

AÑO
33

N. 2

2025

Revista científica
de Pensamiento
Social Cristiano
ISSN: 2392-9672

La Cuestión Social

SECCIÓN TEMÁTICA: Jubileo y reparación

Interpretaciones transgresoras.

El Éxodo a la Selva y la justicia agraria en Chiapas

Dr. Alejandro Aguilar Nava • México

Jubileo como memoria viva: reparación espiritual y

justicia transicional desde las mujeres buscadoras en México

Dra. Gabriela Juárez Palacios • México

FORO SOCIAL: Justicia Social

La Iglesia chilena en la encrucijada:

refugio, voz y reconciliación frente a la dictadura militar

Lic. Miguel Alejandro Guzmán Villarroel • Chile

Breve historia del espíritu de liberación en la Iglesia mexicana

Mtro. Juan Carlos López Sáenz • México

Experiencia y reflexión en la Escuela de Doctrina Social de la Iglesia

Mtro. Ronaldo Arturo Urizar Aragón • Guatemala

MISCELÁNEA: Mesa de novedades Convocatoria



índosoc



ímdosoc

Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana

DIRECTORIO

CONSEJO DIRECTIVO

PHV *in memoriam*
† Emmo. Sr. Cardenal Roger Etchegaray
PHV *in memoriam*
† Lorenzo Servitje Sendra
PHV *in memoriam*
† Salvador Domínguez Reynoso

Presidente
Mónica Chávez Aviña
Vicepresidentes
Javier Ballesteros de León
María del Pilar Mariscal Servitje
Directora
Karen Castillo Mayagoitia
Tesorero
José Manuel Domínguez Días de Ceballos
Secretario
Manuel Gómez Díaz

EQUIPO EDITORIAL

Editor en jefe
Luis Adolfo Arellano González
Editor operativo
Verónica Morales Gutiérrez
Junta editorial
Aldo Francisco Botello Báez
Alejandro Aguiar Nava
Carlos Chávez Arellano
José de Jesús Legorreta
Karen Castillo Mayagoitia
Luis Adolfo Arellano González
Verónica Morales Gutiérrez
Diseño de Interiores y portada
Aldo Francisco Botello Báez
Corrección de estilo y edición
Carlos Chávez Arellano

La Cuestión Social es una publicación semestral editada y publicada por la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., a través del Imdosoc, con dirección en Pedro Luis Ogazón n. 56, Col. Guadalupe Inn, C. P. 01020, CDMX, México, Tels. 55 5802 9077, 55 9128 8468. E-mail: contacto@imdosoc.org. www.imdosoc.org. Registro de correspondencia de 2a. Clase expedido en la Dirección General de Correos Publicación Periódica. Registro No. 129-93. Certificado de Licitud de Título y Contenido 17415. No. de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo 04-2026-020413490100-102. ISSN: 2992-8672. Distribución directa en el Imdosoc. Los artículos publicados reflejan el punto de vista del autor y no necesariamente el de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C. Esta edición de *La Cuestión Social* consta de 500 ejemplares y se imprimió en Litografía Ingramex, Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, C. P. 09810, CDMX. No se devuelven originales no solicitados. Distribución: María Daria Flores Hernández, libreria@imdosoc.org ¡Ayúdanos a que este espacio de reflexión siga vivo! Súmate con una pequeña aportación y hagamos posible la próxima edición de *La Cuestión Social*. Seguimos impulsando el pensamiento crítico y la construcción de una sociedad más justa y solidaria, pero no podemos hacerlo solos. Tu donativo es la clave para que este conocimiento siga llegando a más personas de forma gratuita, fomentando el análisis y la reflexión que nuestro tiempo necesita.

Contenido

05 PRESENTACIÓN

SECCIÓN TEMÁTICA

Jubileo y reparación

08 *Interpretaciones transgresoras*

El Éxodo a la Selva y la justicia agraria en Chiapas

DR. ALEJANDRO AGUILAR NAVA • México

33 *Jubileo como memoria viva: reparación espiritual*

y justicia transicional desde las mujeres buscadoras en México

DRA. GABRIELA JUÁREZ PALACIOS • México

FORO SOCIAL

Justicia social

53 *La Iglesia chilena en la encrucijada: refugio, voz*

y reconciliación frente a la dictadura militar

LIC. MIGUEL ALEJANDRO GUZMÁN VILLARROEL • Chile

81 *Breve historia del espíritu de liberación en la Iglesia mexicana*

Aporte para comprender el desarrollo de la educación popular

y la defensa de los derechos humanos

MTRO. JUAN CARLOS LÓPEZ SÁENZ • México

120 *Experiencia y reflexión en la Escuela de Doctrina Social de la Iglesia*

(Imdosoc-Universidad Rafael Landívar). Testimonio

MTRO. RONALDO ARTURO URIZAR ARAGÓN • Guatemala

MISCELÁNEA

132 *Mesa de novedades*

134 *Convocatoria La Cuestión Social 2026-1*

■ MTRO. JUAN CARLOS LÓPEZ SÁENZ
■ MÉXICO

BREVE HISTORIA DEL ESPÍRITU DE LIBERACIÓN EN LA IGLESIA MEXICANA

APORTE PARA COMPRENDER EL DESARROLLO DE LA EDUCACIÓN POPULAR Y LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS

RESUMEN

Tanto el Vaticano II como la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano fueron sostén y fundamento teológico para la práctica de la educación popular de muchas congregaciones religiosas mexicanas en las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado; enfocarse en esta educación no formal (popular) implicó un nuevo estilo de vida religiosa. Este nuevo estilo condujo a muchas de estas comunidades a su inserción en zonas marginadas y, al mismo tiempo, a repensar en una estructura que formara, en lo teológico y en su consagración, sólidamente en su ser y quehacer a las nuevas generaciones. Gracias a estos dos últimos elementos (inserción y nueva estructura formativa), el impacto en muchas comunidades marginales fue significativo y liberador, dada la implementación de la educación al estilo freireano.

Recepción: 28/10/2025. Aprobación: 26/11/2025.

Palabras clave: *Concilio Vaticano II, Conferencia Episcopal Latinoamericana, educación popular, formación, inserción, obispos liberales.*

ABSTRACT

Both Vatican II and the Second Latin American Episcopal Conference provided the theological support and foundation for the practice of popular education in many Mexican religious congregations during the 1960s and 1970s. Focusing on this informal (popular) education implied a new style of religious life. This new style led many of these communities toward integration into marginalized areas and, at the same time, a rethinking of a structure that would solidly form the new generations in their being and work, both theologically and in their consecration. Thanks to these last two elements (integration and a new formative structure), the impact on many marginalized communities was significant and liberating thanks to the implementation of Freirean-style education.

Keywords: *Latin American Episcopal Conference, formation, integration, liberal bishops, Vatican Council II, popular education.*

INTRODUCCIÓN

La recepción creativa del Concilio Vaticano II y la implementación de lo concluido en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (en adelante, II Celam-Medellín), encontró en las congregaciones religiosas, tanto femeninas como masculinas, una tierra fértil y una docilidad al impulso del espíritu renovador y liberador antes mencionado. Así, muchas congregaciones religiosas mexicana optaron por insertarse en zonas periféricas y marginales, para vivir entre los más pobres; esta opción requirió un nuevo estilo de formación teológica, la cual brindaría un sustento teológico a su praxis.

Lo dicho hasta ahora, sobre todo en el párrafo anterior, deja entrever el objetivo de este artículo: aportar los elementos históricos, teológicos y del magisterio latinoamericano que contribuyan a una mejor comprensión del papel que jugaron las congregaciones religiosas en el desarrollo de la educación popular en diversas zonas de

México y, al mismo tiempo, conocer aquellos factores que las llevaron a optar por la defensa de los derechos humanos, principalmente, de los sectores más pobres.

El Concilio Vaticano II y la II Celam-Medellín fueron los acontecimientos eclesiales que detonaron este compromiso de acompañar procesos de liberación a través de la educación popular, en contextos marcados por la desigualdad económica, la irrupción de movimientos guerrilleros; así como dentro de una constante tensión, confrontación y conflicto entre modelos eclesiológicos y praxis pastorales radicalmente opuestas. Esta labor educativa popular tuvo lugar en zona marginales y periféricas con adultos pobres; desde una visión integral del ser humano y con alto compromiso social y político; desarrollando propuestas en lo metodológico, pedagógico y didáctico, basadas en la participación, el diálogo y la complementación de distintos saberes. Todo ello desde y para una opción política que ve el mundo desde la óptica de los marginados y excluidos, y que trabaja en función de su liberación.

Poco se ha escrito sobre el impacto que tuvieron el Vaticano II y la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en la Iglesia católica mexicana; poco se han analizado las causas de la reticencia que tuvo un gran sector del episcopado mexicano a la teología de la liberación, incluso, prohibiendo su enseñanza en sus seminarios. El espíritu de liberación surgido en Medellín sopló fuerte en la gran mayoría de los países del centro y sur del continente; no así en México, donde sólo un reducido grupo de jerarcas se dejó impulsar por este espíritu en toda su vida y trabajo como pastores, y quienes, aun teniendo en contra al resto de sus hermanos en el episcopado, en su praxis hicieron una recepción creativa de lo emanado en el Vaticano II, desde una opción preferencial por los pobres.

Al mismo tiempo, además del objetivo antes mencionado, buscamos escribir de manera sintética y ordenada algunos elementos de este impacto.

DOS HITOS, UNA VÍA COMÚN: PROMOCIÓN DE LA DIGNIDAD DEL POBRE

La reciente Exhortación Apostólica *Dilexi Te*, de León XIV, pone sobre la mesa de la reflexión del Pensamiento Social Cristiano y la Doctrina Social de la iglesia, el amor hacia los pobres. Así, el capítulo tercero de esta exhortación nos recuerda que los pobres, a lo largo de más de 20 siglos de historia han ocupado y ocupan hoy un lugar central en la vida de la Iglesia; pues ellos son los vicarios de Cristo, son el tesoro de la iglesia.¹

Realizada en la ciudad de Medellín, Colombia, en 1968, en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, los obispos del continente se pronunciaron en favor de la opción preferencial por los pobres (como alude el papa León XIV)² y optaron por un modelo eclesial propuesto a lo largo de las cuatro sesiones del concilio ecuménico Vaticano II: la Iglesia de los pobres; la cual, como se explicita más adelante, no aparece en los documentos finales del concilio.

El Papa de los pobres y la convocación al Concilio

Juan XXIII fue consciente de que la Iglesia desde sus orígenes se ha ocupado de los pobres³; como experto en historia eclesiástica, supo de su papel central para el cumplimiento de su misión como pontífice. Desde el comienzo de su papado, en 1958, se convirtió en garante de la vida de los pobres; tanto para él como para muchos de sus predecesores, ellos, los pobres, son los vicarios de Cristo, de tal manera que “si la iglesia perdiera a los pobres, perdería a su Señor”.⁴

Un mes antes de que iniciara el Vaticano II, en su radio mensaje del 11 de septiembre de 1962, Juan XXIII dejó en claro el propósito

1 León XIV, *Exhortación Apostólica Dilexi Te. Sobre el amor hacia los pobres* (México: Buena Prensa, 2025), no. 38.

2 León XIV alude a tal acontecimiento en *Dilexi Te*, no. 90.

3 Cfr. José Ignacio González Faus, *Vicarios de Cristo: los pobres* (México: Imdosoc, 2009), 19.

4 Cfr. Ramón Sala, “El mundo de los pobres. El legado de la constitución *Gaudium et Spes*”, en *Concilio Vaticano II. 40 años después*, ed. Isaac González Marcos (Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2006), 156.

del próximo concilio: recuperar e impulsar la vitalidad *extra ecclesia*, enfrentando cara a cara los nuevos retos y desafíos que la sociedad moderna le lanzaba; junto con la imperiosa necesidad de presentarse y ser la iglesia de los pobres: “La Iglesia se presenta como es, y quiere ser, como la Iglesia de todos y particularmente *la Iglesia de los pobres*”.⁵

La convocatoria a concilio hecha por Juan XXIII el domingo 25 de enero de 1959, en primer lugar, sorprendió a los cardenales residentes en la Ciudad del Vaticano y, posteriormente, a distintos sectores de la Iglesia universal. Sus antecesores, Pío XI y Pío XII, quisieron convocar a concilio con la intención de darle continuidad al, abruptamente interrumpido, Vaticano I, pero nunca lo lograron. Con este antecedente, muchos pensaron que Juan XXIII retomaría y daría continuidad al Vaticano I, pero no fue así. El 14 de junio de 1959, cuando le comunicó al cardenal Tardini el nombre del concilio en puerta, dejó en claro la independencia y novedad del próximo “Concilio Vaticano II”.

Desde la convocatoria, “El Papa bueno” detonó para la Iglesia católica una nueva época,⁶ dando el primer paso en un largo camino de renovación y *aggiornamento*. Además, abrió puertas y ventanas de la institución eclesial al soplo vital y renovador del Espíritu, con esa fuerza divina (*ruah*), fresca, vital y renovadora. Este mismo Espíritu se hizo presente en el trabajo previo de las comisiones antepreparatorias y preparatorias, atravesó las cuatro sesiones, acompañó la redacción de los esquemas de los documentos e iluminó a los padres conciliares en los distintos momentos de la aprobación de los documentos finales.

Gozo y esperanza para los desheredados de la tierra

Entre los más de 2 600 padres asistentes⁷ al Concilio Vaticano II, se conformó el grupo denominado “Iglesia de los pobres”, integrado

5 Joan Planellas I Barnosell, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II* (Barcelona: Herder, 2014).

6 Santiago Madrigal Terrazas, *Protagonistas del Vaticano II. Galería de retratos y episodios conciliares* (Madrid: BAC, 2016), 10.

7 La asistencia al Vaticano II fue como sigue: 1041 de Europa, 379 de África, 300 de Asia y 965 de América. También estuvieron algunos representantes de otras iglesias cristianas y de otras religiones.

principalmente por obispos del entonces llamado “Tercer Mundo”. Este grupo trabajó arduamente porque el término “de los pobres” fuera aprobado como uno de los rasgos fundamentales de la Iglesia posconciliar.

EL VATICANO II, UN CONCILIO ECLESIOLOGICO

El jueves 11 de octubre de 1962 dio inicio el Concilio Vaticano II. En la celebración litúrgica, Juan XXIII, en su discurso inaugural *Gaudet Mater Ecclesia*, anunció los motivos por los que convocó y las orientaciones a seguir, es decir, el espíritu del concilio. Con esta apertura dio inicio la primera sesión del encuentro, clausurada el 8 de diciembre de 1962. Cabe decir que éste dio sus primeros frutos renovadores hasta la segunda sesión (del 29 de septiembre al 4 de diciembre de 1963) en lo referente a la eclesiología, ya que la primera se caracterizó por un tanteo de por dónde se debía caminar, incluso, llegando a la incertidumbre.

Ciertamente, la más controversial de las cuatro fue la tercera sesión (del 14 de septiembre al 21 de noviembre de 1964), ya que los temas que ahí se definieron, tales como la colegialidad episcopal, el ecumenismo y la libertad religiosa, tuvieron que pasar de la resistencia de una minoría conservadora y tradicionalista a una negociación e intervención conciliadora por parte de Pablo VI. Esta última semana de la tercera sesión es conocida como la “semana negra”, pues dio la impresión de que el Papa cedía ante la presión de la minoría conservadora en la definición de los temas a aprobar.

La iglesia —su identidad, misión y papel en el mundo actual— fue el tema central del Concilio. Como se mencionó anteriormente, a partir de la segunda sesión se generaron y definieron nuevos paradigmas eclesiológicos: de un modelo piramidal a un modelo circular y de sinodalidad episcopal; de una eclesiología basada en el modelo de cristiandad a la Iglesia entendida como Pueblo de Dios. En otras palabras, la Iglesia debe ser entendida como Pueblo de Dios, misterio y sacramento de salvación, vivificada por el Espíritu.⁸

8 Cfr. Víctor Codina, “Nueva configuración de la Iglesia”, en *El Concilio Vaticano II: ¿batalla perdida o esperanza renovada?* (México: UPM-Imdosoc, 2015), 99-103.

La participación y los aportes en lo dogmático por parte de los padres conciliares de la Iglesia latinoamericana durante el Vaticano II fueron pocos, incluso, a ésta se le llamó la “Iglesia del silencio”. Por otra parte, una contribución importante fue la de Marcos G. McGrath, obispo de Panamá,⁹ quien fue responsable de la subcomisión encargada de la preparación de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Asimismo, tuvieron alguna participación don Hélder Câmara, obispo brasileño; don Manuel Larraín, obispo de Talca, Chile; don Leonidas Proaño, obispo de Riobamba, Ecuador; don Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, México. En general, la riqueza aportada por estos obispos latinoamericanos fue en la dimensión pastoral y en la visibilización de la realidad de exclusión, opresión, marginación y explotación de la inmensa mayoría de los cristianos de este continente.

GOZOS Y ESPERANZAS PARA LOS DESHEREDADOS EN LA *GAUDIUM ET SPES*

La II Celam-Medellín hizo una recepción creativa de las orientaciones del Vaticano II. Ahí, los obispos encarnaron la Iglesia Pueblo de Dios en el pueblo pobre, marginado y excluido; situación de inhumana pobreza en la que se encuentran millones de cristianos que viven en los países subdesarrollados.¹⁰ A partir de esta II Conferencia, la Iglesia de los pobres tomó carta de ciudadanía en la eclesiología latinoamericana.

La Iglesia de los pobres, emblemática en Medellín, fue impulsada por un grupo de padres conciliares provenientes, principalmente, de África, Asia y Latinoamérica; esta Iglesia de los pobres transitó en

9 Carlos Schickendantz, C., “Los signos de los tiempos: la escucha de la voz de Dios en la historia”, en *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín. A 50 años de la II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano* (México: UIA-Buena Prensa, 2018), 47.

10 “Uno de los elementos que destaca del análisis de la realidad en los documentos de Medellín es el uso más o menos abundante de categorías como desarrollo, subdesarrollo, dependencia, metrópoli y neocolonialismo”. José de Jesús Legorreta, “Análisis de la realidad y teoría social en los documentos de Medellín”, en *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, ed. José de Jesús Legorreta (México: UIA-Buena Prensa, 2018), 137.

las cuatro sesiones¹¹ del Concilio, destacando en la primera y en la cuarta; además, se vio reflejada en el esquema general de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* presentado y revisado en varias ocasiones para su aprobación final. En este grupo trabajaron algunos obispos latinoamericanos como Antônio Fragoso, João Batista da Motta e Albuquerque, José María Pires,¹² de Brasil; Samuel Ruiz García y Sergio Méndez Arceo, de México. Ellos, junto con otros obispos, trabajaron incansablemente para que esa Iglesia, tema central en el Vaticano II, fuera “de los pobres”.

Para este grupo, la identidad y misión “posvaticanas” tendrían que ser las de una *iglesia de los pobres*, de ahí la denominación de este grupo como tal.

El 7 de diciembre de 1962 —víspera de la clausura de la primera sesión del Concilio—, Giacomo Lercaro,¹³ arzobispo de Bolonia, en su intervención en el aula capitolina, destacó que para el Concilio el tema de la “Iglesia de los pobres” debía ser un tema esencial y no marginal, que pudiera omitirse en los esquemas sobre los temas conciliares. De tal manera que, si en el centro no se ponía el misterio de Cristo en los pobres y en la evangelización de los pobres, no se cumpliría adecuadamente la tarea del concilio.¹⁴

Ésta fue la primera que se explicitó la iglesia de los pobres en el Vaticano II, gracias a esta intervención memorable. Otra intervención significativa fue que antes de finalizar la cuarta sesión del concilio, los obispos del mencionado grupo se dirigieron a Pablo VI con el famoso —y ya conocido—Pacto de las Catacumbas.¹⁵ Un documento que para su tiempo era provocador en sus 13 puntos. Los obispos firmantes expresaron su compromiso de llevar una vida pobre, sin lujos, sin riquezas, sin privilegios.¹⁶

11 Juan José Tamayo Acosta, *Para comprender la teología de la liberación* (Navarra: Verbo Divino, 1998), 38.

12 José Oscar Beozzo, *Pacto das Catacumbas: por uma Igreja servidora e pobre* (São Paulo: Paulinas-Cehila, 2015), 27.

13 Alberto Parra, “Medellín: la Iglesia de los pobres de ayer y de mañana”, en *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín...*, 196.

14 Ramón Sala, “El mundo de los pobres. El legado de la...”, 157.

15 Éste se firmó el 16 noviembre de 1965 en una celebración eucarística en la catacumba de Santa Domitila, en Roma.

16 Para profundizar en “el pacto de las catacumbas”, véase José Oscar Beozzo, *Pacto das Catacumbas...*

El número de obispos que lo firmaron —antes de presentarlo a Pablo VI— fue de aproximadamente 40; posteriormente, se sumaron cerca de quinientos, aunque sin firmarlo. Todos ellos asumieron “el Concilio como un camino de conversión y de compromiso personal con los pobres, sus sufrimientos, sus necesidades, sus luchas y esperanzas”.¹⁷ Ciertamente, el tema de la “Iglesia de los pobres” no caló en la mayoría, pues sólo una quinta parte de los padres conciliares (un poco más de 500 de 2 600) hizo suya dicha propuesta. Finalmente, no todo se perdió, pues un eco de esta Iglesia que se ocupa y atiende a los pobres quedó plasmado en la redacción final de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*: “[...] la Iglesia [...] reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procurar servir en ellos a Cristo” (n. 8).

Fue en *Gaudium et Spes* donde quedó plasmada en varios de sus números esa Iglesia atenta y preocupada por los pobres, quienes son la encarnación de las tristezas y angustias de los hombres de estos tiempos. En su primera parte, la Constitución Pastoral expresa su atención prioritaria, pues ellos son los destinatarios de la misión de la Iglesia en el mundo. Desde el inicio, en su primer número dejó claro que su mensaje universal está enfocado en dar respuesta a las aspiraciones y al dolor “de los hombres de nuestro tiempo”, pero sobre *todo de los pobres y de todos los afligidos*. Ellos, los pobres, son quienes encarnan mejor los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de la humanidad de estos tiempos (GS n. 1). El número 21 termina enfatizando que la fe, viva y madura, debe conducir a un compromiso real con los pobres: “Fe que debe manifestar su fecundidad impregnando toda la vida de los creyentes, [...] impulsándolos a la justicia y al amor, sobre todo con los necesitados” (GS n. 21).

La iglesia atenta a los *signos de los tiempos* asume el compromiso de carácter temporal a favor de los pobres, sobre todo, cuando se trata de defender su dignidad y sus derechos fundamentales. Ramón Sala nos dice que el principio enunciado en este pasaje constituye el punto de partida de un itinerario que desembocará, inmediatamente

17 José Oscar Beozzo, *Pacto das Catacumbas...*, 9.

después del Concilio, en la opción preferencial por los pobres en la Iglesia.¹⁸

La Iglesia en el mundo (Vaticano II), pero en el mundo de los pobres (Medellín)

La Iglesia —desde esta nueva identidad posconciliar— está en el mundo, y no como se pensó en la Edad Media, el mundo en la Iglesia. En América Latina, ese mundo donde está la Iglesia es el mundo de los pobres, inserta en las historias de las mayorías empobrecidas de los países de la “Patria Grande”, América.¹⁹

UN CONTEXTO DE VIOLENCIA, REPRESIÓN INSTITUCIONALIZADA Y DE MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS

La Conferencia de Medellín es un acontecimiento en la Iglesia latinoamericana, la cual se inscribe en la llamada “Primavera de 1968”, año que conmocionó al mundo: la lucha contra el racismo abanderada por Martin Luther King, las protestas estudiantiles en París, México y otros países, la liberación sexual aunada a la revolución musical de Los Beatles. Además, en América Latina proliferaron muchos movimientos revolucionarios armados en contra de las oligarquías en el poder, de las dictaduras y de la dominación imperialista.²⁰

El 1º de enero de 1959, el mismo año en que se convocó el Concilio Vaticano II, triunfó la Revolución Cubana. La guerrilla, encabezada por Fidel Castro y Ernesto “Che” Guevara, derrocó al presidente cubano Fulgencio Batista.²¹ Entonces, la confrontación que se desencadenó entre el gobierno revolucionario y la jerarquía

18 Ramón Sala, *El mundo de los pobres...*, 156.

19 Pedro Casaldáliga y José María Vigil, *Espiritualidad de la liberación* (Santander: Sal Terrae, 2006), 67 y ss.

20 Óscar Calvo Izaza y Mayra Parra Salazar, *Medellín (rojo) 1968* (Medellín: Planeta, 2012), 127.

21 Pacho O’Donnell, *Che. La vida por un mundo mejor* (Barcelona: Grijalbo, 2003); Jorge Castañeda, *Compañero. Vita e morte di Ernesto Che Guevara* (Milano: Oscar Mondadori, 1977).

católica suscitó recelo,²² rechazo y temor en muchos países latinoamericanos de hondas raíces católicas. Además, este triunfo afianzó la convicción en muchos países de que sólo mediante la revolución armada se lograría una transformación histórica y real. De modo que tanto la revolución cubana como la figura del Che Guevara se convirtieron en emblemas de los ideales libertarios y revolucionarios de las juventudes latinoamericanas de las últimas cuatro décadas del siglo pasado.

Así, los movimientos guerrilleros en México surgieron en zonas rurales y urbanas, posteriormente, dieron origen al Partido de los Pobres, al Partido Comunista Mexicano, entre otros. Además, la violencia se vivió de manera cotidiana, pues las fuerzas policiacas y paramilitares fueron utilizadas para frenar las protestas organizadas por los movimientos sociales, sindicales y estudiantiles durante los sesenta y setenta. Por su trascendencia e implicaciones políticas sobresalen las represiones y matanzas del 2 de octubre de 1968 y del Jueves de Corpus (10 de junio) de 1971.

Las repercusiones políticas, así como religiosas del 2 de octubre tuvieron gran impacto en la vida nacional. En lo que respecta a la jerarquía de la Iglesia católica, estos hechos implicaron que perdiera credibilidad frente a un gran sector de la población, sobre todo, de los jóvenes; pues al guardar silencio ante tan terrible hecho y no denunciarlo —al estilo profético—, fue tildada de complicidad con el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz. Sólo un grupo de sacerdotes, religiosas y religiosos, así como algunos obispos —entre ellos, Méndez Arceo—,²³ cuestionaron el silencio y la ausencia de la jerarquía católica ante este sangriento acontecimiento;²⁴ De manera que este grupo representativo se solidarizó y alzó la voz proféticamente. Por lo anterior, podemos decir que el espíritu de la II Celam-Medellín

22 Felipe Valencia, "La Iglesia católica cubana: entre el Vaticano II y la revolución marxista", *Revista Cultura y Religión*, no.1 (junio 2019), 92.

23 Martín de la Rosa, "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la Celam II (1965-1979)", *Cuadernos Políticos*, no. 19 (enero-marzo 1979), 88-104.

24 José Miguel Romero de Solís, *El agujón del Espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)* (México: Imdosoc-El Colegio de Michoacán-Universidad de Colima, 2006), 503.

—apenas concluida un mes antes—²⁵ no caló en la gran mayoría de la jerarquía católica mexicana.

Igualmente, en otros países centroamericanos se dio una realidad de violencia, guerrilla, represión y matanza. Tal es el caso de El Salvador, donde la década de los ochenta estuvo marcada por una guerra de baja intensidad entre el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional y el gobierno salvadoreño, para luego firmar un tratado de paz en 1992. Las décadas de los setenta y ochenta se oscurecieron con los escuadrones de la muerte, los cuales asesinaron a muchísimos líderes sociales, agentes de pastoral, religiosas, religiosos y sacerdotes. Al martirio de estos católicos anónimos se sumaron nombres ya conocidos como el de monseñor Óscar Arnulfo Romero (24 de marzo de 1980) y los de los jesuitas de la comunidad de la Universidad Centroamericana (Uca) (16 de noviembre de 1989).

Por otra parte, en Nicaragua la revolución sandinista (1979-1990) logró derrocar al dictador Anastasio Somoza Debayle, y durante esos años la Iglesia nicaragüense se convirtió en un claro ejemplo de participación y militancia social en favor de una sociedad más justa e igualitaria. Tanto Ernesto y Fernando Cardenal como monseñor Octavio José Calderón y Padilla son referentes obligados en la historia y la eclesiología de la Iglesia de este país y esta época.

En estos países latinoamericanos, y en otros no mencionados, el activismo y la militancia católica fueron fundamentales, igual que el Vaticano II (principalmente, LG y GS) y Medellín como sostén para su compromiso social.²⁶

Por otro lado, los sectores conservadores, tanto de la jerarquía eclesiástica como de laicos rechazaron, condenaron y descalificaron dicha actuación; los cuales no tardaron en vincular al compromiso social y a la teología de la liberación con los movimientos guerrilleros, con el comunismo y con el ateísmo. De esta campaña condenatoria, el cardenal colombiano Alfonso López Trujillo, presidente del Consejo del Episcopado Latinoamericano desde 1972, fue uno de

25 Se realizó la última semana de agosto y la primera de septiembre.

26 “La encíclica *Populorum Progressio* [...] contenía un pasaje explícito que dejaba abiertas las puertas a la rebelión contra situaciones extremas de injusticia”. Óscar Calvo y Mayra Parra, *Medellín...*, 127.

los principales artífices. En estos contextos de violencia y represión institucionalizadas, de rápida proliferación de movimientos sociales y revolucionarios, de dependencia cultural y política, los obispos latinoamericanos tendrán que hacer presente esta nueva eclesiología.

LA II CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (MEDELLÍN, 1968)

De la Iglesia encarnada en el mundo (Vaticano II) se transitó a la inserción de la Iglesia en el mundo de los pobres (Medellín). La historia en la que deviene su ser Iglesia latinoamericana es la historia de los oprimidos, los marginados y las víctimas. Si bien los opresores, los del centro de poder y los victimarios escribieron su historia; ahora ya no es una sola historia, son muchas historias las que se cuentan y escriben: desde la periferia, desde abajo, desde dentro del rejuego de los poderes, desde el reverso de la historia (oficial) introyectada por las mayorías para justificar y mantener en el poder al opresor. Así, aquella Iglesia de los pobres, presentada en el Concilio Vaticano II por aquel grupo de padres conciliares, vino a bautizar toda la rica experiencia eclesial que ya se vivía, así como la reflexión propia de este continente que data, incluso, de tiempos de preconcilio.

Esta manera de hacer teología ya tenía un buen camino recorrido antes del Concilio Vaticano II; para ese tiempo ya se habían registrado distintos encuentros entre obispos, sacerdotes, religiosos y teólogos, en los cuales se trabajó en un método propio y más adecuado para hacer teología desde este subcontinente empobrecido. Además, durante el desarrollo del Concilio, en Latinoamérica se continuó con estos encuentros; el más emblemático fue el de Petrópolis, Brasil (marzo de 1964), con sede en el Instituto Teológico de los Franciscanos, donde se reunieron Gustavo Gutiérrez, Luis Gera, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Segundo Galilea y José Comblin.

La pregunta transversal de éste era ¿cómo ser creyentes en un continente explotado y dependiente, sometido a la violencia del orden establecido, generada por el capitalismo? Posteriormente, en Medellín se recogió esa rica herencia teológico-pastoral nacida y

alimentada en estos encuentros realizados en diversos países del continente.²⁷ Así, en Medellín se oficializaron tanto la “Iglesia de los pobres” como la metodología aplicada por la teología latinoamericana, posteriormente bautizada como Teología de la Liberación. Como dice Ignacio Ellacuría, “gracias a la Teología de la Liberación se generó, desarrolló y llegó a buen puerto Medellín.”²⁸

La “Iglesia de los pobres”, que no fue posible impregnar en muchos padres conciliares ni cristalizar en la redacción final de los documentos conciliares, sí se hizo realidad en la Iglesia latinoamericana, que la plasmó en sus documentos conclusivos. Encontramos un claro ejemplo cuando en la sección “Pobreza de la iglesia”, de los *Documentos finales de Medellín*, se expone cómo debe ser ésta: “El episcopado latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina [...] en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria” (n.1). “Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte [...]” (n. 2).

Este mismo documento alude al ejemplo de Jesús: “quien no sólo amó a los pobres, sino que [...] vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó a la iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres” (n. 7). Y conscientes de esta realidad en América Latina, en el mismo documento, los obispos expresaron su deseo: “que la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos [...]” (n. 8).²⁹

En el modelo de Iglesia de los pobres constatamos la recepción creativa de la eclesiología propuesta por el Concilio Vaticano II. Este modelo eclesial se hizo vida en la práctica pastoral de muchos

27 Bogotá, Colombia (junio 14-julio 9 de 1965); La Habana, Cuba (14-16 de julio de 1965); en Cuernavaca, México (1965), en Santiago de Chile (1966) y en Montevideo, Uruguay (1967); organizados por el Instituto de Teología Pastoral Latinoamericano. Cfr. Josep-Ignasi Saranyana, *Teología en América Latina*, Vol. II (Madrid: Iberoamericana-Vervuert: 2002), 262.

28 Ignacio Ellacuría, “Tesis sobre posibilidad, necesidad, sentido de una teología latinoamericana”, en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, ed. Antonio Vargas Machuca (Madrid: Cristiandad, 1975), 328.

29 Celam, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio* (Bogotá: Secretariado General del Celam, 1968).

obispos, tanto en quienes asistieron al Concilio y a la II Celam-Medellín como en aquellos que no, pero que se sumaron a éste; por ejemplo, Samuel Ruiz, José Llaguno y Sergio Méndez Arceo (México);³⁰ Óscar Arnulfo Romero (El Salvador); Marcos McGrath (Panamá); Juan José Girardi (Guatemala). Ellos y otros jerarcas revolucionaron sus diócesis trabajando con Comunidades de Base, crearon redes solidarias entre diócesis, centros de derechos humanos, centros de formación teológica y pastoral; implementaron espacios de encuentro solidario como la Sociedad Teológica Mexicana (1969), así como congresos latinoamericanos: I Encuentro de Cristianos por el Socialismo (Chile, 1972) y el Encuentro Latinoamericano de Teología (México 1975); y varios coloquios, simposios, encuentros, etcétera.³¹ Implícitamente, se fue generando una nueva identidad de pastores —obispos— latinoamericanos y para toda la Iglesia.

APORTES PARA COMPRENDER EL DESARROLLO E IMPULSO DE LA EDUCACIÓN POPULAR Y LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS A PARTIR DEL CONCILIO VATICANO II Y DE LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN

El Vaticano II y las aportaciones del Episcopado latinoamericano en la II Celam-Medellín de 1968 encontraron tierra fértil en un número significativo de congregaciones religiosas en México, tanto masculinas como femeninas; así como en un reducido grupo de sacerdotes y obispos mexicanos, como veremos más adelante. La fuerza, el dinamismo y la novedad de estos dos acontecimientos eclesiales encontraron un buen cauce en la práctica de la educación popular. De forma que esta alternativa reivindicada por varias congregaciones religiosas llevó a su inserción en las zonas marginadas, pobres y populares; así como a abandonar muchos centros educativos ubicados

30 Algunos obispos mexicanos en Medellín: Miguel Darío Miranda (arzobispo de México), Octaviano Márquez (Puebla) Samuel Ruiz García (San Cristóbal de las Casas, Chiapas), Alberto Almeida Merino (Chihuahua).

31 "Primer Congreso Nacional de Teología: Fe y desarrollo" (México, 1969); el I Encuentro de Cristianos por el Socialismo (Chile, 1972) y el Encuentro Latinoamericano de Teología. Liberación y Cautiverio (México, 1975).

en el corazón de las ciudades. Práctica que estuvo sostenida por tres pilares: el Documento IV, “Educación” (Medellín); la propuesta educativa de Paulo Freire; y la reflexión teológica latinoamericana en clave de liberación.

En todo este proceso tuvieron gran influencia también el Decreto *Perfectae Caritatis* y el Documento 12 “Sobre los religiosos”, de Medellín. Esta radicalidad y la opción por la educación popular contribuyeron a una nueva identidad de la vida consagrada en México —en muchas comunidades religiosas latinoamericanas—, a que replantearan su ser y quehacer en el mundo, pero ahora en el mundo de los pobres; siendo, además, integrantes de una iglesia de los pobres y acompañar sus procesos de liberación. Veamos más a detalle los aspectos enunciados en esta introducción.

Un aire que poco refrescó en la Iglesia católica mexicana

La idea del Episcopado latinoamericano de la “Iglesia de los pobres” no fue aceptada por muchos jerarcas de Argentina, Colombia y México. Aunque la jerarquía católica mexicana aceptó en bloque las conclusiones de la II Celam-Medellín, ya en la implementación y práctica un gran número de ellos opusieron una férrea resistencia; dificultando y descalificando, además, la praxis pastoral de sus hermanos que trabajaban en la implementación de esta Iglesia de los pobres en sus diócesis y parroquias. De igual forma, la Teología de la liberación —en particular su eclesiología y metodología, validadas en Medellín— fue condenada y satanizada, prohibiendo su enseñanza y la lectura de sus textos en los seminarios de las diócesis locales de los obispos contrarios a Medellín. En otras palabras, la postura de la gran mayoría de la jerarquía católica mexicana ante dichas propuestas, reformas y teología fue de recelo, descalificación y condenación.

La “Iglesia de los pobres” (Vaticano II) y la Opción Preferencial por los Pobres (OPP) (Medellín) no tuvieron cabida en el ala conservadora de la Iglesia mexicana. Una voz representativa del grupo episcopal conservador fue la de Octaviano Márquez, obispo de Puebla, quien en repetidas ocasiones afirmó que Medellín era acorde

a la realidad de América del Sur, mas no para México.³² Ante esto, no es de extrañar que la gran mayoría los jerarcas mexicanos se mantuvieran al margen del acontecer nacional. Incluso, dado su silencio frente los actos sangrientos por parte del gobierno de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970) y de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976), los obispos fueron tildados de cómplices del sistema político mexicano.

De modo que la Iglesia de los pobres, la teología de la liberación y la OPP (transversales de Medellín) sólo tuvieron eco en algunos obispos de la denominada “corriente progresista”, como Samuel Ruiz, Sergio Méndez Arceo, José Llaguno (diócesis de Tarahumara), Arturo Lona, Bartolomé Carrasco, entre los principales. Los obispos conservadores permanecieron hostiles a dichas propuestas y hasta buscaron desacreditar el trabajo pastoral de quienes llevaron a la praxis esta pastoral liberadora. Esta encarnizada persecución y desigual confrontación se dio durante la gestión del nuncio apostólico en México Girolamo Prigione (1978-1997), años que estuvieron marcados por el autoritarismo, las constantes violaciones de derechos humanos y la manipulación en la toma de decisiones al interior del catolicismo mexicano.

LA JERARQUÍA CATÓLICA MEXICANA, AJENA AL ACONTECER POLÍTICO NACIONAL

Entre los católicos se dio una amplia participación durante la segunda mitad del siglo XX; numerosos movimientos sociales contaron en sus filas a muchos jóvenes³³ y adultos católicos;³⁴ En el ámbito obrero, estos movimientos buscaban justicia social y respeto a sus derechos laborales y sindicales; así, organizaron y participaron en las constantes huelgas del sector minero en muchas zonas del país.³⁵

32 Carlos Fazio, *La cruz y el martillo* (México: Joaquín Mortiz-Planeta, 1987), 13.

33 Jaime M. Pensado, *El Movimiento Estudiantil Profesional (MEP): una mirada a la radicalización de la juventud católica mexicana durante la Guerra Fría* (California: University of California Press, 2015), 166 y ss.

34 Jesús García, “La iglesia mexicana desde 1962”, en *Historia general de la iglesia en América Latina*, vol. V (Salamanca: Sígueme, 1984), 361-378.

35 Luis Aboites, “El último tramo, 1929-2000”, en *Nueva historia mínima de México* (México: El Colegio de México, 2004), 280-286.

La tónica en contra de estos movimientos sociales de resistencia, protesta y beligerantes fue la represión por parte del gobierno. Fueron emblemáticos la violencia ejercida contra los ferrocarrileros en 1958 y 1959, durante el gobierno de López Mateos (1958–1964);³⁶ los asesinatos en el campo, como el de Rubén Jaramillo y su familia, en mayo de 1962;³⁷ el de Enedino Montiel, unos años después; el del Prieto, líder agrario nayarita, en 1954; así como los ataques contra los comunistas, provocando la muerte del joven Luis Morales, estudiante del Instituto Politécnico Nacional, a manos de la policía, el 1º de mayo de 1952, frente al Palacio de Bella Artes.

En los sesenta y setenta del siglo pasado surgió una gran cantidad de movimientos sociales y guerrilleros. La guerrilla estuvo presente en zonas urbanas³⁸ y rurales;³⁹ aunque la más notoria fue en el estado de Guerrero, encabezada por Lucio Cabañas y Genaro Vásquez, ambos egresados de la escuela Normal Rural de Ayotzinga. También tuvo presencia en el estado de Morelos, y su principal promotor y líder fue Rubén Jaramillo.⁴⁰ En la capital del país se ubicó la guerrilla urbana, destacando grupos como el Movimiento Estudiantil Profesional (MEP) —en su segunda etapa, después de romper relaciones y dependencia con el episcopado mexicano—; el Partido Comunista Mexicano; y la Liga Comunista 23 de Septiembre, surgida a partir de la radicalización armada del MEP.

Tras el triunfo de la Revolución Cubana, en México se reforzó la vieja postura anticomunista surgida en tiempos de Lázaro Cárdenas (1936–1940). Aprovechando la animadversión hacia la Revolución Cubana, la jerarquía católica emprendió una campaña de satanización del comunismo. Fue así como cerca de 46 organizaciones católicas se agruparon en un frente común, la Confederación de Organizaciones Nacionales, cuyo eslogan fue “cristianismo sí, comunismo no”. Ya

36 Luis Aboites, “El último tramo...”.

37 Fritz Glockner, *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México (1943-1968)* (México: Ediciones B, 2007), 19–81.

38 Como la Juventud Comunista, el Partido Comunista Mexicano (1963–1973); en el ámbito universitario estuvo el Movimiento Estudiantil Profesional, que dio origen a la Liga Comunista 23 de Septiembre.

39 Cfr. Laura Castellanos, *México armado 1943-1981* (México: Era, 2017).

40 Laura Castellanos, *México...*, 27 y ss.

para 1962, pasado el “entusiasmo anticomunista”, estas organizaciones se encauzaron hacia problemas sociales y ellas mismas organizaron, en 1964, el Primer Congreso del Desarrollo Integral, así como el siguiente congreso, en 1968.

Se puede pensar que el rechazo al comunismo era generalizado, pero no fue así. El triunfo revolucionario cubano impactó a jóvenes católicos estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); uno de estos estudiantes, Alberto Ezcurdia, fundó junto con miembros del Movimiento Estudiantil Profesional (MEP) el Centro Universitario Cultural (CUC), espacio de expresión y discusión sobre problemas del hombre y del mundo moderno. También la Juventud Obrera Católica fue impactada por dicho triunfo, la cual —como el MEP— se distanció de la retórica anticomunista del Episcopado.⁴¹

Por otra parte, durante el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970), México se sumó a la campaña internacional anticomunista; el mandatario encontró en la Iglesia católica, en su ala conservadora, un simulado beneplácito.⁴² Durante esta campaña, en el año de 1966, el ejército irrumpió violentamente en las instalaciones de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) con el pretexto de buscar todo aquello que tuviera raíces o tendencias comunistas. Un año después, la Universidad de Sonora sufrió una intromisión similar. Finalmente, llegó la matanza de los estudiantes en Tlatelolco el 2 de octubre de 1968, la cual tiñó de rojo la historia nacional mexicana y ensombreció el poco activismo social de la jerarquía católica mexicana.

LA INSERCIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA EN MÉXICO, UNA RESPUESTA AL ESPÍRITU DE MEDELLÍN

La vida religiosa en México fue un receptáculo favorable para las propuestas eclesiológicas y teológicas del Concilio Vaticano II y de

41 Fritz Glockner, *Los años heridos. La historia de la guerrilla en México 1968-1985* (México: Planeta, 2019), 35-37.

42 Soledad Loeza, “Modernización autoritaria a la sombra de la superpotencia, 1944-1968”, *Nueva historia general de México* (México: El Colegio de México, 2017), 661.

la segunda conferencia de Medellín. Junto a algunos obispos del ala progresista, la vida religiosa tuvo que responderse estas dos preguntas: ¿cómo ser continuadores de toda la riqueza de la tradición y de la presencia de la Iglesia en este continente empobrecido? y ¿cómo resignificar su identidad y misión a partir de lo dicho en el Vaticano II?

Las respuestas las encontramos en los *Documentos finales de Medellín*, XIV “Pobreza de la Iglesia”, número 16: “Reciban nuestro estímulo las que se sientan llamadas a formar pequeñas comunidades encarnadas realmente en ambientes pobres”.⁴³ Así, al insertarse en zonas de la periferia, muchas congregaciones religiosas encontraron la manera más *ad hoc* para encarnarse en la realidad del continente y vivir plenamente la misión de la vida religiosa de “ser enviada a los pobres”. La inserción fue un elemento primordial en la nueva manera de entender la nueva identidad de la vida religiosa, convirtiéndose en un “signo de contradicción” con referencia a la manera tradicional “europea” de entenderla y vivirla. Este adentrarse en las comunidades fue una manera de asemejarse a Cristo, entrando en un proceso de kenotización; es decir, de vaciamiento y despojo de la manera europea de entender y vivir su consagración; siendo uno como los desposeídos de esta tierra, desde la óptica del pobre, desde los de abajo, desde el reverso de la historia.⁴⁴

La formación en muchas congregaciones religiosas impulsó hacia esos procesos de inserción, donde la práctica pastoral y la vida como la de los destinatarios fue fundamental. La pastoral ya no fue un relleno o una actividad secundaria; ya desde las primeras etapas formativas adquirió gran relevancia pues, las distintas áreas de la formación (académica, espiritual y comunitaria) tuvieron como eje transversal la dimensión misionera y pastoral... ya no se estudiaba para formar grandes “apologetas de la fe” ni impecables liturgos;

43 “Pobreza de la Iglesia”, no. 16, en Celam, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio. II Conclusiones* (Bogotá: Secretariado General del Celam, 1968), 212.

44 Carlos Palacio, “Vida Religiosa”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, (Madrid: Trotta, 1994), 511 y ss.

la oración se hizo más vivencial, participando en las celebraciones del pueblo y su religiosidad, integrando y revalorizando esas prácticas en las casas de formación.

Para responder adecuadamente, se requirió de una estructura formativa en lo teológico acorde a las exigencias y retos que traía consigo la inserción y el acompañamiento de los procesos de liberación en las distintas zonas donde se encarnaron estas comunidades religiosas. La Compañía de Jesús fue la punta de lanza en esta nueva estructura formativa, en la cual la ortopraxis adquirió una centralidad inimaginable. Esta renovación también llegó a seminarios que agrupaban gente de varias diócesis; estos regionales o subregionales también tuvieron una gran influencia de los jesuitas en su formación, sobre todo teológica. Tenemos como ejemplo de éstos el Seminario Regional del Sureste —mejor conocido como el Seresure— y el Seminario Regional de Tula.

Un novedoso estilo formativo en la vida religiosa

Las congregaciones —u órdenes— religiosas con más experiencia en la formación, por ejemplo, dominicos, franciscanos y jesuitas, contribuyeron en lo metodológico y en lo práctico en los centros de formación, logrando una combinación novedosa entre reflexión teológica y praxis pastoral. Los frutos alcanzados fueron muchos, sobre todo, en el campo del acompañamiento de procesos eclesiales y sociales. Pronto atrajeron la mirada del ala conservadora del Episcopado mexicano, provocando una persecución encarnizada, como veremos en los siguientes apartados.

CENTROS DE FORMACIÓN TEOLÓGICA EN MÉXICO, LA ORTOPRAXIS MÁS QUE LA ORTODOXIA

Un ejemplo de estos centros fue el Colegio Máximo de Cristo Rey, de la Compañía de Jesús, donde los jesuitas incorporaron a sus clases los aportes bíblicos y la reflexión teológica postconciliar a partir de un método inductivo. En el plano pedagógico, cambiaron el

tradicional método de exposición magistral⁴⁵ por el de “seminario participativo”, donde los alumnos pudieron cuestionar, dialogar y aportar al proceso de aprendizaje de la teología.⁴⁶ Por otro lado, en el Centro de Reflexión Teológica (CRT), también de los jesuitas (fundado en 1974), así como en el Centro Antonio de Montesinos y el Centro de Estudios Ecuménicos, tuvieron como objetivo fomentar, difundir y hasta producir un pensamiento teológico inculturado acorde con los lineamientos conciliares y la teología latinoamericana.

Otro ejemplo similar es el que tuvo lugar en el Colegio de formación teológica de la Provincia franciscana del centro de México. Esta orden religiosa reformó sus procesos de formación teológica incorporando a la currícula asignaturas de las ciencias humanas y sociales (antropología, sociología, ciencia política, filosofía política, psicología, etcétera), combinando periodos de formación teológica con estancias anuales de servicio pastoral, con el fin de articular la formación teológica con la práctica. Esta misma tendencia, aunque en menor profundidad, también hizo eco en el Seminario Conciliar de México, donde las clases dejaron de impartirse en latín, entre otras medidas.

Desde estos nuevos centros —y en muchas congregaciones religiosas— se fueron implementando las experiencias de inserción de los estudiantes de teología, viviendo en barrios pobres, en colonias periféricas del Distrito Federal; compartieron las carencias, privaciones y problemáticas de la gente de esas zonas; con su trabajo, muchas veces como obreros, cubrieron sus necesidades básicas. En esos años también se impulsó que los formandos —o los ya consagrados— complementaran su formación humana y profesional, con miras a un mejor servicio a sus destinatarios, por lo que asistieron a universidades no clericales, como la UNAM y la Universidad Iberoamericana.

Esta nueva estructura se implementó también en la formación sacerdotal diocesana. La diócesis de Tula (en el estado de Hidalgo)

45 Luis G. del Valle, *Primero ser hermanos, luego todo lo demás. Memorias y reflexiones. Primera parte* (San Luis Potosí: Centro de Reflexión Teológica, 2008), 232.

46 Crónicas del colegio de estudios teológicos de la Compañía de Jesús en México (Antiguo Colegio Máximo de Cristo Rey), 75.

incluyó el enfoque liberador en su etapa de teología. Para el año 1972, en esta diócesis se inició la experiencia de un *Seminario Interregional*, el cual albergó a seminaristas de 18 diócesis y aceptó a religiosos de diversas congregaciones en su etapa formativa de juniorado, como fue el caso de los estudiantes de la Congregación del Santísimo Redentor o Redentoristas.⁴⁷ En poco tiempo este seminario regional fue un referente de formación acorde con el Vaticano II y las opciones de la Iglesia latinoamericana en las conferencias de Medellín y Puebla.

Para la implementación de estas propuestas teológico-pastorales se requirió un clero que ya no estuviera formado al estilo tridentino, sino acorde al contexto histórico, cultural y social, en el cual ejercería su ministerio sacerdotal. La implementación del Decreto *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros orientó a los obispos de la Región Pacífico Sur para fundar el Seminario Regional del Sureste (Seresure), en Tehuacán, Puebla, en México, el cual albergó a sus futuros presbíteros. Así, en 1969 se conformó el primer Consejo directivo del Seminario, que estaba integrado por los obispos Samuel Ruiz García (San Cristóbal de las Casas, Chiapas), Arturo Lona (Tehuantepec, Oaxaca), Rafael Ayala y Ayala (Tehuacán, Puebla) y Ernesto Corripio Ahumada (Oaxaca), quien al jubilarse fue sustituido por Bartolomé Carrasco. En un gesto solidario se recibió a seminaristas de aquellas diócesis que no podían sostener una estructura formativa tan compleja como lo es un seminario, por ejemplo, ejemplo, de la diócesis de Acapulco, la de Ciudad Altamirano y la de Quetzaltenango, Guatemala.⁴⁸

Dentro de sus aulas, los profesores de teología —muchos de ellos religiosos dominicos, jesuitas, franciscanos y del Sagrado Corazón— utilizaron en sus clases obras de Leonardo y Clodovis Boff, Jon Sobrino, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Segundo Galilea, José Comblin y de muchos otros teólogos latinoamericanos. Cabe mencionar que en la formación teológico-pastoral

47 Juan Carlos López Sáenz, *A 100 años de nuestra llegada: los redentoristas en México* (México: s. e., 2008), 161.

48 Enrique Marroquín, *El conflicto religioso. Oaxaca 1976-1992* (México: UNAM-CIICH, 2007), 109.

que recibieron, al trabajo pastoral —sobre todo en comunidades indígenas— se le consideró esencial y central en su educación como futuros pastores, sobreponiendo la ortopraxis a la ortodoxia. Así, la práctica pastoral era básica en su formación sacerdotal y desde la cual se repensó su vida espiritual, sacramental y teológica.

El 1989, el Seresure recibió la visita canónica de los delegados de la Santa Sede, Emilio Berlié Belaunzarán (obispo de Tijuana, Baja California) y Alberto Suárez Inda (obispo de Tacámbaro, Michoacán), cuyo objetivo era “revisar la disciplina y planes de estudio”; y una vez terminada la visita, cada uno —por separado— mandó su informe a Roma. El 9 de agosto de 1990, el prefecto de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, Pío Laghi, envió una carta a Norberto Rivera Carrera —obispo de Tehuacán desde 1985—, nombrándolo responsable único del Seresure. A partir de ese momento, el Consejo Directivo de obispos fue desintegrado y relevado de sus funciones; con este cambio en la dirección, varios profesores de teología fueron despedidos⁴⁹; y, al revisar y renovar el programa de estudios, se eliminaron las materias que implicaban la realización del análisis de la realidad y con tendencia de la teología de la liberación.

A finales de 1989, los seminaristas, como acto de protesta ante las medidas tomadas por Rivera Carrera, hicieron una peregrinación a la Catedral de Tehuacán. Ante dicho acto, el cual se interpretó como franca rebeldía y testaruda desobediencia, Rivera Carrera decidió cerrar el Seresure. La versión oficial manejó que en el Seminario se recibía una formación con una fuerte tendencia marxista; además, que en su vida ordinaria se llevaba una disciplina relajada en el cumplimiento de los horarios y de la vida espiritual; así como que frecuentemente se daban actos de desobediencia hacia los formadores, aunados al incumplimiento de otros aspectos propios de la futura vida sacerdotal.

49 En entrevista a Anastasio Hidalgo Miramón, quien fue uno de los formadores del Seresure, recordará que en esos años (1985-1989) “[...] vivimos un ataque sistemático de represión”, de constante hostigamiento y condenación por parte del obispo de Tehuacán, Puebla.

UNA NUEVA EMBESTIDA CONTRA LOS CENTROS DE FORMACIÓN TEOLÓGICA CON TINTES LIBERADORES

La Teología de la Liberación, enseñada en varios centros teológicos de México, fue perseguida, desprestigiada y descalificada por muchos obispos y sacerdotes mexicanos. El nuncio apostólico Girolamo Prigione fue el principal articulador de esta campaña y durante su gestión (1978-1997) influyó en la elección de obispos afines a su ortodoxia y a su conservadurismo, hábiles en lo administrativo y poco eficaces en lo pastoral.⁵⁰ Afines al pensamiento de Prigione, esos obispos —que conformaban el “Club de Roma”—⁵¹ se dedicaron a “golpetear”, descalificar y dismantelar el ala progresista de los obispos mexicanos.⁵² De esta forma, en el mismo periodo “girolamiano” se dio otro fuerte golpe a la formación orientada por la teología de la liberación; pues en 1995 se realizó una visita canónica a varios centros teológicos, muchos de ellos surgidos en las décadas anteriores. Los obispos asignados para tal visita fueron: Rafael Gallardo, Juan Sandoval Íñiguez, Raúl Vera, Javier Lozano y Norberto Rivera.

Los centros más afectados fueron el Colegio Máximo de Cristo Rey y el Centro de Reflexión Teológica. Durante su visita, los obispos recomendaron recibir sólo a estudiantes jesuitas, ya no a religiosos de otras órdenes o congregaciones, y mucho menos a laicos, quienes encontraron ahí una sólida formación orientada en la práctica pastoral más encarnada. En el informe a la Santa Sede, los visitantes expusieron la “existencia” de anomalías en la formación

50 Como los obispos Onésimo Cepeda (Ecatepec, Edo. Méx.), Emilio Berlié (Tijuana, Baja California), Javier Lozano Barragán (Zacatecas), Luis Reynoso (Cuernavaca, Morelos.), Juan Jesús Posadas (Guadalajara, Jalisco) —sustituido a su muerte por sucedió Juan Sandoval Íñiguez (del ala conservadora)—, entre otros, todos ellos encabezados por Norberto Rivera Carrera.

51 El término fue usado por el sacerdote Antonio Roqueñí... “no es un término sociológico, sino una simple expresión irónica para definir a un pequeño grupo de obispos mexicanos poderosos que aprovechan su posición y sus altos contactos en Roma[...]”. Cfr. Alberto Aziz Nassif y José Alonso Sánchez (coords.), *Sociedad civil y diversidad II* (México: CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, 2005), 387.

52 Monseñor Arturo Lona (Tehuantepec, Oaxaca), Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca, Morelos), Samuel Ruiz (San Cristóbal de las Casas, Chiapas), Bartolomé Carrasco (Oaxaca), José Llaguno (Tarahumara, Chihuahua).

teológica y académica de estos centros; mencionaron que el método de estudio “de seminario” era altamente deformativo y fomentaba la deficiente comunión eclesial. Enfatizaron que “las desviaciones observadas se producen por la formación que da la Compañía de Jesús a religiosos que no pertenecen a su orden y por las enseñanzas desviadas en general, que se dan en los centros suspendidos”.⁵³ Al año siguiente, el cardenal Pío Laghi, prefecto de la Congregación para la Educación Católica, ordenó el cierre de estos centros, así como el del Instituto Interreligioso (Iter) de México y del Centro de Estudios Teológicos (CET), ambos de la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM).⁵⁴

Procesos de acompañamiento desde una educación popular liberadora

Este novedoso modelo de formación teológica y las experiencias de inserción desembocaron en un compromiso vital para muchos integrantes de las congregaciones religiosas mexicanas. Esta responsabilidad con las mayorías empobrecidas encontró un cauce adecuado en la “educación popular liberadora”. Esta propuesta pedagógica educativa, desarrollada por el filósofo y pedagogo brasileño Paulo Freire, resonó fuertemente en quienes se formaron en la Teología Latinoamericana en perspectiva de liberación. La obra *Pedagogía del oprimido* fue la que mejor recepción tuvo en aquellas congregaciones que se inclinaron por la práctica de la educación popular.

Tanto la TL como la “pedagogía del oprimido” centran su atención en los pobres. Para la primera, son un lugar teológico, pues en ellos se descubre la acción de Dios; la pobreza y la opresión son signos del anti-reino; ante los pobres la Iglesia asume un compromiso de liberación y humanización. Para la segunda, el oprimido es aquel que ha sido deshumanizado y convertido en objeto de los sistemas de opresión; desde esta situación, dicha pedagogía invita a que el oprimido sea sujeto y protagonista de su propia liberación,

53 Alma E. Muñoz, “El cierre de un centro jesuita, por quejas de Rivera y otros jerarcas”, *La Jornada* (16 de marzo de 1997).

54 José Orlandis, *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo xx* (Madrid: Palabra, 1998), 220.

al mismo tiempo que al opresor, quien también es oprimido por las propias estructuras políticas, económicas, sociales e, incluso, religiosas.⁵⁵

Desde su opción por Jesús de Nazaret, donde se destaca el carácter sociopolítico de su praxis, tanto religiosos como cristianos en general realizaron una interpretación política del evangelio buscando, al mismo tiempo, una reivindicación e inclusión de las mayorías empobrecidas en la vida pública, política, económica y religiosa. Por su lado, la pedagogía del oprimido apostó por la educación como un medio de transformación eficaz y, al mismo tiempo, una toma de conciencia histórica; conduciendo a una praxis que incide en la transformación de la realidad de opresión.

LA EDUCACIÓN LIBERADORA, MEDIO CLAVE PARA EL ACOMPAÑAMIENTO DE PROCESOS DE LIBERACIÓN

Los obispos latinoamericanos se comprometieron en la II Celam-Medellín a acompañar y promover todo proceso de liberación de los pueblos del continente. Para cumplir con dicho compromiso, implementaron una iglesia renovada y encarnada en la realidad de sus pueblos; pero este acompañamiento sólo se lograría por la vía privilegiada de la educación, pues ésta es “factor básico y decisivo en el desarrollo del continente” (n. 1).⁵⁶ Asimismo, en el documento de “Educación”, los obispos explicitan y dejan por escrito qué tipo de educación reclama nuestro continente y cuál es la finalidad propia de ésta, implementada en la realidad particular de nuestro territorio latinoamericano: La educación que reclama nuestro continente es una “educación liberadora”, esto es, la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo”; por lo tanto, esta educación liberadora “es el medio clave para liberar a los pueblos de toda

55 John Jairo Pérez Vargas, et al., “La teología de la liberación y la pedagogía del oprimido, un camino hacia la emancipación”, *Revista Guillermo de Ockham*, no. 1 (enero-junio 2017), 105.

56 En adelante, se cita entre paréntesis el número del Documento. Celam, “Educación”, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio. II Conclusiones* (Bogotá: Secretariado General del Celam, 1968).

servidumbre y para hacerlo ascender ‘de condiciones menos humanas a condiciones más humanas’” (n. 8).

El compromiso de la Iglesia latinoamericana está claro, tanto para la educación sistemática (n. 10) como en la “Educación de Base”, que es de suma importancia —dada la realidad latinoamericana—, y para lo cual no debe escatimar sacrificio alguno; que comprometida, no sólo aspira a alfabetizar, sino a capacitar al hombre para convertirlo en agente consciente de su desarrollo integral (n. 16). Este compromiso conduce a la Iglesia a un apoyo solidario “con todo esfuerzo educativo, tendiente a liberar a nuestros pueblos” (n. 9) y, por lo tanto, a estar presente “en todas las posibles iniciativas del campo de la educación” (n. 27).

Así, en el citado documento hay una constante referencia a la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI; se constata que en varios de sus números aparece frecuentemente el binomio educación-desarrollo. Por lo anterior, podemos decir que para II Celam-Medellín el desarrollo abarca al hombre todo, es decir, en todas sus dimensiones; pero, además, debe incluir a todos los hombres de cualquier cultura, estrato social, religión o época. Ciertamente, siguiendo la tónica de dicha conferencia, este desarrollo debe estar pensado en primer lugar para los pobres, marginados y excluidos.

Esta opción por la educación liberadora por parte del episcopado latinoamericano es una auténtica alternativa ética a los sistemas educativos existentes, en los cuales sólo se promueve la transmisión de conocimientos y se repiten sistemas europeos ajenos a la realidad latinoamericana; igualmente, éstos tienen como finalidad el mantenimiento de estructuras sociales imperantes (n. 4). De tal manera que esta educación liberadora ha de ser humanizante, abierta, personalizante, pluralista, concienciadora, renovadora, crítica, anticipadora, dialogal; y, que por ende, conduce a la liberación integral de los hombres y de los grupos, sobre todo, de los sectores más pobres y marginados.⁵⁷

El episcopado latinoamericano no tuvo ningún reparo en acudir a la pedagogía que se estaba implementando en varios países del

57 Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (México: Siglo XXI, 2006).

continente, es decir, la pedagogía de Paulo Friere. Ésta, claramente, posee los rasgos fundamentales de la educación liberadora que necesitaba la realidad de la Iglesia de esta Patria Grande. Ante una educación bancaria y utilitarista, cuya pedagogía conducía a una domesticación, Freire desarrolla una educación liberadora, sobre todo en *La educación como práctica de la libertad* y *Pedagogía del oprimido*⁵⁸ Pero más allá de una lucha pedestre entre pedagogías, lo que está de fondo es una confrontación de distintas antropologías:⁵⁹ la del hombre liberado y la del hombre esclavizado —atado a los sistemas políticos, económicos y religiosos opresores—. Describamos a detalle en qué consisten estos dos tipos de educación basadas en las dos obras freireanas antes mencionadas; para ello nos auxiliamos de la magnífica síntesis que nos presenta M. Vidal:

a) *La educación para la “domesticación”*.⁶⁰ También llamada educación “utilitaria” y educación “bancaria”, y su objetivo es utilitario, integrar progresivamente sectores cada vez más amplios de la población en la sociedad existente. En estas sociedades, lo más frecuente es que la creación cultural sea privilegio de los grupos que están en posesión del poder y de los que participan indirectamente en él. Así, deciden prácticamente cuál ha de ser el tipo de hombre y de sociedad que se ha de promover, o intentar hacerlo, de forma que se asegure su permanencia en el poder. La creación cultural la hacen esos grupos para su propio beneficio.

La educación “bancaria” dice lo mismo que la educación utilitaria, aunque mira sobre todo la relación educador-educando. Según esta concepción, el educando es como un recipiente en el cual el educador va haciendo sus depósitos; se considera la educación como un acto pasivo de recibir donaciones e imposiciones de otros. En el fondo de esta forma de educación hay una falsa idea del hombre;

58 “La liberación es un parto. Es un parto doloroso. El hombre que nace de él es un hombre nuevo, hombre que solo es viable en y por la superación de la contradicción opresores-oprimidos que, en última instancia, es la liberación de todos [...] La superación de la contradicción es el parto que trae al mundo al hombre nuevo; ni opresores ni oprimidos, sino hombres liberándose. Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, 47.

59 Marciano Vidal, *Moral de actitudes II. Moral de la persona* (Madrid: Perpetuo Socorro, 1996), 146 y ss.

60 Vidal, *Moral de actitudes II*, 147.

concepción mecanicista de la conciencia; freno de todo lo que suponga creatividad; negación del carácter crítico; aceptación de una visión estática de la realidad.

La educación para la “domesticación” es una nueva forma de entender este tipo de educación “utilitaria” y “bancaria”. Este tipo de educación doma a los individuos frente a la realidad. Es un instrumento de dominación.

b) *La educación liberadora* es la educación para la “concienciación”. Intenta despertar y desarrollar en todos los ciudadanos una crítica, por medio de la cual se hagan capaces de: 1) interpretar y valorar su experiencia y situación; 2) anudar con los demás relaciones de diálogo y comunicación en un esfuerzo de interpelación recíproca; 3) comprometerse con los demás en la transformación del universo y de la sociedad para conseguir mayor liberación y comunión.

La educación liberadora tiene sus leyes: primacía de la praxis; respeto a la libertad del sujeto; la educación como algo continuo y permanente; democratización cultural; reconocerse los educandos como creadores de la historia y protagonistas de la misma; culminación de la educación en su proceso de liberación humana.

Tal tipo de educación exige una pedagogía especial: i) la comunicación no puede ser la comunicación de un contenido elaborado previamente; ii) el educador debe convertirse en un animador: su papel es el de interpelar al grupo o la comunidad; iii) el educando desarrolla al máximo sus cualidades creativas y transformadoras de la realidad.

c) *La educación popular liberadora*. Sintetizando todo lo anterior, para Freire la educación es un proceso de conocimiento, de formación política, de manifestación ética, de capacitación técnica y científica. Así, la educación es práctica indispensable del ser humano entendida como movimiento de lucha. “Y en esta conceptualización que ofrece Freire para la educación en general —nos dice Carlos Núñez Hurtado—, cabe muy bien en lo que nosotros entendemos por educación popular”.⁶¹

61 Carlos Núñez Hurtado, “Educación popular: una mirada de conjunto”, *Revista Decisio. ITESO-Cátedra Paulo Freire*, no. 10 (enero-abril 2005), 7.

El compromiso de participar en procesos de liberación encontró en la propuesta freireana una sólida plataforma en el campo epistemológico, terminológico y metodológico. Su propuesta ofreció elementos sustanciales para la aplicación de una educación que condujera a una concienciación de la realidad opresiva que se vivía en el continente y de la imperiosa necesidad de que la Iglesia trabajara como una verdadera comunidad educativa; sólo cumpliendo estas condiciones, la educación realmente será liberadora.

En Nicaragua, con el triunfo de la revolución sandinista, la educación popular se desarrolló de manera inaudita. Frente a la problemática social prevaleciente y después del derrocamiento del dictador Anastasio Somoza, se tuvieron que elaborar políticas públicas en el área de la vivienda, la educación, la salud y otras más. Los logros obtenidos mediante la aplicación de la educación popular hizo que en varios países latinoamericanos, sobre todo aquellos que luchaban por el restablecimiento de la democracia, se implementara este modelo.

Después de la década de los años setenta, en la que se desarrolló e impulsó la educación popular, “la capacidad de incidencia de los procesos sociales populares fue aumentando. Nacieron las ‘coordinadoras’, ‘los frentes’ y las ‘alianzas’ que relacionaron y dimensionaron a muchas de las organizaciones sociales de base, carentes en un principio de proyección política, y, por lo tanto, de verdadera capacidad de incidencia en los procesos de transformación que les daban origen ético”.⁶²

Esta educación popular desembocó en la conformación de muchas Organizaciones No Gubernamentales; se plasmó en *la promoción y defensa de los derechos humanos*, en la cuestión ecológica, en *la promoción de la dignidad de la mujer*, en la promoción de la paz o del restablecimiento del tejido tejidos social, como se le llama en la actualidad. “Todos estos fenómenos expresaban las nuevas problemáticas, el desarrollo mismo de la conciencia sobre dichas temáticas y el creciente protagonismo de la sociedad civil que colocaba nuevos sujetos antes no existentes o siquiera considerados”.

62 Carlos Núñez Hurtado, “Educación popular: una mirada...”, 8.

De tal manera que la educación popular, nos dice claramente Carlos Núñez, “es una propuesta teórico-práctica, siempre en construcción [...]. Su visión es integral, comprometida social y políticamente. Se sustenta en una posición humanista, asume una posición epistemológica de carácter dialéctico [...]. Desarrolla una propuesta pedagógica, metodológica y didáctica basada en la participación, en el diálogo, en la complementariedad de muchos saberes. Y todo esto desde y para una opción política que ve el mundo desde la óptica de los marginados y excluidos y trabaja en función de su liberación”.⁶³

EDUCACIÓN EN DERECHOS HUMANOS, ALFABETIZACIÓN DE ADULTOS Y CONCIENTIZACIÓN DE LA DIGNIDAD DE LAS MUJERES

Como podemos ver, es una noción de educación popular comprometida social y políticamente, que no es neutra ni ingenua, siempre toma postura y opta por una visión de la sociedad y de la política —entendida ésta como “bien común”, un “para todos todo, para nosotros nada”, como dice el lema de los zapatistas de la década de los noventa del siglo pasado—. Así, las congregaciones religiosas que optaron por esta educación popular liberadora se fueron decantando por una educación y defensa de los derechos humanos; también en la creación y participación en organizaciones de carácter civil, sobre todo, en el campo de la ciudadanía y en las manifestaciones de protesta contra los fraudes electorales. Además, fueron involucrándose en un activismo social ante las desgracias naturales que aquejaron a la capital mexicana. Involucrarse e involucrar a la comunidad eclesial —y a la comunidad religiosa, por supuesto—, fue logro de un largo proceso de concientización, de un acompañamiento inserto entre las comunidades populares, pobres y marginales de zonas urbanas, rurales e indígenas.

Frente a la violencia y la represión hacia grupos sociales, asociaciones de alto impacto en el ámbito de la participación ciudadana, en contra de líderes sindicales y ataques hacia agentes de pastoral

63 Información brindada por la hermana María Elena Novelo, con base en el material usado en los talleres de alfabetización exprés.

comprometidos con la transformación de la realidad en los setenta y ochenta, surgieron nuevos actores sociales y nuevos espacios desde donde continuar trabajando en los procesos de liberación de los pobres y los excluidos. Desde esta realidad emergieron las primeras organizaciones no sujetas a instancias gubernamentales, las cuales buscan sobre todo el esclarecimiento de los casos de desaparición y de los presos políticos ocurridos durante 1968 y toda la década de los setenta. Como ya mencionamos, en estos años los integrantes de las guerrillas, tanto urbanas como rurales, fueron objeto de persecución, desaparición y asesinato.

Además de la represión y la matanza acaecidas en el movimiento estudiantil del 2 de octubre de 1968, encontramos otros tres momentos, como nos dice Miguel Concha Malo, que son “clave en el surgimiento de organizaciones no gubernamentales dedicadas a la promoción y defensa de los derechos humanos [...]: el terremoto de 1985, que disparó la acción colectiva frente a la ineficacia del presidente de la República mexicana”, Miguel de la Madrid; un tercer momento fue la elección del gobernador de Chihuahua en 1986, “en la que la población se organizó para protestar por el triunfo atribuido al candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI), mientras el Partido Acción Nacional alegaba un fraude”; y un cuarto momento lo encontramos en las elecciones presidenciales de 1988, cuando el Frente Democrático Nacional, que postulaba al ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas, junto con un movimiento de ciudadanos que luchaba por la construcción de la democracia en México, “no reconoció los resultados de la elección”.⁶⁴

Ante los vacíos dejados por la estructura política partidista y presidencialista, varias congregaciones religiosas que seguían un proceso de educación popular liberadora se adentraron en organizaciones como Alianza Cívica, Eureka, etcétera. De la misma manera, algunas congregaciones religiosas como los jesuitas y los dominicos fundaron centros de derechos humanos que tendrían como objetivo

64 Miguel Concha Malo, *La Memoria del Vitoria: 25 aniversario de la fundación del Centro de Derechos Humanos “Fray Francisco de Vitoria O. P.” A. C.* (México: Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria, 2009).

principal velar por las garantías individuales de todos estos actores sociales. La incidencia en la sociedad y en la defensa de los derechos humanos por parte de la Compañía de Jesús se encauzó y concretó en la fundación del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, el cual ha estado presente en varios momentos álgidos de la historia nacional. Por el lado de la Orden de Predicadores o dominicos está el Centro de Derechos humanos Fray Francisco de Vitoria.

Asimismo, la educación popular de varias congregaciones religiosas se encauzó hacia los programas de alfabetización de adultos en zonas marginadas, rurales e indígenas, principalmente. Como ejemplo tenemos a las religiosas del Instituto de Coadjutoras del Apostolado Social (ICAS), que estructuraron todo un proceso de alfabetización exprés, que da como resultado en dos semanas adultos lectores.⁶⁵ Este proceso de alfabetización se comenzó a implementar desde 1965 y el plan propone “mejorar su situación y autoestima para que ella misma se convierta en agente de transformación social”. El método está dirigido “a todas las personas adultas, sin distinción de sexo, nacionalidad, religión, situación social, que no han tenido la oportunidad de aprender a leer”, y consta del “libro con la técnica; un total de 27 carteles distribuidos de la siguiente manera: 7 azules, 7 rojos 7 verdes y un rojo pequeño, que es el primero que se utiliza y dos acordeones para los alfabetizados”.⁶⁶

Otras congregaciones se enfocaron en la defensa de la dignidad humana, con especial énfasis en la dignidad de la mujer. Caso emblemático ha sido la Congregación de las Hermanas Oblatas del Santísimo Redentor, quienes se dedican a atender mujeres en contexto de prostitución en las zonas aledañas al centro histórico de la Ciudad de México. Para esta atención tienen un espacio que han nombrado “Madre Antonia”, donde ofrecen distintos servicios como atención médica, psicológica, de guardería o de capacitación técnica para realizar distintos oficios y así puedan ejercerlos al salir de este contexto de explotación sexual.

65 Información brindada por la hermana María Elena Novelo, con base en el material usado en los talleres de alfabetización exprés.

66 *Ibid.*

CONCLUSIÓN

El Concilio Vaticano II y la II Celam-Medellín, desde sus propuestas eclesiológicas, metodológicas y pastorales fueron hitos que marcaron la vida eclesial en un sector de la jerarquía católica mexicana. No es desconocido —y ya a nadie sorprende o escandaliza— que en las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado, la jerarquía católica mexicana estuvo dividida entre obispos progresistas y obispos conservadores.

Además de este grupo progresista de obispos, fueron muchas las congregaciones religiosas que optaron por llevar a cabo el espíritu del Vaticano II y de la II Celam-Medellín, tanto en su vida congregacional como en su trabajo pastoral. Dicha opción implicó un nuevo estilo formativo en el área teológica y en su identidad como consagradas y consagrados: dejar las comodidades de sus casas céntricas e ir a las carencias de las casas enclavadas en las zonas marginadas y pobres. Esta inserción, junto con todo el espíritu renovador, llevó a muchas congregaciones a involucrarse en un proceso de liberación y en una propuesta educativa liberadora, como lo pedía el Episcopado Latinoamericano en Medellín. Como el medio adecuado utilizaron la educación popular sostenida en una pedagogía freireana, orientada a la formación de hombres nuevos, libres y críticos de la realidad en la que se encuentran inmersos.

Podemos concluir que la educación popular, al ser una opción en el campo social y político, llevó a muchas congregaciones religiosas a decantarse y encauzar todo su trabajo y compromiso de acompañamiento en procesos de liberación y en la defensa de los derechos humanos, de alfabetización, de concienciación sobre la dignidad de la mujer; así como en la creación y participación en Organizaciones No Gubernamentales. Las congregaciones mencionadas en este trabajo son algunos ejemplos de ello, unos más conocidos que otros, pero que nos dan una idea de cómo se impulsó y orientó esta educación popular hacia un compromiso y una opción políticos.

Por último, este artículo es un granito de arena en el trabajo de recuperación y consignación por escrito de la memoria histórica y de la transmisión oral del impacto que tuvieron el Concilio Vaticano II

y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la Iglesia católica mexicana; además, ha contribuido un poco, sólo un poco, en el análisis de la gran reticencia a la Teología de la Liberación y de la prohibición de su enseñanza en muchos seminarios diocesanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aboites, Luis. "El último tramo, 1929–2000". *Nueva historia mínima de México*. México: El Colegio de México, 2004.
- Aziz Nassif, Alberto y José Alonso Sánchez (coords.). *Sociedad civil y diversidad III*. México: CIESAS–Miguel Ángel Porrúa, 2005.
- Beozzo, José Oscar. *Pacto das Catacumbas: por uma Igreja servidora e pobre*. Sao Paulo: CESEEP–Paulinas–CEHILA, 2015.
- Calvo Isaza, Óscar y Mayra Parra Salazar. *Medellín (rojo) 1968*. Medellín: Planeta, 2012.
- Camp, Roderic A. *Cruce de espadas. Política y religión en México*. México: Siglo XXI, 1998.
- Casaldáliga, Pedro y José María Vigil. *Espiritualidad de la liberación*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Castañeda, Jorge. *Compañero. Vita e morte di Ernesto Che Guevara*. Milano: Oscar Mondadori, 1977.
- Castellanos, Laura. *México armado 1943–1981*. México: Era, 2017.
- Celam, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio*. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1968.
- Codina, Víctor. "Nueva configuración de la Iglesia". En *El Concilio Vaticano II: ¿batalla perdida o esperanza renovada?*. México: UPM–Imdosoc, 2015.
- Concha Malo, Miguel. *La Memoria del Vitoria: 25 aniversario de la fundación del Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco de Vitoria O. P."* A. C. México: Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria, 2009.
- Crónicas del Colegio de Estudios Teológicos de la Compañía de Jesús en México (Antiguo Colegio Máximo de Cristo Rey)*. Fuente primaria.
- De la Rosa, Martín. "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la Celam II (1965–1979)", *Cuadernos Políticos*, no. 19 (enero–marzo 1979).

- Del Valle, Luis G. *Primero ser hermanos, luego todo lo demás. Memorias y reflexiones. Primera parte*. San Luis Potosí: Centro de Reflexión Teológica, 2008.
- Ellacuría, Ignacio. "Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana". En *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, ed. Antonio Vargas Machuca, 328. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1994.
- Fazio, Carlos. *La cruz y el martillo*. México: Joaquín Mortiz-Planeta, 1987.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI, 2006.
- García, Jesús. "La Iglesia mexicana desde 1962." En *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. V. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Glockner, Fritz. *Los años heridos. La historia de la guerrilla en México 1968-1985*. México: Planeta, 2019.
- . *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México (1943-1968)*. México: Ediciones B, 2007.
- González Faus, José Ignacio. *Vicarios de Cristo: los pobres*. México: Imdosoc, 2009.
- González Marcos, Isaac (ed.). *Concilio Vaticano II. 40 años después*. Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2006.
- Legorreta, José de Jesús (coord.) *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. México: UIA-Buena Prensa, 2018.
- León XIV. *Dilexi Te. Exhortación apostólica sobre el amor hacia los pobres*. México: Buena Prensa, 2025.
- Loeza, Soledad. "Modernización autoritaria a la sombra de la superpotencia, 1944-1968". En *Nueva historia general de México*. México: El Colegio de México, 2017.
- López Sáenz, Juan Carlos (coord.). *A 100 años de nuestra llegada: los redentoristas en México*. México: s/e, 2008.
- Madrigal Terrazas, Santiago. *Protagonistas del Vaticano II. Galería de retratos y episodios conciliares*. Madrid: BAC, 2016.
- Marroquín, Enrique. *El conflicto religioso. Oaxaca 1976-1992*. México: UNAM-CIICH, 2007.

- Muñoz, Alma E., “El cierre de un centro jesuita, por quejas de Rivera y otros jerarcas”, *La Jornada* (16 de marzo de 1997). <https://www.jornada.com.mx/1997/03/16/jesuita.html>
- Núñez Hurtado, Carlos. “Educación popular: una mirada de conjunto”, *Revista Decisio. ITESO-Cátedra Paulo Freire*, no. 10 (enero-abril 2005).
- O'Donnell, Pacho. *Che. La vida por un mundo mejor*. Barcelona: Grijalbo, 2003.
- Orlandis, José. *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*. Madrid: Palabra, 1998.
- Palacio, Carlos. *Vida Religiosa. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*. Trotta: Madrid, 1994,
- Parra, Alberto. “Medellín: la Iglesia de los pobres de ayer y de mañana”. En *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín: a 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, coord. José de Jesús Legorreta. México: UIA-Buena Prensa, 2018.
- Pensado, Jaime M. *El Movimiento Estudiantil Profesional (MEP): una mirada a la radicalización de la juventud católica mexicana durante la Guerra Fría*. California: University of California Press, 2015.
- Pérez Vargas, John Jairo, et al. “La teología de la liberación y la pedagogía del oprimido, un camino hacia la emancipación”, *Revista Guillermo de Ockham*, no. 1 (enero-junio 2017).
- Planellas I Barnosell, Joan. *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*. Barcelona: Herder, 2014.
- Romero de Solís, José Miguel. *El agujón del Espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*. México: Imdosoc-El Colegio de Michoacán-Universidad de Colima, 2006.
- Sala, Ramón. “El mundo de los pobres. El legado de la constitución *Gaudium et Spes*”. En *Concilio Vaticano II. 40 años después*, ed. Isaac González Marcos. Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2006.
- Saranyana, Josep-Ignasi. *Teología en América Latina*. Vol. III. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2002.
- Schickendantz, Carlos. “Los signos de los tiempos: la escucha de la voz de Dios en la historia”. En *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín*, coord. José de Jesús Legorreta. México: UIA-Buena Prensa, 2018.

Tamayo Acosta, Juan José. *Para comprender la teología de la liberación*.

Estella: Editorial Verbo Divino, 1998.

Valencia, Felipe P. "La Iglesia católica cubana: entre el Vaticano II y la revolución marxista". *Revista Cultura y Religión*, no. 1 (junio 2019).

Vidal, Marciano. *Moral de actitudes II. Moral de la persona*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1996.

———. *Moral de actitudes III. Moral social*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1980.

Juan Carlos López Sáenz

Es maestro en teología por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y académico de tiempo completo en el Departamento de Ciencias Religiosas de la misma universidad. Contacto: juanc.lopez@ibero.mx