expresado en el liderazgo de los distintos grupos en que se fragmentó.

Lo anterior también se debió en buena medida al debilitamiento de los Tecos en su papel de agrupación política y a la ausencia de liderazgos ideológicos fuertes en su seno, aunque Antonio Leño Álvarez del Castillo murió en 2010, desde años anteriores su fuerza física y mental fue declinando por cuestiones de edad. Sus sucesores naturales, serían sus hijos y sobrinos pero varios de ellos (como Antonio Leño Reyes o su hermano Gonzalo), han estado más interesados en actividades empresariales y periodísticas o en hacer de la UAG no un semillero de militantes, sino más bien una institución competitiva y viable en el mundo globalizado, lo cual hace ver que ha prevalecido un pragmatismo en el seno de

los Leño que gradualmente ha disminuido la relevancia de lo ideológico y quizás de la viabilidad de la organización de los Tecos en el futuro.

El único descendiente de la primera generación de los Leño que ha continuado hasta fechas recientes, reivindicando el discurso ideológico del integrismo católico ha sido Juan José Leño Espinosa (sobrino de Antonio Leño Álvarez del Castillo) quien sin embargo no ha tomado un liderazgo directo sobre algún grupo tradicionalista, (él es en lo personal, feligrés de la FSSPX) sino que ha enfocado su actividad ideológica en la organización de los llamados Foros Fe y Ciencia, que desde el año 2000 se han realizado con una periodicidad bianual (dos años si y uno no). Si bien en dicho evento se difundieron discursos de índole integrista, no se podían considerar propiamente eventos de esa tendencia religiosa, ya que sus temáticas fueron más en la línea de cuestiones devocionales, apologéticas e históricas y mostraron cierta ambigüedad tanto en el discurso como en los invitados, ya que han participado desde sacerdotes tradicionalistas como Giulio María Tam, hasta personajes totalmente institucionales como el arzobispo Juan Sandoval Iñiguez.

Las características del liderazgo fueron radicalmente diferentes en el ámbito rural de Atlatlahucan, en donde los dirigentes se vieron influidos por las disputas políticas por la presidencia municipal y los grupos de poder previamente existentes en el poblado. Porfirio Villalta entre 1967 y 1973 y Elena Villanueva de 1973 a finales de los ochenta, fueron las figuras clave del liderazgo de la corriente tradicionalista de Atlatlahucan. Ambos, pero especialmente Elena Villanueva, eran reconocidos prácticamente como caciques en el pueblo y fueron ellos quienes decidían primordialmente, según el consejo de sus aliados políticos externos, las acciones que llevaban a cabo sus seguidores en las distintas coyunturas. Con la salud decreciente y la edad en aumento de Elena Villanueva, lo que ocurrió a finales de los años ochenta y principios de los noventa, su liderazgo entre los tradicionalistas fue disminuyendo y éstos se encontrarían ya sin una cabeza visible y concreta que fomentaría la gradualmente creciente influencia, de la política partidista-electoral, durante los años noventa.

Cabe mencionar que los sacerdotes en ningún momento han ejercido un papel de liderazgo en la coordinación de las acciones políticas de los tradicionalistas de Atlatlahucan, su papel se ha limitado en términos generales a sus funciones litúrgicas y sacramentales, mientras que han sido laicos como Villalba y Villanueva quienes tomaron el liderazgo de las acciones de los núcleos tradicionalistas del poblado.

-Tendencias hacia la unidad o la fragmentación

Mientras se mantuvieron bajo la influencia hegemónica de los Tecos los integristas católicos en Guadalajara tuvieron una fragmentación mínima, aunque ciertamente existieron núcleos de sacerdotes independientes de la influencia de la agrupación reservada, estos eran minoritarios y limitados a ciertas parroquias de la ciudad. La fragmentación más fuerte vino a partir de los años noventa, concretamente después de los sucesos de 1989 en que un grupo de sacerdotes y seminaristas renunciaron en masa a la FSSPX. A partir de este momento la tendencia entre los grupos tradicionalistas de la capital jalisciense ha sido hacia una atomización que muchas veces es motivada no sólo por cuestiones ideológicas, sino también por asuntos personales, como ya se observó en el capítulo correspondiente. Se puede afirmar que esta fragmentación trajo consigo un empleo de energías en acciones encaminadas a descalificar o a atacar a los enemigos diversos dentro del propio tradicionalismo que cada uno de los grupos tiene, lo cual distrajo esfuerzos en el ataque frontal al enemigo común, la Iglesia que sigue las normas del CVII.

En el caso de Atlatlahucan en cambio, la tendencia de los tradicionalistas ha sido particularmente hacia la unidad, los núcleos tradicionalistas de dicho poblado se han mantenido relativamente ajenos a la fragmentación, quizás en buena medida debido a que la confrontación constante por el poder político municipal con sus adversarios progresistas ha hecho conscientes a los tradicionalistas de la necesidad de mantenerse unidos en un solo frente contra el enemigo común. La autoridad religiosa se ha mantenido desde 1976, en manos exclusivamente de la UCT, que posteriormente se denominó SST, lo cual también ha sido un factor para evitar las disputas religiosas entre los mismos

tradicionalistas, algo opuesto a lo que ocurre en Guadalajara donde la multiplicidad de expresiones aun dentro del mismo tradicionalismo ha sido la causa de las fragmentaciones que se han desarrollado.

El tradicionalismo como identidad y como expresión de memoria colectiva

-La identidad como elemento del integrismo católico

Desde luego que el concepto de “identidad” no puede en ningún modo aplicarse exclusivamente a los integristas, sino prácticamente a cualquier colectividad conformada por individuos unidos por algún interés peculiar. No obstante, es útil hacer referencia a dicho concepto para comprender elementos que pueden ser considerados, la base de la cohesión de quienes conforman las categorías que se han analizado a lo largo de este estudio frente a la otredad. Aunque como ya se ha mencionado dicha relación es en muchos casos conflictiva ya que el otro, es definido en buena parte de los casos, no sólo como el adversario, sino como el enemigo. Gabriela González menciona algunos componentes de la identidad colectiva que pueden ayudar a comprender la importancia de este elemento: “la cotidianidad, los afectos, el sentido de pertenencia que nos acerca a unos y nos aleja de otros, es lo que forma el nosotros de las identidades colectivas, aunque cabe aclarar que esto no vuelve iguales a sus miembros; hacia el interior de una identidad colectiva se dan rupturas y recomposiciones que modifican a dicha identidad.”¹⁰⁰⁰ González menciona varios elementos que invitan a ser referidos cuando se aplican al integrismo católico.

La cotidianidad se relacionó con la asistencia a la misa, a las procesiones, a las peregrinaciones y a otros elementos litúrgicos que crean un calendario que ha marcado el ciclo de vida de los feligreses y ha desarrollado cierta afectividad hacia una serie de aspectos rituales que los vinculan con lo espiritual. Aparentemente, en Atlatlahucan esto pudo ser un elemento más poderoso si se enlaza con todas las implicaciones de significados que traen consigo la religiosidad popular y lo relacionado a los ciclos agrícolas. Sin embargo en los medios urbanos como

1000 González, “Identidad”, 2008, p. 171

Guadalajara también ha existido un calendario litúrgico que crea ese ciclo de cotidianidad y que genera lazos afectivos hacia lo cotidiano. La misa tridentina también es un elemento de la cotidianidad del integrismo católico y constituyó en muchos de los seguidores de esta corriente un elemento sagrado que ha formado parte de su vida y que se negaron rotundamente a abandonar, en cierta forma una buena motivación para ser tradicionalista ha sido esa defensa de un elemento específico de su cotidianidad como lo ha sido la misa tridentina.

El sentido de pertenencia, también es una necesidad humana que se ve satisfecha por la adopción de una identidad colectiva, el sentirse parte de algo es una de las razones por la que los individuos deciden formar parte de algún grupo específico. Los integristas formaban parte de comunidades de fieles que se asumieron a sí mismas como de características peculiares. Eran un grupo de privilegiados que poseían la verdad, un conjunto de “elegidos” que tenía la clave de la salvación frente a un mundo sumido en la herejía y condenado de antemano por no seguir la verdad que ellos propusieron. Esta características del integrismo, hacía difícil la incorporación a una comunidad de estas tendencias, especialmente en el caso de Guadalajara, pues muchas veces a menos de que se fuera parte de algunas familias que han sido “tradicionalistas de siempre”, existía cierta desconfianza ante el temor de la “infiltración,” ya sea de la Iglesia posconciliar, de la masonería, o de las mismas comunidades tradicionalistas enemigas.

Aunque una identidad colectiva no implica necesariamente la homogeneidad de los individuos que integran el grupo, es importante resaltar que en las agrupaciones católicas integristas, (especialmente en el caso de las altamente influenciadas por la ideología como las de Guadalajara) hubo una autopercepción de uniformidad y homogeneidad. En relación a este asunto, Fernando M. González propone diversas características que implican las formas de agrupamientos de grupos radicales, de las cuales son de utilidad en este análisis, las siguientes: “el supuesto de un espacio interno homogeneizado por una ideología compartida (...) la constitución, a causa de lo anterior, de una barrera protectora que libraría al grupo de las contaminaciones del mundo exterior

(...) la idea de emprender una misión purificadora del mundo, al que se pretendía descontaminar o transformar.”¹⁰⁰¹ Cada uno de estos elementos fue constitutivo de la identidad de los integristas, particularmente para los casos tapatíos, pues tanto en los Tecos como en otras comunidades, se observó la autoconcepción de homogeneidad por un ideal asumido por todos, sin reconocer gradaciones, disidencias parciales o reinterpretaciones particulares de algún elemento de la ideología y de la concepción de lo religioso, que se transmitió a todos los integrantes de la agrupación.

La noción de “barrera protectora” contra el exterior, también es un elemento que puede aplicarse en este caso, tanto como para los integristas de Guadalajara como para los tradicionalistas de Atlatlahucan, quienes deseaban preservar la misa “de siempre” para evitar ser contagiados por lo extraño, para no ser contaminados por la herejía del progresismo. El pertenecer a una comunidad integrista tuvo en parte la función de preservar a sus integrantes de la pérdida de la fe, de la protestantización a la que se había sometido la Iglesia posconciliar. El diálogo interreligioso promovido por el CVII fue considerado por los integristas como un grave peligro de que el catolicismo se contaminase de doctrinas heréticas y terminase por caer en manos de sus enemigos. Por lo tanto la identidad de los integristas estuvo construida en buena medida sobre la base de la preservación de esos riesgos de manchar lo que se consideró la pureza de ideales y de principios religiosos de sus miembros.

La misión purificadora también fue uno de los constituyentes de la identidad integrista, sin embargo esa pureza era percibida de forma distinta según la tendencia integrista de la que se trate. Por ejemplo los sedevacantistas en general, habían renunciado a todo proselitismo en parte por el temor a la infiltración y en parte porque consideraron que no hay forma de que la Iglesia se salvase y no quedaba más que esperar el fin del mundo, la llegada del Anticristo con la esperanza de que después de ello, venga el reinado eterno de Cristo, por lo

1001 González, “Algunos”, 2007, p. 59.

tanto la misión purificadora sólo se realizaría al interior de los miembros de la comunidad y no hacia al exterior.

En cambio los lefebvristas (FSSPX) y conservadores integristas (FSSP) mantuvieron en su discurso una mayor tendencia a asumirse a sí mismos como ese “pequeño resto” que puede “enderezar el camino” de la Iglesia posconciliar, pretenden ser el “buen ejemplo” para el resto de los católicos y así purificar a la Iglesia a partir de preservar el catolicismo preconconciliar. La crisis en la Iglesia que ha causado el CVII, terminaría cuando la institución eclesiástica se purifique, se quite de encima la “infección” de la protestantización y aun del liberalismo y de la “judaización” que le ha traído el dialogo con aquellos considerados como enemigos de Cristo.

Otro aspecto interesante que menciona Fernando M. González es que los grupos radicales “terminaron por consumir una parte sustancial de sus energías en detectar la infiltración de los virus humanos contaminantes en el seno del espacio que se consideraba idéntico e impoluto, y generador de la purificación del exterior. Por lo tanto, ninguno estuvo preparado para el „contagio” –en general casi siempre visto como proveniente del exterior- y, cuando cundió la sospecha de estar infiltrados, una metástasis devastadora los volvió contra sí mismos.”¹⁰⁰² El recurrente temor a la infiltración, entre los integristas de Guadalajara, puede considerarse resultado del deseo de preservación de una identidad basada en la pureza ideológica y religiosa con la que se autoconceptualizan los integristas católicos. La posibilidad de verse infiltrado, ha significado para cualquier grupo integrista, la probabilidad de ser contaminado del virus externo de la herejía, del virus del progresismo, o peor aún del virus judaico, por lo tanto había que combatir esa posibilidad denunciando dicha infiltración.

Esto se radicalizaba en personas que tenían la consigna de que el judío por naturaleza tiende a hacer de la infiltración su arma predilecta. Para retomar el planteamiento de Gabriela González mencionado páginas atrás, su concepto de “identidad colectiva,” no deja de lado las rupturas, un aspecto recurrente en el

1002 *Ibid.*, p. 62.

integrismo católico de Guadalajara, derivado en buena medida del ya mencionado temor a la infiltración. Para esta autora, las rupturas pueden significar reconfiguraciones de la identidad, que en el caso del integrismo en Guadalajara pudieron observarse al ver como ciertas comunidades varían sus posturas por ejemplo los lefebvristas que abandonaron la FSSPX después de los sucesos de 1989 y pasaron hacia el sedevacantismo.

Otra definición de identidad colectiva la ofrece Juan José Sanabria quien propone los siguientes planteamientos:

Un estado de conciencia de pertenecer a un grupo o categoría de personas; dicho sentimiento de pertenencia surge a partir de una cierta unidad de intereses o condición y se afianza precisamente al contraponerse frente a los otros, frente a la alteridad. El sentimiento de identidad colectiva se construye mediante ideologías, símbolos y rituales, aunque no cabe duda que la ideología y los símbolos son construidos sobre realidades sociológicas y culturales previas, las cuales tenderán a ser realizadas, reafirmadas y recreadas. Una identidad es una realidad en continua transformación, ya que sus formas y contenidos cambian a lo largo del tiempo, e incluso son intercambiables; sin embargo es importante reiterar que descubrimos nuestra identidad tan pronto como tenemos verdadera experiencia de la alteridad.¹⁰⁰³

Sanabria reflexiona diversos aspectos ya mencionados por Gabriela González, como el sentido de pertenencia. También profundiza sobre la alteridad, ese elemento sin el que la identidad sería quizás imposible. En el integrismo católico se observó claramente como es el otro quien definió en muchos aspectos las propias características y es en el encuentro conflictivo, en el ataque contra el otro, en este caso aquel que acepta las normas del CVII, que se ha moldeado en buena medida la identidad integrista. Para los integristas, su oposición a la modernidad, su rechazo a ciertas costumbres del mundo que los rodea y a la visión de legitimación de la pluralidad que se propone en las sociedades occidentales modernas, fue un rasgo que los identificó con una identidad que tiene como componente esencial la reivindicación de la Tradición, su custodia y defensa frente a una Iglesia que ha sido infiel a ella.

Además de lo anterior hay elementos característicos que definen esta identidad, no solo en base a las características ideológicas que se han estudiado en los capítulos anteriores, sino también en relación a ciertas manifestaciones,

1003 Sanabria, "Política", 2008, p. 161

siendo sin duda la principal la misa tridentina, elemento central de la cotidianeidad en los tradicionalistas, aunque hay otros elementos identitarios que pueden ser relevantes como por ejemplo la vestimenta de las mujeres para asistir a la misa (siempre de vestido o falda larga y con velo para entrar al templo.)

El ser integrista católico, ya sea tradicionalista o conservador integrista, ha sido un elemento de “identidad” para los seguidores de esta corriente, es una forma de ser y expresarse ante un mundo que necesariamente les es hostil por su oposición a ceder ante la modernidad. Podría decirse que el conflicto y la confrontación con su entorno han sido algunos de los elementos que conforman parte de la identidad que expresan hacia aquellos que los rodean, el ser diferente al resto de los católicos, el “preservar la integridad de la Tradición sin contaminación” ha sido un rasgo de orgullo para los integristas

En el caso de Guadalajara se podría hablar no de una, sino de varias identidades tradicionalistas, que aun cuando también se han definido en base a la otredad, han estado lejos de sentirse unidas por coincidencias que pudieran considerarse como superiores a los motivos de las discrepancias, como lo es el rechazo a las disposiciones del CVII. También han existido en este espacio, algo que podría denominarse “sub-identidades” que se definen de acuerdo a quien se tenga por adversario o por aliado, por ejemplo si son enemigos de los Tecos o son afines a ellos, si son enemigos de otras asociaciones como por ejemplo los fieles de la capilla de Santa Margarita que son opositores tanto de los Tecos como de la FSVF, etcétera. De acuerdo a la adscripción de cada capilla, existe una multiplicidad de enemistades y afinidades que definen la identidad peculiar de cada núcleo.

En Atlatlahucan la conformación identitaria también se realizó en buena medida en base a la oposición frente al adversario en este caso los progresistas del pueblo. Ciertamente mucho de lo mencionado aquí sobre identidad, podría ser poco aplicable a los tradicionalistas del poblado morelense, quienes definieron su identidad a partir de las concepciones de la religiosidad popular, mismas que ya se mencionaron en el capítulo V, aunque varias de las preocupaciones como la de

“preservarse de la contaminación,” también se hallaron presentes. En Atlatlahucan la pertenencia al tradicionalismo implicó no sólo la expresión de la religiosidad, sino también la lucha por el poder e incluso influyó en las relaciones familiares, de amistad y de compadrazgo, por lo que la identidad ha sido un elemento quizás más presente en el ámbito de lo cotidiano, debido a la mayor fuerza que en una población rural se ha dado a ciertos elementos que definieron las identidades dentro de los miembros de una comunidad de relativamente pocos habitantes y donde cada familia ha sido por lo general bien conocida por las demás.

La identidad entre los tradicionalistas de Atlatlahucan, se definió especialmente en función de la asistencia a la “misa de siempre” a la realización de lo que consideraron que siempre había sido y que siempre debía de ser, a la veneración de los santos en oposición a “aquellos que los querían quemar”, es una identidad que se ha mantenido a lo largo del tiempo en base a la fidelidad a una ritualidad, a la veneración a los santos que ha sido característica de la religiosidad popular pero que en el caso del poblado morelense se ha identificado con una aversión contra la injerencia de actores eclesiásticos externos que pretendieron cambiar las formas en que el pueblo siempre se había comunicado con el mundo de lo espiritual. Como se observó en el capítulo V, la identidad puede definirse también a partir de los lazos familiares y de compadrazgo, el ser “tradicionalista” en Atlatlahucan implicó un modo de vida, una cotidianidad sujeta a ciertas ritualidades que definen a los pobladores que siguieron esta corriente y su papel en el ceremonial del pueblo, así como las relaciones que se han construido a lo largo de las décadas en torno a un conflicto que sin ser permanente, se manifestó de manera coyuntural según los tiempos de cambios de poder.

El papel de la memoria colectiva en el integrismo católico

La palabra “memoria” entendiéndola como recuperación del testimonio y las vivencias de quienes tienen algo que recordar y estructurar narrativamente sobre el pasado, es un elemento relevante en la construcción de la historia de procesos recientes, lo cual se añade a una constante preocupación por evitar el olvido de las vivencias de aquellos actores relevantes en un proceso histórico

determinado. Esta labor de recuperación de testimonios rara vez se enfoca en espacios locales que aunque aparecen un tanto ajenos al devenir nacional, también pueden ser una muestra de cómo los procesos de la memoria pueden construir lentamente las imágenes del pasado entre la gente común.

Un autor que reflexionó ampliamente en lo que se refiere a la relación entre “memoria colectiva” y “memoria individual,” fue Maurice Halbwachs quien señala refiriéndose a la memoria del individuo construida a través de su experiencia vital: “preservamos memorias de cada época en nuestras vidas, y estas son continuamente reproducidas; a través de ellas como una relación continua, un sentido de nuestra identidad es perpetuado. Pero precisamente porque estas memorias son repeticiones, porque están sucesivamente comprometidas en diferentes sistemas de nociones, en diferentes periodos de nuestras vidas han perdido la forma y la apariencia que tenían.”¹⁰⁰⁴ En estas líneas Halbwachs analiza el dinamismo de las memorias individuales que marcan las distintas épocas de nuestras vidas, las cuales están sujetas a ser resignificadas y modificadas. En varios de los fieles integristas el papel de la memoria individual ha sido un factor importante para definir la pertenencia a una u otra de las colectividades opositoras al CVII, la cual en buena parte de los casos estuvo marcado por pertenecer a determinadas familias que dependiendo del caso, en Guadalajara o en Atlatlahucan se han destacado por haber estado ligada a la corriente integrista. En este sentido, la familia Castillejos de la Capilla de Santa Margarita puede considerarse como un ejemplo paradigmático de cómo los conflictos y disputas familiares en contra de uno o varios sacerdotes puede influir en el desarrollo de una escisión de otro grupo tradicionalista como lo fue en su momento la FSVF. Las conflictividades que el patriarca de la familia, Antonio Castillejos, tuvo con Juan José Squetino marcan esa memoria de una disputa que se ha ido convirtiendo en un referente incluso para el resto de su familia. En cierta forma la memoria individual de Antonio Castillejos se ha convertido en la memoria colectiva de la familia Castillejos y de la comunidad de la Capilla de Santa Margarita.

1004 Halbwachs, *Collective*, 1992, p. 47

Desde luego esta relación de la memoria con lo familiar también implica una reinterpretación de cada uno de los miembros, pues tal como lo señala Halbwachs: “los recuerdos familiares de hecho se desarrollan en muy diferentes suelos, en la conciencia de los distintos miembros del grupo doméstico. Aun cuando vivan cerca el uno del otro, pero aun más cuando la vida los lleve lejos, cada miembro de la familia recuerda en su propia manera el pasado común familiar.”¹⁰⁰⁵ De este modo, se abre la puerta a la pluralización, a la reinterpretación de cada individuo de esa colectividad familiar, en el ámbito del integrismo católico en el que especialmente algunas comunidades de Guadalajara, han contado con un fuerte apoyo en ciertas familias. Atlatlahucan no estuvo exenta de esta reinterpretación de las memorias familiares que pueden hacer los individuos de las distintas generaciones, pues como ya se observó en el capítulo V, los miembros más jóvenes con acceso a Internet, pueden fundamentar su identidad tradicionalista de una forma cada vez más ideologizada.

Otra autora que ha trabajado en torno al concepto de memoria colectiva es Irma Antognazzi quien señala: “la memoria colectiva se construye históricamente. Se iluminan o se ponen en un cono de sombras ciertos hechos o procesos según los intereses y circunstancias que afloran en cada particular correlación de fuerzas sociales y según los avances en el conocimiento.”¹⁰⁰⁶ De este modo podemos ver que la memoria colectiva se va construyendo de manera cambiante dependiendo de los actores que pongan mayor o menor énfasis en tales o cuales aspectos de los recuerdos a los que se hace referencia, ello muestra un dinamismo que echa mano de los recuerdos colectivos para construir un discurso específico, según lo reclamen las distintas circunstancias. Aun cuando el integrismo católico en general tendió a desconocer la mutabilidad de su pensamiento, este necesariamente se ajustó conforme cambió el contexto, tal como se puede ejemplificar con las modificaciones que en varios aspectos presentó el discurso integrista católico después de la caída del Muro de Berlín, que fue del anticomunismo al anticumenismo y a un mayor énfasis en ciertos aspectos del antijudaísmo.

1005 *Ibid.*, p. 54

1006 Antognazzi, “Necesaria”, 2006, p. 53

Para los integristas, la memoria fue un elemento presente en su modo de interpretar el entorno, tanto en Guadalajara como en Atlatlahucan existieron episodios y coyunturas que marcaron a cada comunidad y que fueron centrales en sus relaciones tanto al interior como al exterior de cada núcleo y que se conformaron como elementos constitutivos de su memoria colectiva. En los casos estudiados se pudo detectar la presencia de una memoria concreta que configuró una serie de imágenes mentales en torno al conflicto entre progresistas y tradicionalistas en el caso de Atlatlahucan y entre grupos tradicionalistas o entre estos y la agrupación de los Tecos. Estos se relacionan con lo que puede considerarse como “mitos identitarios” de los integristas. Este tipo de mitos son parte de aquel componente colectivo que generó una identidad definida entre los actores: “lo colectivo de las memorias es el entretrejido de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante, con alguna organización social - algunas voces son más potentes que otras porque cuentan con mayor acceso a recursos y escenarios – y con alguna estructura, dada por códigos culturales compartidos.”¹⁰⁰⁷ Como se ha observado, tanto las distintas expresiones del tradicionalismo como sus adversarios, lucharon constantemente por hacer que su voz fuera la más escuchada y su versión del conflicto fuera considerada la única legítima y verdadera.

En este contexto, el uso de la palabra “mito” no implica una connotación despectiva, ni que se haga referencia a algo necesariamente falso, sino que más bien se refiere a aquel relato o episodio que es capaz de aportar elementos centrales en la definición de una identidad de un grupo y cuyos elementos pueden incluir componentes reales pero también otros que pueden ser modificados por un afán de construir una leyenda que exalte ciertas virtudes con las que se identifique el grupo.

La memoria colectiva se define como “movimiento dual de recepción y transmisión, que se continúa alternativamente hacia el futuro” ¹⁰⁰⁸ es esta recepción y transmisión la que cada una de las partes en conflicto trató de

1007 Jelin, *Trabajos*, 2002 p. 22

1008 Yerushalmi, *Reflexiones*, s/a, p. 6

impulsar como la más verosímil para así reproducir una imagen positiva de sí mismos y consolidar su propia identidad:

Para fijar ciertos parámetros de identidad (...) el sujeto selecciona ciertos hitos, ciertas memorias que lo ponen en relación con “otros”. Estos parámetros, que implican al mismo tiempo resaltar algunos rasgos de identificación grupal con algunos y de diferenciación con “otros” para definir los límites de la identidad, se convierten en marcos sociales para encuadrar memorias. Algunos de estos hitos se tornan, para el sujeto individual o colectivo, en elementos “invariantes” o fijos alrededor de los cuales se organizan las memorias.¹⁰⁰⁹

En este sentido, las memorias aportan mucho a la identidad de un conjunto, pues representan las motivaciones por las cuales se definen las características del grupo en relación a la otredad y además narran los sucesos heroicos o bien las injusticias, por las cuales el grupo en cuestión ha de continuar su lucha e incluso ha de seguir existiendo como tal.

Para los casos de Guadalajara, hubo acontecimientos fundacionales que rigieron esta memoria colectiva y que definieron la identidad, ya fuese el momento de la fundación de una nueva capilla o el conflicto que derivó en la separación del sacerdote líder de cada agrupación de su comunidad originaria. El conflicto de 1989 que trajo por consecuencia la salida de la FSSPX de un número importante de sacerdotes y seminaristas, puede ser un ejemplo de un acontecimiento de la memoria colectiva que marcó un quiebre en la historia del integrismo de la capital jalisciense a la vez que el inicio de un nuevo proceso.

En Atlatlahucan se tiene como mito fundador del tradicionalismo local, el episodio del “colgamiento del Cristo” que como se analizó en el capítulo correspondiente fue determinante para que la oposición a las directivas de Méndez Arceo tomaran la fuerza con la que se manifestaron. Otro episodio constitutivo de la memoria en el poblado morelense fue el episodio de la “barreta doblada” que consolidó la posesión del templo principal de Atlatlahucan para los tradicionalistas.

1009 Jelin, *Trabajos*, 2002, p. 25

El conspiracionismo y su influjo en las tendencias a la fragmentación en los movimientos ideológico-religiosos: aspectos teóricos y consideraciones sobre su manifestación en el tradicionalismo católico

Algunos científicos sociales, particularmente del medio anglosajón, se han ocupado del estudio de las teorías de la conspiración desde una perspectiva académica, al analizarlo como la forma en que algunos sectores constituyen parte de su mentalidad y de su conceptualización de cómo funciona el mundo. Jane Parish se preguntó: “¿Las teorías de la conspiración representan una nueva categorización de la verdad y la certeza donde la construcción tanto de la autoridad de los expertos como la del discurso subversivo está bajo la mirada de un consumidor cada vez más sofisticado que lo cuestiona todo? ¿O las teorías de la conspiración de hoy son simplemente una solución ancestral a las ansiedades presentes de un mundo incierto?”¹⁰¹⁰ Estos cuestionamientos presentan nuevas inquietudes hacia el papel que juegan las teorías de la conspiración en la configuración de la explicación de la realidad que se construyen algunos sectores. Desde luego, el integrismo católico ha conjuntado una serie de explicaciones fundamentadas en el conspiracionismo que, desde la perspectiva de sus seguidores, ha estado basado en la autoridad de expertos, sean teólogos, sacerdotes eruditos o ideólogos representativos, que explicaron una realidad que no se dejaba ver a primera vista y que cuestionaban el orden establecido, en este caso el orden de la Iglesia “posconciliar” y del Vaticano.

Por otro lado la idea de conceptualizar la teoría de la conspiración como una solución “ancestral”, es decir bajo moldes de pensamiento ajenos a la modernidad, para hacer frente a la ansiedad de un mundo problemático, puede ser aplicable también a los planteamientos de los integristas católicos. Los opositores al CVII, se enfrentaron a una serie de cambios sin precedentes que afectaron su percepción de lo religioso lo que creó una gran ansiedad que buscó una explicación en las teorías de la conspiración, mismas que ya en el caso de los Tecos, tenían una amplia influencia desde la creación de dicha organización.

1010 Parish, “Age”, 2001, p. 1

El interés de las ciencias sociales por el análisis de las teorías de la conspiración se debe a que estas han mostrado una tendencia a incrementar su visibilidad en los años recientes, como lo señala Jovan Byford: “se dice que las teorías de la conspiración han migrado de los márgenes de la sociedad a los espacios centrales de la política y de la vida pública y se han convertido en un rasgo ubicuo de la política contemporánea y de la cultura popular.”¹⁰¹¹ Si bien, este análisis puede sonar un tanto excesivo, es una realidad que las teorías de la conspiración tienen un cierto atractivo, como lo muestran diversas series, películas y novelas en los últimos años a nivel de cultura popular. En el campo de las ideologías políticas, también tienen una presencia relevante, si bien podría considerarse no tan central como lo plantea Byford, especialmente en el ámbito de los movimientos radicales.

Acercamientos como los anteriores, muestran que los temas relacionados con análisis de las teorías de la conspiración como parte de la ideología de ciertos actores, han comenzado a desarrollarse en el ámbito académico, pero falta un mayor acercamiento a este tema en el mundo de habla hispana, quizás por considerar la temática como descalificada de antemano, o porque aún no se percibe de manera suficiente su importancia en la configuración de las ideologías y del discurso de diversas organizaciones.

Uno de los pocos que se ha acercado al tema es Fernando M. González, quien al analizar a los Tecos y al Yunque señala que: “Los grupos considerados de derecha – según la época- intentaron librar al mundo de una serie de conspiraciones –o, cuando menos de mantenerlas-bajo control, -muchas veces como si estuvieran articuladas y otras como una sola que-según el caso y la época – era comandada por el protestantismo, la masonería, el comunismo o el judaísmo internacional.”¹⁰¹² Aquí González, hace alusión a un elemento central de los planteamientos del integrista católico que se aborda a lo largo de los siguientes párrafos, enlazándolo con la temática de la “purificación” que ya se ha analizado en páginas anteriores, la conspiración en contra del catolicismo, también sería una

¹⁰¹¹ Byford, *Conspiracy*, 2001, p. 3

¹⁰¹² González, “Algunos”, 2007, pp. 59-60.

forma de difundir los gérmenes de la contaminación. Aunque González menciona una dinámica dependiendo de la época en cuanto a asignar quien está detrás de tal o cual conspiración, al menos en el discurso de los Tecos y en general de los principales ideólogos del integrismo católico, se ha detectado que quien está detrás de todos los enemigos del catolicismo, es el judaísmo, el cual controlaría, según las teorías conspiracionistas, tanto al comunismo como a la masonería.

La teoría de la “conspiración judeo-masónica” ha jugado un papel central en la conformación de la ideología que subyace en el integrismo católico. Esta teoría acusa a los judíos de estar detrás de toda una estrategia para destruir al catolicismo y en la cual han usado como instrumentos especialmente a partir del siglo XVIII a la masonería, promotora de las ideas de la Ilustración y del liberalismo, y desde el siglo XIX al marxismo. Evidentemente esta cuestión influyó en mucha mayor medida en los integristas de Guadalajara que entre los tradicionalistas de Atlatlahucan, como se mencionó en apartados anteriores. Por tanto, lo que se comenta a continuación se aplicaría más directamente a los grupos de la capital jalisciense y sólo de manera marginal a los del poblado morelense.

La apelación a la teoría de la conspiración judeo-masónica, fue una forma de caracterizar a un enemigo que sería poseedor de un poder político y económico extremadamente fuerte y que habría conquistado, especialmente después de la victoria de los aliados en la Segunda Guerra Mundial, el predominio en el mundo. Los judíos como pueblo deicida que había visto en Jesucristo a un falso mesías y que veía en el crecimiento de la Cristiandad una amenaza a sí mismos, se habrían convertido en el grupo victorioso del cual sería representante no solo José Stalin y los comunistas en el poder en la Unión Soviética, sino también Wall Street y el poder económico del capitalismo con sede en Estados Unidos, cuyos gobernantes serían favorables a esta influencia. En este sentido y tal como lo interpretaba Salvador Borrego, las fuerzas contendientes en la Guerra Fría, no serían más que dos brazos de un mismo poder judío, para imponer el dominio

judaico mundial, por dos vías: la violenta a través del comunismo o la gradual a través del capitalismo.

Esto es importante comprenderlo porque de ahí se derivó que aun después de la caída del Muro de Berlín, la creencia en las teorías conspiracionistas de este tipo, se mantuviera intacta. Aun cuando la Unión Soviética había caído y la amenaza comunista se había diluido, la conspiración judeo-masónica se mantenía triunfante ahora solo bajo la careta del capitalismo que años después, se manifestaría a través de la globalización y el neoliberalismo como el primer paso para el gobierno mundial judío, la meta final de la conspiración judeo-masónica. De hecho instituciones como el Fondo Monetario Internacional fueron consideradas instrumentos de control de las economías nacionales por parte de las cúpulas económicas judías.

La implicación que tuvo en lo religioso el tema del gobierno mundial judío, como se vio en el capítulo III, radicaría en que existirían planes para lograr una unificación de las religiones, es decir, se trataría de lograr que las principales religiones del mundo se unieran entre sí para integrarse en una religión sincrética que adorara a un dios impersonal y cuyo objeto central fuera la humanidad en sí misma. Es en este sentido que, en el contexto de la conspiración judeo-masónica, se dio el viraje posterior a la caída del Muro de Berlín. El enemigo principal ya no sería el comunismo ni su penetración en la Iglesia, sino el dialogo entre las religiones y el ecumenismo, considerado como el primer paso en la consolidación de la religión universal. En este proceso, los judíos tendrían un papel central.

El pensamiento conspiracionista tiene otro elemento central, que ya se ha analizado, el de la infiltración que sería una de las principales armas del enemigo judeo-masónico para minar desde dentro a sus enemigos. De nuevo Salvador Borrego fue el ideólogo que con sus libros *Derrota Mundial Infiltración Mundial*, *América Peligra*, entre muchos otros, marcaría la mentalidad de muchos tradicionalistas mexicanos. Borrego atribuye en buena medida la derrota de Alemania en la Segunda Guerra Mundial a la infiltración de elementos enemigos en las estructuras del ejército alemán.

Los Tecos, también desde sus inicios como agrupación reservada tenían un gran temor a esta infiltración y consideraban que los judíos podían hacerse pasar como buenos cristianos pero que en realidad tramaban desde las sombras la ruina de sus enemigos, tal como lo habían comprobado los casos de “marranismo” en la época virreinal. Por este temor, los Tecos investigaban a fondo la ascendencia de cualquier candidato a ser militante de la organización para así evitar la posibilidad de que alguien pudiera tener ancestros judíos

De hecho el libro *Complot contra la Iglesia*, que como se mencionó en capítulos anteriores, según varios testimonios fue escrito por Carlos Cuesta Gallardo bajo el seudónimo de Maurice Pinay, maneja la tesis de que prácticamente todos los herejes y enemigos de la Iglesia a lo largo de su historia han sido en realidad judíos infiltrados en el seno del catolicismo. La idea de que Juan XXIII era masón y que Paulo VI tenía raíces judías, fueron elementos centrales del discurso sedevacantista.

El temor a la infiltración, derivado de las teorías conspiracionistas, fue también uno de los detonantes de la fragmentación que se ha vivido entre los grupos tradicionalistas. Los nexos entre la preocupación por la infiltración y la reivindicaciones de una pureza que debe ser preservada de la contaminación procedente del exterior, ya fueron analizados en el apartado referente a la cuestión de la identidad, sin embargo no dejan de ser elementos relevantes que se originan en la mentalidad conspiracionista. La sospecha de que la FSSPX, había sido ya infiltrada por judíos encubiertos, fue el motivo que llevó al conflicto de 1989 y las acusaciones mutuas de judaísmo han sido argumentos comunes en las disputas entre grupos integristas y entre los Tecos y estos.

Reflexiones finales

Guadalajara y Atlatlahucan ofrecen similitudes y divergencias en la manera en que se ha expresado el integrista católico, las cuales pueden analizarse mediante el estudio de cómo se expresaron distintos elementos como lo ideológico, lo político, las formas de liderazgos, la presencia o ausencia de tendencias a la

fragmentación, el papel de la identidad, la memoria colectiva y la presencia de teorías de la conspiración.

Es evidente que lo ideológico tuvo un peso mucho mayor entre los integristas de Guadalajara que en los de Atlatlahucan, pues en la capital jalisciense, la difusión y el crecimiento de la oposición al CVII, se debió en buena medida a la ideología anticomunista, antimasónica y antijudía que habían desarrollado los Tecos entre sus militantes. En Atlatlahucan el desarrollo del integrismo católico (tradicionalismo en este caso pues en el poblado morelense nunca se desarrollaron tendencias conservadoras integristas), no tuvo como origen la ideologización, sino el apego a la religiosidad popular y las disputas previas entre grupos de poder al interior de la localidad.

La política y lo político, también se han manifestado de formas distintas, en el caso de Guadalajara y en relación con el papel relevante de los aspectos ideológicos, lo político se dio en el sentido de la disputa entre entes antagónicos, en el marco de una relación amigo-enemigo como lo plantea Carl Schmitt, la cual se dirime a través de una lucha de ideas más que en la disputa por el poder real. Con ello no se niegan los espacios de influencia conquistados por los Leño en los círculos de poder estatal de Jalisco y Colima, no obstante, esa parcela de poder fue obtenida no como consecuencia de la acción política impulsada por su ideología, sino por su poderío económico y empresarial lo cual configuró otro tipo de actuación que escapa al interés de esta investigación. En Atlatlahucan por el contrario fue la disputa por el poder local y por alcanzar, primero la designación por parte del PRI del candidato a la presidencia municipal y posteriormente la disputa en la vía electoral a través de la participación en distintos partidos políticos, lo que definió la relación de los tradicionalistas con la política real.

Los distintos tipos de liderazgos también implicaron una diferencia importante en la forma en que se organizaron las jerarquías entre los integristas y tradicionalistas de cada uno de los espacios analizados. En Guadalajara los sacerdotes tuvieron un papel relevante en la conformación de las distintas comunidades integristas tanto favorables a los Tecos como opuestas a ellos.

Aunado a ello, en algunos casos el papel de las familias también fue decisivo en la fragmentación de las distintas agrupaciones que siguieron los lineamientos del integrismo católico. Mientras tanto en Atlatlahucan, fueron los liderazgos locales centrados en las figuras de Porfirio Villalba y Elena Villanueva quienes definieron el accionar de los seguidores del tradicionalismo en las distintas coyunturas locales, al menos hasta los años noventa.

Las tendencias a la fragmentación también fueron un elemento constante entre los integristas de Guadalajara, y particularmente entre los grupos de tendencia sedevacantista quienes por su aversión a los Tecos y por distintos conflictos, varios de ellos de índole personal, se fueron separando en grupos más pequeños o en capillas independientes dirigidas por un solo sacerdote. La fragmentación no se dio entre los tradicionalistas de Atlatlahucan, quienes no presentaron conflictos internos lo cual sin embargo no implicó que los liderazgos hayan sido siempre incuestionados, sobre todo en el caso de Porfirio Villalba quien en su momento fue desplazado por involucrarse en actos de corrupción.

La identidad como elemento que reafirma el sentido de pertenencia y la autoconcepción del grupo fue un elemento relevante tanto para los integristas de Guadalajara como para los tradicionalistas de Atlatlahucan, pues la definición en función de otro y la noción de un núcleo de personas que se ve a sí mismo como homogéneo y “no contaminado” por el enemigo externo, ha sido un punto central en la mentalidad de los integristas católicos. Nuevamente en este ámbito interviene lo ideológico en el caso de los grupos de Guadalajara, en donde el temor constante a la infiltración y el asumirse como los únicos que poseían la verdad religiosa y la interpretación correcta de lo peligroso y dañino que había sido para el catolicismo el CVII, fue un elemento distintivo de su identidad. En el caso de Atlatlahucan, la identidad se vio más definida en relación a continuar la expresión de su religiosidad popular y a seguir practicando sus procesiones y peregrinaciones, así como venerando a sus santos del mismo modo como lo habían hecho desde hacía siglos sin las interferencias innovadoras del obispo Méndez Arceo.

La memoria colectiva también fue un elemento constructor de la identidad de las agrupaciones afines al integrismo católico. Tanto en Guadalajara como en Atlatlahucan hubo acontecimientos que marcaron un quiebre, una ruptura con el pasado que fue decisivo en la trayectoria de cada una de estas agrupaciones. Además del gran parteaguas que representó el CVII, hubo acontecimientos singulares que representan elementos decisivos en la conformación o consolidación del grupo al que se pertenece como por ejemplo la crisis en el seminario de la FSSPX de 1989 que marcó el surgimiento de varios núcleos sedevacantistas en Guadalajara o el acontecimiento del “doblamiento de la barreta” cuando el obispo Posadas Ocampo trató de ingresar a la iglesia principal de Atlatlahucan en 1984.

Finalmente la adhesión a las teorías conspirativas fue un elemento distintivo del integrismo en Guadalajara, sin haberse manifestado en Atlatlahucan, donde los motivos de adhesión al tradicionalismo eran distintos. Las teorías conspirativas se basaban en los planteamientos de la “conspiración judeo-masónica” que se habría servido del CVII para impulsar cambios que favorecieran al comunismo y a la masonería, así como al diálogo interreligioso y al ecumenismo. Este elemento no es exclusivo del integrismo católico, pues es algo que los Tecos ya habían desarrollado desde su fundación en los años treinta, como lo muestra el ideario de Carlos Cuesta Gallardo, el verdadero autor de *Complot contra la Iglesia*.

Conclusiones generales

Como resultado de esta investigación, sobre el integrismo católico en Guadalajara, Jalisco y Atlatlahucan, Morelos, se logró un conocimiento relativamente amplio de un fenómeno poco abordado en la historiografía mexicana, el de los opositores a las reformas del CVII en la Iglesia Católica. El periodo que abarca el estudio, de 1965 a 2012, llena 47 años en los que México y el mundo, experimentaron cambios profundos, ya que se transitó de la Guerra Fría a un mundo globalizado y de un régimen autoritario presidencialista a una democracia semiconsolidada que enfrenta diversas dificultades. Naturalmente los fenómenos políticos, económicos, sociales y culturales que se sucedieron a lo largo de estos años, influyeron en las expresiones discursivas del integrismo católico, aun cuando los seguidores de esta corriente, argumenten permanecer fieles a la Iglesia “de siempre” y se consideren ajenos al cambio, en realidad las transformaciones históricas permearon su ideología y su identidad, aun cuando esta pudiera presentarse al exterior como fundamentada en la permanencia y la inmutabilidad.

Numerosos cambios discursivos se han suscitado, desde los orígenes del integrismo católico en los años sesenta con Joaquín Sáenz Arriaga y sus protestas contra las oportunidades que se proporcionaban en el campo católico al avance de la amenaza comunista y a la penetración judía en la Iglesia como consecuencia de las modificaciones del CVII hasta los planteamientos de Salvador Borrego quien en años recientes, alertó sobre el peligro del enfoque ecumenista de la Iglesia que había “cancelado” la apologética y se solidarizó con el obispo lefebvrista Richard Williamson en la polémica suscitada por su cuestionamiento sobre el número de judíos muertos en la Segunda Guerra Mundial. Se puede notar una transformación discursiva en la que se transitó de la combatividad contra el marxismo de la Guerra Fría hacia una crítica de la globalización que según las tesis conspiracionistas planteó la idea de una “religión mundial sincrética” que planeaba crear el poder judío mundial.

Los integristas católicos en Guadalajara no estuvieron exentos de este tipo de transformaciones que se percibieron en la variabilidad en el discurso de los

Tecos que transitó del anticomunismo exacerbado, que se manifestaba en los congresos anticomunistas internacionales en los que participaba la FEMACO hasta la condena a la sociedad pluralista y materialista de los recientes Foros Fe y Ciencia. Aunado a ello se registraron modificaciones claras en la relación de los Tecos con la jerarquía eclesiástica de Guadalajara pues del fuerte conflicto con el arzobispo José Garibi Rivera, se pasó a la conciliación y la cercanía con el arzobispo Juan Sandoval Iñiguez.

Los fieles integristas de la capital jalisciense también experimentaron modificaciones en su estructuración, pues durante los años setenta se agruparon en torno a ciertos sacerdotes que, con o sin el apoyo de los Tecos, se negaron a aceptar los cambios litúrgicos, después se organizaron en los ochenta en torno a organizaciones venidas del exterior como la FSSPX o de obispos provenientes de otras partes de México como José de Jesús Roberto Martínez, para pasar a un proceso de fragmentación creciente a partir de los años noventa, cuando van surgiendo distintos grupos sedevacantistas enfrentados entre sí, algunos con el respaldo de los Tecos y otros enfrentándolos abiertamente.

Atlatlahucan también es un espacio donde se percibió cómo las transformaciones históricas fueron modificando las características y las formas de expresión de los tradicionalistas locales. Un factor notable que influyó en el poblado morelense fueron las transformaciones del sistema político mexicano, pues de un sistema de partido hegemónico, que propiciaba los cacicazgos locales, como el de Porfirio Villalba y el de Elena Villanueva, se experimentó el cambio hacia una participación electoral partidista que aun sin estar consolidada en Morelos, cambió las reglas del juego y la conformación de los tradicionalistas que dejaron de ser un grupo bajo el mando de un líder a una sub-identidad reconocida a nivel local, pero sin una organización permanente que sólo es visible en torno a las celebraciones litúrgicas.

La hipótesis principal con la que se inició la investigación planteaba que el tradicionalismo católico, con base en su visión antiseccularista de la sociedad, fue un factor relevante en la constitución de expresiones de aquello que Juan José

Linz llama “religión politizada”, que se manifestarían en mayor medida en núcleos profundamente ideologizados del ámbito urbano que en grupos coyunturales conformados por disputas políticas en ámbitos rurales.

Un aspecto que se verificó de esa hipótesis, fue el papel preponderante de lo ideológico en el caso de las agrupaciones integristas localizadas en el espacio urbano (Guadalajara) en comparación con los tradicionalistas del espacio rural analizado que actuaban coyunturalmente según los tiempos electorales. Como puede observarse, el concepto de religión politizada se planteó en un principio como uno de los ejes centrales de la investigación, sin embargo dicha categoría resultó no ser aplicable a los objetos de estudio, sin embargo es pertinente explicar a qué se hace referencia cuando habla de esa categoría. La “religión politizada” puede concebirse como “poner la política, el poder político y la comunidad política al servicio de la fe y sus representantes.”¹⁰¹³ Es decir la lucha por un régimen en el que lo religioso sea elemento legitimador tanto de la autoridad como del orden social basado en “el deseo de las instituciones, autoridades, líderes e incluso creyentes religiosos de conseguir el apoyo del Estado contra las fuerzas secularizadoras.”¹⁰¹⁴ La religión politizada sería en este sentido, un elemento de oposición a la secularización del Estado moderno, un deseo de que lo político contemple como una de sus finalidades la salvación eterna de los gobernados, con lo que se niega la autonomía de lo político respecto de lo religioso: “a la autonomía de la política, base de la concepción moderna del Estado, algunos católicos opusieron la afirmación intransigente del primado de las opciones religiosas, de las cuales se deducía una política.”¹⁰¹⁵

La religión politizada no implica necesariamente que los ministros de culto busquen el poder, sino que impulsa que el poder público esté al servicio de los intereses de la difusión de la religión creando las condiciones propicias para que esta continúe teniendo un papel primordial en los valores políticos y cívicos de la

1013 Linz, “Uso”, 2006, p. 20

1014 *Ibíd.*

1015 Meyer, “Historia”, 1993, p. 719

sociedad, por lo que puede considerarse una tendencia opuesta a la secularización y a la laicización.

En este sentido, parte de los supuestos en base a los que se elaboró la hipótesis mencionada y una de las razones por las que se dio inicialmente un peso tan importante al planteamiento de la “religión politizada” era la idea de que los Tecos y de forma indirecta los grupos católicos integristas que se formaron en su entorno, habrían planteado un proyecto de nación que tuviese una implicación más directa en la política real y que se hubiese fundamentado en el modelo de “religión politizada” que cuestionara abiertamente la laicidad. En el caso de Atlatlahucan, también se planteaba la posibilidad de que los tradicionalistas de dicha localidad, hubiesen promovido alguna iniciativa en la que se planteara algún cuestionamiento al laicismo. No obstante, al avanzar la investigación, cada vez fue más visible la inadecuación del concepto “religión politizada” en la forma en que lo planteó Linz, el cual puede ajustarse a regímenes como el de la España franquista, pero se aleja mucho de los objetos de estudio de esta investigación.

Para el caso de los Tecos, fue claro que como organización reservada desde muy temprano vieron acotado su medio de acción al ámbito educativo, en contraposición al Yunque, su organismo derivado y posterior rival, que es probable haya tenido una proyección más amplia hacia la nación y una definición política más clara. Los Tecos, en cambio, fueron conscientes de que su campo de acción era local y relativamente restringido al medio universitario tapatío. De este modo, sabían cuáles eran sus enemigos y reaccionaban ante ellos, aunque a lo largo de la investigación, no se encontraron datos que permitieran suponer la existencia de un proyecto de nación concreto que se ajustase al modelo de “religión politizada.” Esto no significa que en algunos momentos de su trayectoria, no hayan buscado expandirse más allá del espacio de la UAG. Pueden señalarse como ejemplo de lo anterior, algunos momentos paradigmáticos, especialmente a partir de los años sesenta cuando a través de la FEMACO, creada en 1967, estrecharon lazos con organizaciones internacionales y difundieron un mensaje beligerante contra el marxismo, o bien cuando desde el diario *Ocho Columnas* surgido en 1978,

intentaron que su ideología y específicamente su discurso anticomunista, fuera permeando en la opinión pública jalisciense. Así también en la década de los noventa cuando a través de las editoriales Asociación Pro Cultura de Occidente y Folia Universitaria difundieron literatura reivindicadora de los líderes cristeros y de otros personajes históricos, así como la obra de intelectuales católicos argentinos integristas como Antonio Caponetto y Alfredo Sáenz.

No obstante, todas estas iniciativas fueron en buena parte reactivas para, en el contexto de la Guerra Fría, influir en contra de la amenaza comunista, pues los Tecos no se plantearon con claridad llegar al poder, ni siquiera a nivel local. Su batalla después de la caída del Muro de Berlín fue también en el ámbito cultural como lo muestran los casos de las editoriales aludidas y la organización de los Foros Fe y Ciencia. En este ámbito pareció predominar el objetivo de contrarrestar el hedonismo y el materialismo de una sociedad secularizada en la que la religión había dejado de ser relevante para buena parte del conjunto social. Es por ello que reivindicaron un discurso que exaltó los valores religiosos del modo en que lo hacen buena parte de los autores publicados por ellos en las editoriales a las que se ha hecho referencia y los invitados al Foro mencionado. Ciertamente en estos espacios y en varias publicaciones había una exaltación de diversos aspectos del ideal de nación católica, sin embargo dicho elemento era sólo parte de la ideología promovida, sin que se concretara en un plan de acción

Tampoco las agrupaciones integristas como la SST, la FSSPX, la FSVF o la OMC, tuvieron un proyecto basado en la visión de “religión politizada.” Su discurso aludió mayormente al campo de lo religioso, al ámbito de lo teológico y de lo litúrgico y aunque en muchos de sus textos hicieran alusiones a aspectos ideológicos como el anticomunismo, el antiliberalismo y el antijudaísmo, tampoco presentaron en ningún momento algo que se pudiera considerar como un proyecto de nación concreto, de tal modo que tampoco en esos casos se puede hablar en los términos que proponía Linz.

El caso de Atlatlahucan tampoco se ajusta a la concepción de “religión politizada” pues aun cuando en este poblado si había una disputa clara por el

poder local, nunca se cuestionó ningún principio relacionado con la laicidad de las instituciones estatales o de las leyes, ni mucho menos se planteó por parte de los tradicionalistas algo similar a un proyecto de “nación católica.” De hecho nunca se cuestionó el papel del PRI antes de los años noventa y después, tampoco se ha presentado ninguna alternativa al sistema de partidos que rige desde entonces. En otras palabras ha habido en Atlatlahucan por parte de los tradicionalistas una aceptación de las reglas del juego político que los alejó de la posibilidad de ofrecer alguna alternativa de “nación católica”, lo cual además excedía la fuerza y las capacidades de un movimiento surgido para aliviar problemáticas específicamente locales. El poder público municipal ciertamente sirvió a los intereses tradicionalistas cada que era electo un alcalde afín a esa corriente, sin embargo dicho cargo servía principalmente para asegurar que el templo principal del municipio continuara bajo el control de los opositores al CVII.

El integrismo católico es un fenómeno identitario que cuenta con una serie de símbolos, discursos, mitos fundacionales, elementos de memoria colectiva y rasgos comunes que no se ajusta a un proyecto de nación geográfica del modo como lo planteó Linz, sino que aspiran en cierta forma a constituir una “nación ideológica”, es decir un espacio situado en el imaginario colectivo que lejano a las normas de la sociedad secularizada, los acerque como comunidad pura a la “patria celestial”, apartándose de los dictados del mundo moderno, considerado como corrupto y contaminador.

El hecho de que el concepto de “religión politizada” no haya sido útil para analizar al objeto de estudio no implica que los planteamientos del integrismo, no hayan sido opuestos a los de la modernidad ilustrada. Tal como se planteó en el capítulo I, la tendencia analizada se opuso a la modernidad y especialmente a los procesos de laicidad, concebida como la salida de lo religioso, del ámbito de las leyes y del Estado y a la secularización, con su propuesta de que el ámbito de la cultura general abandonase los moldes religiosos. Una primera mirada, podría dar la impresión de que el tema de la secularización y la laicidad no tuvo una presencia notoria en la investigación, salvo algunas breves menciones al hacer

referencia a la ideología de los principales autores integristas. Sin embargo, la lucha contra el laicismo y la secularización es algo que fue implícito en los planteamientos integristas, ya que al rechazar la otredad y al descalificar al enemigo, y especialmente al oponerse al diálogo interreligioso y al ecumenismo, rechazaron de facto la pluralidad religiosa y el respeto a la diversidad de creencias que ha sido la base de la laicidad y de la modernidad ilustrada.

Aunque el integrismo católico pocas veces hizo explícito ese rechazo, como se ha visto a lo largo de la investigación, es evidente su negación de todo pluralismo religioso. El discurso integrista que reivindica la misa tridentina y se opone al integrista o el diálogo interreligioso, se fundamentó en trata de reivindicar los derechos de Dios, es decir, si sólo existe una religión verdadera esta debe tener preeminencia sobre todas las demás y se debe rechazar firmemente cualquier desviación de la recta doctrina. Dicho discurso, es evidentemente contrario a los principios de aceptación de la pluralidad religiosa que conforman la base de la laicidad. Esta dimensión se hace notar explícitamente en el rechazo del ecumenismo y de la noción de libertad religiosa, la cual iguala al catolicismo con todas las demás religiones como si todas fuesen caminos legítimos por los cuales se puede llegar a Dios. La raíz del rechazo a las reformas litúrgicas reside en que se considera que estas pretendieron crear un rito que acercara al catolicismo y al protestantismo, es decir en la raíz de la oposición a las innovaciones litúrgicas también ha ido implícita la abjuración del pluralismo y la reivindicación del catolicismo como la única religión verdadera.

Esta investigación además de explorar a nivel conceptual algunos de los elementos más destacados del integrismo católico y de sus vertientes tradicionalista (sedevacantista y lefebvrista) y conservadora integrista, ha indagado en la historia de esta corriente religiosa tanto a nivel nacional como internacional y centró su atención en su desarrollo en Guadalajara y Atlatlahucan. Sin embargo ha sido sólo un primer acercamiento a un fenómeno complejo que además, ha mostrado su propia dinámica histórica más allá de que sus seguidores se perciban como opuestos a todo cambio. Las potencialidades del tema del

integrismo católico en México son amplias, pues cada comunidad tradicionalista tiene su propia historia y cada ciudad en donde se ha establecido el integrismo católico tiene todo un caudal de conflictos, adaptaciones, alianzas y disputas que han construido diversos procesos según el espacio del que se trate.

Además de los aspectos ya mencionados en esta investigación, cada uno de los ideólogos integristas se manifestó sobre diversos temas tanto del catolicismo como del acontecer nacional, lo que constituye un discurso digno de un estudio más profundo. Algunos personajes como Antonio Rius Facius, Salvador Abascal y Salvador Borrego ya han tenido algunos estudiosos interesados en su trayectoria y en su pensamiento. El análisis a profundidad del pensamiento de autores como Joaquín Sáenz Arriaga, René Capistrán Garza, Manuel Magaña y Gloria Riestra es todavía una asignatura pendiente para los historiadores.

Hay otros poblados en donde el tradicionalismo católico ha tenido un papel destacado en la vida de la localidad. Como se mencionó en la investigación, Jumiltepec y Cocoyoc en Morelos o San Pablo Atlazalpan en Chalco, Estado de México, son espacios que pueden ilustrar otras vertientes de la conflictividad generada en lugares donde el tradicionalismo católico ha entrado en dinámicas de tensión en contra de otros grupos de la misma población.

Los Tecos también son una agrupación cuyo potencial de investigación es amplio. A pesar de que se trata de una organización reservada, con todas las dificultades que ello implica para el investigador, han tenido suficientes espacios de actuación pública como para obtener un número de fuentes disponible no despreciable. Sobre todo si se estudia lo relativo al lenguaje y al discurso ideológico expresado en sus publicaciones, tanto el diario *Ocho Columnas* como la revista para egresados y alumnos de la UAG *Alma Mater* y la revista de la FEMACO, denominada *Réplica*.

La historia del integrismo católico en México puede ser útil para comprender aspectos como la repercusión de la Guerra Fría entre aquellos grupos que se

oponían radicalmente al marxismo y temían la “amenaza roja” y también puede ser una herramienta para analizar cómo algunos actores se adaptaron a las circunstancias cuando cayó el Muro de Berlín y cambiaron el énfasis de su discurso de acuerdo con las tesis conspiracionistas en torno al proceso de globalización.

El análisis de la manera en que se ha manifestado el integrismo católico en México, invita a reflexionar sobre la complejidad de un fenómeno, que visto superficialmente es expresión de oscurantismo, fanatismo e ignorancia, pero que al profundizar en él, puede ser percibido como una expresión de lucha en contra de una jerarquía que pretendió imponer coercitivamente reformas cuya aplicación dejó mucho que desear y que más que haber fortalecido a dicha institución la ha debilitado en los últimos 50 años.

La apertura a la modernidad que representó el CVII ha generado una crisis institucional cuyas consecuencias en la Iglesia Católica Romana se viven hoy en día. Al haberse apartado de muchos rasgos de su identidad multiseular esta institución, perdió la fuerza y la capacidad crítica que en otros tiempos tuvo frente a los problemas que implica la modernidad. Por lo que la búsqueda de otras alternativas, aun aquellas que desobedeciendo a la jerarquía, aseguren la permanencia de convicciones consideradas como intocables, es un fenómeno cada vez más recurrente entre núcleos de población que añoran el recogimiento y la espiritualidad de los ritos antiguos vigentes hasta hace casi 50 años a nivel mundial en el catolicismo romano.

El futuro del integrismo católico dependerá mucho de la forma en que se desarrolle la Iglesia posconciliar. Un papado polémico y progresista como el que ha impulsado Francisco desde 2013, puede propiciar que algunos sectores conservadores se radicalicen y terminen engrosando las filas de los integristas católicos al no sentirse identificados con el discurso difundido desde el Vaticano. Por el contrario papas conservadores como Juan Pablo II o Benedicto XVI atraían con su discurso relativamente opuesto a las expresiones más extremas del progresismo, a los integristas relativamente moderados.

En Atlatlahucan, pareciera que la conflictividad es cosa del pasado y paradójicamente en contra de los ideales tradicionalistas, se ha establecido de hecho una pluralidad de ritos en el poblado, especialmente a partir de que en 1989 los posconciliares establecieron su propia parroquia. Las disputas por la presidencia municipal han dejado de representar conflictos violentos como ocurría en los tiempos del liderazgo de Elena Villanueva, por lo que se puede hablar de una tendencia a la normalización de la pluralidad de identidades religiosas en este pueblo morelense. En Guadalajara, la diversidad de agrupaciones y comunidades, parece que se mantendrá, incluso es probable que las escisiones continúen ya que, especialmente en las comunidades sedevacantistas la tendencia a la fragmentación podría proseguir si el sedevacantismo no logra un acuerdo mínimo para mantener una disciplina y una jerarquía más o menos unificada que evite el continuo faccionalismo.

Por otro lado, las perspectivas a futuro no resultan demasiado halagadoras para los Tecos, pues al parecer los herederos de Antonio Leaña Álvarez del Castillo se interesan relativamente poco en la ideología, como lo señaló un columnista que hacía referencia al cierre en 2011 del diario *Ocho Columnas*:

Para Antonio Leaña Reyes, a diferencia de su padre Don Antonio Leaña Álvarez del Castillo, el diario ya no lo consideró de utilidad en su proyecto, porque su cosmovisión del mundo y de los Tecos es muy distinta de una generación a otra. Uno fue formador de un grupo político-ideológico y el otro simplemente se convirtió en su enterrador. Más bien la visión del heredero de los Tecos está más apegada al mundo de los negocios, por lo que no sorprende que en el futuro desaparezca el campus de la UAG y se convierta en un negocio inmobiliario (...) la muerte de los Tecos empieza lentamente con la caída del Muro de Berlín en 1989, el símbolo del totalitarismo y de la esclavitud comunista. Esa fue una de sus principales banderas. Y allí empezó el declive. Se le acabaron los enemigos, se le acabaron las banderas. Se les terminó el coraje de luchar. Finalmente, sobre la ideología predominó la cultura hedonista, del dinero, del materialismo.¹⁰¹⁶

En este párrafo que comenta las dificultades que los Tecos pudieron haber tenido después de la caída del Muro de Berlín, el autor parece reconocer que a partir del fin de la Guerra Fría habría iniciado el declive y la falta de combatividad de la

1016 Gabriel Ibarra Bourjac, "El adiós al ocho columnas" en página web del *Semanario Conciencia Publica*, 25 de julio de 2011: <http://concienciapublica.com.mx/opinion/el-adios-al-ocho-columnas/> [Consultada el 10 de julio de 2016]

organización ya que el enemigo más visible y aparentemente más peligroso, el comunismo, había desaparecido.

Textos como este, al parecer escrito por algún columnista despedido de *Ocho Columnas* pero que conoce bien la organización de los Tecos, dejan ver las pugnas intrafamiliares y muy especialmente el avance del pragmatismo y de la preocupación por la prosperidad empresarial sin una base ideológica de quien al momento de hacer esta investigación, era el rector de la UAG. Parece ser que las editoriales Asociación Procultura de Occidente y Folia Universitaria, así como los Foros Fe y Ciencia, son los únicos medios que les quedan, aun dentro de la misma UAG, a un grupo de irreductibles encabezado por Juan José Leña Espinosa, quienes han tratado de mantener vigente la lucha por una sociedad fundada en los valores cristianos opuesta a la modernidad secularizada.

Es probable que los Tecos no sean finalmente derrotados por sus enemigos, por el judaísmo, ni por la masonería, ni mucho menos por el comunismo, sino que podrían ser consumidos lenta e inexorablemente por el pragmatismo empresarial, por el afán de lucro que siendo legítimo para un dirigente de consorcio, puede al mismo tiempo, representar el punto final de una expresión ideológica que probablemente sucumbirá al avance corruptor del poder de un dinero capaz de dar muerte a los ideales, en cualquier vertiente del espectro político.

Fuentes y bibliografía

Archivos y bibliotecas consultadas

Archivo General de la Nación (AGN)

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG)

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México (AHAM)

Biblioteca Central Fernando Banda de la Universidad Autónoma de Guadalajara (BCFB-UAG)

Entrevistas realizadas por el autor

Padre José Luis Cruz, Atlatlahucan, Morelos, 14 de agosto de 2013.

Elena Villanueva, Atlatlahucan, Morelos, 14 de agosto de 2013.

Mayolo Amaro, Atlatlahucan, Morelos, 15 de agosto de 2013.

Narciso Noriega, Atlatlahucan, Morelos, 15 de agosto de 2013.

Ángel Amaro, Atlatlahucan, Morelos, 20 de agosto de 2013.

Antonio González, Atlatlahucan, Morelos, 2 de septiembre de 2013.

Teófanés Hernández, Atlatlahucan, Morelos, 27 de noviembre de 2013.

Gualberto Cortés, Atlatlahucan, Morelos, 27 de noviembre de 2013.

Lucas Velázquez, Atlatlahucan, Morelos, 17 de diciembre de 2013.

Cristina Martínez, Atlatlahucan, Morelos, 18 de diciembre de 2013.

Porfirio Villalba, Atlatlahucan, Morelos, 18 de diciembre de 2013.

Galo Gerardo Hernández, Atlatlahucan, Morelos, 19 de diciembre de 2013.

Calixto Urbano, Atlatlahucan, Morelos, 19 de diciembre de 2013.

María Vázquez, Atlatlahucan, Morelos, 19 de diciembre de 2013.

Moisés Amaro, Atlatlahucan, Morelos, 19 de diciembre de 2013.

Marcelino Espinoza y Juan Espinoza, Atlatlahucan, Morelos, 19 de diciembre de 2013.

Juan Pablo Herrera, Guadalajara, Jalisco, 6 de febrero de 2014.

Padre Sergio Ruiz, Guadalajara, Jalisco, 19 de febrero de 2014.

Luis Aceves (pseudónimo), Zapopan, Jalisco, 20 de febrero de 2014.

Antonio Castillejo, Guadalajara, Jalisco, 26 de febrero de 2014.

Antonio Castillejo, Guadalajara, Jalisco, 17 de marzo de 2014.

Luis Aceves (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 20 de marzo de 2014.

Padre Sergio Ruiz, Guadalajara, Jalisco, 20 de marzo de 2014.

Marco Antonio Alcalá, Guadalajara, Jalisco, 25 de marzo de 2014.

Salvador Escobedo, Zapopan, Jalisco, 2 de abril de 2014.

Ernesto Castillejo, Guadalajara, Jalisco, 10 de abril de 2014.

Mario Baltazar, Guadalajara, Jalisco, 22 de abril de 2014.

Mario Baltazar, Guadalajara, Jalisco, 23 de abril de 2014.

Carlos Maraveles, Guadalajara, Jalisco, 11 de mayo de 2014.

Carlos Maraveles, Guadalajara, Jalisco, 18 de mayo de 2014.

Abigail Martínez, Guadalajara, Jalisco, 25 de mayo de 2014.

Javier Martínez, Guadalajara, Jalisco, 26 de mayo de 2014.

Padre Tomás de Hajar, Guadalajara, Jalisco, 4 de junio de 2014.

Agustín Márquez (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 5 de junio de 2014.

Manuel Ledesma (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 6 de junio de 2014.

Guillermo Gómez Sustaita, Guadalajara, Jalisco, 11 de junio de 2014.

Agustín Márquez (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 11 de junio de 2014.

Rubén Larios (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 3 de julio de 2014.

Manuel Ledesma (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 15 de julio de 2014.

Rubén Larios (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 20 de julio de 2014.

Padre José Rosario Ramírez, Guadalajara, Jalisco, 21 de julio de 2014.

Edgar Fernández, Zapopan, Jalisco, 29 de julio de 2014.

Manuel Ledesma (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 8 de agosto de 2014.

Alejandro Casados, Guadalajara, Jalisco, 10 de agosto de 2014.

Alejandro Casados, Guadalajara, Jalisco, 12 de agosto de 2014.

Edgar Fernández, Guadalajara, Jalisco, 14 de agosto de 2014.

Edgar Fernández, Guadalajara, Jalisco, 26 de agosto de 2014.

Atanasio Morales (pseudónimo), Zapopan, Jalisco, 2 de septiembre de 2014.

Padre Jonathan Romanosky, Guadalajara, Jalisco, 4 de septiembre de 2014.

Juan Pablo Herrera, Guadalajara, Jalisco, 4 de septiembre de 2014.

Jaime Bernabe, Zapopan, Jalisco, 13 de septiembre de 2014.

Padre Jesús Becerra, Guadalajara, Jalisco, 26 de septiembre de 2014.

Juan Ángel Leño Aceves, Guadalajara, Jalisco, 26 de septiembre de 2014.

Padre Jesús Becerra, Guadalajara, Jalisco, 2 de octubre de 2014.

Phillippe Nordin, Guadalajara, Jalisco, 2 de octubre de 2014.

Carmen Águila, Guadalajara, Jalisco, 3 de octubre de 2014.

Adela Uribe, Guadalajara, Jalisco, 3 de octubre de 2014.

Ernesto Maraveles, Guadalajara, Jalisco, 5 de octubre de 2014.

Héctor Gómez, Zapopan, Jalisco, 14 de octubre de 2014.

Daniel Bernabe, Guadalajara, Jalisco, 19 de octubre de 2014.

Luis Aceves (pseudónimo) y Mario Baltazar, Zapopan, Jalisco, 19 de octubre de 2014.

Héctor Gómez, Zapopan, Jalisco, 21 de octubre de 2014.

Juan Ángel Leaño Aceves, Guadalajara, Jalisco, 22 de octubre de 2014.

Phillippe Nordin y Guadalupe Nordin, Guadalajara, Jalisco, 23 de octubre de 2014.

Héctor Gómez, Zapopan, Jalisco, 24 de octubre de 2014.

Ricardo Magallanes, Guadalajara, Jalisco, 25 de octubre de 2014.

Lucía Castillejo, Guadalajara, Jalisco, 27 de octubre de 2014.

Francisco Romero, Zapopan, Jalisco, 28 de octubre de 2014.

Raúl Ceja, Tonalá, Jalisco, 12 de noviembre de 2014.

José Claro, Tonalá, Jalisco, 12 de noviembre de 2014.

Juan Pablo Herrera, Guadalajara, Jalisco, 17 de noviembre de 2014.

Padre Francisco Jiménez, Guadalajara, Jalisco, 18 de noviembre de 2014.

Ismael Flores, Zapopan, Jalisco, 21 de noviembre de 2014.

Patricio Ordoñez (pseudónimo), Guadalajara, Jalisco, 22 de noviembre de 2014.

Pedro Villavicencio, Zapopan, Jalisco, 24 de noviembre de 2014.

Guillermo Gómez Sustaita, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2014.

Cardenal Juan Sandoval Iñiguez, Tlaquepaque, Jalisco, 2 de diciembre de 2014.

Pedro Villavicencio, Zapopan, Jalisco, 4 de diciembre de 2014.

Alejandro Casados, Guadalajara, Jalisco, 5 de diciembre de 2014.

Manuel Magaña, Ciudad de México, 20 de enero de 2015

Padre Jorge Amozorrutia, Ciudad de México, 6 de febrero de 2015.

Salvador Borrego, Ciudad de México, 12 de marzo de 2015.

Manuel Díaz Cid, Puebla, Puebla, 12 de agosto de 2015.

Luis Paredes, Puebla, Puebla, 12 de agosto de 2015.

Hemerografía

Alma Mater, 2013, Zapopan, Jalisco.

Auxilium Christianorum, 2001, Zapopan, Jalisco.

Dios Nunca Muere, 2005, 2011, Ciudad de México.

El Diario de Guadalajara, 1981, Guadalajara, Jalisco.

El Informador, 1976, Guadalajara, Jalisco.

El Sol de Guadalajara, 1981, Guadalajara, Jalisco.

Excelsior, 1976, Ciudad de México

Integridad Mexicana, 1986, 1987, Monterrey, Nuevo León.

La Hoja de Combate, 1972, 1973, 1977, 1978, 1979, 1980, 1985, 1986, 1987, 1994, 1995, 1998, Ciudad de México.

La Prensa, 1977, Ciudad de México.

Nexo Universitario, 2010, Zapopan, Jalisco.

Nuevo Resumen, 1978, Ciudad de México.

Trento, 1973, 1974, 1975, 1977, 1978, 1979, 1980, Ciudad de México, 1998, 1999, 2001, 2003, 2009, 2013, Hermosillo, Sonora.

Bibliografía

(Sin autor), *La Tradición contra el Progresismo en la Iglesia*, México, Movimiento Tradicionalista Católico Mexicano, 1965

(Sin autor), *Deslices de la TFP y contubernio FUA-MURO-GUIA*, México, s/e, 1975.

(Sin autor), *Fondo Editorial 2013. Editorial Folia Universitaria*, Zapopan, Folia Universitaria/Universidad Autónoma de Guadalajara, 2013.

(Sin autor), *Sergio Méndez Arceo, cabecilla de porros clérigo-comunistas y complicidad del gobierno morelense*, México, Circulo Democrático Mexicano, febrero de 1977.

(Sin autor), *Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, Lumen, 1992.

Abascal Salvador, *La secta socialista en México*, México, Ser, 1971.

Abascal Salvador, *Contra herejes y cismáticos*, México, Tradición, 1973.

Abascal Salvador, *En legítima defensa y más en defensa del Papado*, México, Tradición, 1973.

Abascal Salvador, *El Papa nunca ha sido ni será hereje*, México, Tradición, 1979.

Accatoli Luigi, *Karol Wojtila. El hombre más famoso del siglo XX*, Bogotá, San Pablo, 2006.

Albás Carlos, *Opus Dei o chapuza del diablo*, Madrid, Planeta, 1992.

Alberigo Giuseppe, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Salamanca, Sígueme, 2005.

Ansart Pierre, *Ideología, conflictos y poder*, trad. Mejía José, Tlahuapan, Premia editora, 1983.

Antognazzi Irma A., “Una necesaria batalla de ideas: la disputa por la memoria en la historia del presente” en Antognazzi Irma y Lobato Luis (comp.), *Historia y*

memoria colectiva, dos polos de una unidad, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 2006, pp. 47-70.

Arboleda Mora Carlos, “Medio siglo de ecumenismo: retos del futuro” en *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Vol. 40, No. 93, enero-junio 2013, pp. 199-212

Arendt Hannah, *Los orígenes del totalitarismo, vol. 1.-Antisemitismo*, Madrid, Alianza editorial, 1998.

Aristegui Carmen, *Marcial Maciel, historia de un criminal*, México, Grijalbo, 2012.

Ariño Villarroya Antonio, “ideologías, discursos y dominación” en *Reis, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, no. 79, jul-sep. 1997, pp. 197-219

Ayala Muñoz, José Alfonso, “Tradicionalismo católico posconciliar y ultraderecha en Guadalajara”, en *Grieta*, Volumen 1, Núm. 2, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Mayo - Octubre de 2006, pp. 54-65.

Bakony Itsvan, *El comunismo chino y los judíos chinos*, Biblioteca de secretos políticos, vol. 7, México, UDECAN, s/a

Bastian Jean-Pierre, “La lucha por la modernidad religiosa y la secularización de la cultura en México durante el siglo XIX” en Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, CONDUMEX/El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Instituto Mora/ Universidad Autónoma Metropolitana, 1998, pp. 423-435.

Beck Ulrich, *La invención de lo político*, trad. Merzari Irene, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Berglar Peter, *Opus Dei. Vida y obra del fundador Josemaría Escrivá*, 6ª. edición, Madrid, Rialp, 2002.

Berman Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, 2da. Edición, México, Siglo XXI, 2011.

Berry Jason y Rehner Gerald, *El legionario de Cristo*, México, Plaza y Janes, 2007.

Beneyto José María, *Apocalipsis de la modernidad, el decisionismo político de Donoso Cortés*, Barcelona, Gedisa, 1993

Bidault Xavier, “La presse française et le traditionalisme catholique du 29 août 1976 à l’année 1989”, Tesis inédita de maestría en historia, Paris, Universidad de Paris-Sorbonne, 1990.

Blancarte Roberto, *Historia de la Iglesia Católica en México 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica/Colegio Mexiquense, 1992.

Bobbio Norberto, *Derecha e izquierda: las claves del debate*, Madrid, Taurus, 1995.

Borgo María, “Ser la ‘Tradición’” en *Actas de las primeras jornadas interdisciplinarias de jóvenes investigadores en ciencias sociales*, celebradas del 8 al 19 de mayo de 2013 en la Universidad Nacional San Martín, Buenos Aires.

Borgo María, “La tradición como conformación identitaria: el caso de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X en Argentina”, ponencia inédita presentada en el XI Congreso Argentino de Antropología Social “Edgardo Garbulsky” celebrado en Rosario, Argentina del 23 al 26 de julio de 2014.

Borgo María, “Vivir según la tradición: el caso de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X”, tesina de licenciatura en Antropología, Buenos Aires, Universidad Nacional San Martín, 2014.

Borrego Salvador, *Acción Gradual*, México, edición del autor, 1989.

Borrego Salvador, *Psicología y guerra y la Nueva Era 2000...*, 2da, edición, México, edición del autor, 1996.

Borrego Salvador, *Panorama*, 2da. edición, México, edición del autor, 1999.

Borrego Salvador, *Neoliberalismo. Nuevo Plan de la Revolución*, 4ª. edición, México, edición del autor, 2000.

Borrego Salvador, *La Cruz y la Espada*, 4ª. edición, México, edición del autor, 2001.

Borrego Salvador, *Disolución Social*, 2da. edición, México, edición del autor, 2001.

Borrego Salvador, *A donde nos quieren llevar*, México, edición del autor, 2002.

Borrego Salvador, *Democracia asfixiante en México y en el mundo*, 2da. edición, México, edición del autor, 2005.

Borrego Salvador, *Globalización*, México, edición del autor, 2007.

Borrego Salvador, *México traicionado 40 años de saqueo y despilfarro*, 2da. edición, México, edición del autor, 2008.

Borrego Salvador, *Revolución en marcha*, México, edición del autor, 2009.

Borrego Salvador, “¿De dogma político-económico a dogma católico?” en Bochaca Joaquín, Borrego Salvador, et. al. *El obispo Williamson y el otro negacionismo*, Barcelona, Ojeda, 2010.

Borrego Salvador, *La cúpula gubernamental va haciendo trizas a México*, México, edición del autor, 2010.

Borrego Salvador, *México en guerra ajena*, México, edición del autor, 2011.

Bosca Roberto, “El significado de un gesto”, s.f., publicado en: <http://institutoacton.com.ar/articulos/rbosca/artbosca7pdf> [consultado el 23 de noviembre de 2013].

Buendía Manuel, *La Ultraderecha en México*, 2da. Edición, México, Rayuela, 1996.

Buonasorte Nicola, *Tra Roma e Lefebvre: il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*, Roma, Studium, 2003.

Buriano Ana, *Navegando en la borrasca: construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador 1860-1875*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2008.

Buriano Ana (comp.), *El “espíritu nacional” del Ecuador católico: artículos selectos de El Nacional, 1872-1875*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2011.

Burke Edmund, *Reflexiones sobre la revolución de Francia*, México, s/e, 1826.

Byford Jovan, *Conspiracy theories: a critical introduction*, Londres, Palgrave-Mac Millan, 2011.

Capistrán Garza, René, *El reto político de la falsa iglesia*, México, Luz, 1969.

Capistrán Garza René, *Caos en la Iglesia y traición al Estado*, México, S/E, 1970.

Casas García Juan Carlos, “¿Continuidad o ruptura?: dos visiones sobre el significado histórico del Vaticano II” en Brighenti Agenor, Casas García Juan Carlos y Merlos Arroyo Francisco (coords.), *El Concilio Vaticano II: ¿batalla perdida o esperanza renovada?*, México, Universidad Pontificia de México/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2015, pp. 55-71

Castillo Murillo David, “A la extrema derecha del conservadurismo mexicano: el caso de Salvador Abascal y Salvador Borrego”, tesis inédita de doctorado en Historiografía, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2012.

Catalán Deus José, *Después de Ratzinger ¿Qué? Balance de cuatro años de pontificado y los desafíos de su sucesión*, Barcelona, Península,

Cersosimo Facundo, “Tensiones en el tradicionalismo católico argentino: la visita de Monseñor Marcel Lefebvre de 1977”, ponencia inédita presentada en las XIII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia celebradas en la Universidad nacional de Catamarca en Catamarca, Argentina del 10 al 13 de agosto de 2011.

Cersosimo Facundo, "Anticomunistas, católicos y tradicionalistas. Trayectorias y redes del tradicionalismo católico durante el „Proceso de Reorganización Nacional“ (1976-1983)", ponencia presentada en las XIV Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia, celebradas en la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza, Argentina del 2 al 5 de octubre de 2013.

Cersosimo Facundo, "El tradicionalismo católico argentino: entre las Fuerzas Armadas, la Iglesia Católica y los Nacionalismos", en *PolHis, revista bibliográfica del Programa Interuniversitario de Historia Política*, año 7, no. 14, julio-diciembre 2014, pp. 341-374.

Cersosimo Facundo, " "El proceso fue liberal". Los tradicionalistas católicos argentinos y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)", tesis inédita de doctorado en Historia, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015.

Champion Françoise, "Entre laïcisation et secularisation. Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire", en *Le Débat*, noviembre 1993, pp. 46-72.

Cohn Norman, *El mito de la conspiración judía mundial*, Madrid, Alianza editorial, 1983.

Colina Jesús, *Marcial Maciel. Mi vida es Cristo*, Barcelona, Planeta, 2003.

Colom González Francisco, "El hispanismo reaccionario. Catolicismo y nacionalismo en la tradición antiliberal española" en Colom Francisco y Rivero Ángel (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Barcelona, Universidad Nacional de Colombia/Anthropos, 2006.

Concha Malo Miguel, *El pensamiento de la Iglesia en Medellín*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM/ Centro de Estudios Latinoamericanos, 1979.

Conde Ángeles, Murray David, *Fundación, historia y actualidad de la Legión de Cristo*, México, El Arca, 2004.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano, *Medellín, La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*, México, Dabar, 2007.

Conway Padraic y Ryan Fainche, *Karl Rahner. Theologian for the Twenty-first century*, Berna, Peter Lang, 2010.

Corbiere Emilio J., *Opus Dei, el totalitarismo católico*, Buenos Aires, Sudamericana, 2002.

Davis Michael, *El Concilio del papa Juan*, Buenos Aires, s/e, 2013

De Carli Martino, *Dos amigas frente al misterio. Fe y ciencia en diálogo sobre el hombre y su destino*, Santiago, UC, 2015.

De la Cierva Ricardo, *Qué son las Derechas*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1976.

De la Peña Guillermo, *Herederos de promesas: agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1980.

De Maistre, Joseph, *Etude sur la souveraineté (1794-1796)*, Ginebra, Slatkine Reprints, 1979.

De Orbaneja Fernando, *Opus Dei: La santa coacción*, Barcelona, ediciones B, 2007.

De Roux Rodolfo Ramón, “La Iglesia colombiana desde 1962” en Dussel Enrique (coord.), *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Vol. VII, Salamanca, Sígueme/CEHILA, 1981

Del Arenal Fenochio Jaime, “La historiografía conservadora mexicana del siglo XX”, *Metapolítica*, Centro de Estudios de Política Comparada, num. 22, mar-abr. 2002, pp. 47-55.

Del Arenal Fenochio Jaime, “La otra historia: La historiografía conservadora” en Conrado Hernández (coord.), *Tendencias y corrientes de historiografía mexicana del siglo XX*, México, El Colegio de Michoacán / Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, pp. 63-90.

Del Campo Salutiano (dir.) *Diccionario UNESCO de Ciencias sociales*, Barcelona, UNESCO/Planeta-Agostini, 1988.

Del Medico Emanuele, *All'estrema destra del padre: tradizionalismo cattolico e destra radicale: il paradigma veronese*, Ragusa, La Fiaccola, 2004.

Delgado Álvaro, *El Yunque, la ultraderecha en el poder*, México, Plaza y Janes, 2003.

Delgado Álvaro, *El ejército de Dios. Nuevas revelaciones sobre la extrema derecha en México*, México, Plaza y Janes, 2004.

Delgado de Cantú Gloria M., *Historia de México. Legado histórico y pasado reciente*, 2da. edición, México, Pearson educación, 2008.

Diez Álvarez Luis Gonzalo, *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt, La metamorfosis fascista del conservadurismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Donoso Cortés Juan, *Obras Completas*, 2 tomos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1946.

Dorantes Alma, *El conflicto universitario en Guadalajara 1933-1937*, México, Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco /Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.

Dougherty Jude P., *Jacques Maritain, an intellectual profile*, Washington, The Catholic University of America Press, 2003.

Dri Rubén, *La hegemonía de los cruzados*, Buenos Aires, Biblos, 2011.

Dutrenit Silvia (coord.), *Diversidad partidaria y dictaduras: Argentina, Brasil y Uruguay*, México, Instituto Mora, 1996

Echeverri Rafael, *Colombia en transición. De la crisis a la convivencia: una visión desde lo rural*, Bogotá, Misión Rural-ICA-FINAGRO/ Tercer Mundo editores, 1998.

Elizondo Mayer-Serra Norma, “Las relaciones de poder en Atlatlahucan, Morelos”, tesis inédita de licenciatura en Antropología Social, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1984.

Escalante Ferrer Ana Esther e Ibarra Uribe Luz Marina, “El oriente del Estado de Morelos: formas de asumir los procesos electorales” en Tapia Uribe Medardo, Quero Morgan y Moctezuma David (coords.), *Los rituales del cambio. Transformaciones del régimen y cultura política en Morelos*, Cuernavaca, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 297-319.

Estruch Joan, *Santos y pillos. El Opus Dei y sus paradojas*, Barcelona, Herder, 1994.

Fabre Zarandona Artemia, “Continuidad o ruptura. Relaciones de poder: un conflicto político religioso”, México, tesis inédita de licenciatura en Antropología Social, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1985.

Fabre Zarandona Artemia, “¿Son lefebvristas los católicos tradicionalistas mexicanos?” en Masferrer Kan, Elio (comp.), *Sectas o Iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, ALER/Plaza y Valdés, 2000, pp. 233-245.

Fantini Claudio, *Infalible y absoluto. Una visión crítica sobre Juan Pablo II*, Buenos Aires, Del Nuevo Extremo, 2003.

Faria J. Rafael, *Curso Superior de Religión*, Bogotá, Voluntad, 1960.

Favraux Paul, “El segundo Blondel (1861-1949) y su influencia” en Coreth Emerich, Neidl Walter M. y Pfligersdorffer Georg (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Tomo 3. Corrientes modernas en el siglo XX, Madrid, Encuentro, 1997,

Ferraro Joseph, *La lucha de la Iglesia contra el comunismo (de León XIII al Segundo Concilio Vaticano)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2009.

Ferron Arnaud, “Le traditionalisme catholique en France (1946-2000): Histoire et sociologie d’un mouvement contre-révolutionnaire”, tesis inédita de doctorado en Ciencias Políticas, Rennes, Faculté de Droit et de Science Politique de Rennes, 2000.

Fraustro Salvador y Grecko Temoris, *El vocero de Dios. Jorge Serrano Limón y la cruzada para dominar tu sexo, tu vida y tu país*, México, Grijalbo, 2008.

Fremiot Gerard, ““Catholiques et français toujours”: le nationalisme catholique sous la Ve. République: l’idée de nation dans le traditionalisme catholique français contemporain”, tesis inédita de doctorado en Ciencia Política, Paris, Institute d’etudes politiques, 1998.

Funes Patricia, *Historia mínima de las ideas políticas en América Latina*, México, El Colegio de México, 2014.

Gallo T. Miguel Ángel, Ruiz Ocampo Humberto y Franco Torres Matías, *Historia de México contemporáneo II, De Zapata a Marcos*, México, Quinto Sol, 1996.

Gálvez Alejandro, “La Iglesia Mexicana frente a la política exterior e interior del gobierno de Adolfo López Mateos” en De la Rosa Martin y Reilly Charles A. (coords.), *Religión y Política en México*, México, Siglo XXI/Centro de Estudios México-Estados Unidos de la Universidad de California-San Diego, 1985, pp. 59-77.

Gambra José Miguel, *Monseñor Lefebvre. Vida y doctrina de un obispo católico*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001.

García de Cortázar Fernando, *Breve Historia del Siglo XX*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.

Geertz Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987.

Giménez Montiel Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2da. edición, 2013 (edición original, 1978).

Gómez-Arzápalo Dorantes Ramiro Alfonso, “Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma, mudos predicadores de otra historia”, tesis inédita de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007.

Gómez Robledo Antonio, “El caso Lefebvre. Meditación sobre la Iglesia actual” en *Obras Completas. Opera Varia*, T. 12, México, El Colegio Nacional, 2002.

Gomís Joaquín, “Resurgimiento tradicionalista”, *El Ciervo*, Año 39, num. 475/476, sept.-oct. 1990, p. 17

González Fernando M., “Los orígenes del comienzo de una universidad católica. Jesuitas y sociedades secretas”, *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, núm. 20, 2003, México, pp. 151-205.

González Fernando M., “Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México en el siglo XX” en Alberto Aziz Nassif y Jorge Alonso Sánchez (coords.), *El Estado mexicano: Herencias y cambios*, vol. III, México, Cámara de Diputados/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa, 2006, pp. 229-275.

González Fernando M., “Algunos grupos radicales de izquierda y derecha con influencia católica en México (1965-1975)”, *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, num. 29, 2007, México, pp. 57-93

González Fernando M., “Sociedades reservadas católicas y democracia”, en Roger Bartra (comp.). *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*, México: Herder/Fundación Konrad Adenauer, 2009, pp. 131-171.

González Fernando M., *Crisis de Fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección 1961-1968*, México, Tusquets, 2011.

González Fernando M., “Cuando una sociedad “secreta” se manifiesta con violencia ante sus aliados: De tecos, jesuitas, clérigos y políticos”, ponencia inédita presentada en el 54 Congreso Internacional de Americanistas “Construyendo Diálogos en las Américas” el 18 de julio de 2012 en Viena, Austria.

González Ortuño Gabriela, “Identidad, diversidad, exclusión y política” en Salcedo Aquino J. Alejandro, Torres Barreto Arturo, Sanabria López Juan José, *Senderos identitarios, horizonte multidisciplinario*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Estudios Superiores Acatlán/Juan Pablos, 2008, pp. 169-193

González Gollaz Ignacio, *¿Autodestrucción de la Universidad Autónoma?*, Guadalajara, s.e., s.a.

González Ruiz Edgar, *La última cruzada. De los cristeros a Fox*, México, Grijalbo, 2001.

González Ruiz Edgar, *Los Abascal, conservadores a ultranza*, México, Grijalbo, 2002.

González Ruiz Edgar, *La sexualidad prohibida: intolerancia, sexismo y represión*, México, Plaza y Janes, 2002.

González Sáez Juan Manuel, “La Hermandad Sacerdotal Española: la resistencia del clero conservador al cambio eclesial y político (1969-1978)”, tesis inédita de doctorado en Historia Contemporánea, Pamplona, Universidad de Navarra, 2011.

González Sáez Juan Manuel, “El nacimiento de la revista *Iglesia-Mundo*: la respuesta del catolicismo tradicional a la revolución de la Iglesia española” en *El Argonauta Español*, publicación en línea, no. 9, 2012, consultado el 4 de febrero de 2016. URL: <http://argonauta.revues.org/794>

González Sáez Juan Manuel, “La ‘contestación de derechas’ en la Iglesia española del tardofranquismo” en Ibarra Alejandra (coord.) *No es país para jóvenes: Actas del III encuentro de jóvenes investigadores de la Asociación de Historia Contemporánea*, Vitoria, Universidad del País Vasco/Instituto de Historia Social Valentin de Foronda, 2012.

González Sáez Juan Manuel, “El catolicismo tradicional español ante el ‘caso Lefebvre’ (1976-1978)” en *Hispania Sacra*, No. LXVI-extra II, julio-diciembre 2014, pp. 489-513.

Goñi Uki, *La Auténtica Odessa, la fuga nazi a la Argentina de Perón*, Barcelona, Paidós, 2002.

Grigulevich Iosif, *La Iglesia y la Sociedad en América Latina*, Moscú, Academia de Ciencias de la URSS, 1982.

Grillo María Victoria, “Introducción” en Grillo María Victoria (comp.), *Tradicionalismo y Fascismo Europeo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1999.

Guerrero Medina Ariadna, “La reactivación de la derecha universitaria en México: El Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) 1962-1970”, tesis inédita de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

Guillén Abraham, *La "élite" del poder en España: la sociedad secreta del "Opus Dei"*, Montevideo, Aconcagua, 1973.

Gutiérrez Martínez Daniel, *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2010.

Halbwachs Maurice, *On collective memory*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

Hale Charles A., *El liberalismo mexicano en la época de. Mora, 1821-1853*. México, Siglo XXI, 1972.

Hale, Charles A, *Las transformaciones del liberalismo mexicano a fines del siglo XIX*, trad. de Jiménez Purificación, México, Vuelta, 1991.

Heidsieck Francois, "El influjo de Bergson (1859-1941) en el pensamiento católico" en Coreth Emerich, Neidl Walter M. y Pfligersdorffer Georg (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Tomo 3. Corrientes modernas en el siglo XX, Madrid, Encuentro, 1997, pp. 354-362

Hernández López Conrado, "El conservadurismo mexicano en el siglo XIX" en *Metapolítica*, México, Centro de Estudios de Política Comparada, Vol. 6, no. 22, marzo-abril 2002, pp. 60-66

Hernández Vicencio Tania, "Sergio Méndez Arceo y su visión internacionalista" en *Política y Cultura*, otoño 2012, no. 38, pp. 89-117.

Herveu-Lerger Danièle, *La religion pour memoire*, Paris, Cerf, 1993.

Hilberg Raul, *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005

Himmerfarb Gertrude, *The Roads to modernity. The British, French and American Enlightenment*, Nueva York, Vintage Books, 2005.

Hoag William Christopher, "Open wide your hearts: a study of the implementation of *Summorum Pontificum* in several parishes of the Diocese of Cleveland", tesis de Doctorado en Ministerio, Cleveland, Saint Mary Seminary and Graduated School of Theology, 2013.

Hobsbawm Eric, *Historia del Siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2007

Holmes Stephen, *Anatomía del antiliberalismo*, versión de Del Puerto Gonzalo, Madrid, Alianza, 1999.

Hurtado Razo Luis Ángel, "Diferentes agrupaciones católicas de derecha en el siglo XX en México: sociedades secretas, agrupaciones públicas que se clandestinizan o híbridas secretas y públicas infiltradas por una secreta", tesis de maestría en Estudios Políticos y Sociales, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

Isaac Jules, *Genése de l'antisemitisme. Essai historique*, Paris, Calmann-Levy, 1956.

Isaac Jules, *L'antisemitisme a-t-il des racines chretiennes?*, Paris, Fasquelle, 1960.

Jasso Miguel Ángel, *Salvador Borrego E., el escritor prohibido*, México, s/e, 2015.

Jelin Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002.

Johnson Paul, *La Historia del Cristianismo*, Barcelona, Zeta, 2010

Judt Tony, *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, trad. de Cuellas Jesús y Gordo Victoria, Madrid, Taurus, 2006 (edición original en inglés, 2005)

Kanoussi Dora, *Ensayo sobre el conservadurismo*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Plaza y Valdés, 1994.

Kopcke-Duttler Arnold, "Emmanuel Mounier" (1905-1950)" en Coreth Emerich, Neidl Walter M. y Pfligersdorffer Georg (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Tomo 3. Corrientes modernas en el siglo XX, Madrid, Encuentro, 1997, pp. 414-423.

Krauze Enrique, *La presidencia imperial*, México Tusquets, 2002.

Lafage Franck, *Du refus au schisme. Le traditionalisme catholique*, Paris, Seuil, 1989.

Le Tourneau Dominique, *¿Qué es el Opus Dei?*, México, Minos, 1988.

Linz Juan José, "El uso religioso de la política y/o el uso político e la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión –sucedáneo" trad. Ignacio Urquizu, *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Centro de Investigaciones Sociológicas, num. 114, abril-junio 2006, Madrid, pp. 11-35.

Loeza Soledad, *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*, México, El Colegio de México, 2013.

López Bucio Baltasar, "Los pasos de don Sergio", en Puente Lutteroth María Alicia (coord.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Miguel Ángel Porrúa, 2006

López Macedonio Mónica Naymich "Los Tecos en el México de la primera mitad de los años setenta y su proyección internacional anticomunista", tesis de maestría en Historia moderna y contemporánea México, Instituto Mora, 2007.

López Valdivia Rigoberto, *La ciencia ficción de Teilhard de Chardin*, México, Tradición, 1981.

López Valdivia, Rigoberto, *Notas sobre socialismo y progresismo religioso*, prólogo de Salvador Abascal, México, Tradición, 1981.

Luengo González Enrique, *La religión y los jóvenes de México: ¿el desgaste de una relación?*, México, Universidad Iberoamericana/Programa Institucional de Investigación en Cultura y religión/Dirección de Investigación y Posgrado, 1993.

Magaña Contreras Manuel, *Poder Laico*, México, Foro Político, 1970.

Magaña Contreras Manuel, *Troya Juvenil*, México, Imprenta Ideal, 1971.

Magaña Contreras Manuel, *Marx en sotana*, México, Rodas, 1974.

Magaña Contreras Manuel, *La hora de la bestia*, México, S/E, 1977.

Magaña Contreras Manuel, *Revelaciones sobre la "santa mafia"*, México, S/E, 1978.

Magaña Contreras Manuel, *Puebla 79, religión y política*, México, Alfa, 1979

Maguashca Juan, "El proyecto garciano de modernidad católica republicana en Ecuador, 1830-1875", en Irurozqui Matrha (ed.) *La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la integración del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú). Siglo XIX*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, pp. 233-259.

Martínez Reding Fernando, "La educación socialista" en Martínez Reding Fernando (coord.), *Historia de Jalisco*, t. IV, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1984, pp. 531-567.

Martínez Reding Fernando, "Educación poscardenista (1940-1953)" en Martínez Reding Fernando (coord.), *Historia de Jalisco*, t. IV, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1984, pp. 617-633.

Martínez Villegas Austreberto, “La Unión Nacional Sinarquista: transformaciones ideológicas y participación política en el México posrevolucionario (1949-1971)”, tesis inédita de maestría en humanidades con línea en Historia, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2011.

Martínez Villegas Austreberto, “La historiografía conservadora mexicana y su caracterización de la masonería durante la segunda mitad del siglo XX”, ponencia inédita presentada en el 54 Congreso Internacional de Americanistas “Construyendo Diálogos en las Américas” el 18 de julio de 2012 en Viena, Austria.

Martínez Villegas Austreberto, “El anticomunismo y el antijudaísmo en dos proyectos de nación católica” en *Caminhos*, Programa de Pos-graduacao Strictu Sensu em Ciencias da Religiao / Pontificia Universidade Católica de Goias, Brasil, V. 13, no. 1, enero-junio 2015, pp. 29-40 (revista electrónica consultable en <http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/issue/view/212>)

Martínez Villegas Austreberto, “La conformación de corrientes identitarias en el tradicionalismo católico en México en los años posteriores al Concilio Vaticano II” en *Caleidoscopio*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, año 18, no. 32, enero-junio 2015, pp. 19-42.

Martínez Villegas Austreberto, “Fragmentación católica sedevacantista en Guadalajara” en *Estudios Jaliscienses*, El Colegio de Jalisco, no. 99, febrero 2015, pp. 52-63.

Meinvielle Julio, *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, Theoria, 1967

Meinvielle Julio, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, Epheta, 1993 (1ª. edición 1948).

Méndez Arceo Sergio, *Compromiso cristiano y liberación*, vol. 1, México, Nuevomar / Centro de Estudios Ecuménicos, 1985.

Méndez Sastoque Marlos Javier, “Contradicción, complementariedad e hibridación en las relaciones entre lo rural y lo urbano” en Héctor Ávila Sánchez (coord.), *Lo*

urbano-rural, ¿nuevas expresiones territoriales?, Cuernavaca, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM, 2005.

Mendoza Barragán Ignacio, *Un hombre y Dios en perspectiva*, Salamanca, PRCAGD, 1977.

Mendoza Cornejo, *La reforma universitaria de 1933. Orígenes, desarrollo y consecuencias en la Universidad de Guadalajara*, t. II, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1988.

Messori Vittorio, *Opus Dei, una investigación*, México, Panorama, 1994.

Meyer Jean “Una historia política de la religión en el México contemporáneo”, *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol. XLII, núm. 3, 1993, México, pp. 711-744.

Meyer Jean, “Para una historia política de la religión, para una historia religiosa de la política” en *Metapolítica*, no. 22, vol. 6, marzo-abril 2002, pp. 32-44.

Meyer Jean, *La fábula del crimen ritual*, México, Tusquets, 2012.

Michel Patrick, “La "religión", ¿un objeto sociológico pertinente?” en *Estudios Sociológicos*, (Trad. Galindo Juárez Vania), El Colegio de México, Vol. 27, Num. 80, Mayo - Agosto, 2009, pp. 655-669

Mignone Emilio, *Iglesia y Dictadura*, 2da. edición, Buenos Aires, Calihue, 2006.

Moreno José Eduardo, “Pensar la ideología y las identidades políticas. Aproximaciones teóricas y usos prácticos” en *Estudios Políticos*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, num. 35, mayo-agosto, 2015, pp. 39-59.

Moreno María Angustias, *El Opus Dei. Entresijos de un proceso*, Madrid, Foca, 2004.

Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999.

Muzzio Nelly, *Por razón de fe. Vida de Monseñor Marcel Lefebvre*, Buenos Aires, s/e, 1997.

Nava Martínez Alejandra, “El pensamiento de Antonio Rius Facius y la Asociación de la Juventud Católica, 1930-1970”, tesis inédita de licenciatura en Historia, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2012.

Nava Rodríguez Luis, *Octaviano Márquez y Toriz, quinto arzobispo de Puebla*, México, Jus, 1978.

Nouschi Marc, *Historia del Siglo XX. Todos los mundos, el mundo*, 2da. Edición, Madrid, Cátedra, 1999 (edición original en francés 1995).

Orlandis José, *La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid, Palabra, 1998.

Pacheco Hinojosa María Martha, *La Iglesia Católica en la sociedad mexicana 1958-1973*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2005.

Pacheco Hinojosa María Martha, “Tradicionalismo católico postconciliar, el caso Sáenz y Arriaga” en Pacheco Hinojosa María Martha (coord.) *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, pp. 337-366.

Pani Erika, “‘Las fuerzas oscuras’: el problema del conservadurismo en la historia de México” en Pani Erika (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, Tomo I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 11-42.

Parish Jane, “The age of anxiety” en Parish Jane y Parker Martin, *The age of anxiety: conspiracy theory and the human sciences*, Oxford/Malden, Blackwell Publishers/The Sociological Review, 2001.

Paulo VI, “*Sacrosantum Concilium*. Constitución sobre la Sagrada Liturgia” en *Documentos Completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería, 13ª. edición, 1991 (edición original 1966), pp. 101-134.

Paulo VI “*Gaudium et Spes*. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual” en *Documentos Completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería, 13ª. edición, 1991 (edición original 1966), pp. 135-222

Paulo VI, “*Christus Dominus*. Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos” en *Documentos Completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería, 13ª. edición, 1991 (edición original 1966), pp. 223-247

Paulo VI, “*Unitatis redintegratio*. Decreto sobre el ecumenismo” en *Documentos Completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería, 13ª. edición, 1991 (edición original 1966), pp. 392-409

Paulo VI, “*Nostra Aetate*. Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas” en *Documentos Completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería, 13ª. edición, 1991 (edición original 1966), pp. 432-436

Paulo VI, “*Dignitatis Humanae*. Declaración sobre la libertad religiosa” en *Documentos Completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería, 13ª. edición, 1991 (edición original 1966), pp. 437-449.

Perez de Laborda Alfonso, *La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin. La emergencia de un pensamiento transfigurado*, Madrid, Encuentro 2001

Pérez Ortiz Cesar, “El tiempo político y el cambio electoral: Un acercamiento al análisis de la micropolítica electoral de los Altos de Morelos”, tesis inédita de licenciatura en Antropología Social, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2000

Pinay Maurice, *Complot contra la Iglesia*, México, Mundo Libre, 1968.

Ploncard D'Assac Jacques, *La Revolución mediante la Iglesia*, México, Tradición, 1975

Ploncard D'Assac Jacques, *La Iglesia Ocupada*, Buenos Aires, Fundación San Pío X, 1989

Poblete Renato "Formas específicas del proceso latinoamericano de secularización" en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1973.

Poulat Emile, *Le catholicisme sous observation. Entretien avec Guy Lafon*, Paris, Editions du Centurion, 1983

Puig Josep, "¡Iván Illich ha muerto!" en *Ecología Política*, no. 24, 2003, pp. 145-150

Ramírez Mota Velasco Nelly, *El reino de Marcial Maciel*, México, Planeta, 2011.

Reyes Miranda Felipe, *La idea de modernidad y la construcción del Estado nación en México, cambio, crisis y utopía*, México, Itaca/Universidad del Caribe/Programa de Mejoramiento del Profesorado, 2013.

Reynoso Cervantes Luis, *El Fanatismo pseudo-tradicionalista: injurias, calumnias e insultos: Joaquín Sáenz Arriaga, contra la verdad, la justicia y el equilibrio: Cardenal Miguel Darío Miranda*, arzobispo primado de México, México, s/e, 1972.

Riestra Gloria, *Tormenta sobre la Iglesia*, prol. Balcázar Jorge, México, s/e, 1971.

Riestra Gloria, *Contra la gran traición*, México, s/e, 1976

Rius Facius Antonio, *Palestra espiritual*, México, Jus, 1965.

Rius Facius Antonio, *Lanza en ristre. Frente a los ataques del progresismo marxista*, México, s/e, 1968.

Rius Facius Antonio, *Los demolidores de la Iglesia en México*, México, Saeta, 1972.

Rius Facius Antonio, *UNA, Santa, Católica y Apostólica Iglesia*, México, Saeta, 1977.

Rius Facius Antonio, *¡Excomulgado! por denunciar la traición del Concilio*, 2da. edición, México, s/e, 1983.

Rivera García Antonio, “La reacción católica. El pecado liberal y la constitución tradicionalista en la España del siglo XIX”, en Colom Francisco y Rivero Ángel (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Barcelona, Universidad Nacional de Colombia/Anthropos, 2006.

Rivero Ángel, “La restauración católica de Portugal. Nacionalismo y religión en el *Estado Novo* de Salazar” en Colom Francisco y Rivero Ángel (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Barcelona, Universidad Nacional de Colombia/Anthropos, 2006.

Robert Jean, “En memoria de Iván Illich” en *Ecología Política*, no. 40, 2010, pp. 120-121.

Rodari Paolo y Torielli Andrea, *En defensa del papa*, Madrid, Martínez Rica, 2011

Rodríguez Araujo Octavio, *Derechas y ultraderechas en el mundo*, México, Siglo XXI, 2004.

Romero de Solís, José Miguel, *El aguijón del espíritu. Historia Contemporánea de la Iglesia en México, 1892-1992*, México, Colegio de Michoacán, Universidad de Colima, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2da. edición, 2006.

Rosanvallón, Pierre, “Para una historia conceptual de lo político (nota de trabajo)”, *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, num. 6, 2002, Buenos Aires, pp. 123-133.

Rozenberg Danielle, “Minorías religiosas y construcción democrática en España (Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo)” en *Reis, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 74, abr. - jun., 1996, pp. 245-265

Ruiz-Velasco Barba Rodrigo, "El antijudaísmo en el pensamiento de Salvador Borrego: entre la cruz gamada y la cruz de Cristo", tesis inédita de licenciatura en Historia, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2008.

Ruiz-Velasco Barba Rodrigo, *Salvador Abascal, el mexicano que desafió a la revolución*, México, Rosa María Porrúa, 2015.

Sabido Ramos Olga Alejandra, *La modernidad sacralizada, el caleidoscopio mágico-religioso de la vida moderna*, Pachuca, Gobierno del Estado de Hidalgo/Secretaría de Educación Pública de Hidalgo/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 1998.

Saborido Jorge, *Elementos de análisis sociopolítico. Ideología, Estado y democracia*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

Sáenz Arriaga, Joaquín, *El antisemitismo y el concilio ecuménico: ¿qué es el progresismo?*, Buenos Aires, Nuevo Orden, 1964.

Sáenz Arriaga, Joaquín, *El progresismo en la Iglesia*, Buenos Aires, Nuevo Orden, 1965.

Sáenz Arriaga, Joaquín, *Con Cristo o Contra Cristo*, México, s/e, 1966.

Sáenz Arriaga, Joaquín, *Cuernavaca y el progresismo religioso en México*, México, s/e 1967.

Sáenz Arriaga, Joaquín, *La misa impuesta para el 30 de noviembre no es una misa católica*, México, s/e 1969.

Sáenz Arriaga, Joaquín, *El magisterio de la Iglesia y la nueva Misa*, México, s/e 1970.

Sáenz Arriaga, Joaquín, *La nueva misa: documentos de controversia*, México, s/e 1970.

Sáenz Arriaga, Joaquín, *¡Apostata! La apostasía del jesuita José Porfirio Miranda y de la Parra*, México, s/e 1971.

Sáenz Arriaga, Joaquín, *La nueva iglesia montiniana*, México, s/e, 1971.

Sáenz Arriaga, Joaquín, *¿Cisma o fe? ¿Porqué me excomulgaron?*, México, s/e 1972.

Sáenz Arriaga, Joaquín, *Sede vacante*, México, Editores asociados, 1973.

Sáenz Arriaga Joaquín, *La “restauración montiniana” de la devoción a la Virgen Santísima*, México, s/e, 1974.

Salgado Viveros Cecilia, “Identidades religiosas católicas en el oriente de Morelos”, tesis inédita de licenciatura en Antropología Social, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2000.

Salgado Viveros Cecilia, “La Iglesia Católica del cisma ¿resguardo del catolicismo popular?” ponencia inédita presentada en las X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina “Sociedad y religión en el tercer milenio”, celebrada en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina del 3 al 6 de octubre de 2000.

Salgado Viveros Cecilia, *Modernismo y tradicionalismo católico*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2003.

Sanabria López Juan José, “Política: entre la estrategia y el diálogo” en Salcedo Aquino J. Alejandro, Torres Barreto Arturo, Sanabria López Juan José, *Senderos identitarios, horizonte multidisciplinario*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Estudios Superiores Acatlán/Juan Pablos, 2008, pp. 145-167

Sánchez Antolín, “Miguel Antonio Caro y el Hispanismo” en Torregroza Enver Joel y Ochoa Pauline, *Formas de hispanidad*, Rosario, Universidad del Rosario, 2010.

Sandoval Iñiguez Juan, “Nueva ley de convivencia” en *La voz del cardenal en Ocho Columnas*, Libro IV, Zapopan, Ocho Columnas, 2007, pp. 37-38.

Sandoval Iñiguez Juan, "Asesinato y aborto es lo mismo" en *La voz del cardenal en Ocho Columnas*, Libro IV, Zapopan, Ocho Columnas, 2007, pp. 82-83.

Sandoval Iñiguez Juan, "Moral ¿en las escuelas?" en *La voz del cardenal en Ocho Columnas*, Libro IV, Zapopan, Ocho Columnas, 2007, pp. 126-127.

Sandoval Iñiguez Juan, "Los enemigos de la Iglesia" en *La voz del cardenal en Ocho Columnas*, Libro V, Zapopan, Ocho Columnas, 2009, pp. 72-74.

Santiago Jiménez Mario Virgilio, "Anticomunismo católico. Raíces y desarrollo del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), 1962-1975" tesis inédita de Maestría en Historia Moderna y Contemporánea, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2012.

Saranyana Josep Ignasi (dir.) y Alejos Grau Carmen José (coord.), *Teología en América Latina, Vol. III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2002. Schall James V. *Jacques Maritain. The philosopher in society*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1998.

Schmitt Carl, *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios, 1984.

Scirica Elena, "Visión religiosa y acción política. El caso de *Ciudad Católica-Verbo* en la Argentina de los años sesenta" en *Prohal Monográfico, revista del programa de Historia de América Latina*, vol. 2, 1ª. sección: "Vitril Monográfico", No. 2, Buenos Aires, Instituto Ravignani/Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires, 2010, pp. 26-56.

Scirica Elena, "Un embate virulento contra el clero tercermundista. Carlos Sacheri y su cruzada contra la „Iglesia clandestina"" en *Anuario del Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S.A. Segneti*, Año 10, No. 10, Córdoba, 2010, pp. 283-301.

Senta Lucca Juan, *Lefebvre, el antipapa*, México, Contenido, 1977.

Serrano Gómez Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt*, México, Centro de Estudios de Política Comparada, 1998.

Seewald Peter, *Una vida para la Iglesia: Benedicto XVI*, Madrid, Palabra, 2007.

Siller Clodomiro, “La Iglesia en el medio indígena” en De la Rosa Martin y Reilly Charles A. (coords.), *Religión y Política en México*, México, Siglo XXI/Centro de Estudios México-Estados Unidos de la Universidad de California-San Diego, 1985, pp. 213-239.

Silva de la Rosa Ana Patricia, “Los caballeros de Colón y su participación en el conflicto religioso de 1926 a 1929” en Collado Herrera María del Carmen, *Las derechas en el México Contemporáneo*, México, Instituto Mora, 2015.

Silva Gotay Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Río Piedras, Cordillera/Sígueme, 1983.

Soriano Núñez Rodolfo, *Religión y Democracia en América Latina*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2009.

Suarez Gaona Enrique, *¿Legitimación revolucionaria del poder en México? (Los presidentes 1910-1982)*, México, Siglo Veintiuno, 1987.

Taguieff Pierre-Andre, *L'antisemitisme de plume, 1940-1944*, Paris, Berg International, 1999.

Thils Gustavo, *La infalibilidad pontificia*, Santander, Sal Terrae, 1972.

Tillard Jean Marie-René, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Santander, Sal Terrae, 1996.

Tissier de Mallerais Bernard, *Monseñor Marcel Lefebvre, la biografía*, México, Voz en el desierto, 2010.

Valero Pacheco Perla, “Un proyecto de modernidad católico. El Ecuador de García Moreno” en De Raíz Diversa, vol. 1, núm. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, octubre-diciembre, 2014, pp. 155-182.

Van Dijk Teun A., “Política, Ideología y Discurso” en *Quorum Académico*, Universidad de Zulia, Vol. 2, N° 2, julio-diciembre 2005, pp. 15 – 47.

Vargas Ambrosio, *La roca de Pedro*, 2da. Edición, México, Jus, 1959

Vázquez Parada Lourdes Celina y Vogt Wolfgang, *De Juan Pablo II a Benedicto XVI. El rumbo de la Iglesia católica en el tercer milenio*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2006.

Villasana José Alberto, *Una fundación en perspectiva. Evolución histórica*, Roma, Centro de Estudios Superiores, 1991.

Weigel George, *Juan Pablo II. El final y el principio*, trad. Muñiz Emilio, Fondevilla Emma y Muñoz Olaya, Barcelona, Planeta, 2014.

West W.J., *Opus Dei, ficción y realidad*, 3ª. edición, Madrid, Rialp, 1990

Wolff Elías, “La enseñanza ecuménica del Concilio Vaticano II” en Brighenti Agenor, Casas Juan Carlos y Merlos Francisco (coords.), *El Concilio Vaticano II: ¿Batalla perdida o esperanza renovada?*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/Universidad Pontificia de México, 2015.

Yerushalmi Yosef, *Reflexiones sobre el olvido*, versión electrónica, consultado en la página web “Cholonautas” el 12 de mayo de 2013: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Yerushalmi>

Yudintseva Ekaterina, *La famille, pilier des catholiques traditionalistes en France*, Paris, L’Harmattan, 2015

Zanatta Loris, *La larga agonía de la nación católica: Iglesia y Dictadura en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2015.

Zanca José A., *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica/Universidad de San Andrés, 2006.