



Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa

LA DEMOCRACIA CRISTIANA EN MÉXICO Y SU
INFLUENCIA EN EL PARTIDO ACCIÓN NACIONAL.

T E S I S A

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN

C I E N C I A P O L Í T I C A
P R E S E N T A

IRVIN EVANY AGUILAR LEÓN.

MATRÍCULA: 208317437

ASESOR (A):

DR. ARMANDO GARCÍA CHIANG

LECTOR (A):

DR. ENRIQUE CUNA PÉREZ

Iztapalapa, Ciudad de México, Enero, 2013.



ÍNDICE

Introducción.....	4
Capítulo I. Contexto Histórico y Antecedentes.....	11
1.1. Rasgos Generales.....	11
1.2. La Renovación de la Doctrina Social de la Iglesia Católica.....	18
1.3. Las Encíclicas Papales.....	22
1.4. El Concilio Vaticano II.....	23
1.5. Antecedentes de la Relación Iglesia-Estado en México (1926-1994).....	27
1.5.1 La Revolución Mexicana 1910.....	27
1.5.2. El Gobierno de Plutarco Elías Calles.....	33
1.5.3. La Liga de la Defensa de la Libertad Religiosa.....	35
1.5.4. La Guerra Cristera.....	36
1.5.5. <i>El Modus Vivendi</i> en México.....	38
1.5.6. Laicismo y Secularización de la Sociedad Mexicana.....	40
1.6. Carlos Salinas de Gortari y las Reformas en Materia Religiosa.....	43
1.6.1. Las Nuevas Reglas del Juego.....	44
1.6.2 Las Reformas e Innovaciones de 1992 en Materia Religiosa.....	48
Capítulo II. Génesis y Desarrollo de la Democracia Cristiana.....	53
2.1. La Democracia en el Orden Político.....	54
2.2. ¿Qué es la Democracia Cristiana?.....	59
2.3. La Aparición de la Democracia Cristiana.....	61
2.4. Ideología y Principios Básicos de la Democracia Cristiana.....	66
2.5. Características de la Democracia Cristiana.....	68



2.6. La Democracia Cristiana en el Mundo.....	69
2.7. Las Tesis de <i>Haid</i>	71
2.8. La Democracia Cristiana y su Influencia en el Sector Obrero.....	72
2.9. La Democracia Cristiana y su Relación con la Encíclica <i>Rerum Novarum</i>	74
2.10. Los Partidos Demócrata-Cristianos.....	76
2.11. Los Obstáculos de la Democracia Cristiana.....	86
2.12. La Democracia Cristiana en América Latina.....	87
2.13. La Democracia Cristiana en México.....	92
Capítulo III. El Partido Acción Nacional y la Democracia Cristiana.....	98
3.1. Origen y Fundación: Contexto Histórico (1939-1970).....	99
3.2. La crisis partidista de 1975.....	107
3.3. El Neopanismo.....	110
3.4. Modernización partidista.....	113
3.5. El Pensamiento de Carlos Castillo Peraza en el PAN.....	114
3.6. Afiliación del PAN a la Demócrata Cristiana 1998.....	119
Conclusiones.....	124
Bibliografía.....	129



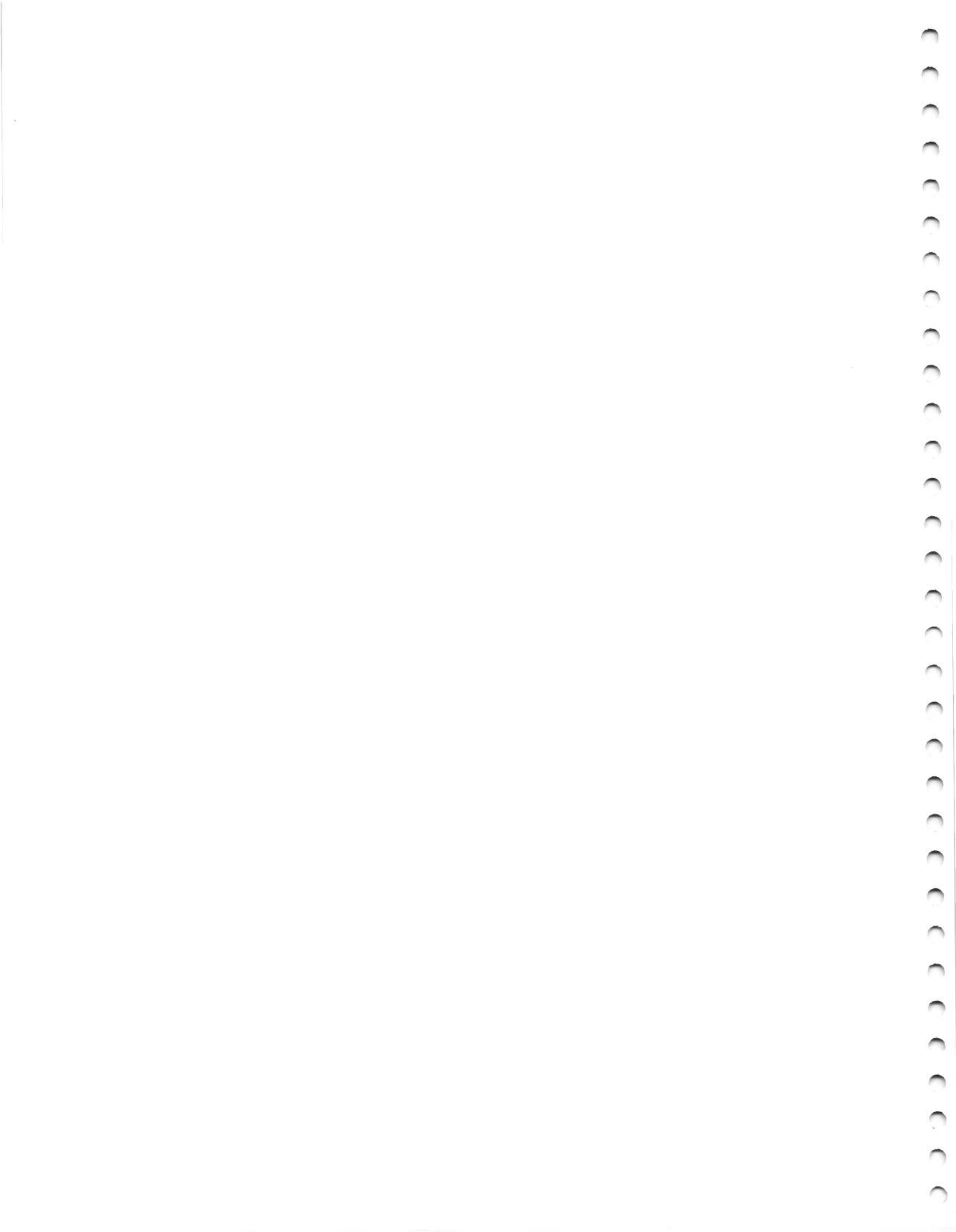
Introducción

Abordar el tema de lo religioso desde cualquier rama de las ciencias sociales, significa un campo de estudio más complejo, puesto que, en cualquiera de las religiones existentes se presenta una dificultad de análisis específica, la de poder discernir correctamente entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo cotidiano y lo teórico de dichas religiones, por lo que los trabajos que se realizan en este campo de estudio, deben contener una línea de investigación clara y específica, presentando ésta, a su vez, una correcta delimitación temporal y espacial del fenómeno que será investigado.

Para comenzar con nuestra investigación hemos propuesto como parte introductoria, el planteamiento de algunas categorías teórico-conceptuales, en las que se especifica el orbe de donde proviene y se funda nuestro fenómeno a analizar, primero tenemos a Enrique Dussel, quien en su libro *La historia de la Iglesia en América Latina* (1967), nos dice que, *la civilización* es el sistema de instrumentos inventado por el hombre, transmitido y acumulado progresivamente a través de la historia de la especie, de la humanidad entera.¹ Dicha civilización, en la cultura o religión que se haya consagrado, ha formado un *ethos*, el cual está integrado por un grupo o una persona y que se entiende como el complejo total de actitudes que predeterminando los comportamientos forman un sistema, fijando la espontaneidad en ciertas funciones o instituciones habituales.² Finalmente, por *cultura*, dicho autor entiende que ésta es el conjunto orgánico de comportamientos

¹ Dussel, Enrique, *La historia de la Iglesia en América Latina*, Ed. Mundo Negro-Esquiál Misional, Barcelona, España, 1967, p. 53.

² *Ibid.*, p. 54.



predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por los valores y símbolos del grupo, fundados por último en una comprensión ontológica, es decir, estilos de vida que se manifiestan en hombres de cultura y que transforman el ámbito físico-animal en un mundo humano y en un mundo cultural.³

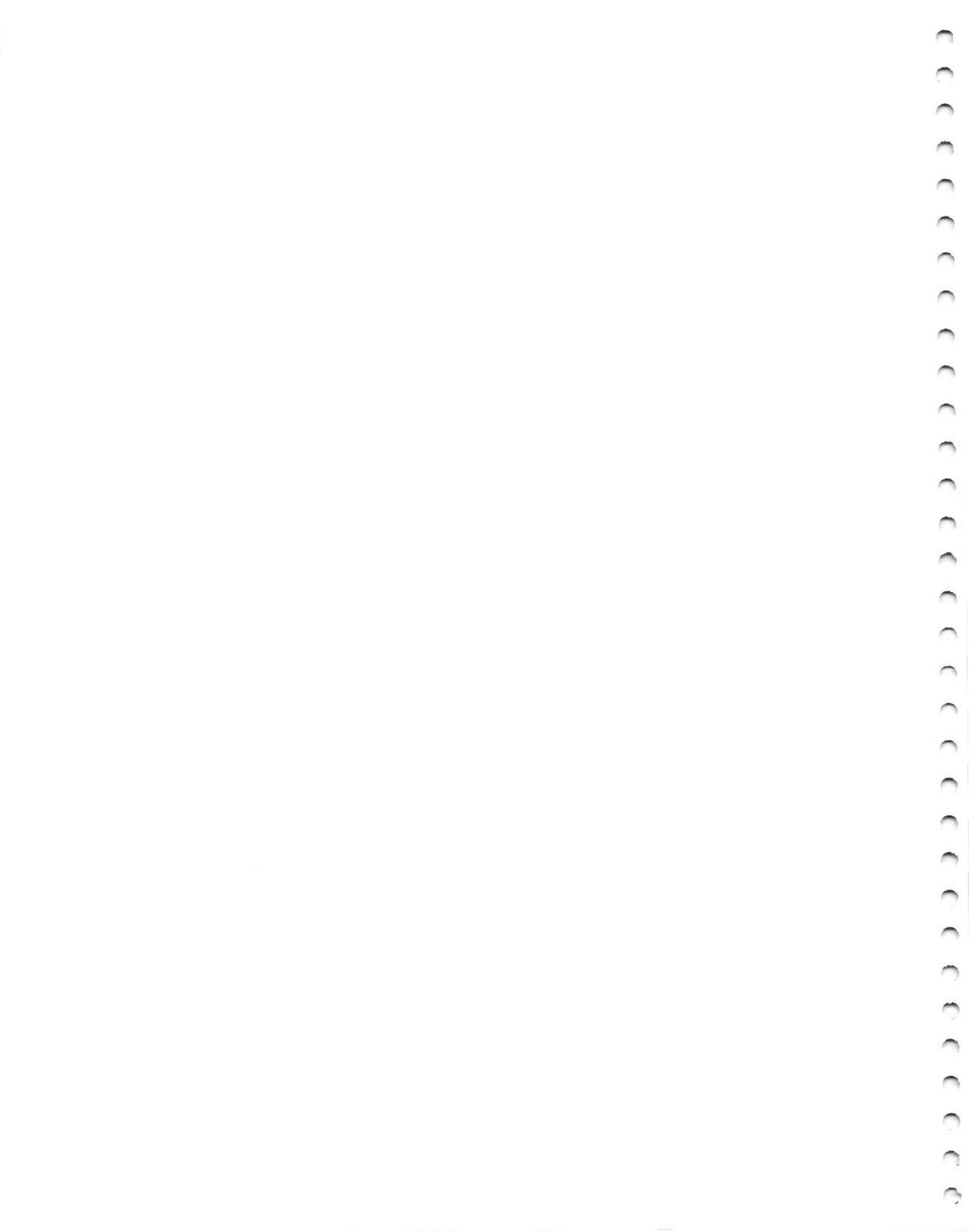
Para Miguel Rodríguez Lozano, el *hecho religioso* es entendido como, un conjunto dinámico de representaciones simbólicas, creencias y prácticas consecuentes y de la organización jerarquizada de sus agentes.⁴ Por otra parte, Nikos Kokosalakis, nos dice que *la religión* debe entenderse como un hecho histórico humano y como un proceso histórico social. La religión no es solamente un límite cultural sino también un proceso cultural que involucra aspiraciones humanas, valores y la razón de ser de la existencia humana en un sitio y tiempo determinado. Por lo tanto, las religiones así como las culturas y las civilizaciones, pueden crecer y morir, y ser objeto de constante flujo de cambio social, siguiendo a Weber y Geertz debemos entender y tratar a la religión primeramente como una categoría cultural.⁵

Siguiendo en sintonía con Lozano, coincidimos en que la característica única de la religión a través de la historia ha sido articular y expresar en términos de otros valores culturales sustantivos, limitados arriba y abajo por los intereses utilitarios. Así también nos señala que para cierto grupo de sociólogos de la

³ *Ibid.*, p. 58.

⁴ Rodríguez Lozano, Manuel G., *Aproximación al discurso episcopal en torno a la familia (el Concilio Vaticano II, el episcopado latinoamericano y mexicano)*, Revista Secuencia, Núm. 41, México, 1995, p. 96.

⁵ D., Alexander et al, *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, revista religiones latinoamericanas n. 1, enero-junio 1991, Asociación Internacional de Historia de las Religiones (IAHAR), México, 1991, P. 13.



religión que obviamente no pueden considerar estos desarrollos, permanece el reto secular de cómo forjar conceptos suficientemente específicos que puedan aprehender las transformaciones de la religión en el mundo entero.⁶

Especificada en los párrafos anteriores qué es la religión, su característica principal, así como cuál es su entorno social en el que ésta se desarrolla, cabe precisar lo siguiente: ciertas coyunturas y cambios de estructuras políticas y económicas en la historia moderna, y principalmente ocurridas en el mundo occidental, dieron como resultado cierta posición en la mayoría de los hombres y mujeres modernos, los cuales se negaban a hablar sobre lo que pensaban y creían, dejándose forzar fácilmente a aceptar visiones prefabricadas del mundo, por lo que, la pérdida del lugar central de la religión como elemento estructurador de la vida social parecía ser una constante en el mundo occidental, sin embargo, en las últimas décadas hemos asistido a un *retorno de lo religioso*, mejor dicho a una *recomposición de lo religioso* como integrante esencial de fenómenos sociales y políticos.⁷

Ciertamente, el resurgimiento de la religión, pudo darse ante el discernimiento de su potencial para la democracia, ya sea que hablemos de Polonia, Irán o América Latina, el asunto de la emancipación personal y social de la autonomía se encuentra en una práctica religiosa colectiva fervientemente

⁶ *Ibid.*, p.16.

⁷ García Chiang, Armando, *Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión*, revista electrónica de geografía y ciencias sociales, *Scripta Nova*, Universidad de Barcelona, Vol. VIII, Núm. 168, 1 de julio de 2004.

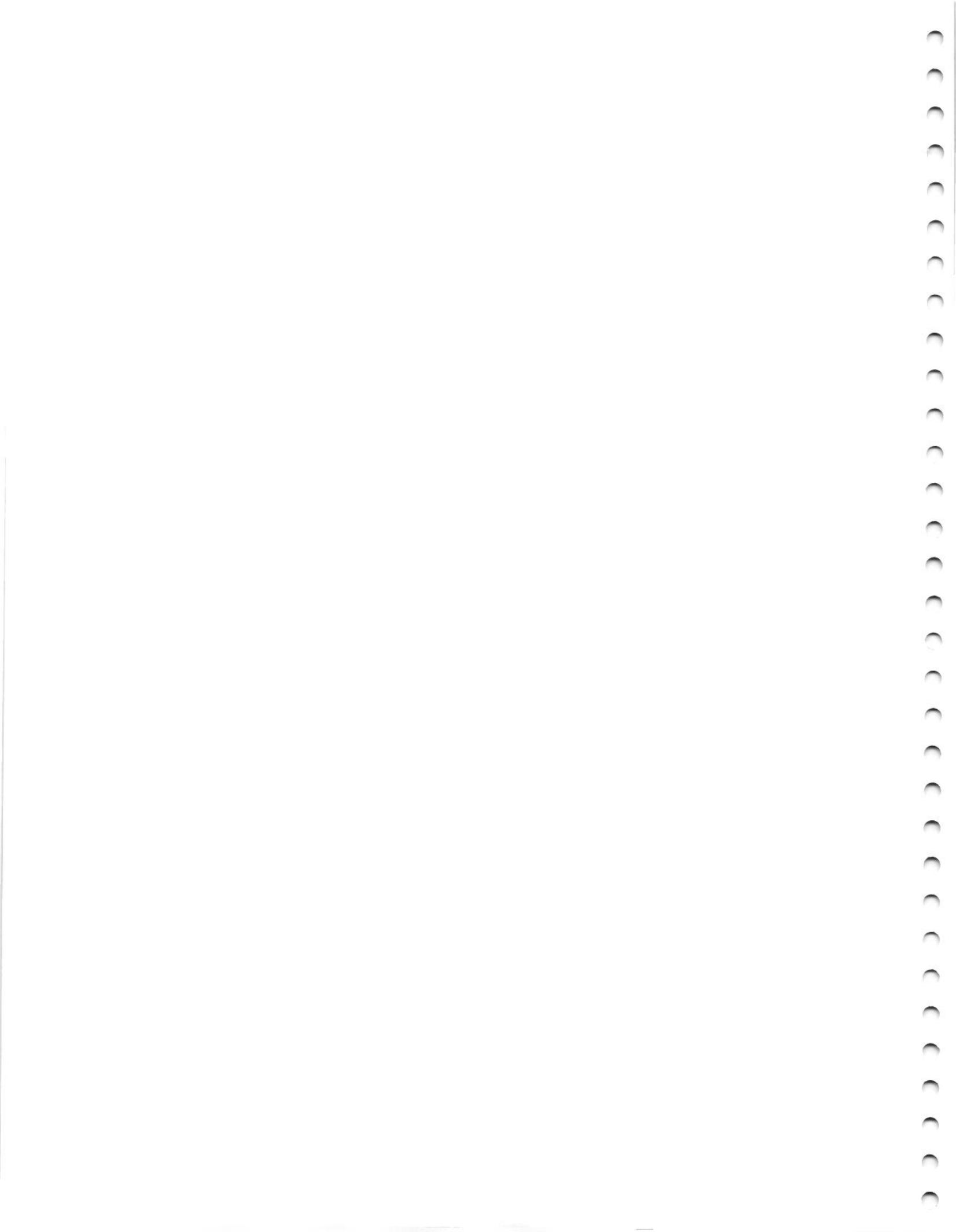


perseguida por los individuos. La proliferación de las comunidades de base en Brasil y en toda Latinoamérica ejemplifica esta tendencia.⁸

En el caso de la religión católica, que será uno de nuestros principales objetos de estudio, el análisis y la delimitación del fenómeno que habremos de investigar se complica un poco más, debido a que dicha religión ha sido una de las instituciones más estables y longevas a lo largo de la historia de la humanidad, dando como resultado un proceso diacrónico de larga duración, en el que han tenido lugar un sin número de diversas coyunturas, las cuales han dado pie a que en torno a dicha religión, se haya logrado formar una gran institución política, administrativa e ideológica, cuyos alcances, según nos muestra la historia, han sido exorbitantes y con una influencia inimaginable en las diferentes épocas y estadios de la sociedad, tal es el caso de la formación de un gran *ethos* monopólico, el cual constituye uno de sus pilares más fuertes, y que actualmente, le permite seguir accionando y mantener una influencia muy fuerte en la sociedad, debido a su interacción cotidiana.

Cabe precisar también que, nuestra investigación no se basará en el estudio de la historia de la religión católica como institución, sino en un proceso histórico-social específico; el surgimiento de la Democracia Cristiana y su llegada a México, así como la influencia que dicha ideología política ha tenido en el Partido Acción Nacional (PAN).

⁸ Kokosalakis, Nikos, *Orientaciones de cambio en la sociología de la religión*, en D. Alexander et al, *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, revista religiones latinoamericanas 1 enero-junio 1991, Asociación Internacional de Historia de las Religiones (IAHAR), México, 1991, p. 15.



La formación del Estado posrevolucionario en México, será uno de nuestros principales referentes, ya que es uno de los antecedentes históricos más importante que propició el desarrollo de la Democracia Cristiana en nuestro país, así mismo, en dicho periodo se da el punto más álgido y conflictivo de las relaciones Iglesia-Estado en México, que se conoce como “La Guerra Cristera”, y que luego de un largo periodo estabilizador llamado *modus vivendi*, las relaciones entre la Iglesia y el Estado permanecieron estáticas y neutralizadas, hasta que se llevaron a cabo las reformas salinistas en materia religiosa y se dio el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con el Estado Vaticano, motivo por el cual se reavivaron las relaciones entre la Iglesia y el Estado, pero a diferencia de décadas anteriores y en otros gobiernos, dichas relaciones se configuraron bajo otras circunstancias y bajo otros intereses.

Así, habremos de llegar a los sexenios panistas; el de Vicente Fox Quesada (2000-2006) y Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012), en donde las nuevas relaciones Iglesia-Estado, configuradas ya desde el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, nos hacen suponer un cambio, y el cual nos muestra que ahora las relaciones entre la Iglesia y el Estado, son más pacíficas y guardan un cierto interés recíproco entre estas dos instituciones, y no es que anteriormente no lo guardasen, sino que ahora existe una mayor concordancia, y es a partir de los sexenios panistas cuando ésta se acentúa aún más, ya que podemos percibir la existencia de una ideología (Democracia Cristiana) entre la Iglesia católica y los gobiernos antes mencionados.



En el primer capítulo, se muestran los principales antecedentes históricos de las relaciones Iglesia-Estado en México, enfatizaremos en la coyuntura que comprende el periodo posrevolucionario hasta las reformas en materia religiosa emprendidas en el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, también, explicaremos en qué consistió la renovación de la Doctrina Social de la Iglesia Católica y cuáles fueron sus fases, implicaciones y el contexto histórico en el que se desarrolló, con esto, intentaremos delimitar el orden temporal y espacial de nuestro tema.

En el segundo capítulo, se destacan los aspectos que propone la Democracia Cristiana como ideología política y su relación de ésta con la Iglesia católica, por lo que seguiremos el método de lo general a lo particular, pues comenzaremos con un estudio sobre su surgimiento en el continente Europeo, después su llegada a América Latina, y finalmente, su arribo al contexto mexicano.

En el tercer y último capítulo, intentaremos llevar a cabo un análisis de la estructura partidista del PAN, comenzando con su origen y fundación, posteriormente con los cambios estructurales que se han efectuado al interior de dicho partido, así también, intentaremos encontrar el contexto histórico en el que comienza haber una relación del partido con la Democracia Cristiana. Luego entonces, tendremos un panorama más amplio sobre la Democracia Cristiana y su relación con el PAN, con esto intentaremos comprobar nuestra hipótesis principal: el vínculo, así como las diversas coincidencias en los diferentes orbes como la política, la economía, la educación y la moral que existe entre el PAN y la Iglesia católica se sostiene por medio de la influencia de la Democracia Cristiana.



La hipótesis que trataremos de comprobar, surge de una serie de supuestos que se han ido construyendo a lo largo de la vida partidista del PAN, sin embargo, hoy por hoy, el supuesto vínculo que existe con la Iglesia católica no es del todo claro, por lo que las discusiones en torno a dicho tema siguen siendo vigentes y de suma importancia para la historia política del país, y es por tal motivo que quisimos darnos a la tarea de investigar dicho tema, así que de ser comprobada nuestra hipótesis, podremos observar que sí existe una relación entre el PAN y la Iglesia católica y que el agente vinculante es la Democracia Cristiana.

Por otra parte y posteriormente, pretendemos seguir con el desarrollo de nuestra investigación, pero ahora la extenderemos y acotaremos a otro ámbito, en el que podamos encontrar la influencia de la Democracia Cristiana en el gobierno de Felipe Calderón (2006-2012), pero por el momento, y por razones de tiempo sólo nos dedicaremos a estudiar la influencia de la Democracia Cristiana en el PAN.

Finalmente, completados nuestros capítulos, daremos a conocer nuestras conclusiones, en donde presentaremos el registro de todas las evaluaciones finales sobre los datos e información que hemos recopilado, así como los análisis que se presentaron a lo largo de la investigación, y por último, podremos encontrar aquí, si nuestra hipótesis planteada se pudo comprobar y cuáles serán sus aportes por parte de ésta.



Capítulo I. Contexto Histórico y Antecedentes

1.1. Rasgos Generales

Nathaniel Micklem, nos dice que se puede aceptar en general que el hombre a lo largo de la historia ha sido motivado por cierto sentimiento de lo sagrado, dicha motivación hizo que dentro de esa misma categoría de lo sagrado se institucionalizaran las diferentes religiones que existen en el mundo, en términos filosóficos, lo sagrado puede definirse como aquello a que se atribuye un valor infinito o que implica una obligación incondicional, así observamos que en tiempos primitivos, el salvaje puede conceder un valor infinito a sus fetiches, es capaz de dar su vida con tal de no quebrantar la ley de su ritual, ley que por sí misma, carece de significación racional; es decir, proyecta sus sentimiento de lo sagrado sobre algo que en sí carece de valor, por lo que su veneración ante un tosco ídolo, no hace más que ilustrar el sentido innato que tiene el hombre ante lo sagrado.

En un principio, se pudo medir el avance espiritual del hombre por la altura de aquello que él considera valioso, de aquello que le parece que tiene en verdad un valor infinito o que implica una obligación absoluta.⁹ Pero actualmente, con los diferentes movimientos sociales que se han generado en torno a la religión, resulta más abstracto medir el avance y transformación espiritual del hombre, por un lado, aunque tardío, se encuentra aún vigente el proceso de secularización, y por otro, se ha generado un proceso de reencantamiento hacia lo sagrado, es así que actualmente lo sagrado y religioso se encuentran en contingencia.

⁹ Micklem, Nathaniel, *La religión*, Ed. FCE (Brevarios), México, 1966, p. 7.



Especificada anteriormente la importancia que tiene lo sagrado para el hombre sea en la religión que este se desenvuelva procederemos a otro planteamiento. Concretamente, en lo que respecta a esta investigación, la religión, en cuanto a cúpula de poder dentro de un Estado, no sólo atañe a la "interioridad del individuo", sino a la relación del pensamiento con la realidad práctica de la cual se puede obtener cierto beneficio. De acuerdo con ello, constituye un fenómeno que pasa por la conciencia y expresa una representación del mundo, es decir, manifiesta una directriz de las estructuras que norman la conducta del hombre. Tanto el quehacer político como el religioso parten de una concepción del bien o deber para la sociedad.¹⁰

Durante el período colonial la presencia de la Iglesia católica en América Latina tuvo un carácter monopólico y cualquier disidencia fue reprimida con rapidez y firmeza mediante la Inquisición y otros mecanismos represivos, fue así como se logró imponer un conjunto de prácticas religiosas en toda América Latina, las cuales en un proceso bastante complejo y sangriento terminaron siendo adoptadas por la inmensa mayoría de los pueblos de la región.

La mayoría de los autores coinciden en asumir que el cristianismo colonial dió lugar a una variada y compleja realidad de reelaboraciones religiosas, de procesos de contacto, fusión e incluso eliminación de prácticas religiosas. Las mismas han sido denominadas genéricamente "catolicismo popular" o "religiosidad popular".

¹⁰ Hernández, Silvestre Manuel, *La lucha de la Iglesia católica contra el comunismo*, Revista Polis, Nueva Época, segundo semestre 2010, Volumen 6, Número 2, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010, p. 225.



Al constituirse la religiosidad popular en América Latina, hubo que crear diversos mecanismos para sustentarla, uno de los más importantes fue el énfasis en los “sistemas de santos y vírgenes”, donde los santos católicos pierden el carácter de intermediarios para transformarse en agentes sagrados.¹¹

Sin embargo, al comenzar a desgastarse dicho sistema, la Iglesia católica desarrolló un nuevo mensaje que hace énfasis en la figura de Cristo, como elemento central del culto y principal agente religioso. Esta estrategia fué en muchos casos una respuesta eficaz a la religiosidad popular y está dentro de los marcos definidos por el Concilio Vaticano II. Cabe señalar que fué asumida positivamente por los amplios sectores de creyentes, desde una perspectiva de “modernización religiosa”.¹²

Por otra parte, la Iglesia católica ha tenido un papel determinante en la conformación de México como nación. Desde el inicio de su encuentro con el país, acompañó al conquistador violento y compartió su afán destructivo de la cultura india para sustituirla por la civilización cristiana del siglo XVI español, triunfante sobre los moros.¹³

En la conquista y durante todo el periodo colonial la Iglesia, en su conjunto, fue protagonista relevante, llena de contradicciones: entre ser fieles al evangelio y acomodarlo a intereses institucionales y de beneficio material.¹⁴

¹¹ *Ibid.*, p. 46.

¹² *Ibid.*, p. 48.

¹³ Leñero Otero, Luis, *Perfiles de la Iglesia católica en México*, en Ferraro, Joseph, (coordinador), *et al*, *Religión y política*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 2000, p. 17.

¹⁴ *Ibid.*, p. 17.



Después de tres siglos de dominio cultural y de convivencia educadora y paternalista, la cual llegó a modelar parte esencial de la personalidad nacional, la Iglesia interviene en la primera línea de acción del movimiento insurgente y de la misma guerra de independencia.¹⁵

En cuanto a la formación de una identidad católica-mexicana, la Iglesia católica tuvo un destacado papel, al quedar los criollos al mando de la Iglesia de la Nueva España, emprendieron la tarea de adaptar el catolicismo español a las particularidades de México, el más grande ejemplo de esta adaptación, fue la aparición de la Virgen de Guadalupe, dicha deidad poseía los rasgos de una mujer indígena y el lugar donde apareció, era el lugar donde se realizaba el culto a una antigua diosa mexicana. En el periodo de independencia el estandarte de la Virgen de Guadalupe que portaba Miguel Hidalgo, significó un símbolo de idiosincrasia cultural y unidad étnica e histórica, que se mantiene vigente hasta la actualidad.

Extendiéndonos hasta el siglo XIX, las nacientes repúblicas debieron abordar los problemas derivados de obtener su reconocimiento y legitimación en el contexto de "regiones independientes". Las nuevas élites adoptaron el liberalismo como ideología y tuvieron una gran diversidad de conflictos de larga duración con la Iglesia, sin embargo, la transformación y aceptación de la Iglesia católica como una religión de Estado, sería la expresión orgánica de la visión del mundo de estos nuevos pueblos, a ser la religión de la mayoría de la población.¹⁶

¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶ Masferrer Kan, Elio, *Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina*, en D. Alexander et al, *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, revista religiones latinoamericanas 1 enero-junio 1991, Asociación Internacional de Historia de las Religiones (IAHAR), México, 1991, p. 44.



Un ejemplo de la transformación de la Iglesia Católica a una religión de Estado en el siglo XIX, lo podemos observar en el periodo que comprende los once gobiernos que encabezó el General Antonio López de Santa Anna, gobiernos que en más de una ocasión oscilaban de liberales a conservadores, según le conviniera, por esta razón la Iglesia Católica encontró la oportunidad de constituirse como la religión de Estado, por lo que mantuvo un apoyo irrestricto al General Santa Anna.

Sin embargo, hacia 1854, se comenzó a observar que una de las causas materiales de la pobreza en México se debía a las enormes riquezas que el clero poseía, a pesar de esta realidad, el discurso del clero se mantenía firme con respecto a que ellos eran los encargados de la administración de los recursos por medio de los sacramentos, así fue como la conveniencia con lo político y lo económico hizo a la Iglesia católica un factor real de poder.

Con la llegada de la segunda generación de pensadores liberales, los abusos de la Iglesia Católica mexicana comenzaron a ser severamente criticados, por lo que dichos pensadores, que a diferencia de la primera generación, eran más modernizadores y reformistas, por lo que promulgaron la Constitución de 1857, mientras que dos años después promulgaban también, las llamadas "Leyes de Reforma". Con el periodo de reforma, el Estado mexicano declaraba su independencia de la Iglesia, uno de los más destacados logros de este proceso, fueron los siguientes: la secularización de cementerios, la libertad de cultos, la extinción de las comunidades religiosas y la nacionalización de los bienes eclesiásticos.



Con las medidas tomadas por la segunda generación de pensadores liberales, el clero mexicano se opuso enérgicamente y provocó el estallido quizá, de la peor guerra civil que hasta entonces conociera el México independiente, esta guerra se conoció como: la Guerra de Tres Años o de Reforma (1858-1861) y que se dio entre los pensadores liberales y conservadores.

Sin embargo, después de la Guerra de Reforma, y de diversos acontecimientos como el Segundo Imperio y el Porfiriato, y aunque la Iglesia ya no alcanzó de nuevo a tener el goce de su monopolio político y económico, en México continuaría la inercia de una cultura nacional basada, en buena parte, en un *ethos* católico que de alguna manera persiste hasta nuestros días, a pesar de la separación formal entre la Iglesia y el Estado. Como hemos visto, durante el siglo XIX la lucha política de la Iglesia jerárquica fue abierta y cruenta. Utilizo todos sus recursos para ello. Esgrimió la sacralidad de sus funciones.¹⁷

No fue hasta que con la llegada del movimiento revolucionario de principios del siglo XX, cuando la Iglesia nuevamente se desdobló en tendencias contrastantes: mientras una parte de ella se opuso a la lucha armada y después al agrarismo revolucionario, por considerarlo lesivo al derecho natural de la propiedad, otra buena parte de ella se sensibilizaron con los problemas de pobreza e injusticias sociales, dentro de una línea moderada, pero valiosa, de la Encíclica *Rerum Novarum*.¹⁸

¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸ *Ibid.*, p. 20.



De esta manera, podríamos decir que, los orígenes del México moderno los podemos encontrar a partir del periodo posrevolucionario, en el cual se erige la Constitución política de 1917, la cual se encuentra vigente hasta nuestros días, y que en su tiempo fue considerada como una de las constituciones más avanzadas de la región Latinoamericana. Se trata de un país, que medio siglo antes, había realizado una efectiva separación entre la Iglesia y el Estado y se debatía por crear las condiciones de vida necesarias para facultar el desarrollo social, económico y cultural. A diferencia de gran parte de América Latina, el proceso revolucionario mexicano generó condiciones distintas en la composición de los cuadros decisorios en las estructuras estatales, junto con un profundo proceso de secularización y laicización provocados por lo que se denominó *modus vivendi*.

La dinámica de los conflictos de clase que surgieron también en América Latina en el siglo XX, generaron sistemas injustos de distribución del excedente social que sirvieron de base para importantes movimientos sociales.¹⁹ Dichos conflictos sociales, originaron que en esta región surgiera una reformulación de la visión del mundo y de la mayoría de las prácticas religiosas, y que se vio reflejada en lo que se conoce como “Teología de la Liberación”.

¹⁹ *Ibid.*, p. 49.



1.2. La Renovación de la Doctrina Social de la Iglesia Católica

Para el Dr. En Teología, Mario Meneghini, en un mundo agobiado por graves problemas sociales, que parecen no tener una solución que no incluya la violencia mutua, es más necesaria que nunca la utilización de la doctrina social, que resume veinte siglos de experiencia y estudio del cristianismo y sus mejores pensadores. Todos los temas han sido estudiados, y para todos ellos la doctrina ofrece una orientación precisa. Si bien la encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, marca el comienzo de la formulación sistemática de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), desde el comienzo del cristianismo sus pontífices, santos y sabios se interesaron por las cuestiones sociales.²⁰

Por su parte, la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CEL) define a esta disciplina DSI, como la enseñanza moral que en materia social, política, económica, familiar, cultural, realiza la Iglesia, expuesta por quien tiene la autoridad y la responsabilidad de hacerlo, en este caso la responsabilidad pertenece principalmente al Papa y a los Obispos en comunión con él.

Para diversos pensadores, el pontificado de León XIII fue notorio por su acercamiento a la modernidad. Para él, la Doctrina Social de la Iglesia no era contraria al capitalismo, sino que se oponía a los abusos del "sistema". De ahí que se definiera la justicia de tal modo que las relaciones productivas capitalistas siguieran operando y se consideran como parte del orden de Dios.

²⁰ Meneghini, Mario, *La doctrina social de la Iglesia*, en Revista electrónica: La Razón Histórica, volumen número 11, Abril-Junio de 2010.



León XIII consideró que la Iglesia, en aquella época, tenía como parte de su misión combatir el comunismo; vio la íntima conexión entre la injusticia, la perturbación del orden social y el crecimiento del socialismo, y propuso la práctica de la justicia como medio para lograr la paz social y vencerlo.

En el caso de Pío XI, el capitalismo no es condenable por sí mismo ni vicioso por naturaleza, sino violador del “recto orden” sólo cuando abusa de los obreros y de la clase proletaria. Empero, considera la propiedad privada (bienes sociales de producción) como un derecho natural, según la encíclica *Quadragesimo anno*, de 1931. Mientras en *Divini redemptoris*, de 1937, exhorta a los sacerdotes a ir al obrero, a los necesitados, como mandan las enseñanzas de Jesús, pero la enmienda no es humanitaria y desinteresada del todo.

Según Ferraro, Pío XI se apoya en una sentencia de esa encíclica y hace saber que tal actitud respondió a que dicho sector era el más expuesto a las maniobras de los agitadores que explotan la mísera situación de los humildes para encender en su alma la envidia contra los ricos y excitarlos a tomar por la fuerza lo que, según ellos, la fortuna les ha negado injustamente.

Entre tanto, la *renovación espiritual* era impostergable para hacer una doctrina social católica, “más justa”, para que los ricos practicaran la equidad con sus obreros, para que estos no se convirtieran en revolucionarios y para que los laicos tomaran su responsabilidad en el apostolado. Las modificaciones en la liturgia sobrepasaron la “practicidad del mensaje” y se perfilaron hacia la esfera sociopolítica.

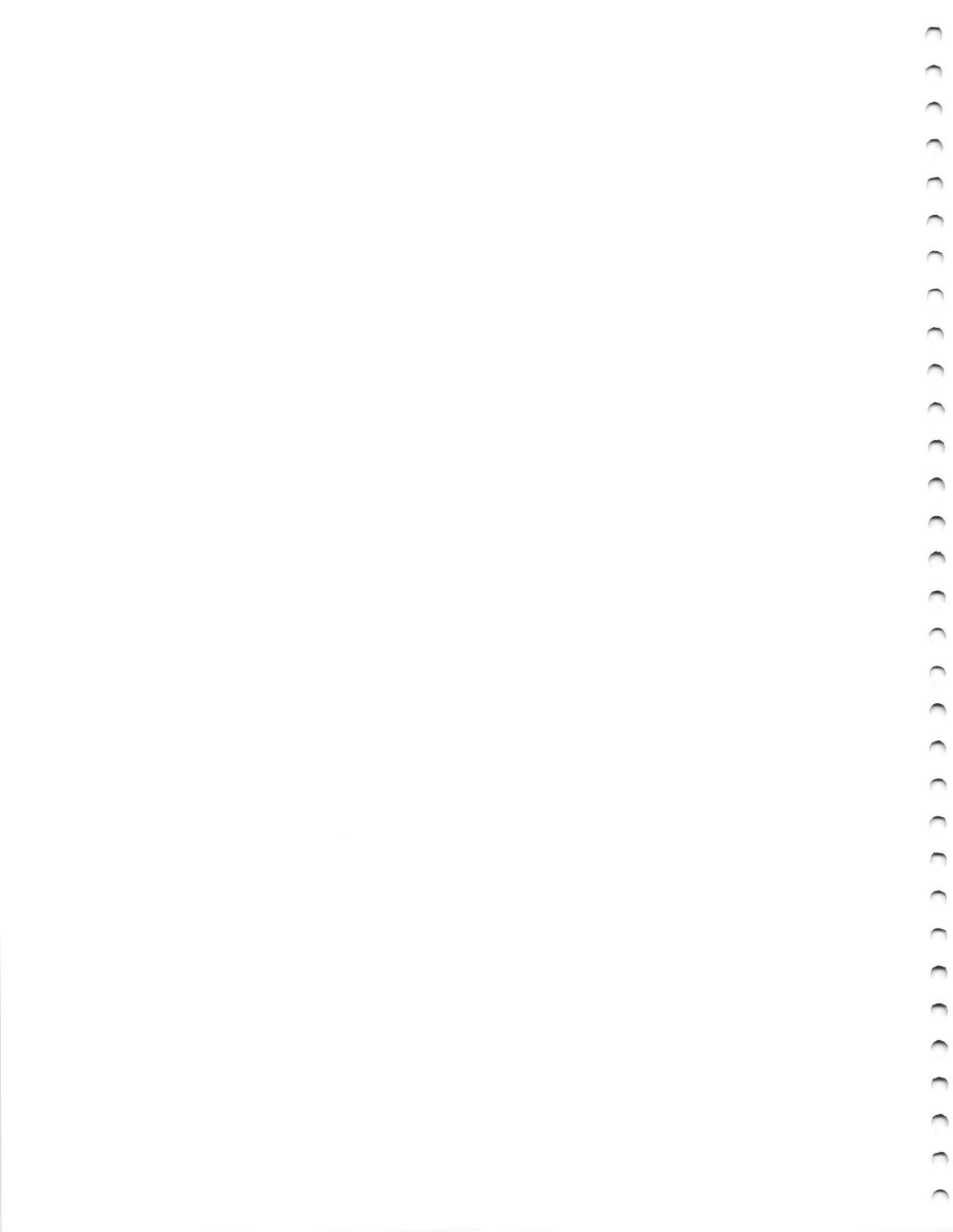


Ahora bien, tanto en la doctrina de la Iglesia, a través de los Papas y sus encíclicas, como en el capitalismo y el comunismo, se encuentran concepciones de “reconciliación”, “paz”, “armonía”, “bienestar y fines compartidos”. Lo importante, en cuanto al análisis discursivo que sustentan dichos términos, es develar los intereses ocultos desde los cuales se enuncian, y la finalidad que cada instancia organizativa comporta.²¹

Es por dichos intereses ocultos que desde la perspectiva de la CEL, el contenido principal de la DSI como desarrollo orgánico de la verdad del Evangelio acerca de la dignidad de la persona humana y sus dimensiones sociales, contiene principios de reflexión, formula criterios de juicio y ofrece normas y orientaciones para la acción social, y es así que la Iglesia tiende a intervenir cuando se debe emitir un juicio moral en materia económica y social, y cuando lo exigen los derechos fundamentales de la persona, el bien común o la salvación de las almas.

Desde la perspectiva anterior, a lo que la DSI siempre se opondrá será a los sistemas económicos y sociales que sacrifican los derechos fundamentales de las personas, o que hacen del lucro su regla exclusiva y fin último. Por eso, la Iglesia, rechaza las ideologías asociadas, en los tiempos modernos, al “comunismo” u otras formas ateas y totalitarias de “socialismo”, sin embargo, en cuanto a la práctica del “capitalismo”, sólo rechaza el individualismo y la primacía absoluta de las leyes del mercado sobre el trabajo humano.

²¹ *Ibíd.*, p. 234.



Tan importante fue la renovación social para la Iglesia católica, que cataloga a la DSI como una contribución a la comunidad humana, y nos dice que a través de su enseñanza social, muestra la proyección del Evangelio al mundo temporal y surge la antropología cristiana, que se fundamenta en la dignidad inviolable de la persona, aborda las realidades del trabajo, de la economía y de la política desde una perspectiva integral, así mismo, anima a los fieles a renovar desde dentro, los criterios de juicio, los valores determinantes, las líneas de pensamiento y los modelos de vida del hombre contemporáneo. Según esta antropología cristiana, una visión secularizada de la salvación, tiende a reducir también el cristianismo a una sabiduría meramente humana.

Sin embargo, podemos observar que el discurso de la DSI sobre su postura con respecto al socialismo y al capitalismo no es claro, ya que no define concretamente las razones de su rechazo a cada uno de estos sistemas, sino simplemente generaliza, como parte de su persuasión discursiva, tampoco existe una consistencia de su supuesta visión secularizada de la salvación, ya que de una u otra forma su dura postura hacia el socialismo, no muestra interés alguno de que los hombres sean iguales.

Finalmente, para Silvestre Hernández, el enfoque que Ferraro da sobre la renovación de la Iglesia Católica iniciada con León XIII y continuada por Pío XI, se queda en una interpretación sesgada, lo cual es reflejo más de su inclinación política que de la proposición de tesis arraigadas en otros niveles del quehacer sociológico y político, desde los cuales se puede criticar los excesos y desvíos doctrinales de la Iglesia Católica.



1.3. Las Encíclicas Papales

Como institución, la Iglesia católica ha creado a lo largo de su historia varios discursos que la sustentan y la confirman ante la sociedad. Son discursos que escritos o no, conforman una idea del mundo, y es más una idea de la sociedad en que se están desarrollando.²² Estos discursos en su mayoría son elaborados para justificar cualquier acción de la Iglesia, por ejemplo, el discurso episcopal, en donde entran las cartas papales, las encíclicas (de suma importancia en nuestra investigación) y todo documento institucional para ganar adeptos. En la opinión de Rubén Dri, las encíclicas sociales de la Iglesia católica comienza la aceptación del sistema capitalista, al que se había opuesto desde posiciones feudalistas. Este proceso culmina con el Concilio Vaticano II, cuando la Iglesia se pone al servicio de ese sistema, en busca de un *aggiornamento* y una alianza, para salvarlo del comunismo en las convulsas décadas sesenta y setenta del siglo XX.²³

Las principales encíclicas sociales que se han publicado por parte de los pontífices romanos a partir de la renovación de la Iglesia Católica son: León XIII; *Rerum Novarum* (1891), Pío XI; *Quadragesimo Anno* (1931), *Divini Redemptoris*, *Mit Brennender Sorge* (1937), Juan XXIII; *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963), Pablo VI; *Populorum Progressio* (1967), *Humanae Vitae* (1968), Juan Pablo II; *Redemptor Hominis* (1979), *Dives in Misericordia* (1980), *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), *Centesimus Annus* (1991), *Veritatis Splendor* (1993), *Evangelium Vitae* (1995), *Fides et Ratio* (1998), *Benedicto XVI; Deus Caritas Est* (2005).

²² Rodríguez Lozano, Manuel G., *Op., Cit.*, p. 97.

²³ Hernández, Silvestre Manuel, *Op., Cit.*, p. 232.



1.4. El Concilio Vaticano II

El Concilio se enfocó a la necesidad de una renovación espiritual por parte de los fieles, en la urgencia de que los laicos se dieran cuenta de sus obligaciones sociales, se preocuparan por los pobres, asumieran un compromiso político para cambiar las estructuras que hacían injusta la vida, que difundieran la doctrina social de la Iglesia, pues la finalidad del Vaticano II era conseguir la paz y la justicia, lo que incluía cambios litúrgicos y en el movimiento ecuménico.

Sólo con el Concilio Vaticano II se superan de manera fáctica, real y cultural los marcos del Imperio romano (latino y helenístico) para abrirse la Iglesia universalmente a la evangelización de todas las culturas, del hombre como humanidad.²⁴

La doctrina social católica no condenaba al capitalismo, sino los abusos cometidos por la clase capitalista; se trataba de una doctrina de justicia social frente al comunismo en la que tanto el trabajo, como el capital, tenían derecho a participar en los beneficios; de tal forma se mantenía intacta la existencia de las relaciones productivas capitalistas y se proveía al capitalismo de una legitimación ética.²⁵

Las “condenas” de la Iglesia hacia el comunismo inician con León XIII, quien sube al trono de San Pedro en 1875. Una vez ahí se enfrenta al mundo del capitalismo, donde la subordinación del trabajador hacia el capitalista es más que evidente, sin embargo la crítica no se evoca a dichas relaciones de trabajo.

²⁴ Dussel, Enrique, *Op., Cit.*, p. 206.

²⁵ *Ibid.*, p. 227.



El rechazo hacia el comunismo se ubica en 1891, con la encíclica *Rerum Novarum*, donde León XIII encara el prurito revolucionario que agita a los pueblos y arguye que “cuando los socialistas, soslayando por completo la providencia de los padres, hacen intervenir a los poderes públicos, obran contra la justicia natural y destruyen la organización familiar”. Lo importante, históricamente, y sin tomar partido de uno u otro lado, es ver cómo se introduce el comunismo en la “conciencia epocal” y de qué forma cambia la manera de hacer política y de ejercer la libertad de creencias de los sujetos, así como las trabas u obstáculos que la institución política más antigua de la modernidad, la Iglesia católica, pone para conservar sus privilegios.²⁶

De forma prospectiva, para la Iglesia, la amenaza comunista no sólo era una realidad para Europa, sino también para América Latina. Por ello, no se puede interpretar lo hecho por el Concilio y la Iglesia en Latinoamérica en un vacío histórico. Tanto la obra del Vaticano II como la de Medellín, Puebla y, en apariencia, la de varios teólogos de la liberación se dirige en contra de la penetración comunista en el mundo y, por tanto, se trata de teologías políticas, es decir, ideológicas, y de una doctrina reformista que busca la consolidación del capitalismo en el área. Desde un enfoque formal, la tesis de *la lucha de la Iglesia contra el comunismo* es que el Concilio Vaticano II realmente no fue un concilio religioso, sino un congreso político que dictó cambios en su estructura para impartir el credo con fines ideológicos: los de conservar y fortalecer la existencia del capitalismo durante una época en crisis.

²⁶ *Ibid.*, p. 229.



Podemos observar que la renovación espiritual estuvo presente en el mensaje de apertura a todos los hombres, de los padres conciliares de 1962; ahí Juan XXIII habló de los compromisos con la paz social, la justicia, la *renovación espiritual* y la preocupación por el estado de los pobres. Su discurso se orientó a hacer la doctrina social católica más eficaz. En síntesis, los objetivos del Vaticano II pretextaban la fé y buena voluntad en su proceder, pero el interés encubierto era acrecentar su poder temporal, nada trascendente a lo económico y político.²⁷

Según Enrique Dussel, para el cristiano debe ser evidente que la transformación del orden temporal debe realizarse no para salvar al capitalismo durante una época de relativa crisis del sistema, sino para que los hombres y mujeres puedan relacionarse mejor con Dios. Dios es un fin, pero por sus acciones encaminadas, los teólogos del Concilio lo convirtieron en un medio; querían quedar bien con la sociedad burguesa para tenerla como aliada contra el comunismo, por consiguiente, la Iglesia se fue adaptando a la cultura moderna.

Como ejemplo del párrafo anterior, se puede aludir a la inclusión de la autonomía de lo terreno, la libertad de conciencia y de pensamiento, el espíritu democrático, la subjetividad del ser humano, el uso del diálogo para llegar al consenso y al pluralismo, dentro de los postulados del Concilio. Esto, más allá de idealizaciones, significó el esfuerzo de la Iglesia por entender su *lugar y misión* en el mundo, pero, también, es el destello prolongado de una transformación pertinente con los capitales en pugna.²⁸

²⁷ *Ibid.*, p. 229.

²⁸ *Ibid.*, p. 230.



En sentido estricto, se puede afirmar en base a lo descrito anteriormente, que la significación del Concilio Vaticano II estuvo en que la Iglesia se transformó en una defensora de los derechos humanos, se empeñó en las cosas de este mundo e inició un movimiento ecuménico. Los factores que destacan en esta renovación de la Iglesia católica son: la preocupación por los pobres y la búsqueda de una sociedad más justa. Pero también remarca lo negativo, como el hecho de que los teólogos que se apoderaron del Concilio II: Yves Congar, Karl Rahner, Hans Küng y Joseph Ratzinger, entre otros, hayan empleado la religión con fines contrarios a su espíritu: la volvieron un instrumento político para defender y servir a un orden socioeconómico determinado; el capitalismo.

En la década de los setenta del siglo pasado, Louis Althusser dio su propia versión, aseverando que: “la ideología se dirige precisamente a los individuos para transformarlos en sujetos”. Interpelándolos desde su autoridad para despojarlos de su libertad y dejarles la aceptación de su sojuzgamiento, pues: “el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del sujeto, por lo tanto para que acepte libremente su sujeción. No hay sujetos sino por y para su sujeción”. Esto es necesario, de acuerdo con Althusser, para que la reproducción de las relaciones de producción sea asegurada cada día en la “conciencia”, en el comportamiento de los individuos que ocupan los distintos espacios de la sociedad.²⁹

²⁹ Hernández, silvestre Manuel, *La lucha de la Iglesia católica contra el comunismo*, revista Polis, Nueva época, segundo semestre 2010, Volumen 6, Número 2, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010, p. 233.



1.5. Antecedentes de la Relación Iglesia-Estado en México (1926-1994)

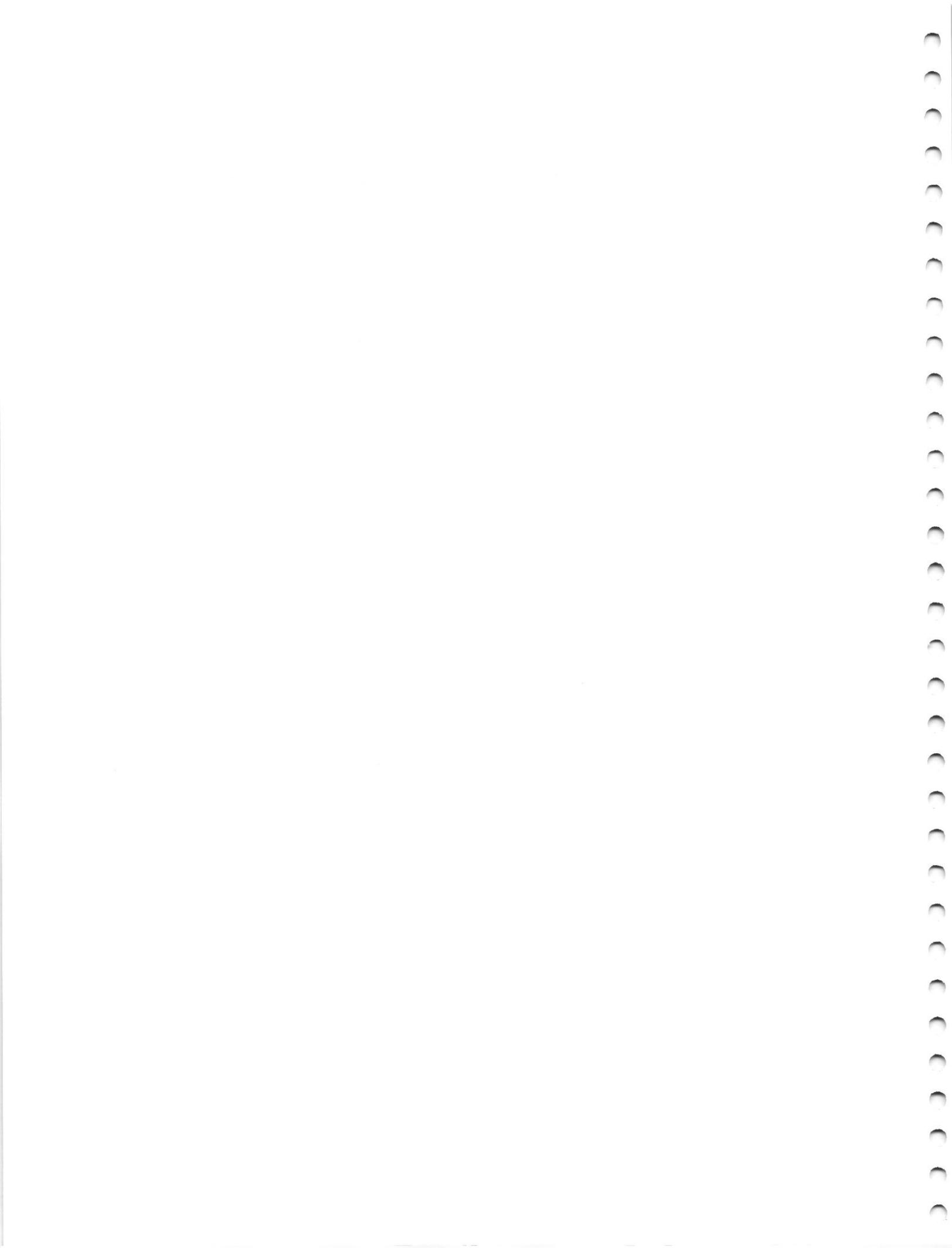
1.5.1 La Revolución Mexicana 1910

Según Javier Garciadiego, la Revolución mexicana se le define como un complejo proceso mediante el cual fue destruido el estado oligárquico y neocolonial de fines del siglo XIX.³⁰ El régimen porfiriano que durante más de tres décadas había mantenido un *status quo* comenzó a presentar un sin número de síntomas de decadencia, a pesar del crecimiento económico y la estabilidad política propiciada por dicho régimen, los problemas enfrentados por este gobierno comenzaron a generar críticas y las diversas clases sociales existentes formaron diversos grupos políticos opositores. Los primeros en manifestarse fueron ciertos sectores católicos, influidos por las renovadoras ideas en materia social sostenidas por el Vaticano desde 1891, cuando proclamó la encíclica *Rerum Novarum*.

A los reclamos sociales se sumó la crítica sociopolítica, luego de que aquella encíclica, pensada para el mundo industrial europeo, fuera adaptada por los católicos mexicanos para su entorno, abrumadoramente rural. Aunque defendían la propiedad privada como un derecho natural, comenzaron a protestar por la excesiva concentración de la propiedad agraria, así como las condiciones laborales imperantes en la mayoría de las haciendas mexicanas. De los reclamos contra la situación agraria los católicos pasaron a censurar el caciquismo y la falta de democracia.³¹

³⁰ Garciadiego, Javier, *La Revolución*, en Escalante Gonzalbo, Pablo, et al, *Nueva historia mínima de México*, El Colegio de México, México, 2010, p. 225.

³¹ *Ibid.*, p. 226.



Las bases de Madero para empezar la lucha armada de 1910, podemos observar que en su mayoría provenían de la clase media urbana, por tal motivo el llamado a las armas no fue promulgado por sus seguidores antirreeleccionistas, sino por el grupo conocido como los alzados, cuyo perfil social era diferente al de los de la clase media urbana.

Después de un ausentismo forzado, en febrero de 1911, Madero finalmente regresó al país para asumir el liderazgo de la lucha, con lo que mejoró la organización de ésta. Los grupos populares se fueron involucrando en el proceso de cambio político; de hecho, lo convirtieron en un proceso revolucionario. La clase media urbana tenían demandas políticas; mientras que los grupos populares, reclamos sociales, básicamente agrarios.³² La presidencia de Madero, iniciada a finales de 1911 y concluida de forma violenta en febrero de 1913, se distinguió por las transformaciones políticas a que dio lugar.

Dichas transformaciones se vieron reflejadas en las propuestas reformistas de Madero, que dejaron insatisfechos a casi todos los grupos políticos y clases sociales del país³³ En el ámbito nacional, los que se mantuvieron más activos ante estas propuestas reformistas fueron los alzados, que para ese entonces se encontraban divididos en cuatro rebeliones a lo largo del país, mientras Madero creía que se había alcanzado la estabilidad política, las rebeliones se siguieron fragmentando. Finalmente Madero es asesinado en 1913, nuevamente las fuerzas revolucionarias habrían de modificar la pirámide de poder.

³² *Ibid.*, p. 231.

³³ *Ibid.*, p. 234.



El gobierno de Huerta comenzó siendo una amalgama de casi todos los grupos políticos antimaderistas. La otra fuerza gravitacional, que conformaba el grupo de los antihuertistas, eran en su mayoría ex rebeldes antiporfiristas, por tanto, la lucha contra Huerta buscaría proteger y conservar los cambios y puestos políticos alcanzados con Madero, esta lucha se acentuó más en el norte del país, donde la clase media había alcanzado altos puestos públicos y con su participación la lucha antihuertista pretendía conservarlos, los personajes más importantes fueron: Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles, y Adolfo de la Huerta. Sin embargo, gracias al villismo, fuerza popular aun presente, la lucha antihuertista norteaña no se limitó a ser de clases medias.

Después de la lucha en contra de Huerta, según Javier Garciadiego, el inicio del derrumbe del huertismo puede ubicarse hacia abril de 1914, cuando comenzó el asalto al centro, por parte de los ejércitos norteaños y los *marines* norteamericanos que invadieron Veracruz para impedir que Huerta recibiera un embarque de armas procedente de Europa.³⁴

Dado que el avance revolucionario obligó a la élites y a las autoridades huertistas a huir, abandonando sus puestos, las fuerzas rebeldes acudieron a las clases medias no huertistas para que colaboraran en la reconstrucción de los gobiernos locales, lo que dio lugar a diversos pactos con las clases populares, las cuales propusieron un proyecto de reconstrucción a escala nacional, tanto en términos geográficos como sociales, estas alianzas celebradas entre el grupo antihuertista contienen el origen del Estado mexicano posrevolucionario.

³⁴ *Ibid.*, p. 241.



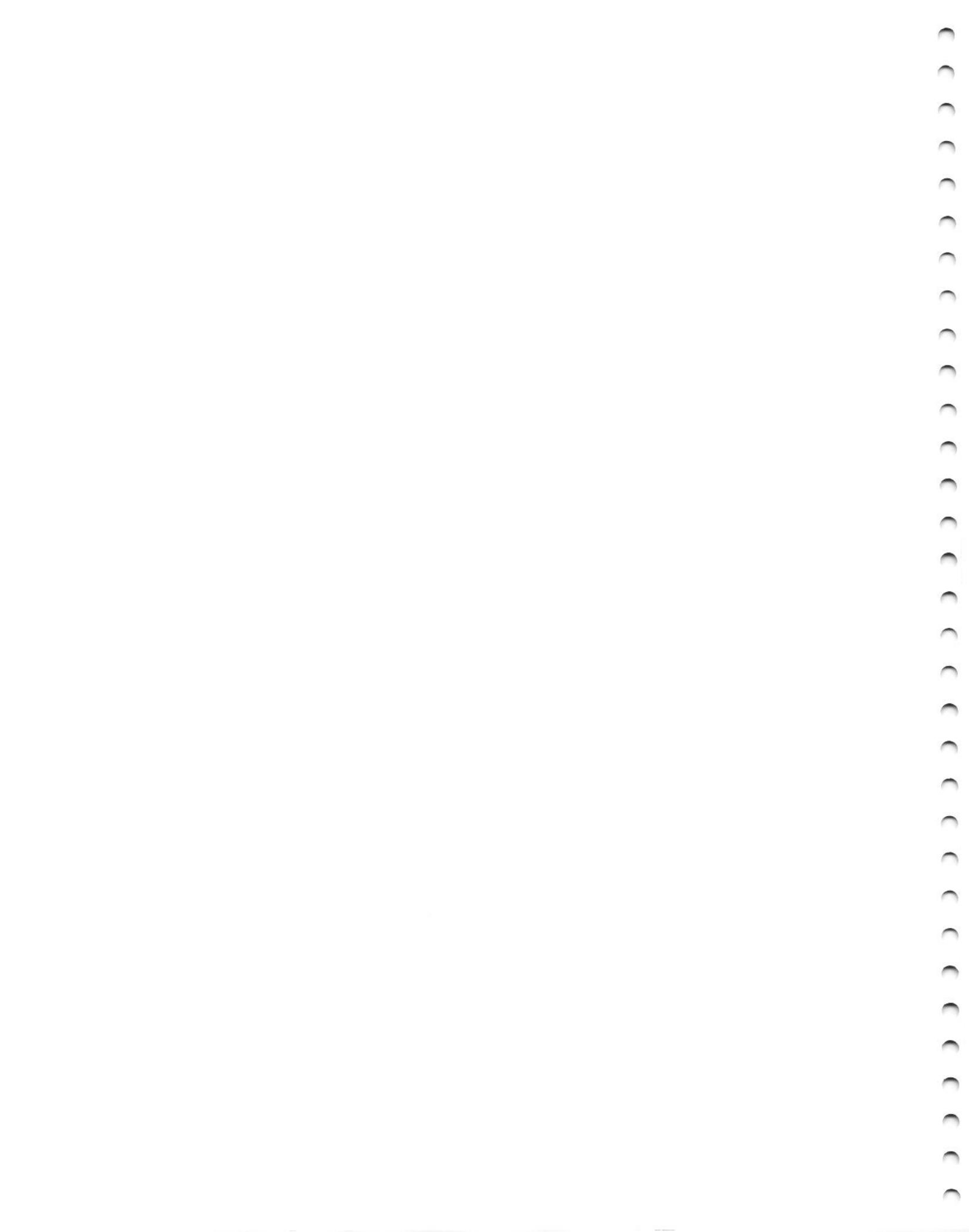
Sin duda alguna, la Revolución mexicana comenzaba una nueva etapa, con la ocupación de la capital mexicana por parte de los grupos antihuertistas, que sin embargo, según Garciadiego, para que estos grupos pudieran establecerse como gobierno, debían satisfacer, antes que nada, los reclamos socioeconómicos que les planteaban las clases medias y los inversionistas extranjeros, así como combatir la pugna de facciones que se había formado al interior, ya que derrotado el enemigo en común, Huerta, los ejércitos antihuertistas comenzaron a enfrentarse entre sí, constitucionalistas, villistas y zapatistas, dando lugar a una redefinición de bandos que buscaban la implantación de un proyecto de nación en común y que apaciguara dichos enfrentamientos.

Sin embargo, a finales de 1915, el triunfo constitucionalista era incuestionable: había derrotado al villismo en todos los frentes y arrebatado a los zapatistas la ciudad de México. El gobierno de Carranza fue reconocido por el norteamericano en octubre de 1915, y dedicó el resto de ese año y todo el de 1916 a consolidar su triunfo y afinar su proyecto nacional.³⁵

La etapa gubernativa carrancista se divide en dos fases, preconstitucional y constitucional, siendo mayo de 1917 la línea divisora, la primera se caracterizó porque el aspecto militar era el predominante, permanecían en armas los villistas y zapatistas, además de que cundieron otros movimientos armados en contra de la implementación del modelo revolucionario.³⁶ La segunda etapa se caracterizó por una ardua tarea legislativa que formuló la nueva Constitución de 1917.

³⁵ *Ibid.*, p. 248.

³⁶ *Ibid.*, p. 248.



Para poder completar el proceso revolucionario con la transición del Estado posrevolucionario, los grupos vencedores (antihuertistas) comenzaron a definir su proyecto de nación, el cual se vio reflejado en la Constitución de 1917.

Sin embargo, cabe destacar que, este proceso no fue fácil, ya que de entrada, el Congreso estaba conformado en su mayoría por fervientes constitucionalistas, de los cuales cada uno procedía de lugares y realidades diferentes, lo cual se vio reflejado en las diferentes polémicas que tuvieron lugar en las sesiones del Congreso constituyente.

Para Garciadiego, la Constitución de 1917 puede ser vista como un parteaguas; consumación ideológica de la revolución y fundamento normativo del nuevo Estado. Con ella el proceso revolucionario, esencialmente destructivo, pasó a convertirse en gobierno constructivo y regulador. Así mismo, la nueva constitución rápidamente mostró nítidas semejanzas y diferencias con la de 1857. Mientras que la anterior fue doctrinaria en su liberalismo, la de 1917 proponía un realismo que se adecuaba a la complejidad actual del país.

México siguió siendo una república federal, representativa y democrática, pero ahora con una característica especial, la de un ejecutivo fuerte y predominante, que coincidiría con la creación de un país estatista, y en consecuencia autoritario, en donde el Estado habría de tomar una figura interventora en materias como la economía, la educación y la religión.



La Constitución de 1917 era la única posibilidad de crear un estado capaz de consolidar y reglamentar el proceso de transformación que había experimentado el país al pasar del México porfiriano al revolucionario³⁷. La puesta en vigor de la Constitución de 1917 y el comienzo de la de presidencia de Carranza, dieron como inicio formal al México posrevolucionario, aunque todavía faltaban años para que se estableciera el auténtico estado posrevolucionario³⁸.

Finalmente el Estado posrevolucionario mexicano nació hacia 1920, pues sólo entonces lo conformaron, con distintos grados de beneficio e influencia, los grupos fundamentales durante el proceso revolucionario, estos grupos que asumieron el poder estaban conformados por una clase media distinta social, política e ideológicamente al grupo carrancista, pues carecía de vínculos con el antiguo régimen.³⁹

El primer gobierno del nuevo estado posrevolucionario, estuvo encabezado por Obregón, el cual mostró ya las complejidades de su naturaleza, Obregón procedió como caudillo, gobernando según su proyecto. Sus principales objetivos eran iniciar la reconstrucción del país, centralizar y concentrar el poder.⁴⁰ Al término de su mandato, Obregón decidió apoyar como sucesor a Plutarco Elías Calles, mandato que es considerado como una diarquía, ya que a lo largo del mandato de Calles, éste se vio influenciado por Obregón, hasta conseguir reformar la Constitución y permitir su reelección.

³⁷ *Ibid.*, p. 251.

³⁸ *Ibid.*, *ibidem*.

³⁹ *Ibid.*, p. 254.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 255.



1.5.2. El Gobierno de Plutarco Elías Calles

Como vimos en los últimos párrafos del apartado anterior, Plutarco Elías Calles fue el sucesor electo por Obregón, Calles había sido líder de la rebelión aguaprietista, Secretario de Guerra y Marina durante el breve gobierno de De la Huerta y Secretario de Gobernación en el gobierno de Obregón. Otra característica de Calles fue, haber sido un político de gran experiencia, con excelentes relaciones políticas. Obregón y Calles contaron con el respaldo norteamericano, con la mayor parte de los sectores político y castrense, así como con la gran mayoría de los elementos populares organizados.

Plutarco Elías Calles, aunque colaborador y seguidor de Obregón, era menos militarista y más político. Por eso su presidencia, de finales de 1924 a finales de 1928, se distinguió por sus esfuerzos institucionalistas, su enfrentamiento con la Iglesia católica y sus afanes civilistas. Otra característica de su gobierno fue la diarquía, consecuencia de la influencia que mantuvo el caudillo Obregón.⁴¹

El gobierno de Calles, por sus afanes de ampliación y consolidación estatal, tuvo grandes conflictos con la otra institución de alcance nacional: la Iglesia católica. El enfrentamiento fue de una magnitud enorme, pues implicaba competencias culturales, educativas, sociales y políticas, de control de la población, terminando por dirimirse bélicamente en la llamada "Guerra cristera".⁴²

⁴¹ Garcíadiego, Javier, *Op. Cit.*, p. 258.

⁴² *Ibid.*, p. 259.



Finalmente el gobierno de Calles después de los grandes conflictos con los cristeros, habría de negociar con los jerarcas de la Iglesia católica: los cuales acataron la autoridad gubernamental y se abstuvieron de actuar en política abiertamente, y aquél aceptó a no intentar poner en vigor los elementos más jacobinos de la constitución de 1917.

Este acuerdo fue uno de los factores que más influyó en la pacificación posrevolucionaria. Establecer la paz con los cristeros también tenía una urgencia coyuntural, pues en 1929 tendrían lugar unas elecciones presidenciales muy particulares. En efecto, y como prueba de la diarquía prevaleciente, el caudillo Obregón había logrado que se reformara la Constitución para permitir una reelección presidencial no inmediata.⁴³

Después del asesinato de Obregón, entre 1929 y 1935, Calles gozó de una gran influencia, entraba y salía de los gabinetes presidenciales y participaba en la dirección del gobierno gracias a la lealtad de los altos funcionarios, sus ligas con el ejército y por su papel como líder de hecho del PNR. En 1935 la figura de Calles rápidamente entró en declive.⁴⁴ El nuevo presidente de la república, el general Cárdenas, rompió con el jefe máximo en 1935; más tarde en abril de 1936, lo obligó a abandonar el país. El gobierno de Cárdenas impulsó la educación socialista, aprobada mediante la reforma constitucional de octubre de 1934, con el propósito no sólo de desplazar toda doctrina religiosa sino de combatir el fanatismo y formar a la juventud con base en conocimientos exactos.

⁴³ *Ibid.*, p. 260.

⁴⁴ Aboites Aguilar, Luis, *El último tramo, 1929-2000*, en Escalante Gonzalbo, Pablo, et al, *Nueva historia mínima de México*, El Colegio de México, México, 2010, p. 265.



1.5.3. La Liga de la Defensa de la Libertad Religiosa

En 1925, Miguel Palomar y Vizcarra funda la Liga de la Defensa de la Libertad Religiosa con René Capistrán Garza, Luis G. Bustos y Rafael Ceniceros y Villareal. El 14 de marzo de 1925 la Liga da a conocer los lineamientos básicos de su programa, que coincide totalmente con las aspiraciones de la Iglesia.⁴⁵

El fin de la Liga es detener al enemigo y reconquistar la libertad religiosa y las demás libertades que dimanen de ella. Su principal petición es, que sean derogados de la Constitución todas aquellas partes que se oponen a: la completa libertad de enseñanza primaria, secundaria y profesional; los derechos de los católicos mexicanos, con todas la prerrogativas que les concede la Constitución; los derechos de la Iglesia relativos al culto, a sus templos, escuelas, obras de caridad y sociales, dándoles libre uso y disposición de sus bienes inmuebles.

Bajo diferentes acontecimientos pronto comienza a crecer la Liga, dicho crecimiento se acentúa más en los estados del centro y occidente de México, en cuyo territorio se desarrollará más tarde el movimiento cristero.

Sin embargo, la lucha de la Liga, fue poca o nula en comparación con la experiencia militar del ejército mexicano, sufrieron de limitaciones económicas, y que se reflejaban en su pobre armamento, así mismo tampoco pudo consolidar una alianza urbana, así la Liga, en un primer enfrentamiento, antes de la rebelión cristera, fueron abatidos por el ejército gubernamental y por fuerzas organizadas de agraristas y obreros, fieles al régimen político posrevolucionario.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 123.



1.5.4. La Guerra Cristera

La Liga Defensora de la Libertad Religiosa organizó la resistencia civil, y luego, la armada. Primero declaró el boicot contra el Estado e invitó a la población, entre otras cosas, a no pagar impuestos. Más tarde, creó un comité de guerra, que organizaría la rebelión cristera. En 1927 había rebeldes en Michoacán, Jalisco, Colima, toda la región del Bajío, extendiéndose por el norte de Durango y Zacatecas y por el sur a Guerrero y parte de Oaxaca.⁴⁶

Según Lombardo Toledano, citado por Lamadrid Sauza, el 1° de enero de 1928 se juró en las montañas de Michoacán, con 2500 firmas, y en las de Jalisco con 3000, “hasta vencer o morir”, la llamada *Constitución de los Cristeros*. Allí se declaran nulas la Constitución de 1917, las Leyes de Reforma, las Constituciones de los estados, la Ley Agraria, la Ley de Instrucción Pública, la que reglamenta las religiones y los cultos, etc. En cuanto a la enseñanza, los cristeros proponen que ésta, será objeto de toda atención y protección por parte del Estado y gozará de la libertad más completa la que se imparta en establecimientos particulares.

Durante el conflicto cristero en 1928, el movimiento cristero contó con un general en jefe profesional: el general Enrique Gorostieta, quien había servido en el periodo de Victoriano Huerta. Este general dio a conocer su plan en Los Altos de Jalisco el 28 de octubre de 1928, día de la fiesta de Cristo Rey, el cual, implicaba un retorno a la Constitución de 1857 pero sin las Leyes de Reforma.⁴⁷

⁴⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 127.



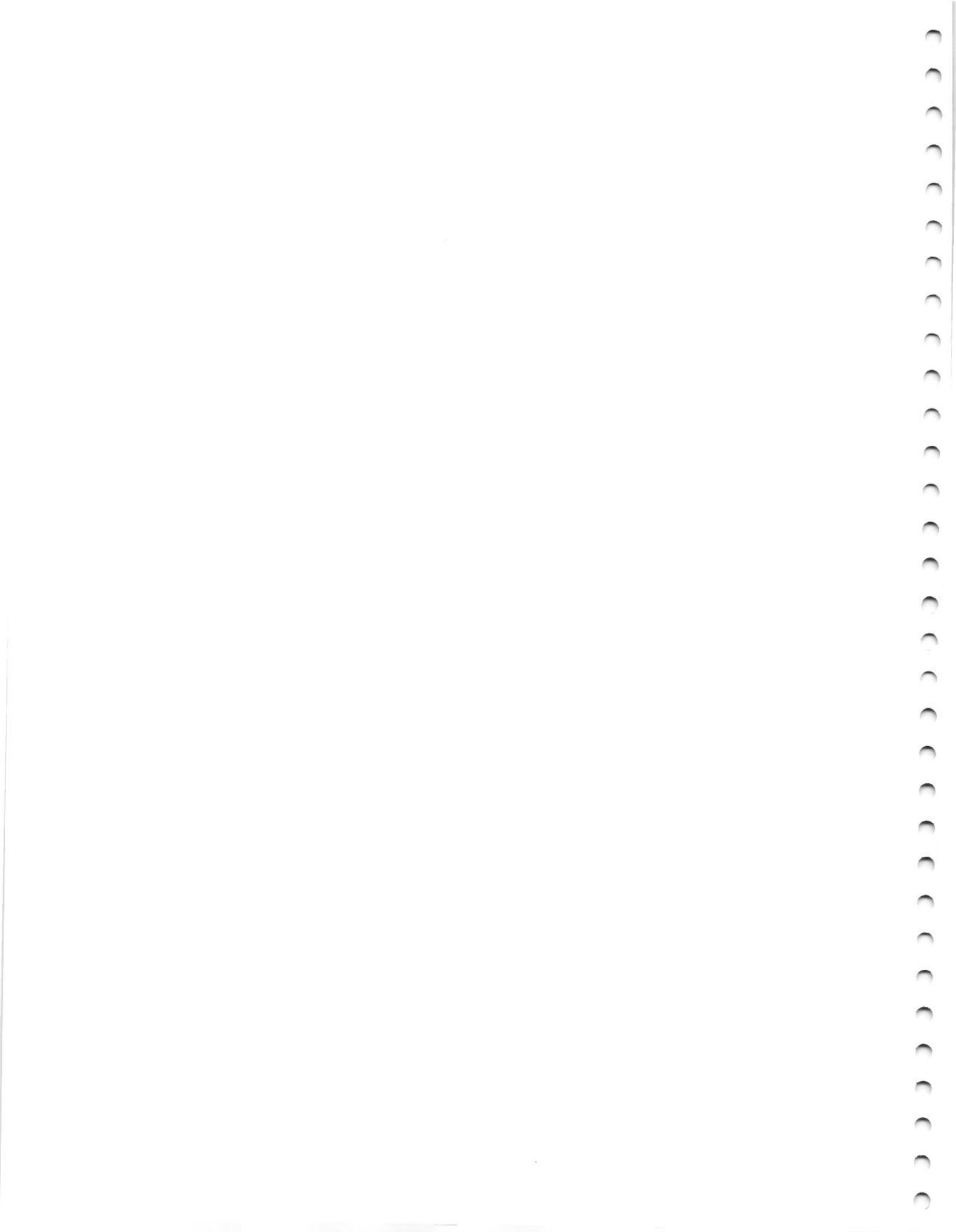
Para mayo de 1929, ya en el poder el licenciado Emilio Portes Gil, la prioridad de su gobierno fue propiciar un acercamiento con la jerarquía católica y entablar inmediatamente negociaciones para resolver el conflicto cristero, esto declaraba el 2 de mayo:

El gobierno de México, como se ha repetido ininidad de veces, no persigue en manera alguna a la religión y no hay inconveniente alguno para que la Iglesia católica reanude sus cultos, cuando lo desee, con la seguridad de que ninguna de las autoridades la extorsionará, siempre y cuando los representativos de la propia Iglesia se sujeten a la leyes que rigen en materia de cultos.⁴⁸

La Iglesia católica accedió a entablar las negociaciones de paz con el Estado mexicano, por parte del Estado fue el presidente de la República Emilio Portes Gil, mientras por parte de la Iglesia los Arzobispos Ruíz y Flores y Pascual Díaz, las negociaciones tuvieron lugar del 12 al 21 de junio de 1929 en el castillo de Chapultepec. Sin embargo, dichas negociaciones no llegaron a un acuerdo mutuo, ya que la posición por parte de la jerarquía católica era persistente en cuanto a que se tenían que reformar la Constitución vigente, mientras que el presidente Portes Gil, propuso también de manera única y persistente, que la resolución del conflicto iba a seguir únicamente la línea de las disposiciones constitucionales, finalmente declaró decisoriamente: "El Estado y la Iglesia tienen cada una de sus funciones perfectamente delimitadas. El error es invadir las funciones que corresponden al Estado, lo cual ha originado los seculares conflictos que hemos tenido a través de nuestra historia".⁴⁹

⁴⁸ Documento del licenciado Emilio Portes Gil, citado por, Lamadrid Sauza, José Luis, *Op., Cit.*, p. 128.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 131.



1.5.5. *El Modus Vivendi* en México

Al no poderse celebrar ningún pacto o convenio por parte de la Iglesia y el Estado, dado que la primera no tenía existencia legal, sino sólo *de facto*, el 26 de julio de 1929 el señor Ruíz y Flores publicó una carta pastoral en la que anunció el fin del conflicto religioso y la apertura de los templos:

Careciendo la Iglesia de México de personalidad jurídica, y por tanto de los derechos que de ella emanan, no le quedaba sino aceptar un reconocimiento oficial de su existencia *de hecho* y de la indispensable libertad para su vida social. Y esto se ha conseguido en tales términos, que han venido a salvar los principios y a permitir la reanudación de los cultos... Queda a los preladados, sacerdotes y fieles, expedito el derecho oficialmente reconocido en las declaraciones presidenciales, de pedir, sin la necesidad de formar ningún partido político, las reformas de la ley en el sentido de las peticiones presentadas anteriormente en las cámaras.⁵⁰

Así en la práctica, la Iglesia reconoció por ende la supremacía del Estado y aceptó *de grado* la libertad que éste tuvo a bien otorgarle para su existencia *de hecho*. La rebelión armada de los cristeros, no teniendo ya ninguna razón de ser, se debilitó y se extinguió gradualmente. Sin embargo, en lo sucesivo, la Iglesia no dejaría de presionar al Estado para reformar tal legislación.⁵¹ Finalmente lo conseguiría en el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, en donde la reanudación de las relaciones diplomáticas con el Estado Vaticano dieron pie a las reformas en materia religiosa y finalmente, las Iglesias en México, volvieron a ser reconocidas jurídicamente, la más beneficiada sin duda, fue la Iglesia católica. Durante todo el periodo que comprende el *modus vivendi*, persistiría, aunque menos agudo, el conflicto religioso, veamos algunos ejemplos que expone Lamadrid Sauza.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 131 y 132.

⁵¹ *Ibid.*, *ibidem*.



El Estado siguió aplicando su política eclesiástica y la jerarquía, por su parte, continuó resistiéndose a ella, aunque fue un gran avance que ya no lo hiciera por medio de las armas. En 1932 el papa Pío XI recomendó al clero la tolerancia a las leyes como un mal menor para mantener el culto. Sin embargo, poco después, en la encíclica *Acerba Animi*, declaró que en México el *modus vivendi* entre el Estado y la Iglesia se había alterado; se quejó de que el Estado no hubiera cumplido con los acuerdos de 1929.

A medida que avanzaron los años, el clero, dice Roberto Blancarte, citado por Lamadrid Sauza, se percató de la dificultad de abolir los artículos constitucionales (3º, 5º, 27º y 130º) y, aunque continuó insistiendo en el punto, buscó un acuerdo en otras cuestiones.

En el panorama histórico, la pugna entre Calles y el presidente Cárdenas se había hecho evidente. Poco después, se decretó la expropiación petrolera. El clero pudo haberse valido de éstas y otras circunstancias para pronunciarse contra la política del Estado mexicano, aprovechar su relativa debilidad y arrancarle eventualmente las concesiones que deseaba. Sin embargo, en esta ocasión su actitud fue diametralmente distinta, ya que convocó a la feligresía a contribuir económicamente y de acuerdo a sus posibilidades a pagar la deuda petrolera.

A partir de entonces la Iglesia ya no se opondría a los esfuerzos del Estado por transformar la estructura económica y social del país, y aun manteniendo sus diferencias doctrinales o ideológicas con él, lo apoyaría para mejorar las condiciones sociales y educativas del pueblo.



1.5.6. Laicismo y Secularización de la Sociedad Mexicana

En el mundo occidental, la diversidad religiosa surgió a partir de la aparición de transformaciones sociales muy evidentes: un cambio en la naturaleza de la acción social, una permanente orientación al cambio y un proceso de creciente diferenciación institucional.⁵² El comportamiento del individuo en la sociedad busca la manera de participar y elegir activamente, en Europa por ejemplo, donde el proceso de secularización se dio con más fuerza, la relación del hombre con Dios comenzó a ser directa, sin intermediaciones por parte de la Iglesia católica.

La importancia de este apartado radica en que el proceso de secularización o de laicización en México, a diferencia de otros países, puede considerarse un tanto tardío, ya que con las Leyes de Reforma, en un primer momento, se había llevado a cabo la separación entre la Iglesia y Estado, pero esta no se había hecho efectiva, y por lo tanto con el porfiriato hubo un retroceso y la Iglesia católica volvió a gozar de cierto estatus social, hasta que finalmente llega el proceso revolucionario de 1910, donde se efectuó una clara y verdadera separación entre la Iglesia y el Estado.

Constituido el Estado posrevolucionario, comienza también el proceso de secularización, claro acompañado de diferentes acontecimientos sociales, de los cuales cabe destacar el cultural, ya que el periodo posrevolucionario trajo consigo el crecimiento del nacionalismo y por tanto de la configuración de una nueva cultura, que girará en torno al naciente Estado mexicano.

⁵² Valdés Vega, María Eugenia, *Cambio religioso y electoral en Chiapas*, en Ferraro, Joseph, (coordinador), *et al, Religión y política*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 2000, p. 61.



Según Carlos Garma, varios autores como: Brading, Florescano y Lafaye, han señalado que los símbolos religiosos tuvieron un papel destacado en la creación de una Cultura Nacional Mexicana. La Virgen de Guadalupe se convirtió en un símbolo realista de las fuerzas hispánicas de ocupación, como ya lo hemos señalado en nuestros primeros párrafos.

Con frecuencia se equipara la pertenencia a la religión monolítica a la de una identidad nacional.⁵³ Es el caso de México, donde a pesar del desarrollo del protestantismo, encaminado por la segunda generación de liberales del siglo XIX, la hegemonía de la Iglesia católica sigue siendo omnipotente hasta nuestros días.

Ahora bien, el concepto de secularización es sin duda uno de los más polémicos en el estudio de la religión. Para Carlos Garma este se deriva del análisis de Max Weber sobre el desencantamiento del mundo, el cual se refería a la pérdida de las creencias en la esfera de lo sobrenatural, lo milagroso, de seres extraordinarios y trascendentes, todo a costa de una mayor racionalización en la vida del hombre. Un campo donde la secularización se dio con más fuerza fue sin duda el político.⁵⁴

Meyer, Quirarte y Olvera, sostienen que, las diferencias entre el estado secular y la cultura religiosa de una parte de la sociedad no desaparecerían tan fácilmente. Por lo tanto, Carlos Garma se plantea lo siguiente: podrá la Iglesia católica disminuir la pérdida de sus miembros a la disidencia religiosa mediante la

⁵³ Garma Navarro, Carlos, *Cultura Nacional y proceso de secularización*, en D. Alexander et al, *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, revista religiones latinoamericanas 1 enero-junio 1991, Asociación Internacional de Historia de las Religiones (IAHAR), México, 1991, p. 59.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 61.



manipulación de sus símbolos predilectos, pero no logrará volver a ser la única religión reconocida oficialmente en el país. Podremos volver a una negociación entre Iglesia y Estado en México desde esta perspectiva. Concatenando la situación actual de las relaciones Iglesia-Estado en México, podríamos afirmar, claro, apresuradamente, que si es posible que la Iglesia católica pueda ganar adeptos bajo la manipulación de sus símbolos predilectos.

Por otra parte, para Garma, las figuras de la Reforma son símbolos de un proceso social, la secularización de las estructuras políticas que implica la subordinación de la Iglesia frente al Estado. Esto no implica que no se puedan hacer concesiones durante ciertas coyunturas por parte del Estado hacia una iglesia dominante. La pérdida de legitimidad y consenso de un gobierno crea una situación propicia para que esto suceda⁵⁵, como lo veremos en el siguiente apartado con las reformas salinistas en materia religiosa. Sin duda, una de las metas es obtener apoyo por medio de la institución religiosa mayoritaria, y ésta a su vez del Estado.

Según Garma, podemos preguntarnos hasta dónde ha afectado la secularización el papel de la clerecía frente a la acción de sus miembros, gran parte de la eficacia de la negociación entre la Iglesia y Estado depende de este factor. En las sociedades contemporáneas, la religión implica diversos significados y sentidos para los diferentes sectores y estratos, que pueden variar de una forma enorme. El uso de elementos tomados de la religión tendrá mayor o menor eficacia según el sector a que se dirige y del éxito de las acciones emprendidas.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 64.



1.6. Carlos Salinas de Gortari y las Reformas en Materia Religiosa

Sin duda alguna, hablar del sexenio del ex presidente Carlos Salinas de Gortari, es hablar de un gran paradigma en la vida política del México contemporáneo, ya que durante su mandato tuvieron lugar diferentes cambios: económicos, políticos y sociales, se habla de una "destrucción silenciosa" del modelo ideológico que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y sus diferentes actores políticos habían heredado desde la Revolución Mexicana y que a lo largo de muchos años fueron consolidando hasta convertir a su partido, en un partido de Estado (hegemónico), en el cual giraba toda la vida política del país, sin embargo, con la llegada de Carlos Salinas a la presidencia nacional, se dio un cambio sin precedentes, que modificó la estructura y operabilidad del Estado mexicano posrevolucionario. De todos estos cambios que se efectuaron durante el sexenio salinista, el que motiva principalmente este apartado, es en lo que respecta, a las nuevas relaciones que se dieron entre el Estado mexicano y la Iglesia católica.

Al igual que Roberto J. Blancarte en su capítulo, *las relaciones Iglesia-Estado: del debate al desorden*, del libro, *La reconstrucción del Estado, México después de Salinas*, el presente apartado tomará como referencia, la división que se hace respecto al sexenio de Salinas y sus relaciones con la Iglesia, iniciaremos con el discurso de toma de posesión de Salinas y su propuesta de una nueva relación del Estado con la sociedad mexicana, incluida la Iglesia. Otro momento, se establece de octubre de 1991 a septiembre de 1992, con la introducción de grandes cambios constitucionales en materia religiosa. El tercero culminará con los dos últimos años de su mandato, tiempos turbulentos para el país.



1.6.1. Las Nuevas Reglas del Juego

En México la Iglesia católica es una de las instituciones más estables, dicha aseveración se debe en gran medida a que, sigue poseyendo uno de sus instrumentos de dominación más importantes; su doctrina e ideología, que sientan sus bases en un origen divino y en un futuro de goce no terrenal, como fin último, de quienes son sus feligreses, los cuales actualmente conforman poco más del 80% de la población mexicana. Toda institución tiene fortalezas y debilidades que incrementan o disminuyen el papel potencial que puede desempeñar en la sociedad, la iglesia católica de México conserva muchas características que podían inhibir su papel potencial o real más allá de los asuntos espirituales.⁵⁶

Es innegable la importancia que la influencia de la Iglesia católica ha tenido en México, como actor político en el contexto de la crisis económica y política que impulso la transición democrática a partir de la década de 1980, adquirió un nivel protagónico incuestionable. Su participación en los procesos electorales de 1988, 1994 y 2000 fue muy evidente.⁵⁷ Lo que denota la posición de la Iglesia católica en el México actual, muestra también el momento en que la Iglesia comienza a tomar un papel importante y el incremento de éste, a raíz de la nueva relación que se adquiere en el periodo presidencial de Salinas de Gortari. Él cual, por medio de un proceso de reformas constitucionales, le dará reconocimiento legal a dicha institución, este reconocimiento no es como tal a la institución, sino a la entidad de ésta, haciéndola una persona jurídica, con derechos y obligaciones.

⁵⁶ Camp, Roderic, *Cruce de espadas, Política y religión en México, Siglo XXI*, México 1998, p. 17.

⁵⁷ Pérez-Rayón, N., citado en: Gutiérrez, Roberto, Escamilla, Alberto y Reyes, Luis, *et al, México 2006: Implicaciones y efectos de la disputa por el poder político*, UAM-A Serie de Estudios, México, 2007, p. 337.



El planteamiento del nuevo marco legal, delineado por las nuevas relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, se originó con motivo de un nuevo proyecto de innovación social impulsado por Salinas, sin embargo, como trasfondo y de manera sincrónica, dicha innovación se entretrejía también bajo otro contexto, que en cierta medida impedía la innovación planteada por Salinas, pero a la vez la favoreció, y que se explica a continuación: el proceso de secularización en México se vio marcado por el liberalismo decimonónico, el cual abrió el horizonte de la vida civil, permitiendo a aquellos que no compartían la fe católica, a quienes habían abandonado sus prácticas y a todos los que habían tomado la libertad de pensar en forma distinta a la de sus cánones y doctrinas, llevar una vida plena sin la necesidad de limitarse a una sola tradición.

Por lo anterior, es que se da origen a un cambio, de una sociedad estructurada religiosamente, a una sociedad secular, en la cual la vida civil y comunitaria se desarrolla ya sin la carga moral de pertenecer forzosa y obligatoriamente como se había venido haciendo desde siempre en la sociedad mexicana, sometida a las reglas, principalmente de la Iglesia católica.

Pero, a pesar de que se da un fuerte proceso de secularización en México, este sacudimiento de la égida de la Iglesia católica por parte del pueblo distó de ser definitivo y consumado. Por una parte, lo arraigado de las prácticas y costumbres con connotaciones religiosas y, por la otra la permanencia de las creencias y devociones ya desprovistas de su carácter individual.⁵⁸

⁵⁸ Lamadrid Sauza, José Luis, *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 267-268.



La nueva intervención y actuación por parte de la Iglesia católica en los asuntos políticos, devino de un ambiguo cambio de la sociedad en un proceso de secularización. La influencia de la Iglesia en la sociedad y la cultura ha sido afectada por un importante proceso de secularización asociado a la modernidad.⁵⁹ Según la escuela de Berkeley, la religión es precisamente, uno de los elementos culturales más utilizados en los estudios propios de la geografía culturalista de un determinado país.⁶⁰

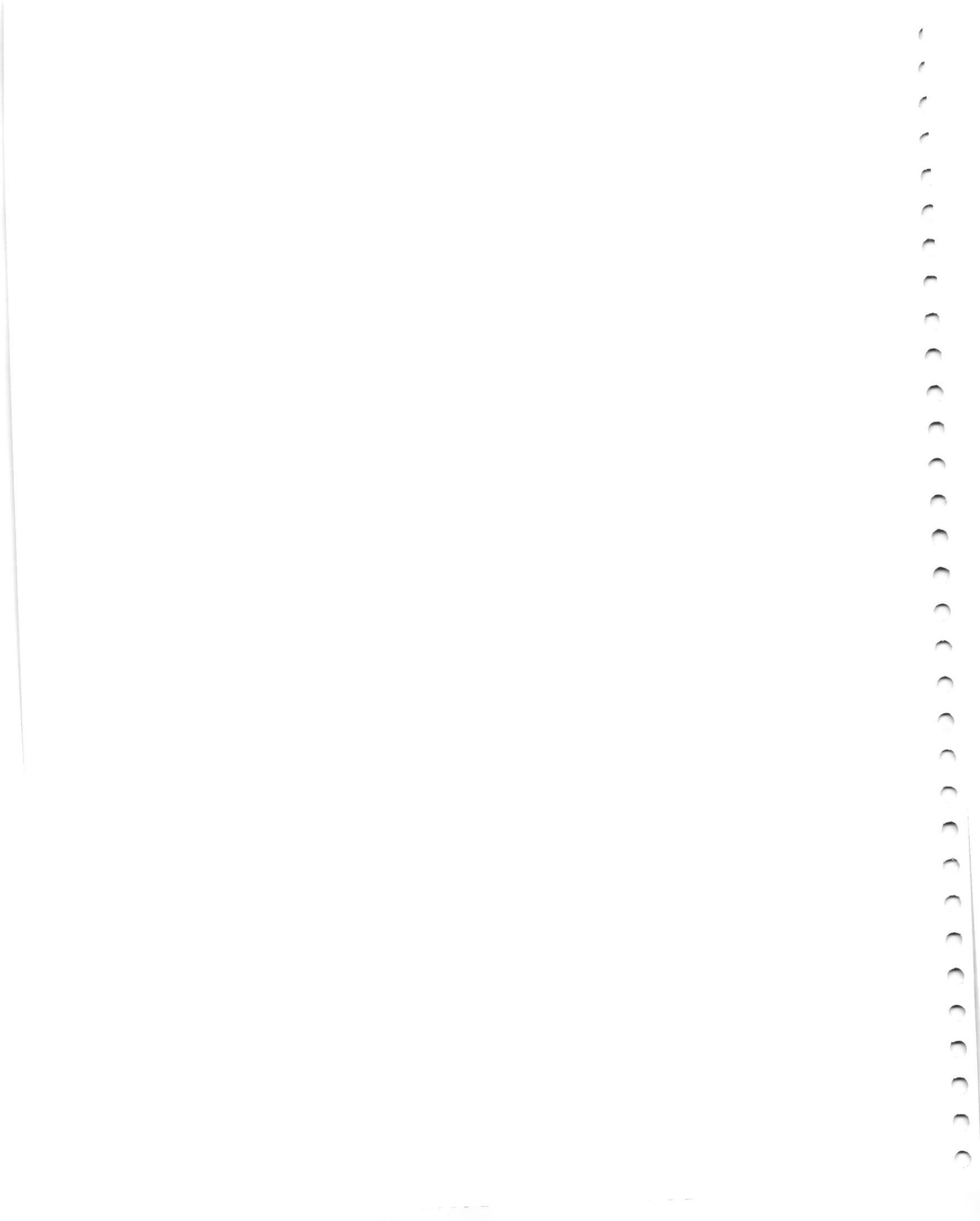
En este caso, fueron clave los niveles de secularización, que la sociedad mexicana experimento, ya que estos en gran parte son los que determinarán la capacidad de la Iglesia a intervenir en lo referente a la política, en síntesis, lo que ocurrió en México con respecto a las nuevas relaciones del Estado con la Iglesia fue, a mayor secularización por parte de la sociedad, mayor es la intervención de la Iglesia en los asuntos de política.

Durante su discurso inaugural, el 1° de diciembre de 1988, el presidente Carlos Salinas de Gortari delineó su proyecto para la transformación cultural de la sociedad mexicana.⁶¹ En cuanto a lo religioso, desde el día de su toma de posesión, el presidente Salinas planteó la modernización de las relaciones del Estado mexicano con la Iglesia.

⁵⁹ Gutiérrez, Roberto, Escamilla, Alberto y Reyes, Luis, et al, *México 2006: Implicaciones y efectos de la disputa por el poder político*, UAM-A Serie de Estudios, México, 2007, p. 339.

⁶⁰ Albet, Abel, *De cómo la fe mueve montañas... y la religión las convierte en paisaje: una aproximación a la geografía de la religión*, en Joan Nogué, *Las otras geografías*, Tiran Lo Blanch, España, 2006, p. 214.

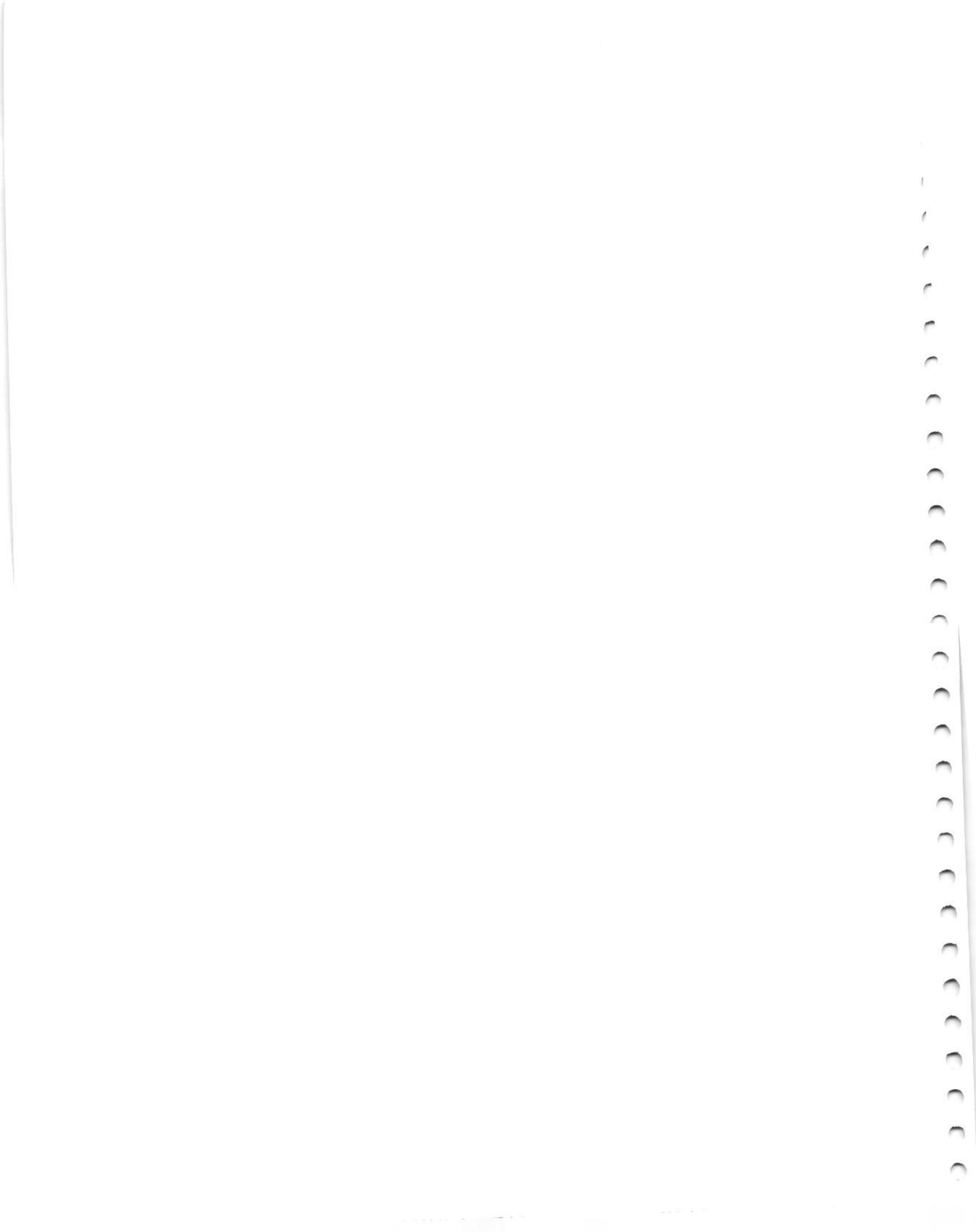
⁶¹ Serrano, Mónica, et al, *La reconstrucción del Estado, México después de Salinas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 148.



El planteamiento por parte de Salinas, en lo concerniente a las nuevas relaciones que se darían con la Iglesia y la manera en que se asentarían o se llevarían a cabo, hasta ese momento eran ambiguas, por lo que a la semana siguiente en lo tocante a la modernización de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el carácter y el alcance de estos cambios no se aclararon de inmediato. En un primer momento sólo se establecía la posibilidad de sostener un debate público, que se regularía bajo tres premisas: separación de la Iglesia y el Estado, educación secular en las escuelas públicas y libertad religiosa.

Las primeras reacciones de los diferentes sectores políticos mexicanos, en un primer momento fueron principalmente negativas, el anuncio de una segunda visita del Papa a México complicó aún más la situación ya que extrañamente coincidía con el anuncio por parte del gobierno mexicano, de establecer lazos formales con la Santa Sede, aunque el gobierno se justificó, diciendo que aún era prematuro formalizar las relaciones diplomáticas con el Vaticano. Sin embargo, el debate público se inclinaba hacia la posibilidad del establecimiento de dichas relaciones, sólo era cuestión de cómo se desarrollarían las negociaciones, cuando se abriera la discusión de las reformas constitucionales en 1992.

Mientras tanto, en mayo de 1990, se llevó a cabo la segunda visita del Papa Juan Pablo II, por lo cual, quiérase o no, aumentó la presión y la especulación sobre la reforma constitucional y la posibilidad de establecer lazos diplomáticos más formales.



1.6.2 Las Reformas e Innovaciones de 1992 en Materia Religiosa

La justificación que motivaba al presidente Salinas con respecto a actualizar el marco legal sobre los asuntos eclesiásticos era el de, promover la congruencia entre lo que manda la ley y el comportamiento diario de los ciudadanos, dando un paso hacia la armonía interna en el contexto de la modernización.⁶²

En términos generales se puede decir que, el cambio más importante generado por la nueva legislación fue el reconocimiento formal del derecho a la asociación religiosa, así como el de la libertad de los fieles para establecer organizaciones y expresar su fe colectivamente, de ahí que se tenga que hacer la siguiente aclaración, ya que según Blancarte, sería mejor emplear el término de Iglesias, ya que no sólo se llevaría a cabo la negociación con la Iglesia católica, sino con las demás iglesias también, sin embargo, la Iglesia católica fue quien tuvo un papel protagónico durante estas negociaciones.

Desde 1917 hasta 1992, el Estado mexicano no reconoció la posición legal de los agrupamientos religiosos llamados "Iglesias". Esto significa que trataba sólo con creyentes individuales y no otorgaba derechos legales a las asociaciones religiosas o a sus miembros como tales.⁶³ Por lo tanto, la discusión parlamentaria sobre materia religiosa que comenzó en enero de 1992 al artículo 130° de la constitución, sin duda alguna, introdujo una innovación legal con el concepto de "asociación religiosa".

⁶² Salinas de Gortari, Carlos, *tercer informe de gobierno*, citado en: Serrano, Mónica, *et al*, *Op. Cit.*, p. 151.

⁶³ *Ibid.*, *Ibidem*.



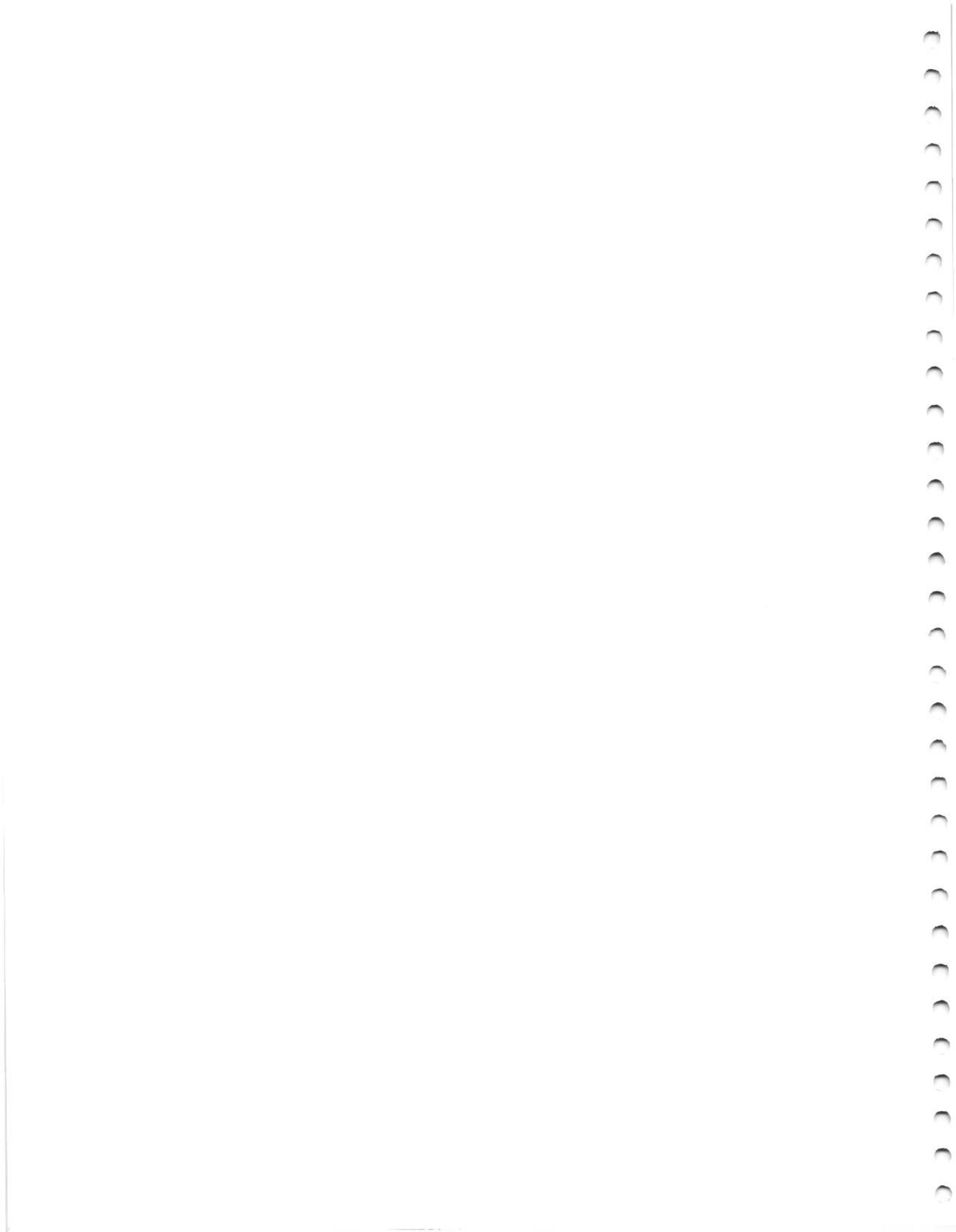
Con las discusiones sobre el asentamiento de las nuevas relaciones de la Iglesia con el Estado mexicano, en 1992, comenzaba a tener acceso un nuevo sistema político, que dejaba atrás el México pos-revolucionario. Como ya se había señalado, desde su discurso de toma de posesión, el presidente Salinas de Gortari, había reconocido la necesidad de llevar a cabo la modernización de la vida nacional. El Presidente recordó que las diferencias entre el Estado y la Iglesia se habían dado por motivos políticos y económicos y no por disputas doctrinarias.

En cuanto a la discusión, desde el principio existieron varios acuerdos generales en el parlamento: ni las iglesias ni sus ministros de culto deberían inmiscuirse en los asuntos políticos, ni acumular bienes.⁶⁴ Diferentes fueron las posiciones tomadas por las bancadas partidistas en el parlamento, sin embargo, en una votación, la Cámara de Diputados de la LV Legislatura acordó tomar como referencia el texto de la iniciativa priísta y procedió a turnarlo a sus respectivas comisiones, la cual constituía en reformar los artículos 3°, 5°, 24°, 27° y 130° de la Constitución.

Es preciso señalar que, el dictamen emitido por las comisiones, en efecto, revisa cuidadosamente, a la luz de los antecedentes históricos y sociales los temas relativos a la personalidad jurídica de las iglesias, los derechos de propiedad, la libertad de culto externo o público, la educación, la situación jurídica de los ministros de culto y las disposiciones pertinentes.⁶⁵

⁶⁴ Lamadrid Sauza, José Luis, *Op. Cit.*, p. 200.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 202.



Se procedió a la debida votación de la reforma constitucional, con la excepción del Partido Popular Socialista (PPS), todos los demás partidos votaron a favor para la aprobación del dictamen, la votación nominal fue de 460 votos en pro y 22 en contra. De igual manera sucedió, cuando la minuta fue llevada al Senado, de los nueve senadores que se inscribieron, los nueve votaron a favor. Al ser la mayor parte de los resultados a favor y al no haber ninguna impugnación al dictamen, la presidencia se reservó la minuta del proyecto.

Una vez terminado todos los procesos legales para la aprobación de una iniciativa, la Comisión Permanente del Honorable Congreso de la Unión efectuó el cómputo final con la aprobación de los Congresos locales, fue remitido al Ejecutivo, en donde dicho decreto fue publicado en el *Diario Oficial de la Federación*.

El proceso de la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (LARCP), con la que se le otorgaría personalidad legal a las iglesias y los grupos religiosos en México, fue casi el mismo que los artículos reformados de la Constitución. De nueva cuenta se aceptó para discusión la iniciativa presentada por el PRI.

El dictamen fue aprobado por la comisión el 7 de julio de 1992 y la Asamblea, a su vez, lo aprobó en lo general con 364 votos en pro, 36 en contra y 2 abstenciones. La minuta que contenía el proyecto de decreto de la LARCP fue remitida al Senado y turnada a la comisión primera de Gobernación, la cual realizó un examen a detalle de cada uno de sus contenidos, y sin ninguna objeción coincidió con los demás grupos.



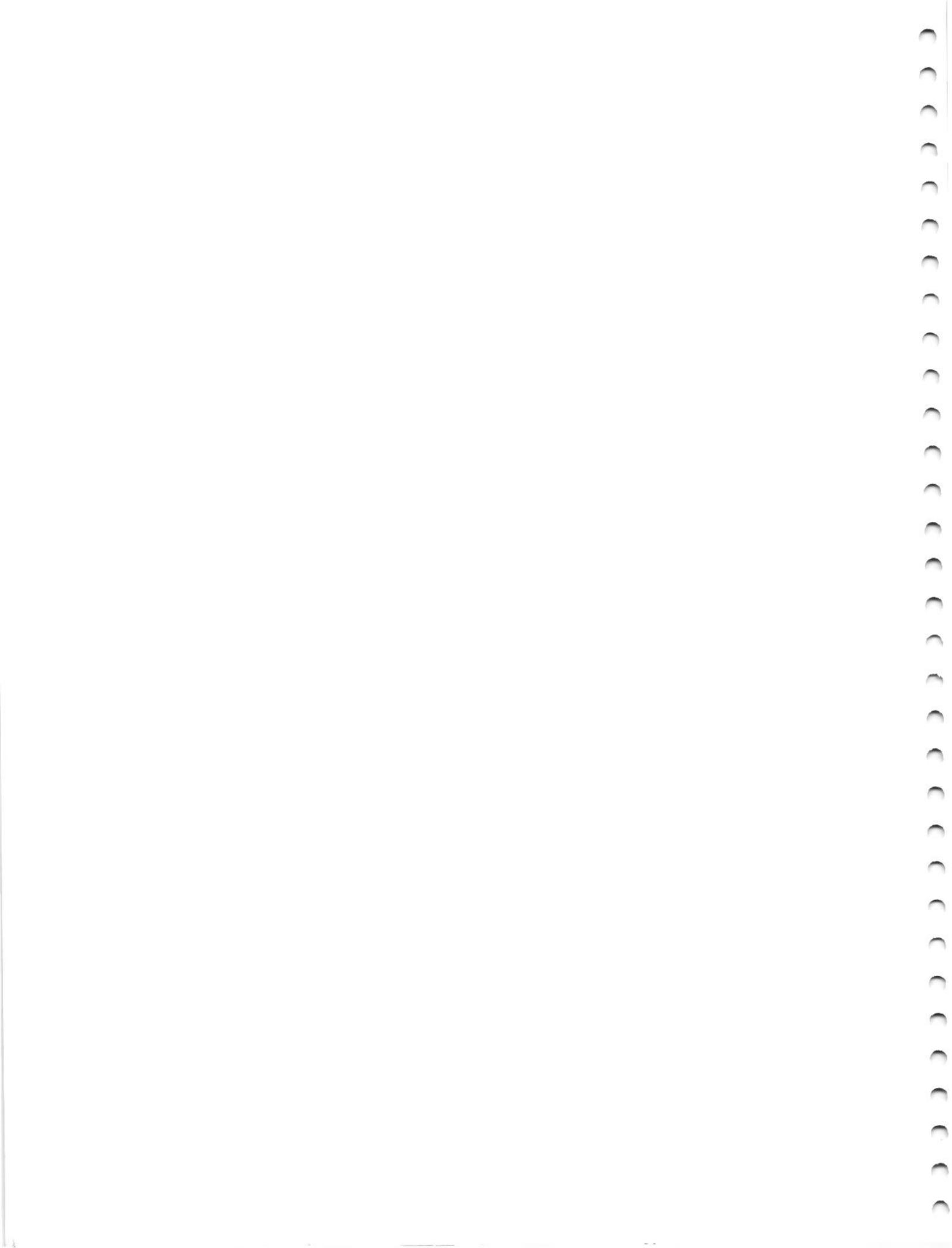
Por último, además de otorgar personalidad legal a las iglesias y a los grupos religiosos, las enmiendas del artículo 130 de la Constitución daban a los miembros del clero el derecho de votar y eliminaban diversas limitaciones a su libertad de expresión oral y de imprenta, como la prohibición de criticar las leyes fundamentales del país y de comentar la política nacional.⁶⁶

Finalmente en una segunda fase que contendría las nuevas relaciones Iglesia-Estado en México, rebasó el ámbito nacional y se trasladó también a la escala internacional, ya que el 21 de septiembre de 1992, finalmente se lleva a cabo el anuncio oficial de las relaciones diplomáticas entre el Vaticano y el gobierno de México, un acontecimiento sin precedentes ya que por primera vez se dan dichas relaciones desde la Independencia de México.

Consolidadas las nuevas relaciones del Estado mexicano con la Iglesia y asentadas las nuevas reformas legales en materia religiosa, hubo muchas discusiones que en lo general fueron especulativas, las cuales afirmaban que se había llegado a parte del marco legal a un acuerdo metaconstitucional entre la jerarquía católica y el gobierno.

Sin embargo, la realidad nos mostraba que no había ningún trato especial para la Iglesia católica, ni en ningún momento hubo comentarios positivos por parte de los Obispos hacia el gobierno mexicano.

⁶⁶ Salinas de Gortari, Carlos, *tercer informe de gobierno*, citado en: Serrano, Mónica, *et al*, *Op. Cit.*, p. p. 153.



No obstante, la situación que había creado el nuevo marco legal, dejaba insatisfechos a casi todos los grupos de creyentes, en mayor medida a los católicos y a su jerarquía eclesiástica. Según los grupos más militantes de la Iglesia, la ambigüedad de la ley escrita permite que el gobierno controle la acción de las iglesias, en especial su 'impulso de liberación'. Por esa razón se criticaron las reformas legales, aplicando el argumento de que es preferible vivir en la clandestinidad, con libertad evangélica, que una legalidad sometida a un poder que no tolerará nada que rebase sus límites y represente una amenaza.⁶⁷

En términos generales, podríamos decir que el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, representó sin duda alguna un gran paradigma de la vida política y social del país, y más específicamente, entre las relaciones Iglesia-Estado. Por lo que en cuanto a los asuntos en materia religiosa, se llevó a cabo una profunda innovación con respecto al marco jurídico, ya que a las iglesias y a los grupos religiosos del país, se les es reconocidos una personalidad jurídica, que quedó delimitada y regulada en las exitosas reformas de varios artículos de la Constitución, en la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* y en el establecimiento de las relaciones diplomáticas con el Vaticano.

En México finalmente se llegó a un acuerdo en particular con la Iglesia católica, que desde hacía mucho tiempo no se había llevado a cabo, debido a la rivalidad de intereses en pugna que habían sostenido prolongadamente.

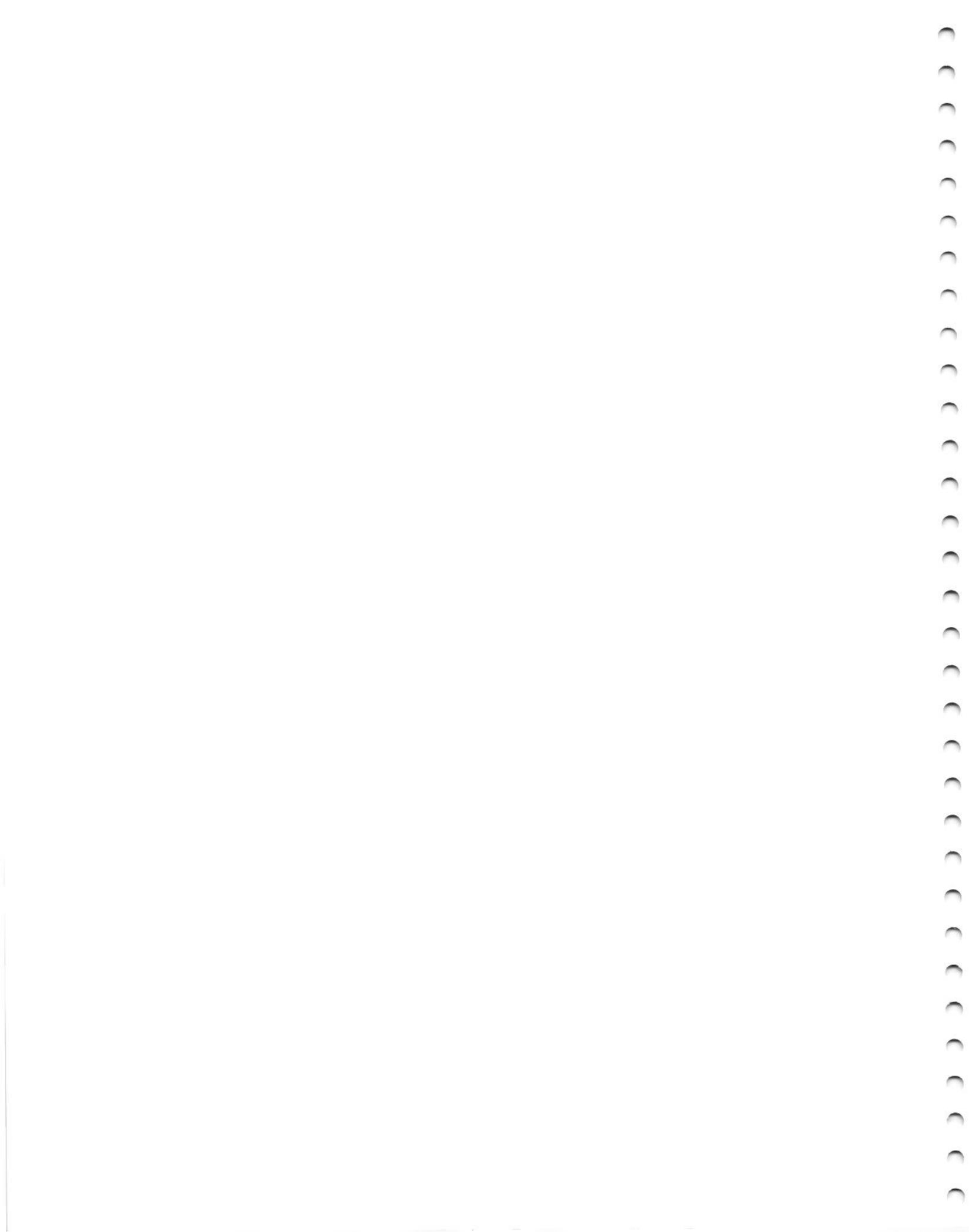
⁶⁷ Vergara Aceves, citado en: Serrano, Mónica, *et al*, *Op. Cit.*, p. 55.



Capítulo II. Génesis y Desarrollo de la Democracia Cristiana

En el presente capítulo analizaremos cuáles son los aspectos y propuestas de la Democracia Cristiana como ideología política, así como cuál es su relación con la Iglesia católica, para lograr esto comenzaremos con un estudio sobre su surgimiento en el continente Europeo, posteriormente su llegada a América Latina, y finalmente su arribo a México, cabe mencionar que en cada uno de los contextos espaciales antes mencionados se identificarán los principales personajes, las coyunturas más sobresalientes, así como los diferentes partidos que se han formado en torno a la Democracia Cristiana, cabe precisar también que, se tendrá que caracterizar a cada uno de estos partidos políticos, ya que aunque todos tienen en común la ideología de la Democracia Cristiana divergen en algunos aspectos que son determinados por el contexto histórico del país en el que se desarrollan, por lo que es de suma importancia hacer esta diferenciación con el propósito de analizar bajo qué circunstancias hace su arribo la Democracia Cristiana a México, y por tanto, si se debe tratar al Partido Acción Nacional (PAN) como un partido demócrata-cristiano.

Con este capítulo se hace el primer acercamiento a identificar el vínculo que existe, primero, entre la Democracia Cristiana y la Iglesia Católica, de existir dicho vínculo y encontrar la forma en que éste se da, posteriormente, podremos observar cuál es el vínculo que se tiene con el PAN, en lo que podríamos llamar una relación tripartita entre dichas instituciones.



“Todos los Demócrata-Cristianos parten de la creencia de que puede ser encontrado un camino intermedio entre el capitalismo y el socialismo, en el espíritu de la Doctrina Social Católica y las Encíclicas sociales”

Klaus Von Beyme

2.1. La Democracia en el Orden Político

La Democracia no es un tema que haya surgido en los tiempos modernos o con la aparición de los Estados-nación, si bien es una forma de gobierno occidental, discutida en la actualidad por sus diversos usos y matices que ésta ha tomado, tiene su origen desde la antigüedad grecolatina, por lo tanto, etimológica e históricamente, la palabra Democracia tiene una significación principalmente política. Los filósofos griegos que primeramente la emplearon, designaban con ella una forma particular de gobierno, aquella en que el pueblo se gobierna a sí mismo inmediatamente o de una manera mediata por delegados. Según Santo Tomás y todos los teólogos de la escolástica, la Democracia es el poder popular: *Democratia, id est potestas populi.*⁶⁸

Actualmente la mayoría de los autores expresan la misma idea cuando definen a la Democracia y lo cual se ve reflejado en las definiciones de cada uno de éstos, la mayoría concibe a la Democracia como el gobierno para el pueblo organizado por el pueblo, gobierno que necesariamente reviste la forma republicana.

⁶⁸ Antoine, R.P., *Curso de economía social*, Ediciones del Atlántico, Buenos Aires, 1957, p. 130.

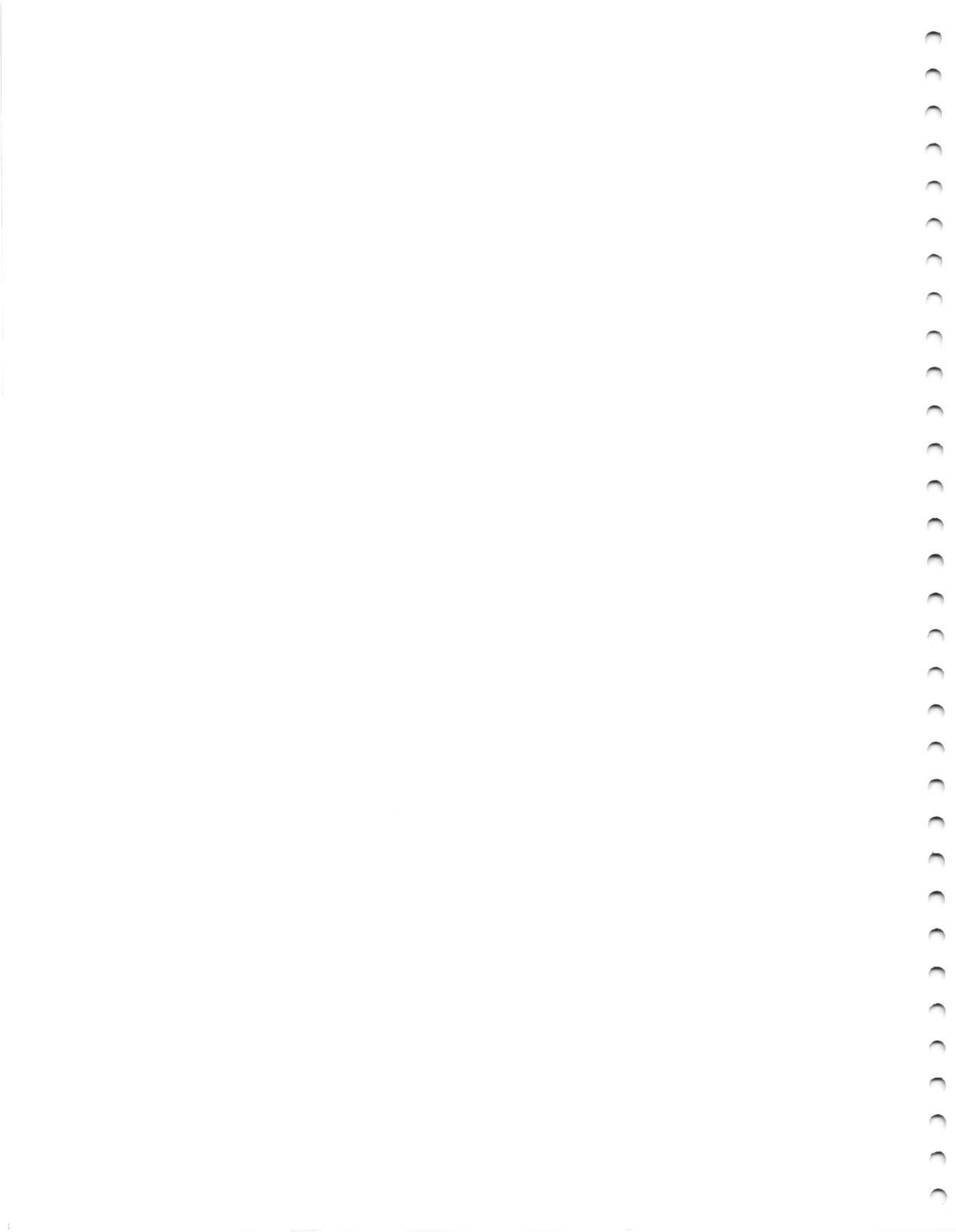


El concepto de Democracia, más allá de su acepción originaria y clásica, por encima de las deformaciones contemporáneas que la han desprestigiado hasta en su nombre, sigue siendo para muchos una de las formas de gobierno más aceptables y propicias para el desarrollo de una vida política en orden, libertad y tolerancia, esto claro, en un sentido utópico, ya que como muchas veces hemos observado, en los hechos, la democracia no coincide con su discurso. Sin embargo, en el presente apartado no es nuestra pretensión hacer una crítica para denostar a la Democracia, sino presentar su desempeño en el orden político.

La esencia de la Democracia está constituida por un régimen de convivencia y no sólo por un aparato jurídico, no por el sufragio ni por cualquier otra manifestación de la voluntad popular, sostener lo contrario equivaldría a confundir el todo con la parte y el fin con el medio.

Tales instrumentos son connaturales a la democracia, de ahí que sea imprescindible para su existencia y vigor el asegurar a su vez la realidad y pureza del sistema representativo mediante mecanismos de elección y de consultas variables según los países y las épocas.

Son también típicos del régimen democrático: la libertad de información y de crítica, la libertad de prensa, de reunión y de petición, el derecho de los ciudadanos de expresar sus propios puntos de vista sobre los deberes y sacrificios que se les imponen, la separación de poderes estatales, la independencia del Poder Judicial, la autonomía comunal, la pluralidad de partidos políticos, la representación y respeto de las minorías, la periodicidad de los cargos electivos, la

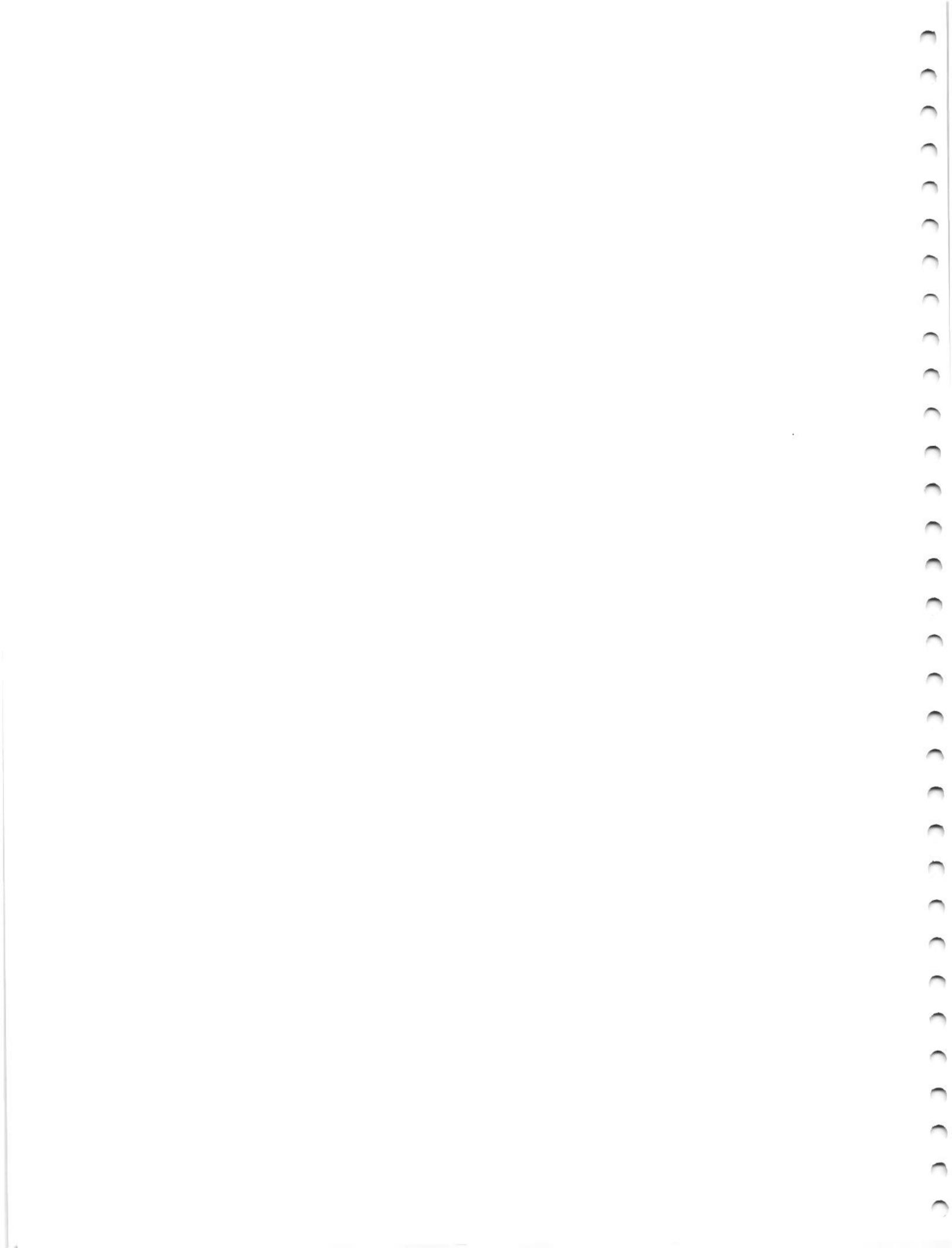


publicidad de los actos de gobierno, la responsabilidad de los funcionarios públicos, la igualdad ante la ley y en general, toda garantía para la más adecuada protección de los derechos humanos.

La Democracia sostiene el sufragio universal como el medio normal por el cual el pueblo designa sus representantes para el gobierno, y al hacerlo determina la orientación que prefiere para éste. Por su propia naturaleza, el sufragio universal y secreto, compromete gravemente la conciencia personal y cívica de los ciudadanos e influye de modo preponderante en la política y en general en la sociedad.

Por otra parte, los partidos políticos ejercen derechos cívicos primordiales, ordenan las diferentes tendencias de opinión, prueban las vocaciones y aptitudes políticas de los ciudadanos y organizan la cooperación popular en la función del gobierno. La Democracia de manera funcional se opone al concepto de partido único, y también a las inclinaciones sectarias que han llevado a menudo a anteponer las conveniencias partidarias.

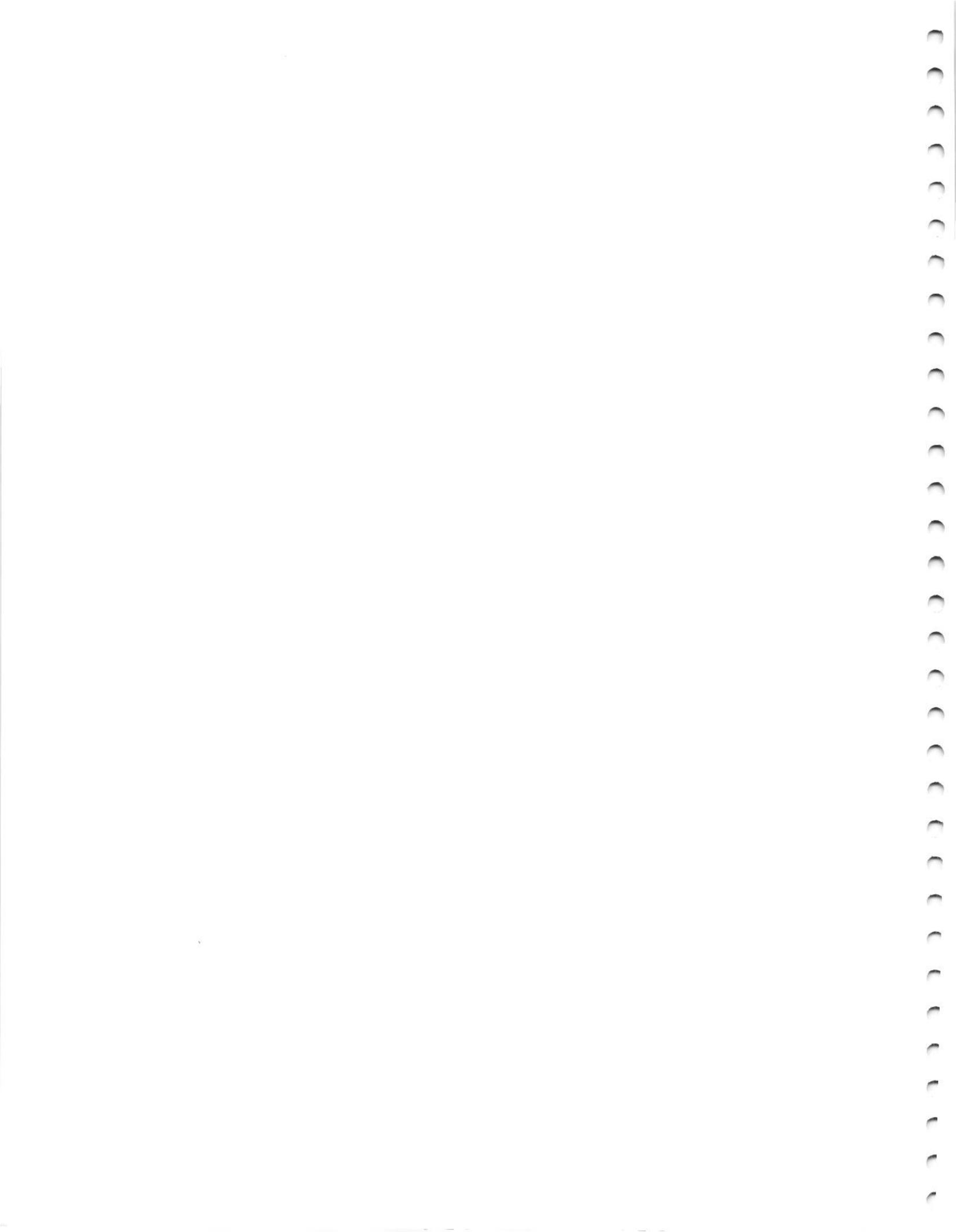
Ahora bien, R.P. Antoine nos dice que si la Democracia era el gobierno para el pueblo y organizado por el pueblo, por lo tanto, dicho supuesto conlleva a calificar de democrática toda medida, todo acto de gobierno, y aún todo gobierno, cuyo objeto inmediato sea el bien del pueblo democrático, esto es, popular. Las leyes sobre habitaciones obreras, la indemnización de los accidentes de trabajo, la higiene de los talleres y fábricas, la protección de las mujeres y de los niños, etc.



De acuerdo a las consideraciones anteriores, podríamos decir que la Democracia de la que comienza a hablar R.P. Antoine, pertenece más bien al orden social, que al político; por lo que ya no se trata del gobierno de la sociedad civil, sino del bien general de una parte específica de la sociedad, sin duda la más importante del cuerpo social. Esta consideración es la que encamina la formación de lo que se conoce como una Democracia Cristiana, que como bien se menciona, fija una postura que aboga por el bien de la sociedad, por el bien común, obviamente con énfasis en las clases oprimidas.

En su concepto esencial que busca agrupar el ámbito político y social, según R.P. Antoine, la democracia puede definirse como: una organización de la sociedad, en la cual todas las fuerzas sociales, jurídicas y económicas en posesión de su pleno desarrollo jerárquico y en la proporción propia a cada una de ellas logra cubrir las demandas más indispensables, sin embargo, el ideario de cooperar para acrecentar el bien común en las clases inferiores, es un énfasis que se hace presente desde la Democracia, pero de tipo cristiano.

Por otra parte, con respecto al fin que persigue la Democracia, o bien el discurso que constantemente emana de los gobiernos democráticos, es el bien común de la sociedad, sin embargo, dicho bien común, podemos observar, es un bien genérico que lógicamente encierra como fin específico, el bien más particular y proteccionista de las clases altas, especialmente el de la burguesía, como han afirmado en sus diversas críticas al Estado moderno los ideólogos socialistas. Sin embargo, como ya mencionamos anteriormente no discutiremos esas críticas aquí, ya que nuestro tema a tratar es solamente la Democracia Cristiana.



La definición que se da a la Democracia desde el enfoque social, la que aboga por el bien de las clases oprimidas, es la definición que está en sintonía con los teólogos de la escolástica que comenzaron a crear la corriente conocida como Democracia Cristiana, la cual según uno de sus teólogos, el Abate M. Pottier, la Democracia Cristiana implica esencialmente una organización tal de la sociedad, que todas las fuerzas sociales funcionen armónicamente en su orden jerárquico, de manera que asegura a cada una su plena expansión, y produce, como resultado final, el bien común en el mayor provecho de las clases inferiores.

En definitiva, el tipo de representación democrática que emana desde el ámbito social y no del político, será el modelo democrático con el cual la Democracia Cristiana habrá de definir sus principios y con el cual sustentará la mayoría de sus discursos, así como la legitimación y justificación de sus actos.

El concepto social; que es el más vasto, hace que se fusionen las fuerzas sociales y jurídicas a la protección, al respeto y a la elevación del pueblo. El concepto político, no son más que su consecuencia racional o histórica.⁶⁹

Hasta aquí hemos identificado dos aspectos, dos definiciones de la Democracia, vistos desde dos ámbitos el político y el social, donde el primero expresa los puntos nodales de lo que es una Democracia Representativa, mientras que el segundo define los principios una Democracia Cristiana.

⁶⁹ R.P., Antoine, *Op. Cit.*, p. 145.



2.2. ¿Qué es la Democracia Cristiana?

La razón de ser de la Democracia Cristiana, debe ser entendida como una representación de vida, que partiendo de una comunidad individual en los valores eternos tiende a realizar en lo temporal y colectivo un sistema de convivencia libre, justo y fraternal, fruto de la consiente ordenación del pueblo al bien común, mediante el ejercicio de las funciones públicas emanadas de su soberanía.⁷⁰

La Democracia Cristiana es personalista en cuanto, colocando a la persona humana en el primer grado de la escala de valores temporales, considera que como tal, ella trasciende a la sociedad a la que pertenece; es comunitaria, en cuanto reconoce que la persona tiende naturalmente a la comunión con sus semejantes y en cuanto, en el orden propiamente político, estima al bien común, superior al bien particular de los individuos en la medida en que el hombre es parte de la sociedad política; es pluralista, en cuanto comprende que el desarrollo de la persona reclama normalmente una pluralidad de comunidades autónomas, que si bien no se distinguen por sus miembros, no por sus elementos genéricos, sí se diferencian por sus objetos específicos.

La Democracia Cristiana, conforme a su tradicional línea de tendencia histórica, se traduce en un movimiento eminentemente popular. Pretende realizar una auténtica democracia, que haciendo efectivo el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, en un régimen social basado en los principios cristianos, una fraternalmente en amistad cívica a los hombres de los diferentes sectores y condiciones sociales.

⁷⁰ Forgaty, Michael, *Historia e ideología de la Democracia Cristiana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1964, p.74.



La Democracia Cristiana procura la satisfacción de las aspiraciones legítimas de todos y, en particular, de los menos favorecidos, por lo que promueve la participación activa de éstos en la conducción política, económica y cultural de su país.

No siendo un movimiento confesional sino cívico o social-político, con la consiguiente responsabilidad y autonomía propias, la Democracia Cristiana admite en su seno la diversidad religiosa de sus adherentes, en tanto ellos manifiesten coincidencia plena con su ideario y acepten la totalidad del programa.⁷¹

Frente a las teorías, regímenes, planteamientos y bloques en que se divide actualmente la humanidad, la Democracia Cristiana es intrínsecamente opuesta al individualismo y al colectivismo, que alterna en la trágica tarea de desintegrar a la sociedad. Por ello repudia tanto a toda forma de liberalismo y de dictadura sistemática, así como a cualquier forma de totalitarismo, inclusive el comunismo.⁷²

En lo referente a las relaciones entre los poderes espiritual y temporal, condena por igual: el laicismo, la total autonomía del bien común con respecto a Dios; el regalismo, o la sujeción de la Iglesia al Estado; la participación indebida del clero en el manejo de la cosa pública y al fariseísmo o empleo de la religión o sus organizaciones con finalidades políticas.

⁷¹ *Ibid.*, p. 79.

⁷² *Ibid.*, p. 83.



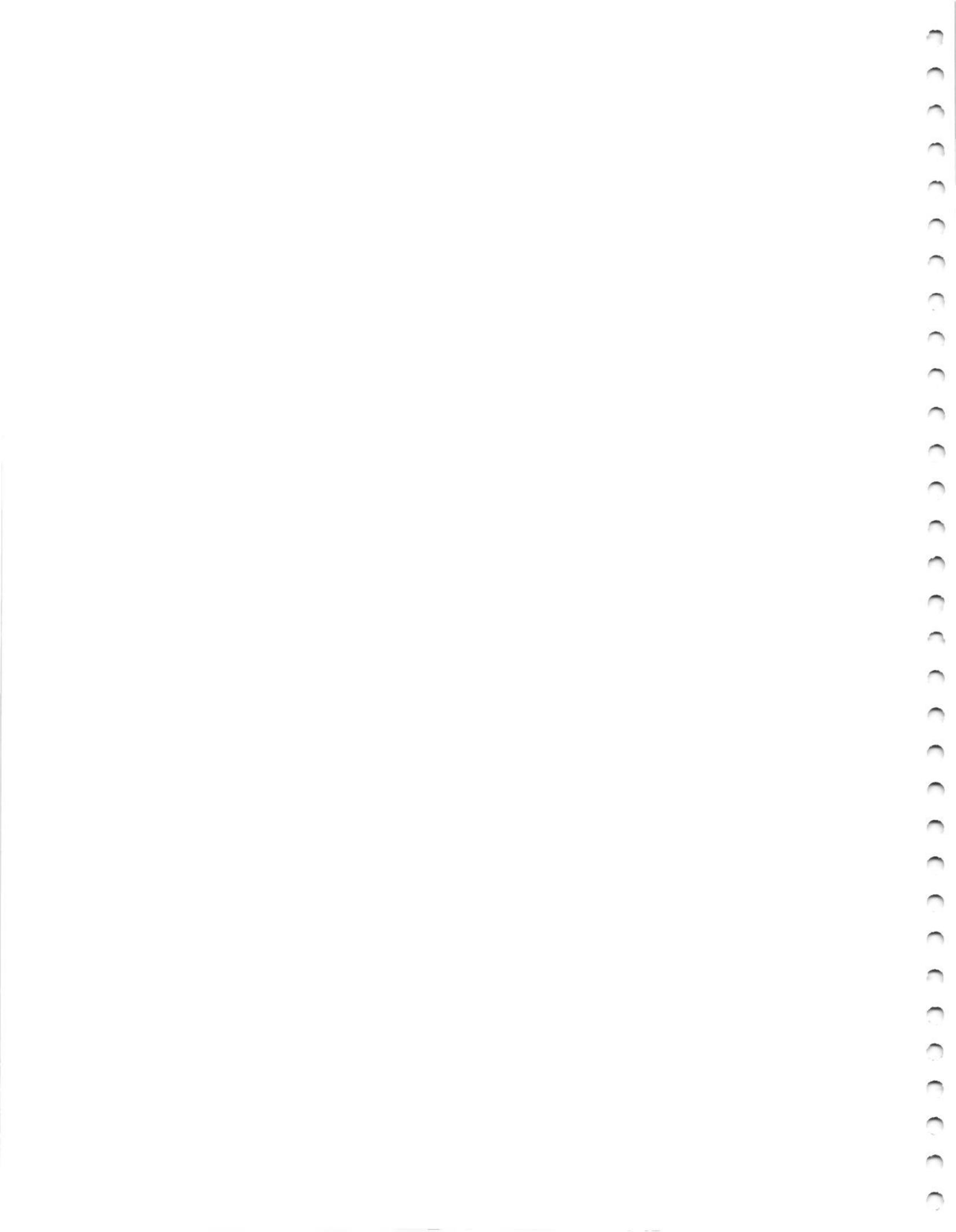
2.3. La Aparición de la Democracia Cristiana

El presente apartado comenzará, primero, con los antecedentes (el origen) de este movimiento iniciado en el primer tercio del siglo XIX, como respuesta de los católicos de algunos países europeos a la necesidad de adecuarse políticamente a los nuevos problemas nacidos de las mutaciones provocadas por el impacto de la Revolución Industrial y la nueva realidad social surgida de la misma, después, realizaremos un análisis de sus principios, expuestos en su momento por los múltiples padres de este movimiento, como Don Luigi Sturzo, Federico Ozánán, Federico La Play, y el mismísimo Papa León XIII con su encíclica *Rerum Novarum*, que dio origen a la expansión política de las organizaciones católicas, alentó la fundación de partidos y aspersores de la ideología de la Democracia Cristiana en el mundo, consolidándose así como un movimiento alternativo.⁷³

La mayoría de los pensadores demócrata-cristianos, coinciden en que la Democracia Cristiana surgió del desarrollo de una doctrina social de la Iglesia protegida por el Papa León XIII. En 1919 (Primera Guerra Mundial) el sacerdote siciliano Don Luigi Sturzo fundó el Partido Popular (PP), independiente de la jerarquía religiosa pero inspirado en la filosofía cristiana. A causa de su evolución éste se convirtió en el Partido Demócrata Cristiano (PDC), que en 1945 se convierte en el partido político más dominante en Italia.⁷⁴ En otros países europeos, tales como: Alemania, Austria, Bélgica, Francia, Suiza, Noruega y España, influenció mucho el ejemplo de Sturzo.

⁷³ Romero Carranza, Ambrosio, Ozánán y sus contemporáneos, Ed. Criterio, Buenos Aires, 1951, pp. 47-50.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 54.



Posteriormente, el precursor de la Democracia Cristiana fue un pensador francés llamado Federico Ozanán quien en 1830, usó por primera vez la expresión "Democracia Cristiana".⁷⁵ Ozanán hace un estudio profundo en relación con la Democracia y el Cristianismo ya que le preocupaba la indiferencia de los católicos para incorporarse a la lucha política.⁷⁶ A raíz de sus estudios Ozanán fundó un movimiento político el cual tuvo corta actuación debido al golpe de estado que llevó a Luis Napoleón al gobierno en 1851.

Cabe mencionar que la doctrina demócrata-cristiana no surge por una decisión voluntarista, consecuencia de una mera especulación intelectual. Es por el contrario, en sus orígenes, una respuesta a la situación que a mediados del siglo pasado, generara la aplicación de la doctrina liberal al campo económico y social en la Europa decimonónica, ya impactada anteriormente por las mudanzas que acarrearía la Revolución Industrial.

Cabe precisar que cuando se llevó a cabo la Revolución Francesa, se abolieron todos los privilegios, menos los de la riqueza, quedando sin resolver los problemas sociales, y al disolver por la ley Chapelier en 1791, lo que quedaba de las antiguas corporaciones, contribuyó a acentuar la pauperización del naciente proletariado, generado por la Revolución Industrial, por lo que "La Revolución del 48", acaecida en Francia, resultará como una consecuencia natural de los problemas sociales no resueltos por parte de la llamada "monarquía Burguesa".

⁷⁵ Romero Carranza, Ambrosio, *Op. Cit.*, p.p. 47-50.

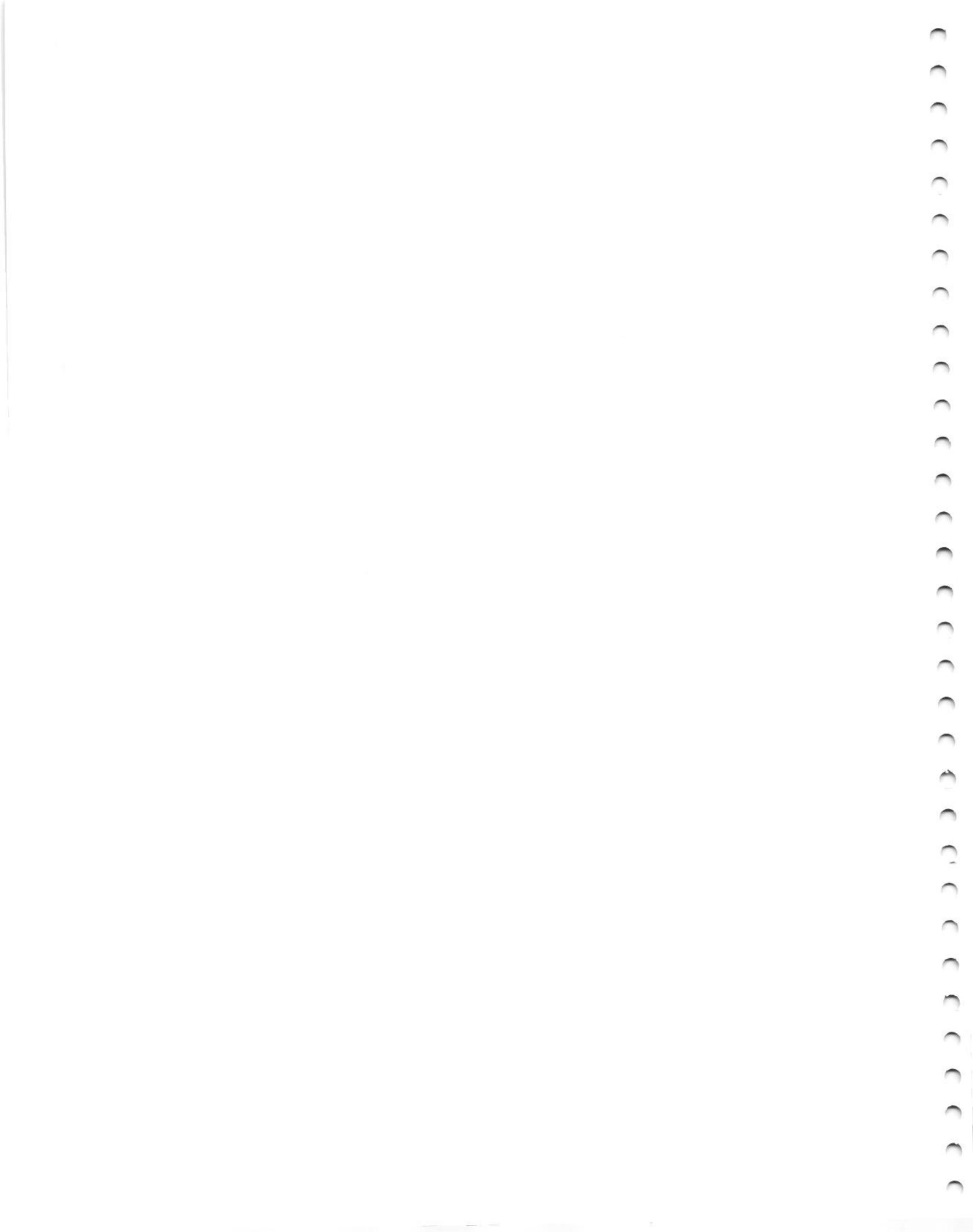
⁷⁶ Se debe considerar que para ese entonces lo democrático era visto como un sinónimo de anticlericalismo, de ateísmo militante y de pseudo-liberalismo en Francia.



Los conflictos ocurridos dividieron en dos a la sociedad francesa, según el historiador francés, Alberto Malet; por un lado los obreros y del otro los burgueses y labriegos. Estos conflictos mientras que dejaban en el obrero profundos rencores, asustaban al burgués y al labriego. Estos empezaron a separarse de la República y a desear un gobierno fuerte, capaz de asegurar el orden y la tranquilidad interior.

Ante esta situación crítica, resulta por demás significativa la actitud que Ozanán adoptara frente a los acontecimientos que se conocen como "las sangrientas jornadas de junio". Acorde a su pensamiento, Federico Ozanán, convocará a la creación de un movimiento que aglutine a todos aquellos cristianos que tomando distancia tanto del "partido del Orden", propiciado por la burguesía conservadora o liberal, como también del "revolucionarismo", organicé a la sociedad sobre las sólidas bases de la justicia, la solidaridad y la libertad. Para ello fundará el periódico "*L'Ere Nouvelle*", en donde escribirán figuras de la talla de Laménais y Lacordaire.

Será desde este periódico que Ozanán llame a la creación de un gran movimiento social que habrá de denominarlo con el explícito nombre de Democracia Cristiana y que apuntará desde sus inicios a la formación de una sociedad comunitaria. Se iniciará así la Democracia Cristiana, primeramente como movimiento social, para luego evolucionar hacia la formación de los partidos políticos que posteriormente se conocerán como tales, perdiendo finalmente en su evolución su carácter confesional, en algunos casos.



La Democracia Cristiana habrá de ser en sus orígenes una alternativa, y no una mera corrección a la propuesta del liberalismo económico. La Revolución del "48" marcará pues el nacimiento explícito de la Democracia Cristiana, la cual ya en sus comienzos, y más allá de sus principios fundantes que serán expuestos en los siguientes apartados, mostrará en sus propuestas matices diversos, que lejos de diluir su imagen y contenidos, la enriquecerán.

Por otra parte, pero no separada de la perspectiva de Ozanán, Philippe Buchez, se declara un demócrata-cristiano convencido y militante. Así puede apreciarse, sin género de dudas, al examinarse los órganos de prensa que fundara, a través de los cuales llama a constituir este movimiento, y en los cuales expresará y defenderá los principios filosóficos que notoriamente pertenecen al pensamiento demócrata-cristiano.

Con la fundación de "*L'Atelier*" no sólo se apuntaba a difundir las ideas demócrata-cristianas, sino también a probar la capacidad de la clase obrera, habitualmente menospreciada. Este periódico estaba dirigido exclusivamente por obreros "bucheianos", y se editó de 1840 a 1850, hecho insólito para un periódico obrero de la época, que eran en sus ediciones de fugaz duración.⁷⁷

Según Mario Cayota, resulta sumamente curioso que una personalidad de la talla y gravitación de Buchez, hoy sea prácticamente desconocida y sólo estudiada aisladamente por algún erudito. Su pensamiento y actuación quiebra sin duda los esquemas de muy diversas contradictorias corrientes historiográficas.

⁷⁷ Revire, M., *Un journal d'ouvriers: L'Atelier (1840-1850)*, Editions Ouvrières, Paris, 1954, p. 21



Para calibrar su figura y también evaluar la injusticia que se comete al pretender desconocerlo, piénsese que en el levantamiento de París de febrero de 1848, Buchez será uno de los principales líderes.⁷⁸ De este modo en las elecciones que se realizaron posteriormente para la conformación de la Asamblea Constituyente, Buchez tendrá en relación al número de votantes, un altísimo porcentaje a su favor.

Si bien es cierto, que en sus propuestas, Buchez difiere con algunas de las corrientes demócrata-cristianas que luego prevalecieron, no debe olvidarse que este movimiento, si bien inspirado en una filosofía común, compartida por todos quienes lo integran, en el terreno de la acción práctica no adhiere a un modelo monolítico y único, sino que por el contrario, inspirado en esta identidad esencial, de carácter filosófico, en el camino que propone recorrer en pos de la liberación del ser humano, muestra variadas soluciones.

No obstante, por ser uno de los iniciadores de la Democracia Cristiana y responder sus propuestas tan armónicamente al viejo ideario del movimiento, deben de constituir un referente de un auténtico proyecto demócrata-cristiano que apunte a un cambio profundo de la sociedad.

⁷⁸ Cuviller, Armand, *P.J. Buchez et les origines du socialisme chrétien*, Ed. P.U.F, Paris, 1948, p. 176.



2.4. Ideología y Principios Básicos de la Democracia Cristiana

El componente ideológico de la Democracia Cristiana representa una amalgama pragmática de liberalismo democrático y conservadurismo defensor de los intereses de la clase media, que apuesta por la estabilidad gubernamental; una economía que combina el dinamismo del libre mercado con una atención adecuada a las necesidades del Estado de bienestar; y una religiosidad moderada que defiende valores considerados tradicionales, como la importancia de la familia y una mayor presencia de la doctrina de la Iglesia católica en la vida pública y privada y se oponga al relativismo ético y a la permisividad moral y sexual.

Los principios fundamentales⁷⁹ de la Democracia Cristiana están inspirados por una concepción cristiana del mundo, estos principios se encuentran por encima de la política y según algunos ideólogos, estos son meta-políticos y pueden enunciarse de la siguiente manera:

PRIMERO: La Democracia Cristiana tiene por misión realizar una verdadera democracia, donde el hombre obtenga su pleno desarrollo espiritual y material.

SEGUNDO: La Democracia Cristiana proclama como fundamentales los derechos de la persona humana.

TERCERO: La Democracia Cristiana sostiene las normas de la democracia basadas en la justicia y aplicadas por legítima autoridad, por cuanto permiten una forma de gobierno que respete los derechos humanos, la convivencia positiva entre hombres de ideas discrepantes y la progresiva evolución social.

⁷⁹ Lebret, Joseph, *Manifiesto por una civilización solidaria*, Ediciones del Sol, Lima, 1962, pp. 133-139.



CUARTO: La Democracia Cristiana defiende a la familia como célula básica de la sociedad y procura el fortalecimiento de sus vínculos.

QUINTO: La Democracia Cristiana aspira a la instauración de una economía humana, en que la producción está ordenada con miras al bien común y satisfaga las necesidades de la población, en especial, de los sectores de escasos recursos.

SEXTO: El derecho natural de propiedad es común a todos los hombres sin excepción, el bien común debe regular el régimen de la propiedad de modo que ésta, en sus formas individual y colectiva, asegure el desarrollo de la persona, la familia y la sociedad.

SEPTIMO: El Estado, en su función educacional, debe respetar el derecho de la familia a orientar la educación de los hijos asegurándole, por la repartición proporcional de sus recursos, el libre y efectivo cumplimiento de tal fin, a través de la enseñanza pública o particular.

OCTAVO: La Democracia Cristiana sustenta el más amplio derecho de los empleados, obreros y campesinos a organizarse en sindicatos, federaciones y confederaciones sindicales, y reclama un régimen jurídico que garantice de manera efectiva ese derecho y la igualdad esencial en el trabajo.

NOVENO: La Democracia Cristiana cree firmemente en la paz como orientadora de la vida internacional; la fundamenta en la justicia y en el bien común de los pueblos; y para promoverla y asegurarla señala la necesidad de fortalecer la organización jurídica de la comunidad mundial, otorgándole los medios para hacer más eficaz su acción.



2.5. Características de la Democracia Cristiana

Ahora es oportuno precisar los caracteres de la Democracia Cristiana⁸⁰, dichos caracteres se exponen de acuerdo a la una tipificación hecha por Luigi Sturzo, la cual consiste en tres proposiciones:

La primera proposición, hay una democracia cristiana que, en su concepto esencial, se identifica con la noción misma del orden social fundado sobre el deber. Dicha Democracia se halla caracterizada por el doble fin a que tiende: El bien proporcional de todas las clases sin excepción y un cuidado especial del bien de las multitudes que tienen más necesidad de tutela y de ayuda por parte de la sociedad por medio de la organización jerárquica de la sociedad.

La segunda proposición, en lo que contiene de esencial, la Democracia no se confunde con ninguna forma de gobierno o de régimen político. Cualquiera que sea su forma, el Estado más democrático es el que protege y favorece mejor los intereses de todos y, en las debidas proporciones, los del mayor número.

La tercera proposición, desde el punto de vista estrictamente social, la Democracia Cristiana no excluye ni disminuye, ni en manera alguna trastorna la jerarquía natural e histórica de las clases; no engendra entre éstas ni escisión ni oposición. Precisamente porque de un modo esencial exige el concurso activo de todos en el bien común proporcionalmente a las aptitudes y a las capacidades de cada cual, la Democracia Cristiana supone la jerarquía de clases; es más, la mantiene y la fortifica.

⁸⁰ Sturzo, Luigi, *Fundamentos de la Democracia*, Ediciones del Atlántico, Buenos Aires, 1954, p. 47.



2.6. La Democracia Cristiana en el Mundo

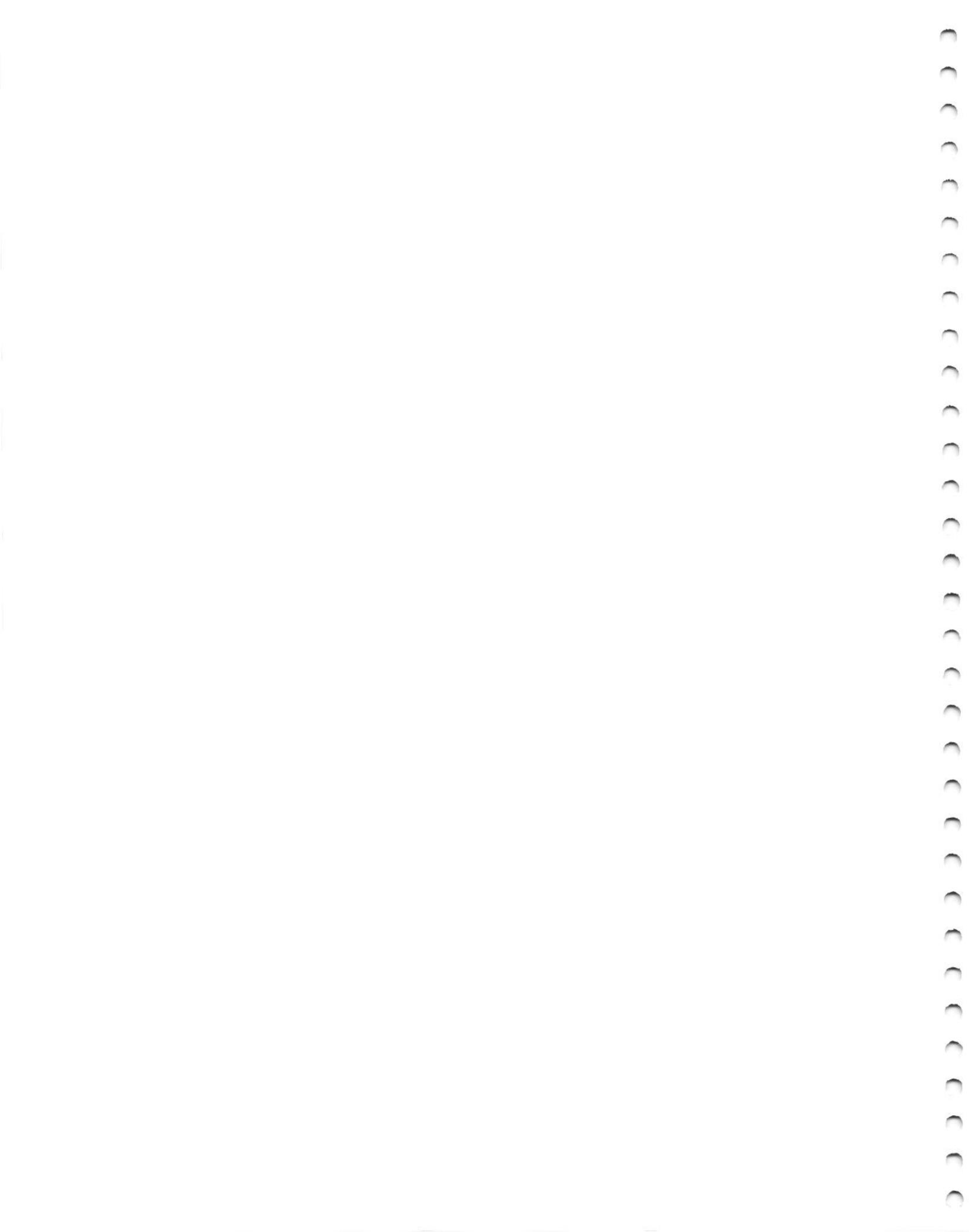
La democracia cristiana ha sido más prominente en: Italia, Francia, Alemania, Países Bajos y en América Latina. En el caso de Francia, destaca el pensador Jacques Maritain, cuyo pensamiento tendrá como consecuencia política la aparición de la Democracia Cristiana en el seno del catolicismo. Los partidos demócrata-cristianos suelen decir que son de "inspiración cristiana", en buena parte por la influencia maritainiana, incluso al calificar de cristiana la Democracia parece subrayarse esta idea.⁸¹

También en Francia, pero desde una perspectiva más política que religiosa, encontramos a Federico Ozarán, quien en 1830, realizó estudios de la relación entre la Democracia y el Cristianismo, estudio que tuvo como objetivo principal incorporar a los católicos a la lucha política.

Otro de los pensadores demócrata-cristianos franceses que destaca es Philippe Buchez, su mayor contribución fueron los órganos de prensa que fundó y a través de los cuales invita a construir y consolidar el movimiento de la Democracia Cristiana.

Finalmente, tenemos al pensador francés Emmanuel Mounier, que tanta influencia ejerciera en el ideario de la Democracia Cristiana uruguaya, rescatará buena parte de las ideas "bucheziánas", que trabajará y sintetizará en lo que habrá de denominarse y será ampliamente conocido en la década de los años 60 como "Personalismo comunitario".

⁸¹ M., Renaudin, *La notion chrétienne de la démocratie*, Maison de la Bonne-Pressé, Paris, 1950, p.241.



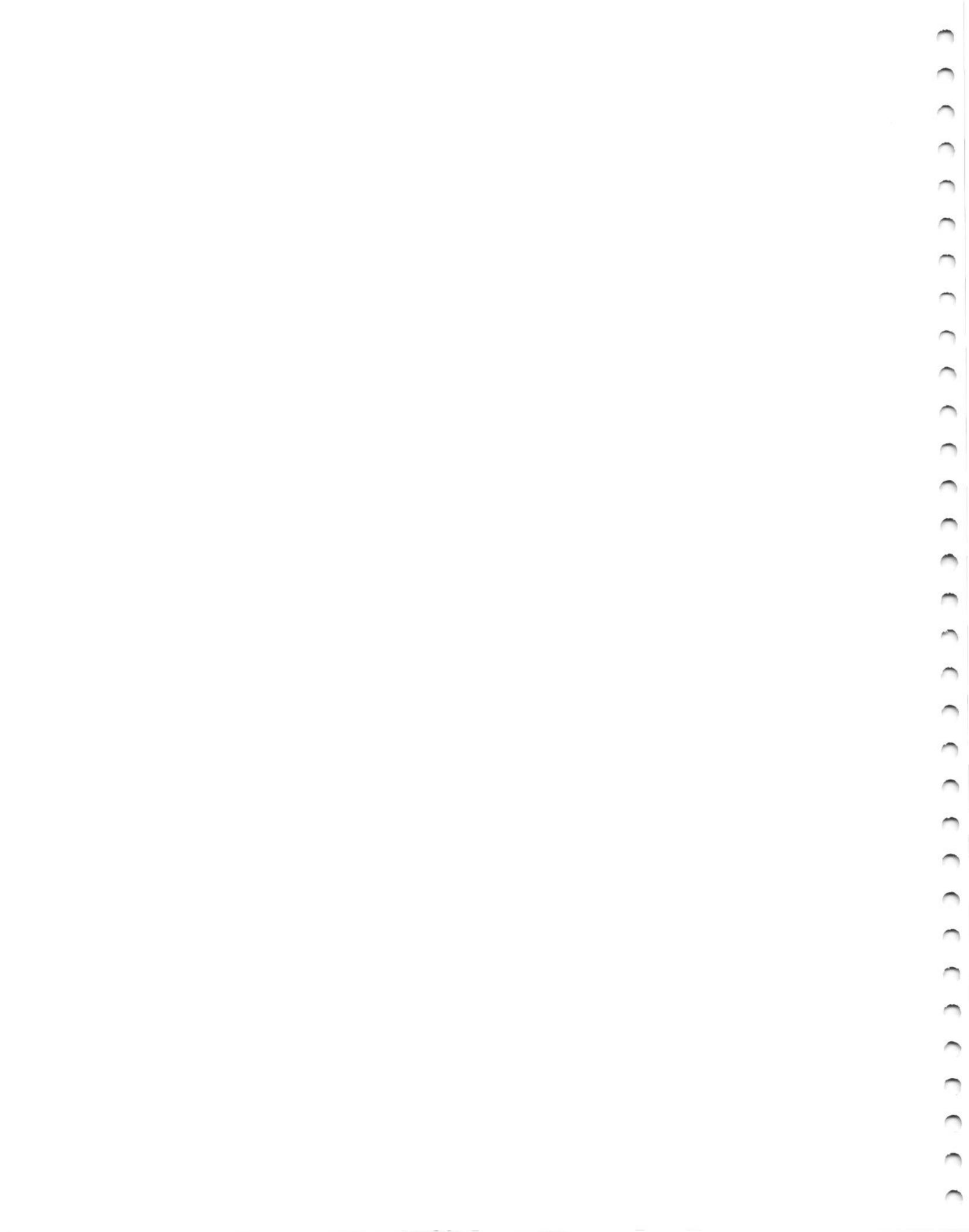
Por su parte, la iniciativa del movimiento demócrata-cristiano en Bélgica se debe a M. Hellepute, ayudado por el Canónigo Pottier, M. Arturo Verhaegen y Monseñor de Harlez.⁸²

Mientras en Alemania destaca el fundador Konrad Adenauer, quien en 1945 comenzó a gobernar como representante de la Unión Demócrata Cristiana y reconstruyó positivamente a Alemania después de terminada la Segunda Guerra Mundial.

En el caso de América Latina destacan los siguientes pensadores y gobernantes demócrata-cristianos, En Chile: Eduardo Frei Montalva (1964-1970), Patricio Aylwin Azócar (1990-1994) y Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-2000). En Venezuela: Rafael Caldera (1969-1974) (1994-1999) y Luis Herrera Campíns (1979-1984). Finalmente en México: Vicente Fox (2000-2006) y Felipe Calderón (2006-2012).

Como caso específico hemos de destacar lo siguiente, en América Central después de años de dictaduras y gobiernos autoritarios algunos de los primeros presidentes civiles electos fueron demócrata-cristianos: En el Salvador José Napoleón Duarte (1984-1989). En Guatemala Marco Vinicio Cerezo Arévalo (1986-1990). En Costa Rica, han sido electos presidentes por el Partido Unidad Social Cristiana (PUSC) Rafael Ángel Calderón Fournier (1990-1994), Miguel Ángel Rodríguez Echeverría (1998-2002) y Abel Pacheco de la Espriella (2002–2006).

⁸² M., Pastoret, *La Démocratie chrétienne, Etat actuel de l'idée et du fait, Le XXe Siècle*, Paris, 1898, p. 205.



2.7. Las Tesis de *Haid*

En el año de 1882 se reunieron en el castillo de *Haid* (Alemania) un núcleo de sociólogos cristianos para estudiar la "cuestión obrera", buscando formular un programa de reformas tendientes a regular las relaciones entre el capital y el trabajo, publicaron su trabajo en 1893, en forma de una serie de proposiciones que fueron luego divulgadas con el nombre de "Haider Thesen".⁸³ Estas tesis fueron aceptadas por la corriente más avanzada de la Democracia Cristiana.

Según las tesis de Haider: el contrato de trabajo, no es un contrato de compra-venta, porque el trabajo, producto moral de la actividad humana, no puede ser separado del hombre para pasar a ser propiedad de otro. De acuerdo a esta base doctrinaria, no sólo se aborda el tema desde el punto de vista económico, sino que se le coloca en una perspectiva de mayor amplitud y hondura, desde la cual, desde una visión antropológica humanista, el trabajo es considerado como una actividad propia de la persona con dignidad.⁸⁴

Uno de los precursores y pensadores más importantes de la Democracia Cristiana Alemana y de las tesis de *Haid*, es el Barón Karl Von Vogelsang (1818-1890), el cual a pesar de su origen nobiliario, y junto a una gran cultura, mostró una particular sensibilidad para los problemas sociales y la penosa situación de los trabajadores. Con sus estudios en torno a la naturaleza del trabajo, permitió establecer una concepción jurídica sobre la situación de los trabajadores.

⁸³ Llovera, José María, *Sociología Cristiana, Acción Social Popular*, Barcelona, 1912, p. 226.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 230.



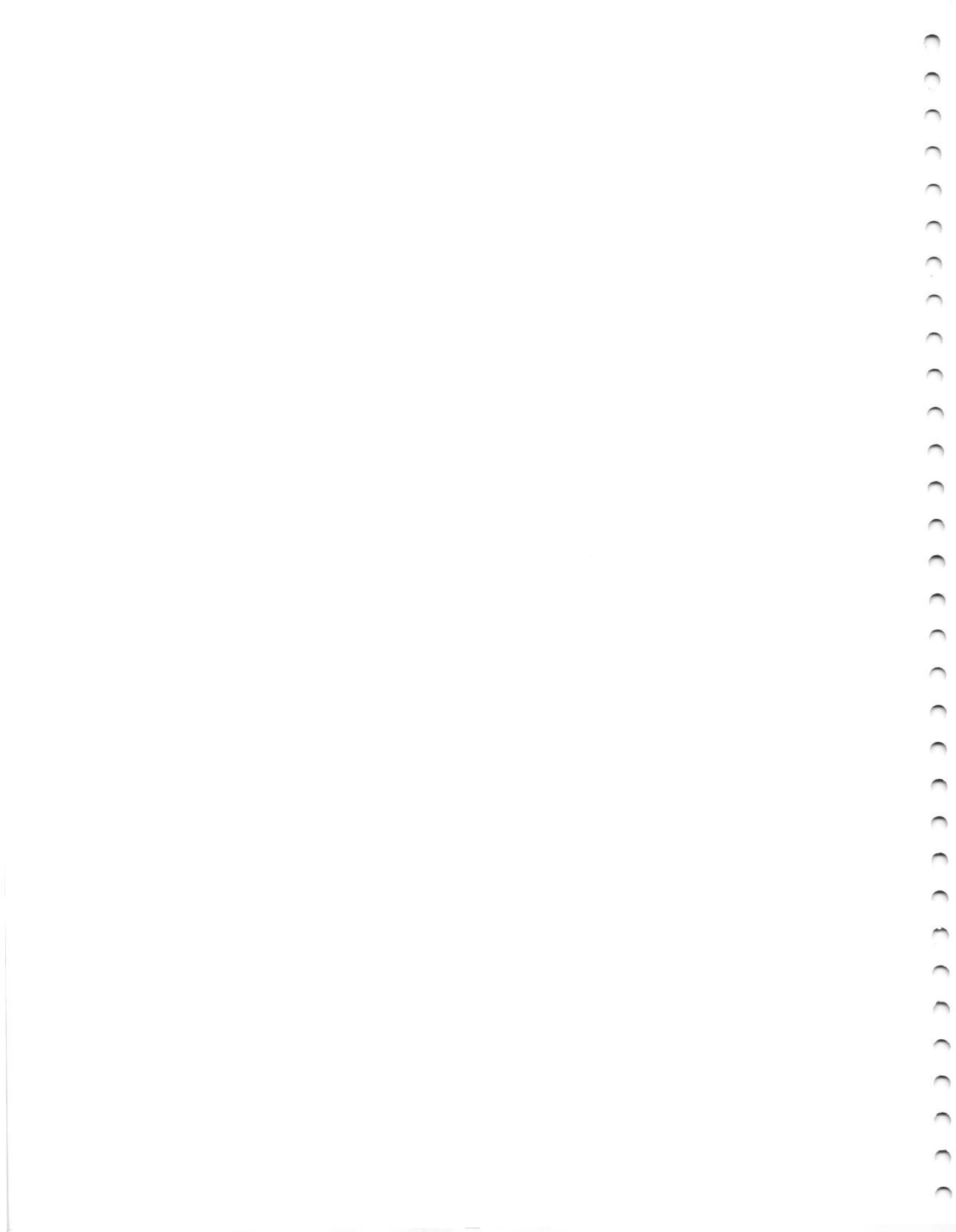
2.8. La Democracia Cristiana y su Influencia en el Sector Obrero

En el presente apartado presentaremos a la Democracia Cristiana desde un nuevo ámbito, cuando ésta logra permear al sector obrero como una nueva alternativa política, esta idea concluye por realizarse y tomar cuerpo, revistiéndose entonces de caracteres accidentales que le dan su fisonomía especial, su sello distintivo de las demás corrientes político-ideológicas. El hecho de la Democracia Cristiana es múltiple, variable y cambiante, según los países y las sociedades en que se manifiesta, por lo que el ejemplo que se desarrollará en este apartado es tomado de un caso específico que se desarrolló en Francia.

En el momento en que el sindicato mixto no conseguía de las Cámaras ningún privilegio, ni daba en la práctica los resultados que se habían esperado, Monsieur L. Harmel fundaba en el Val-des-Bois y en toda la región de Reims círculos cristianos de estudios sociales. Allí, bajo la intervención de los menesterosos, bajo la mirada benévola del patrono que espontáneamente se reducía al papel de mero consultor, los obreros abordaron directamente los estudios de las cuestiones sociales y adquirieron el hábito de instruirse y de gobernarse a sí mismos.

Así, poco a poco, en toda la región del Norte y del Este, se formaron los nuevos círculos obreros, que pronto se reprodujeron en toda Francia y tuvieron sus propios congresos.⁸⁵

⁸⁵ G., Fonsegrí, *Catholicisme et démocratie*, Le XXe Siècle, número de Abril de 1898, Francia, Discurso pronunciado por León Harmel el 5 de Junio de 1897 en el Congreso de obreros de Tours. p. 46.



La organización obrera en la Democracia Cristiana francesa es autónoma, cristiana y operante; es autónoma en el sentido de que no comprende más que obreros, los cuales, aunque piden ayuda a los miembros consultores, se gobiernan por sí mismos.⁸⁶

Si bien figuran los consultores, cabe destacar que sólo estaban allí para recordar los principios generales, sin los que nada fecundo puede hacerse, para indicar las nociones exactas sobre muchos puntos difíciles, pero no para deliberar y obrar en lugar de los obreros, por lo que el obrero debe ser lo bastante libre para intentar participar por medio de sus convicciones; por eso los obreros deberán conservar la presencia y la responsabilidad completa en todas sus reuniones.

La Democracia obrera es cristiana, porque a la cabeza de su programa escribe las palabras religión, familia, propiedad y patria; cuatro afirmaciones que siempre la separarán de los socialistas. Por otra parte, los miembros de la Democracia Cristiana obrera pretenden ser sembradores de ideas, con este fin se forman en sus reuniones y conferencias.

Los rasgos que hemos presentado, son los rasgos de la organización obrera francesa influenciada por la ideología y principios de la Democracia Cristiana, a lo que parece, nada se opone a que sea admitida, y aprobada por todos los cristianos sociales, y por el grupo entero de los reformistas católicos.

⁸⁶ G., Fonsegrì, *Op. Cit.*, p. 48.

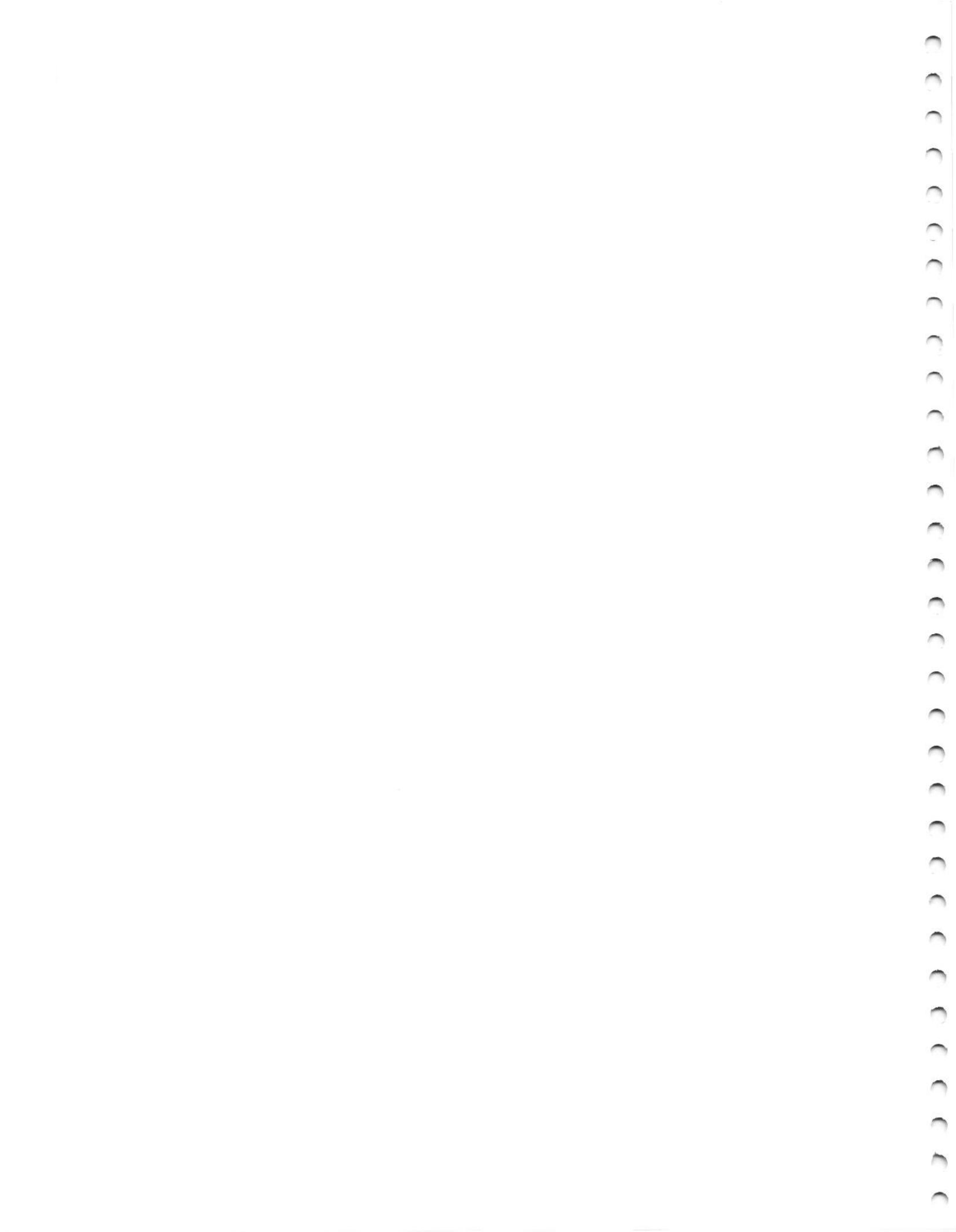


2.9. La Democracia Cristiana y su Relación con la Encíclica *Rerum Novarum*

En la encíclica *Rerum Novarum* (1891) de León XIII se plasma una doctrina social que intenta replicar al liberalismo y al socialismo. En polémica con este último, se reafirma el derecho a la propiedad privada, pero apelando a la solidaridad entre clases y a la responsabilidad entre el individuo y la sociedad. A partir de este documento, la iglesia permitirá la creación de partidos de masas de inspiración cristiana, como la Democracia Cristiana, para dar respuesta a las necesidades sociales del hombre del mundo moderno. Incluso inspiró numerosos movimientos católicos comprometidos con la acción social y política.

Es la primera encíclica social de la Iglesia católica, promulgada por el Papa León XIII el viernes 15 de mayo de 1891, una carta abierta dirigida a todos los obispos, que versaba sobre las condiciones de las clases trabajadoras. En ella, el Papa dejaba patente su apoyo al derecho laboral de formar uniones o sindicatos, pero sin acercarse al socialismo marxista, pues también se reafirmaba en su apoyo al derecho de la propiedad privada. Además discutía sobre las relaciones entre el gobierno, las empresas, los trabajadores y la Iglesia, proponiendo una organización socioeconómica que más tarde se llamaría corporativismo.

Mientras que mucho se ha debatido sobre sus posiciones o declaraciones particulares, es claro que este trabajo fue notable como resumen de muchos asuntos planteados por la Revolución Industrial, por el creciente problema obrero y las sociedades democráticas modernas.



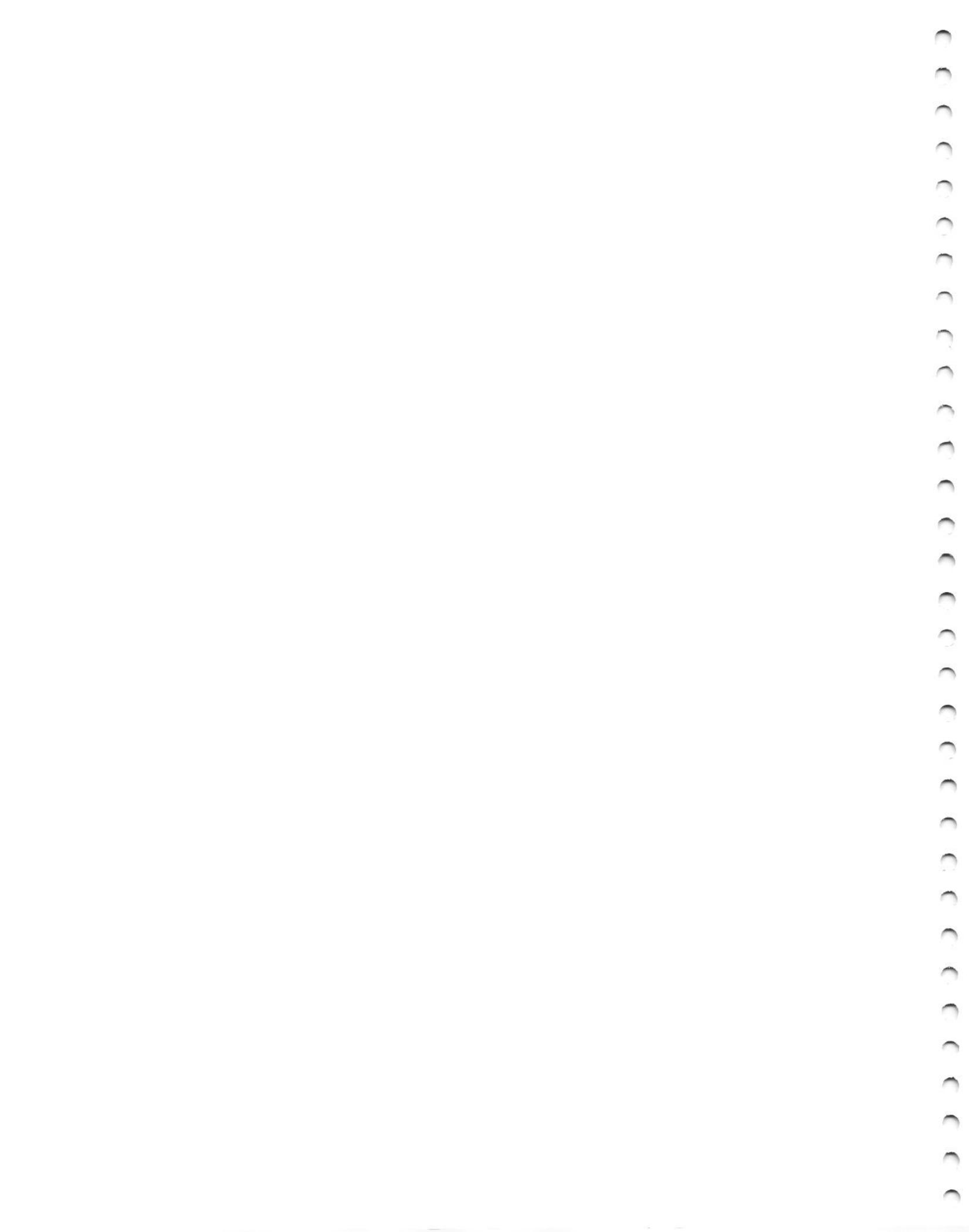
Con esta encíclica la Iglesia pretendió, entre otras cosas, detener la “descristianización” de las masas trabajadoras, en un período en el cual la credibilidad de la Iglesia era disminuida porque los sectores populares de la cristiandad e incluso del clero, se inclinaban por las ideas revolucionarias. Se acepta generalmente que la encíclica *Rerum Novarum* es la carta de fundación de la Democracia Cristiana y una pieza clave de la Doctrina social de la Iglesia.

La iglesia católica aclaró su posición al respecto en *Quadragesimo Anno*, una encíclica hecha por el papa Pío XI en 1931.⁸⁷ Aunque hay muchas formas de Democracia Cristiana, generalmente están de acuerdo en ciertos principios. Su idea del Estado no corresponde a la de los liberales, pero tampoco a la de los socialistas, éste debe ser descentralizado y estar compuesto de varios conjuntos, pero debe tener una capacidad indiscutible.⁸⁸

Los demócrata-cristianos creen que la sociedad debe de ser responsable con la economía, pero no discuten los principios del capitalismo, creen que debe haber un capitalismo con rostro humano, lo que lo diferencia de la social-democracia. La Democracia Cristiana se parece más al socialismo cristiano en que cree que el deber del Estado es cuidar por sus ciudadanos. Los demócrata-cristianos generalmente siguen la posición del Vaticano en temas morales. Sin embargo, la mayoría de ellos ha aceptado el divorcio y el gobierno secular, y algunos han aceptado el aborto.

⁸⁷ Gayraud, Abbé, *Les démocrates-chrétiens. Doctrine et Programme*, Librairie Le Coffre, Paris, 1989, p. 35.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 42.



2.10. Los Partidos Demócrata-Cristianos

Nacido como pensamiento inspirado en un movimiento, rápidamente la Democracia Cristiana se convertirá en la animadora doctrinal de muchos partidos políticos, inicialmente de signo católico, que surgirán en Europa durante las últimas décadas del siglo XIX. Conviene precisar que la mayoría de estos partidos no responderán en sus inicios a la matriz doctrinaria demócrata-cristiana, la cual se reconocerá como referente de forma gradual.

Si bien en sus primeros programas el "Zentrum", -el partido católico alemán fundado en el siglo XIX-, ponía en lugar prominente la defensa de los intereses específicamente eclesiásticos, caso por ejemplo, de su programa de 1870, prontamente entendió que debía reivindicar su independencia en materia política, culminando este proceso en 1909⁸⁹, cuando la dirección del "Centro" declarara que: "es básicamente un partido político no confesional, y adopta su postura de acuerdo con la Constitución alemana, que exige a los diputados que se vean así mismos como representantes de toda la nación".

Posteriormente, y particularmente a partir de la fundación del Partido Demócrata Cristiano Alemán (CDU), después de la Segunda Guerra Mundial se incorporarán a la Democracia Cristiana alemana numerosos protestantes.

⁸⁹ Ferreira, Alejandro, *Sobre la democracia cristiana*, Ed. Nueva Civilización, Buenos Aires, 1961, p.59.



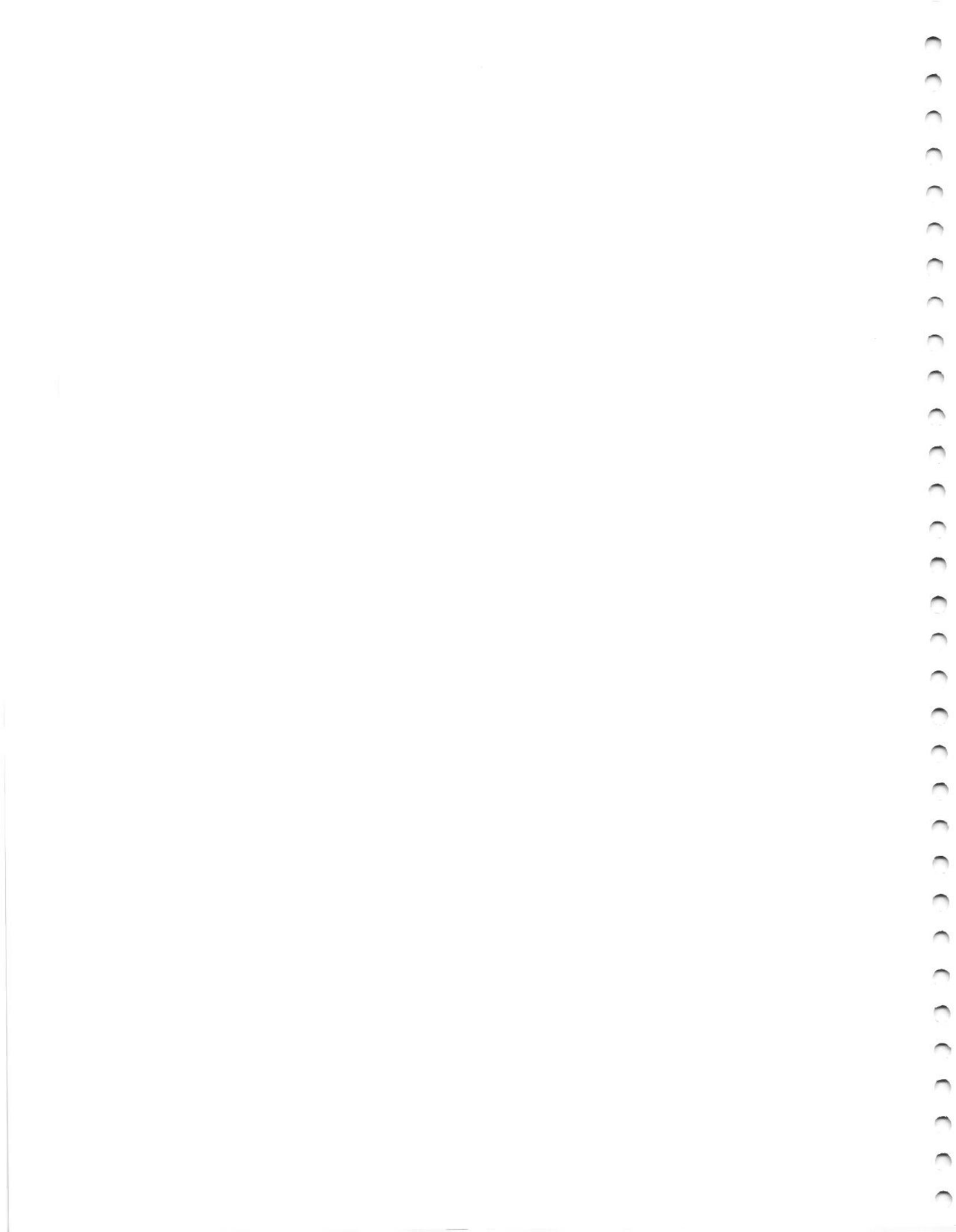
En cuanto al programa social del Partido, cabe señalar la influencia de una corriente expresada preferentemente por dirigentes sindicales, los cuales jugaron un rol importante, en las primeras décadas del siglo XX, para que el Partido asumiera las reivindicaciones obreras.

De este modo, cuando el diputado demócrata-cristiano Heimrich Brauns, fue ministro de trabajo durante ocho años seguidos, (1920-1928), impulsó una política a favor de los trabajadores, que incluyó un régimen de seguros sociales, leyes de protección contra el despido arbitrario, creación de los consejos de trabajo, reglamentación del accionar de las empresas, etc.⁹⁰ Anteriormente, el Partido había presentado sucesivas leyes en torno a la limitación de la jornada de labor, adopción del descanso dominical, y otras varias iniciativas.

También en Bélgica, los inicios del Partido fueron confesionales, ya que como en Alemania, se trataba de defender los legítimos derechos de los católicos que eran vulnerados por los gobiernos de entonces. No obstante ya en 1891, comienzan a expresarse otros intereses, especialmente en relación a la situación de la clase trabajadora. Surgirá, entonces, un fuerte movimiento de trabajadores liderado por Helleputte.⁹¹ Las corrientes populares que nazcan en el seno del Partido, impulsarán entre otras muchas reivindicaciones el sufragio universal, hoy unánimemente aceptada, pero que en su momento fuera muy restringida por liberales y conservadores.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁹¹ *Ibid.*, p. 64.



La preocupación que gradualmente asumió el Partido Belga, con referencia a las cuestiones sociales y que desembocará en sus políticas, para la época, de avanzada, influirá de modo sorprendente en tierras lejanas. Tal es el caso de Juan Zorrilla de San Martín, que al declararse entusiasta partidario de la Democracia Cristiana, pondrá como ejemplo de legislación social la que por esos años se estaba llevando a cabo en Bélgica.

En Holanda, por ejemplo, cuando en 1890 se discutió sobre la posibilidad de extender el derecho de votar, se suscitó la cuestión de cómo impedir que votasen los habitantes de los suburbios pobres. Ante esta preocupación, el demócrata cristiano Schaepman sugirió entonces que el mejor sistema para superar esta dificultad que se presentaba en relación al sufragio universal, podría ser suprimir los barrios pobres con políticas sociales adecuadas.⁹²

También en Holanda surgirá un partido católico a finales del siglo pasado, pero inicialmente, a excepción de Schaepman y sus discípulos, seguirá una línea liberal conservadora. Será a partir del año 1918 que el Partido asuma otra orientación. Precisamente ello coincidirá con la iniciativa del jefe del ala demócrata-cristiana, el profesor Halberse, para que se apruebe la jornada de ocho horas y otra serie de reformas sociales, que finalmente serán sancionadas.⁹³

⁹² *Ibid.*, p. 71.

⁹³ *Ibid.*, p. 76.



En Austria, predominará el elemento conservador y monárquico, aun cuando buena parte de los dirigentes del Partido se destaquen como excelentes administradores.⁹⁴ Si bien existirán fuertes personalidades intelectuales de avanzado pensamiento, al no surgir en el campo demócrata-cristiano un movimiento obrero con suficiente fuerza, estas personalidades no pasarán de ser figuras aisladas.

En cuanto a Suiza, si bien existió un grupo activamente interesado en la reforma social, el más destacado pensador fue sin duda Kaspar Decurtins.⁹⁵ A este le cabe el honor de ser uno de los primeros en reclamar una legislación laboral internacional; de sus primeros esfuerzos surgirá después la Organización Internacional del Trabajo (OIT), según lo reconoce la propia entidad al recordar la historia de su creación.

Curiosamente el país (Francia) que prácticamente acuñó a la Democracia Cristiana no se caracterizó por la organización de un partido con esas características. La sociedad francesa en el siglo XIX, tan rica en movimientos demócrata-cristianos no logró en las primeras décadas del siglo XX, tal como lo hicieron otras sociedades europeas, articular un partido inspirado en esta doctrina.⁹⁶

⁹⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 90.



Resulta aún más singular si se piensa que con posterioridad a los "padres fundadores" surgió un grupo importante de pensadores ocupados en estudiar la cuestión social, caso por ejemplo de la Tour du Pin y de Alberto de Mun, ambos fundadores de los círculos de obreros, primeros intentos de nuclear a los obreros, después que por la Ley Chapelier durante la Revolución Francesa, se disolvieron sus asociaciones; o así mismo, teóricos de la talla de Gayraud, con sus profundos estudios en torno a los principios filosóficos y acción práctica de la Democracia Cristiana.

En este sentido sobrarían antecedentes para hacer posible el nacimiento de un partido demócrata-cristiano. El núcleo de pensadores partidarios de esta doctrina se enriquece en Francia con personalidades eminentes que trascienden por sus valores e incidencia en la sociedad el marco del social-cristianismo, caso del P. Dehon y del empresario Leon Harmel.

En el caso de René de la Tour du Pin (1834 - 1924) y Albert de Mun (1841 - 1914) no sólo fundaron los círculos católicos de obreros, sino que generaron un amplio movimiento a favor de los trabajadores.⁹⁷ La Tour du Pin: a través de sus escritos, ya que era el teórico del movimiento. De Mun: mediante sus iniciativas en el parlamento francés, a favor del descanso dominical, disminución de la jornada de trabajo, protección del trabajo de las mujeres y los niños, seguro obligatorio contra accidentes y enfermedad, pensiones para obreros y campesinos; proyectos que posteriormente dicho parlamento ratificara como leyes.

⁹⁷ Cayota, Mario, *Los orígenes de la Democracia Cristiana*, Ed. De la Banda Oriental, Montevideo, 1988, p. 35.



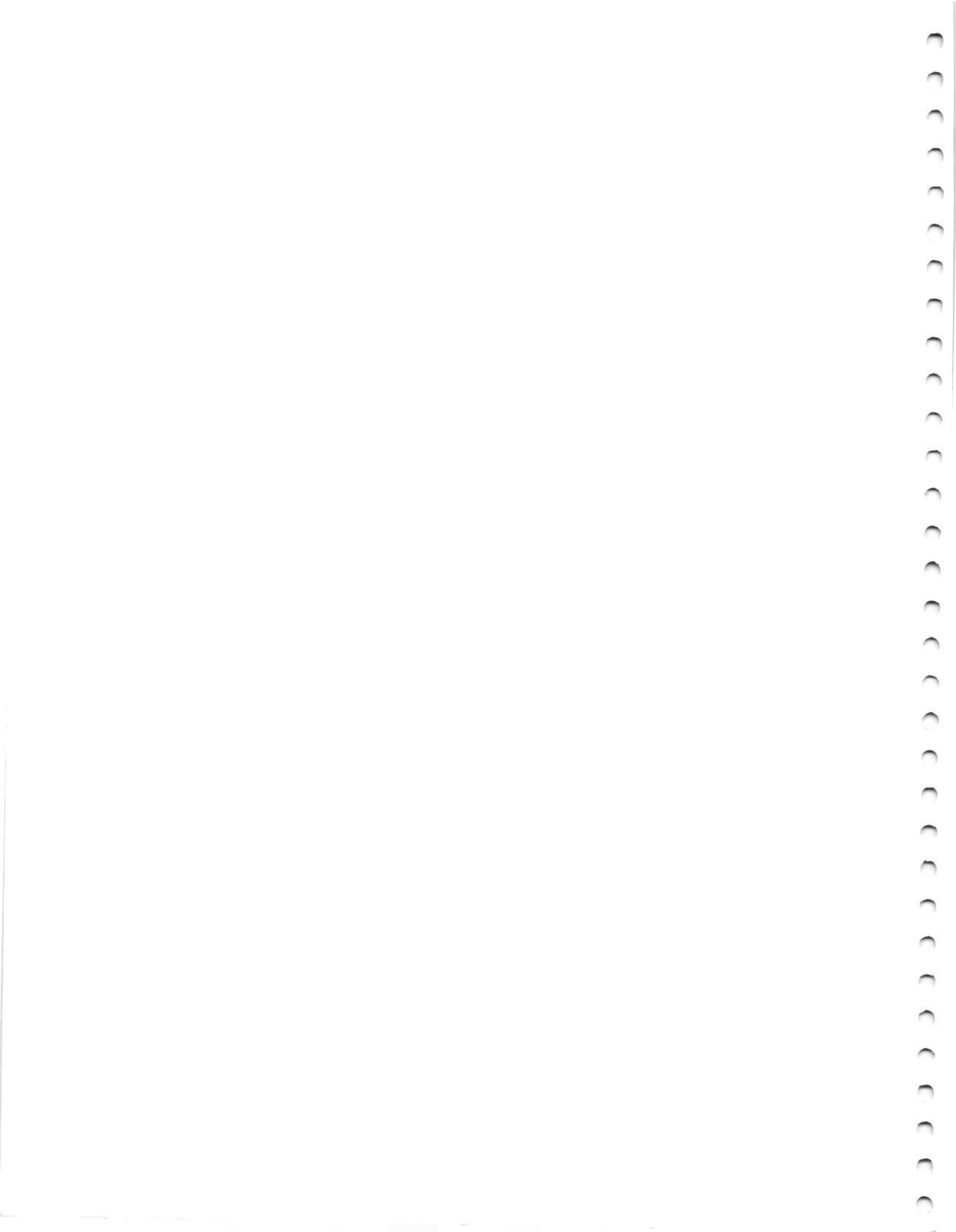
Las realizaciones inspiradas en el ideario demócrata-cristiano se extenderán así mismo al área empresarial. El empresario demócrata-cristiano Leon Harmel (1829 - 1915), amigo y consejero de León XIII, aplicó en su fábrica los principios de la *Rerum Novarum* antes que esta encíclica fuera redactada.⁹⁸

De este modo desde el año 1860 en sus fábricas textiles estableció el "salario familiar", las cajas de ahorros y las pensiones a la vejez; así mismo creó los consejos de empresa, en donde los obreros conjuntamente con los empresarios tenían competencia para resolver sobre la marcha de la empresa, constituyendo este instituto una experiencia de carácter verdaderamente autogestionario.⁹⁹

Debe aclararse que estas empresas, la mayoría textiles, tuvieron un desarrollo exitoso, que sólo vino a malograr la Primera Guerra Mundial, hecho al que se agregó la muerte de León Harmel. Este empresario organizó e impulsó también otras muchas obras. Entre éstas los "círculos de estudios sociales", la "Organización de patronos católicos del Norte" y las peregrinaciones de "la Francia del trabajo a Roma" las cuales se sucedían cada dos años desde 1865 a 1891 y que alcanzaron un éxito resonante. Las mismas resultaban una ocasión para testimoniar su adhesión a León XIII al trazar las primeras directrices pontificias y contribuyeron significativamente a la aparición de la *Rerum Novarum*.

⁹⁸ Zubillaga, Cayota, *Legislación laboral y socialismo cristiano*, en Cuadernos del CLAEH, Montevideo, Julio-Septiembre 1981, p. 73.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 75.



No obstante la vigorosa presencia demócrata-cristiana que en el plano intelectual se dio, al que hay que sumar las importantes realizaciones en el plano socio-económico y legislativo de este símbolo, no surgió en Francia como ya se señalara un partido político de esas características.

Quizás la ausencia de un partido explícitamente demócrata-cristiano se explica por la accidentada peripecia de un movimiento que precisamente animado por estos ideales tuvo en su época serias desavenencias con parte de la jerarquía eclesiástica.

Después de 1900 surgirá "Le Sillon", liderado por una fuerte personalidad, Marc Sangnier.¹⁰⁰ Su influencia entre los jóvenes será muy grande e irá más allá de lo político. Lamentablemente algunos de los dirigentes de "Le Sillon" se vincularon a lo que en medios eclesiásticos se llamó "modernismo", corriente que no será aceptada particularmente por ciertos jefes de la Iglesia católica, razón por la cual se pidió al movimiento que se auto-disolviera. Esta experiencia negativa probablemente pueda explicar la ausencia en Francia de un partido demócrata- cristiano fuerte.

Posteriormente a la Segunda Guerra Mundial, fue fundado entre jóvenes que habían participado en la resistencia el "M.R.P.", que en parte fue tributario de los ideales demócrata-cristianos.¹⁰¹

¹⁰⁰ Hoog, Gregoire, *Histoire du Catholicisme Social en France*, Doman-Montchrestien, Paris, 1946, p. 47.

¹⁰¹ Cayota, Mario, *Op. Cit.*, p. 38.



El Ministerio de Asuntos Exteriores fue durante muchos años ejercido por miembros del "M.R.P.", destacándose en este cargo Robert Schumann, notorio militante demócrata-cristiano, el cual luego fue llamado el "padre" de la Comunidad Europea por sus trabajos a favor de la unificación de Europa, cuando otras personalidades y partidos se oponían a ello. Sin duda, y más allá de otros posibles errores, el "M.R.P." a través de varios de sus dirigentes tendrá en su haber, antes de su disolución, el hecho de contribuir poderosamente con su ayuda -y la de figuras del relieve de De Gasperi y Adenauer-, a la unidad europea.

Tempranamente surgirán en Italia significativas inquietudes sociales, pero éstas en el campo cristiano sólo se institucionalarán en el Congreso celebrado en 1878 por la juventud católica italiana, reunión de la cual surgirá la llamada "Opera dei Congressi".¹⁰² Variadas corrientes estarán presentes en este movimiento, caracterizándose la demócrata-cristiana como la más vigorosa.

Su programa de principios, publicado en el año de 1899, reivindica importantes derechos para los trabajadores, a la vez que una sociedad donde éstos tengan una importante participación, priorizándose de modo especial las organizaciones cooperativas.¹⁰³ Esta corriente se encontraba liderada por un brillante aun cuando quizás imprudente joven sacerdote, Rómulo Murri.

¹⁰² *Ibid.*, p. 41.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 46.



Como consecuencia de la pérdida de los Estados Pontificios la Iglesia era renuente en Italia a una participación de los católicos en el plano político, razón por la cual ante la intención de Murri de impulsar una acción de este tipo surgirá un duro enfrentamiento que terminará con la marginación a nivel de la Iglesia de Rómulo Murri, aun cuando muchas décadas después finalice reconciliándose con la Iglesia.¹⁰⁴

El rechazo a las ideas de Murri, durante el papado de Pio X, acusándosele de "modernista" y con ideas similares a las del francés Mare Sangnier, retardaron el surgimiento de un partido político demócrata-cristiano, especialmente por la concepción predominante en la época de que la acción política de los cristianos debía de ser confesional y estar subordinada en forma directa a la jerarquía eclesiástica.

La "Opera di Congressi" será sustituida por "tres uniones" que tendrán como misión la formación y gravitación de los católicos en el campo político y socio-económico. Habrá de esperarse al año 1918, fecha en que el Papa Benedicto XV accedió a liberar del control eclesiástico a las actividades políticas de los cristianos, para que surja el "Partido Popular" fundado por el P. Luigi Sturzo. Inmediatamente de fundado el "Partido Popular Italiano" éste adquirió una gran fuerza, alcanzando en las elecciones del año 1919 a ganar cien escaños parlamentarios.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 49.



El "Partido Popular", tuvo entre sus principales características, ser entusiasta federalista y en consecuencia partidario del poder y gobierno local, como así mismo de la descentralización regional. Concomitantemente propició y respaldó con mucha energía la organización cooperativa, la cual tuvo un gran desarrollo en las regiones donde el Partido era más fuerte, desenvolvimiento que alcanza hasta el presente. Con el advenimiento del fascismo y la seducción que representó para las multitudes, el Partido Popular se debilitará, no obstante lo cual sus principales dirigentes, Luigi Sturzo y Alcides de Gasperi, asumirán una vigorosa y valiente militancia antifascista. Sturzo deberá exiliarse y de Gasperi, luego de ser encarcelado, encontrará refugio en el Vaticano, en carácter de archivero de la Biblioteca.



2.11. Los Obstáculos de la Democracia Cristiana

Para muchos de los ideólogos de la Democracia Cristiana el nombre mismo de la democracia y ciertos atrevimientos de lenguaje o de pensamiento de algunos demócrata-cristianos, son los principales obstáculos a los que dicha ideología se enfrenta, a continuación expondremos en qué consisten dichos obstáculos.

Los filósofos hacen notar que la palabra democracia tiene un sentido tradicional de que no puede apartársela sin peligro. Siendo la democracia el gobierno del pueblo soberano, hablar de Democracia Cristiana, sería afirmar que la forma de gobierno republicana, se halla ligada de un modo necesario con el cristianismo.¹⁰⁵ Afirmar esto sería un peligroso error, lo que se presenta aquí es una confusión en la cual el uso de la expresión Democracia Cristiana cae en un excesivo abuso.

El segundo obstáculo es más serio, porque se refiere, no ya a la palabra, sino a la idea. Es cierto que algunos anómalos pensadores de la Democracia Cristiana como el Abate Daens en Bélgica y el Abate Stolajeski en Galitzia han caído en lamentables errores doctrinales; por lo que han sido desautorizados por su partido y censurados por la autoridad suprema de la Iglesia. Por su parte, en Francia algunos demócrata-cristianos se han dejado llevar por errores de lenguaje, y también, por una asimilación que no está justificada, identifican la idea de Democracia Cristiana con la idea de república.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Maritain, Jacques, *Humanismo integral*, Ed. Cruz Del Sur, Chile, 1961, p. 87.

¹⁰⁶ M., Helleputte, *Democratie chrétienne*, Revue des Deux Mondes, T. CVIII, Paris, 1891, p. 753.



2.12. La Democracia Cristiana en América Latina

En América Latina, siguiendo el ejemplo de los partidos europeos de posguerra, surgirán también con posterioridad, partidos de similar orientación demócrata-cristiana. En algunos casos, en estas nuevas agrupaciones políticas se detectará así mismo la presencia de viejos movimientos demócrata-cristianos, como por ejemplo en Uruguay, donde esta corriente, la "Unión Democrática Cristiana", surgirá en el año 1904, con un muy fuerte compromiso social.

Posteriormente se sumará la influencia, en primer lugar, de Jacques Maritain y posteriormente, de manera muy profunda, de Emmanuel Mounier y Joseph Lebet. Todas estas influencias le darán al Partido Demócrata Cristiano de Uruguay un perfil específico, que reafirmará la originaria doctrina comunitaria, con las propuestas de una sociedad alternativa, a recorrer a través de una vía no capitalista.¹⁰⁷

En abril de 1947, en la ciudad de Montevideo, se reunirá un grupo de personalidades que en Latinoamérica compartían el ideario demócrata-cristiano.¹⁰⁸ En este encuentro se sentarán las bases de lo que después será el movimiento demócrata-cristiano y el inicio de los partidos que en el Continente se funden inspirados en esta doctrina.

¹⁰⁷ Cayota, Mario, *Op. Cit.*, p. 90.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 92.



Dicha reunión será convocada por el uruguayo Dardo Regules y los chilenos Eduardo Frei Montalva y Tomás Reyes Vicuña, el argentino Manuel Ordóñez, el brasileño Alseu Amoroso Lima, y finalmente Rafael Caldera que se adherirá pero no podrá concurrir porque la dictadura venezolana habrá de impedirselo. También concurrirá como invitado Eduardo Cayota, fundador en 1904 de la Unión Democrática Cristiana de Uruguay.

En este congreso se creará así mismo la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA). En el año 1949, los participantes volverán a reunirse, también en Montevideo, testimonio de su firme resolución de impulsar y concretar en América Latina el movimiento.¹⁰⁹

Si bien una de sus preocupaciones prioritarias, fue sin duda, defender el estado de derecho y la democracia, no descuidaron en absoluto, su interés por los problemas sociales.¹¹⁰ En cuanto a su preocupación por la Democracia, cabe precisar que en ese momento numerosos países del continente sufrían regímenes totalitarios y que, además, no pocos cristianos, se sentían atraídos por las soluciones de fuerza, tales como el franquismo español.¹¹¹

También por parte de los participantes de este inicial encuentro se exteriorizará un franco rechazo a los regímenes autoritarios de Europa del Este, que en ese momento existían bajo el signo y la orientación estalinista.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p.98.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 100.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 102.



En cuanto a la problemática social, el encuentro se pronunciará en forma terminante y contundente contra el régimen capitalista. Definiéndose como un movimiento no confesional, en su acta fundacional del 23 de abril de 1947, definirá que "su fundamento son los principios del humanismo cristiano".

En virtud de lo manifestado, en su numeral 4° la referida declaración expresará: "El movimiento procura la redención del proletariado por la liberación creciente de los trabajadores de las ciudades y de los campos, y su acceso a los derechos y responsabilidades del poder político, económico y cultural".¹¹²

Finalmente en su numeral 8° se determinará: "El movimiento se empeña en la superación del capitalismo, individualista o estatal, por medio del humanismo económico", agregando que para la organización de la economía, entre otros principios, este humanismo se regirá por dos criterios fundamentales: "el predominio de la ética sobre el lucro" y "el predominio del trabajo sobre el capital", procurando así mismo, en el plano empresarial, que "el salario sea sustituido por la participación".¹¹³

A posteriori de estos encuentros, surgirán los partidos demócrata-cristianos de América, que se irán configurando de acuerdo a la realidad e historia peculiar de cada país. En este sentido, pues, el Partido Demócrata Cristiano uruguayo fundado formalmente el 25 de febrero de 1962, tendrá su propio perfil originado como ya se señalara, en los pensadores que tanto influyeran y en quienes elaboraran su doctrina y propuestas.

¹¹² *Ibid.*, p. 109.

¹¹³ *Ibid.*, p. 110.



Así mismo, la rica historia de la vieja Unión Democrática Cristiana de principios de siglo, que tanto luchara junto con los anarquistas en la obtención de lo que después serán las leyes sociales que caracterizarán a Uruguay, constituirá un importante antecedente que también gravitará en la conformación y actuación hasta el presente de los demás partidos demócrata-cristianos.

Finalmente como antecedente doctrinario del PDC cabe mencionar el ideario antigüista, ya que los demócrata-cristianos uruguayos fueron a principios del siglo XX los primeros en reivindicar explícitamente sus propuestas de carácter social en momentos que muchos eran los que denigraban al prócer.

El pensamiento político cristiano surge así como una alternativa sin haberlo intentado serlo; en estos países de América Latina, este hecho se ha traducido en su afloramiento natural con el advenimiento, impuesto por los hechos, de los gobiernos militares.

La acción de un cristianismo social o de parte de él, fue para introducirse dentro de la organización política liberal imperante, aceptando sus reglas de juego, a través de las Democracias Cristianas. Los principios cristianos del orden político, pues, han demostrado su autenticidad y validez puesto que sin acuerdo previo y sin campañas propagandistas han reaparecido solos.¹¹⁴

¹¹⁴ Bordaberry, Juan María, *Las opciones*, Corporación de Estudios Nacionales, Universidad de Chile, Montevideo, 1980, p. 59.



Los resultados que produjeron las Democracias Cristianas en América Latina, podemos exponerlos a continuación por medio de unos ejemplos: Uruguay, Chile y Argentina salieron del caos en que los sumió su ordenamiento político. El marxismo infiltrado y al borde del triunfo final fue derrotado y la concepción de libertad, aplica al campo económico, mejoró progresivamente su situación en ese campo, pese a las circunstancias dramáticas que afronta el mundo. Brasil, con más años de aplicación de las nuevas normas políticas que los demás, se ha estado transformando en una potencia a nivel mundial.

En Centroamérica, la influencia de la Democracia Cristiana es un poco más tardía que en los países del Cono Sur, según Gabriel Gaspar, ésta tiene su auge a mediados de los años 80 del siglo pasado¹¹⁵, cabe mencionar también que el tipo de Democracia Cristiana implementada en dicha región tomará otros matices, dicha región se encontraba sacudida en ese entonces por un fuerte clima de guerra, sin embargo, la Democracia Cristiana permitió en buena parte, que en Centroamérica se diera el proceso de transición y pacificación, a pesar de las contradicciones que se presentaron en sus partidos demócrata-cristianos.

Es claro que en América Latina, empezó a elaborarse una nueva doctrina política en base a las realidades políticas de cada una de sus regiones, doctrina que lógicamente iba a inspirarse en los principios cristianos, porque precisamente en ellos se había encontrado el camino propicio para desplazar en un primer momento las dictaduras militares y después el artificio de la Democracia liberal.

¹¹⁵ Gaspar Tapia, Gabriel, *La Democracia Cristiana en Centroamérica*, D.R. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1993, p. 10.



2.13. La Democracia Cristiana en México

El pensamiento demócrata-cristiano es tan vigente hoy como lo fue, tras la Segunda Guerra Mundial, para reconstruir espiritual y económicamente a Europa; y en América Latina, para luchar por la restauración de la Democracia después de casi dos décadas de regímenes militares y autoritarios.

La Democracia Cristiana se declara como un movimiento que intenta reivindicar derechos eclesiales, postulados culturales y políticas públicas en el orden social y político, es decir, en el Estado. Históricamente, el fenómeno se registra como respuesta a las tendencias socialistas y liberales de la política y la economía, en boga durante la Europa decimonónica. La Democracia Cristiana se desdobló en partidos políticos más o menos confesionales en la Europa de los siglos XIX y XX.¹¹⁶

Cabe destacar que tanto en Europa como en México, la Democracia Cristiana fue tolerada y cuestionada por la jerarquía y tuvo como contraparte una vertiente integrista de la política.¹¹⁷ Es decir, hubo grupos de laicos, también bajo la tutela o la condena eclesial, que no aceptaron la Democracia como clave del orden social y que se negaron a participar en elecciones o en el espacio público.

¹¹⁶ Ibáñez Hernández, Luis Eduardo, *Laicos y política: adioses y encuentros con la democracia*, Artículos electrónicos, México, 1999, p. 44.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 45.



La Democracia Cristiana por décadas fue vista con desconfianza por muchos católicos que anhelaban la reconstrucción de un orden social cristiano, edificado bajo la mirada de una Iglesia protegida por el Estado, una suerte de Iglesia nacional como en el caso de la España franquista.¹¹⁸

Los integristas promovieron espacios discretos para la formación de un catolicismo alternativo, expectante de mejores circunstancias. Para ellos la Democracia era un caballo de Troya en la configuración de la sociedad.¹¹⁹ En cambio, la Democracia Cristiana fue un intento de replantear la ética social cristiana en el Estado laico y liberal, a partir de elecciones libres y del diálogo con fuerzas no cristianas o incluso hostiles al cristianismo. Fue un posibilismo activo y público, no un ideal discreto y relativamente pasivo como el desarrollado por el integrismo.

La Democracia Cristiana europea titubeó por décadas entre las alianzas con liberales y socialistas, entre el apoyo a partidos liberales para hacer frente a los autoritarismos nazis, fascistas, comunistas y falangistas; pero también se inclinó por partidos socialistas promotores de programas que dotaran de apoyos a cuerpos intermedios y a la familia desde el Estado, frecuentemente en contra de un liberalismo económico absoluto.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 50.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 51.



En México nunca hubo una democracia cristiana como en Europa (a excepción de la breve experiencia del Partido Católico en 1911-1914).¹²⁰ Después de la Guerra Cristera y de los arreglos Iglesia-Estado de 1931, el régimen posrevolucionario negoció con la jerarquía católica un armisticio. La Iglesia no promovería una vertiente militar, política ni social del catolicismo, a cambio de que el gobierno no aplicase la Constitución, claramente persecutoria y anticlerical en materia religiosa y educativa. La consecuencia fue una cuestionada paz y el desvanecimiento de las dimensiones sociales del pensamiento católico.

Cuando en 1939 nace el PAN, un partido demócrata con elementos católicos y liberales, el gobierno ya se encontraba negociando con la jerarquía un acuerdo que limitaría las bases sociales del nuevo partido.¹²¹ Igualmente, estaba por lograr acuerdos con el viejo sector empresarial porfirista, restando con ello posibilidades de una alianza masiva entre liberales y católicos con el PAN, fenómeno que se registró hasta la década de los ochenta.

La Iglesia promovió ciertas obras sociales (más de índole caritativa) pero inhibió la opción política partidista. Toleró a los integristas que, ni se sumaron al pacto revolucionario ni asumieron la promoción democrática ni la cultura cívica de los panistas. Nostálgicos del viejo orden jerárquico entre el trono y el altar, cultivaron un conservadurismo semi-clandestino.¹²²

¹²⁰ *Ibid.*, p. 57.

¹²¹ *Ibid.*, *ibidem.*

¹²² *Ibid.*, p. 59.



La histórica separación de la Iglesia y el Estado, así como los acuerdos informales entre ambas entidades, limitaron en México el desarrollo de movimientos cívicos y políticos de corte demócrata-cristiano como se dieron en la mayoría de los países europeos de entreguerras y como se presentaron en Latinoamérica, notablemente a partir de la posguerra.¹²³

En la posguerra mexicana, la Iglesia retomó la pastoral social que había detonado desde fines del siglo XIX y que se había interrumpido con la cristiada.¹²⁴ Cooperativas, obras sociales, pastorales, laborales y empresariales, movimientos por la familia e instituciones educativas empezaron a mostrarse lentamente. No obstante, la versión partidista se postergó por décadas. Sólo algunos laicos decidieron abiertamente continuar la labor testimonial y formadora de la cultura cívica política a través del PAN.

La vertiente integrista del laicado, entonces mayor que la demócrata, justificó el arreglo entre Iglesia y Estado en la medida en que éste no atacaba las prácticas religiosas de aquélla y hasta el punto en que los gobiernos posrevolucionarios no promovían programas de influjo socialista. De ese modo, apoyaba condicionadamente al PRI y desdeñaba al PAN.¹²⁵ Asumían una postura conservadora y posponía la construcción de una cultura pública católica.

¹²³ *Ibid.*, p. 60.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 62.

¹²⁵ *Ibid, ibídem.*



Al finalizar el Concilio Vaticano II, los políticos católicos mexicanos enfrentaban una doble disyuntiva: la primera, dejar el integrismo y abrazar definitivamente la Democracia como método y forma del orden social; la segunda, proyectar una doctrina humanista de centro que ofreciera una alternativa al debate entre capitalismo y socialismo.

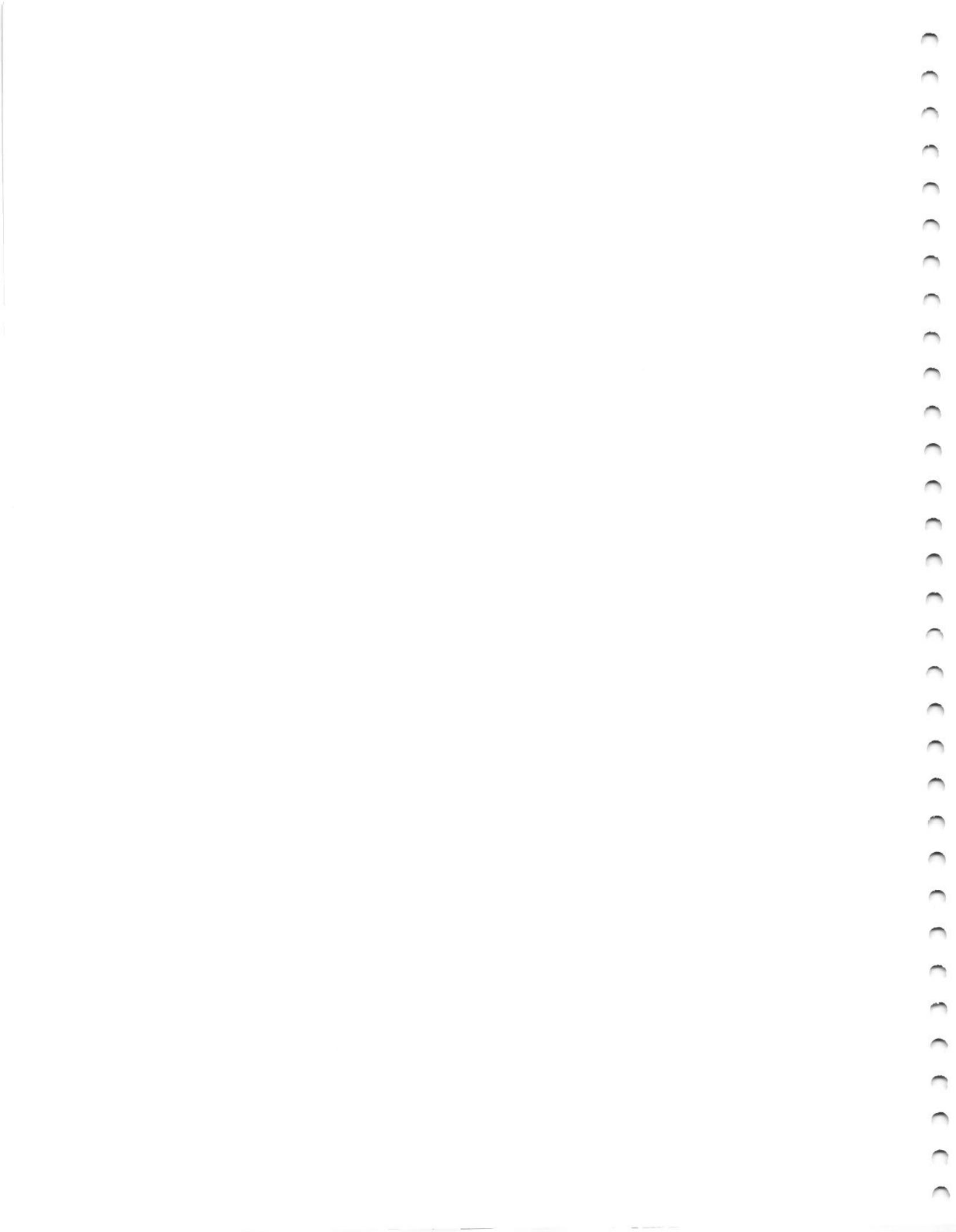
Algunos, los menos, se autoexcluyeron de la Iglesia y configuraron un catolicismo utópico. Corrientes polarizadas y clandestinas desembocaron en guerrillas rurales y urbanas, cancelando el capítulo democrático y ubicándose en la extrema izquierda y en la ultra derecha. Otros, la mayoría, eligieron convertirse lentamente en demócratas, ya fueran liberales o socialistas, también en los polos del pensamiento humanista posconciliar.¹²⁶ Ambos se distanciaron entre sí y pospusieron el desarrollo de un pensamiento humanista de centro, cayendo en el juego de la guerra fría de los grandes bloques.¹²⁷

Hacia la década de los sesenta los panistas discutían la conveniencia de adoptar la fórmula demócrata-cristiana que era ya histórica en Europa y Sudamérica. Pero para el México de entonces la costumbre de la separación entre Iglesia y Estado había hecho mella en el imaginario colectivo. El adjetivo “cristiana” ofrecía más desventajas que oportunidades a quienes deseaban formar un partido en un país secularizado.¹²⁸

¹²⁶ *Ibid.*, p. 78.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 80.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 81.



Con la visita de Juan Pablo II a México en 1979, se cerró la etapa de confusión posconciliar y se inició una pastoral cívica política¹²⁹. El Papa movió a la jerarquía y a los laicos a una presencia más fuerte que rompía con el *statu quo* establecido en los años treinta. Los laicos, impulsados por coyunturas económicas y políticas, se volcaron en los ochenta a la formación de asociaciones cívicas y a la participación en partidos políticos, movimiento que benefició especialmente al PAN, aunque se reflejó también en otros partidos. En los noventa, arregló la discusión acerca de las vías liberales y socialistas de los católicos, censurando el análisis marxista de la realidad y cuestionando los alcances del capitalismo en el orden social. Negó que se pudiese convertir a la doctrina social de la Iglesia en un sistema socioeconómico y la elevó al ámbito de la ética y de la cultura, como inspiración de fórmulas diversas para distintas épocas y pueblos del orbe.

El desdoblamiento de la dimensión demócrata-cristiana en México apenas comenzaba a configurarse, quizá podría ser la más tardía, que el resto de América Latina donde ya había un pleno desarrollo de dicha corriente, claro, adecuada a las circunstancias de cada país. Es pues el PAN, como analizaremos en el próximo capítulo, el partido que se encamina a adoptar la Democracia Cristiana, debido a ciertos cambios suscitados al interior de dicho partido, por lo tanto, el PAN no de manera explícita, en los años 80, comienza a conjugar su catolicismo con la democracia.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 85.



Capítulo III. El Partido Acción Nacional y la Democracia Cristiana

El Partido Acción Nacional (PAN) surge como un partido político para oponerse en un principio, al socialismo cardenista y aglutinar a las clases medias, los universitarios y los hombres de empresa, pero perdió la bandera anti-cardenista con la candidatura de Juan Andrew Almazán, y luego se quedó sin los universitarios y los empresarios tras los gobiernos conservadores de Ávila Camacho y Miguel Alemán, quedando conformado mayoritariamente por la corriente de católicos, en fin, que una de las imágenes que con mayor persistencia han acompañado al PAN desde su nacimiento, ha sido la que lo presenta como un partido cuya actuación en el sistema político mexicano se da a partir de su dinámica organizativa y de sus cambios estructurales.

Así es que a partir de las diferentes coyunturas que el PAN ha tenido durante toda su vida partidista es que surge nuestro interés por conocer a detalle una de éstas, que a su vez es poco estudiada, y que comparada con su fundación es muy reciente, pues se da en las últimas dos décadas del siglo XX, hablamos pues, de conocer a detalle la relación entre el PAN y la Democracia Cristiana.

Si bien, actualmente el PAN figura en la lista de los partidos demócrata-cristianos de América Latina, su acercamiento a la Democracia Cristiana no fue fácil, ya que dicha adhesión implicó diferentes cambios estructurales en el partido. Es por eso que en el presente capítulo trataremos de analizar cómo se da la relación entre el PAN y la Democracia Cristiana, así mismo las circunstancias en que se da su adhesión a dicha ideología.

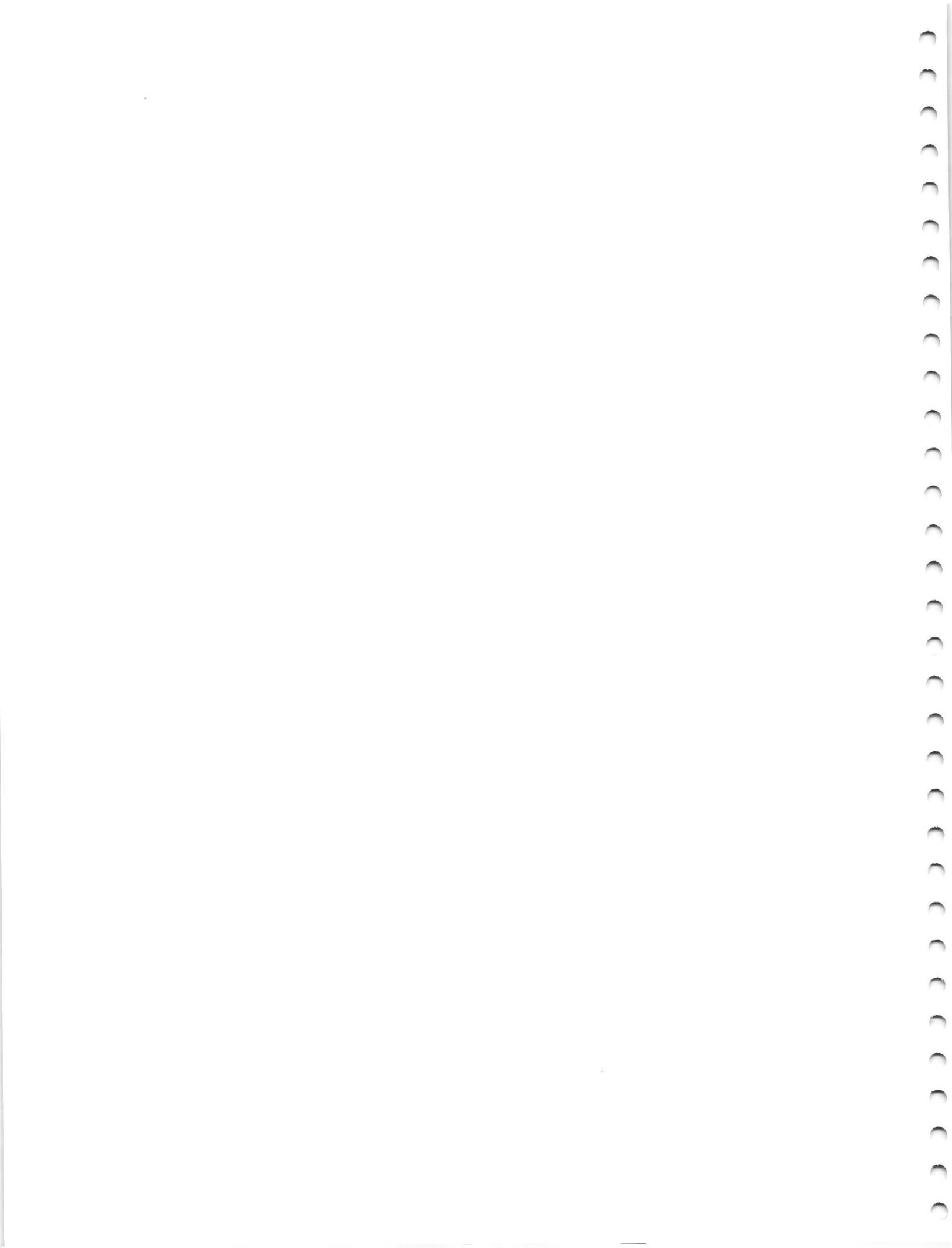


3.1. Origen y Fundación: Contexto Histórico (1939-1970)

Acción Nacional nació en 1939 como un frente de oposiciones capaz de acoger a grupos y fuerzas dispares, sustentado ideológicamente en una serie de principios inspirados tanto en la doctrina social de la Iglesia católica como en el liberalismo político. La primera reflejaba el componente católico del partido que encabezaba Efraín González Luna, mientras que el segundo expresaba los fines liberales trazados por Gómez Morín heredados del maderismo, por tanto, en la fundación del PAN confluyeron dos corrientes, las cuales, *grosso modo* podemos denominar como la laica y la cristiana.¹³⁰ Sin embargo, ambas metas ideológicas coincidían en su rechazo al monopolio y a las prácticas autoritarias de los gobiernos revolucionarios. Aunque el PAN se definió originalmente como un partido de acción, la doctrina adquirió gran importancia, tanto por la vocación intelectual panista como por el restringido acceso al poder impuesto por el régimen.

En la fundación del PAN participaron distinguidas personalidades de la época, ahora sepultadas en el olvido, que provinieron de diferentes horizontes ideológicos como Aquiles Elorduy, Toribio Esquivel Obregón y otros más. Muchos de ellos abandonaron las filas de Acción Nacional por razones políticas, ya que desde el momento en que el régimen inició su política de mano tendida a los empresarios, el PAN perdió parte de su razón de ser original, por lo que puede considerarse a Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna, como los “padres fundadores”, ya que fueron ellos dos quienes organizaron el partido, elaboraron su ideología y prácticamente lo dirigieron hasta su fallecimiento.

¹³⁰ Arriola, Carlos, *Ensayos sobre el PAN*, Ed. M. A. Porrúa, México, 1994, p. 27.



La presencia de los activistas católicos en el PAN se remonta a los orígenes del partido. La militancia católica puede rastrearse históricamente hasta la creación de la Liga Defensora de la Libertad Religiosa, asociación formada en 1925, la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos (ACJM), el núcleo de la Liga, fue convertida en Acción Católica Mexicana (ACM), junto con otras asociaciones y puesta bajo estricto control eclesiástico después del conflicto cristero. La ACJM se había creado según su padre intelectual, el jesuita belga Bernardo Bergoend, con el fin de "coordinar las fuerzas vivas de la juventud mexicana para restaurar el orden social cristiano en México".

Hacia 1932 algunos líderes católicos de la original ACJM y fundadores de la CNECM empezaron a planear una reorganización del movimiento estudiantil, la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC). Líderes fundadores como Luis Calderón Vega, Carlos Septién García, Daniel Kuri Breña y Miguel Estrada Iturbide fueron también en 1939 fundadores del PAN.

Los miembros de la UNEC constituían en 1939 más de la tercera parte del CEN y un poco menos de la tercera parte en el Consejo Nacional, mientras que casi la mitad de los miembros del CEN militaban en organizaciones católicas. Aunque el número de los activistas católicos era considerable, éstos no dominaban el partido en sus inicios. El sello liberal que Gómez Morín imprimió en Acción Nacional definió la línea política, por lo menos, en los años en que estuvo al frente del partido. Sin embargo, también aceptó, siendo él mismo católico, la formación religiosa de estos panistas, incorporando en la doctrina del partido postulados inspirados en el pensamiento social cristiano.



El PAN retomaría de la encíclica papal *Rerum Novarum* de 1891, el “bien común” como un fin político a perseguir, sirviendo como influencia para crear los “Principios de Doctrina” aprobados por la Asamblea Constitutiva del PAN, reunida en 1939. Cabe destacar que quien influyó de manera contundente en la formulación de dichos principios fue Efraín González Luna, el ala cristiana del partido y quien había sido influenciado por las ideas del filósofo francés Jacques Maritain, uno de los precursores más importantes de la Democracia Cristiana tanto en Europa como en América Latina, con esto podemos observar un primer antecedente de la relación entre el PAN y la Democracia Cristiana, sin embargo, es somero, ya que como tal, nunca se dio un acercamiento directo o explícito con dicha ideología, puesto que los principios de su doctrina partidista serían modificados hacia el año 1965, debido a ciertos cambios estructurales al interior del partido y su adaptación de éste a los cambios del sistema político mexicano.

Por lo tanto, es pertinente exponer en este apartado, cuáles fueron y en qué consistieron, los principios básicos de la doctrina del PAN formulados en 1939, por lo que se muestran a continuación:

a) La nación y la persona frente al Estado¹³¹: estos tres conceptos poseen la primacía de los principios doctrinales del PAN, por encima de los intereses particulares se encuentra el interés nacional y en aras de él, se deben superar las divisiones de clases y grupos, por su parte, la persona humana tiene una eminente dignidad y un destino espiritual y material que cumplir, por lo que la colectividad y sus órganos debe asegurarle el conjunto de libertades y de medios necesarios

¹³¹ *Ibid.*, pp. 16-17.



para cumplir dignamente ese destino, finalmente, las tareas del Estado, según Acción Nacional, son la realización del bien común, que simultáneamente implican la justicia y la seguridad, la defensa del interés colectivo, y el respeto y la protección de la persona.

b) Propiedad, economía y Estado¹³²: en esta área, los Principios de 1939 sostienen que la propiedad privada es el medio más adecuado para asegurar la producción nacional y constituye el apoyo y la garantía de la dignidad de la persona y de la existencia de la comunidad humana fundamental, que es la familia, los principios referentes a la economía tomaron algunas ideas de la doctrina de la Iglesia, principalmente en lo que se refiere a la propiedad privada, en lo que se refiere al Estado, éste debe de velar porque los frutos de su iniciativa privada tengan carácter social y cuidar que concurra siempre en el interés nacional y esté subordinada al bien común.

c) La Iglesia, la enseñanza y el Estado¹³³: contrariamente a lo que generalmente se supone, desde el punto de vista de la doctrina, el PAN no es un partido confesional, ante todo se acepta la separación entre la Iglesia y el Estado, con respecto a la enseñanza, el Estado no puede imponer más límites, según los Principios de Doctrina, la adopción de estos principios, sobre todo el de la separación de la Iglesia y el Estado, que normaron la conducta de los fundadores del partido, provocó en su momento, un distanciamiento del movimiento de otros movimientos políticos de derecha como el sinarquismo.

¹³² *Ibid.*, pp. 19-20.

¹³³ *Ibid.*, pp. 21-22.



Un segundo acercamiento a la Democracia Cristiana por parte del PAN, se da a finales de 1958, en su discurso inaugural como recién designado jefe nacional juvenil, Gutiérrez Vega definía el objetivo de los jóvenes panistas: "nuestra meta es la Democracia Cristiana". Este sector fue el que dio mayor impulso para que el partido tomara ese rumbo. En abril de 1960, en la sede original del PAN de la avenida Juárez, sus muros mostraban el lema en boga: "Contra el imperialismo comunista, un orden social cristiano."

En el plano internacional, Acción Nacional fortalecía sus relaciones con el movimiento demócrata-cristiano que empezaba a cobrar fuerza en Chile y Venezuela. Los lazos del PAN con Rafael Caldera, líder de la Democracia Cristiana venezolana, se entablaron por primera vez, en 1933, en la reunión del Secretariado Iberoamericano de Estudiantes Católicos, a la que asistieron Luis de Garay y Luis Islas, ambos fundadores del PAN en 1939. Sin embargo, la relación se fortaleció en 1957, año en que Alejandro Avilés, director de La Nación, la revista oficial del PAN, hizo un viaje a Caracas para visitar a Caldera, quien ocupaba en ese entonces la presidencia de su país. Durante su gestión al frente de La Nación, Avilés no dejó de publicar en la revista que dirigía un sinnúmero de artículos en favor de la Democracia Cristiana. A esta labor proselitista se sumaron los esfuerzos de otros jóvenes panistas entre los que destacaban Hugo Gutiérrez Vega, Manuel Rodríguez Lapuente, Horacio Guajardo y Enrique Tiessen. Horacio Guajardo acogió en 1960 al argentino Emilio Máspero, secretario general de la Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos, quien visitó México para sembrar las semillas de la Democracia Cristiana en el terreno sindical.



En ese mismo año, estos jóvenes panistas crearon el Instituto Técnico de Estudios Sociales con el fin de "integrarse al movimiento internacional demócrata-cristiano, recibir fondos del extranjero y participar de becas para la formación sindical y social". Además, este activismo contaba con el apoyo financiero de la Democracia Cristiana alemana y sudamericana. Estos fondos pronto se convertirían en una fuente de discordia en el seno del PAN.

Las aludidas desventajas eran que la corriente liberal del PAN representada por Gómez Morín se oponía a que Acción Nacional se convirtiera en un partido demócrata-cristiano. El desempeño político del PAN parecía darle la razón a Gómez Morín. Durante la gestión de González Torres, al tono confesional que estaba caracterizando al partido se sumaba el grave problema económico. En su seno, la secretaría general permaneció acéfala durante casi un año hasta que fue asumida por Abel Vicencio Tovar en julio de 1961. Ese mismo año se celebró la XV Convención Nacional. Los casi 1200 delegados decidirían que Acción Nacional aspiraría a formar parte de la próxima Legislatura federal. El dictamen de la Comisión Política sugirió que el PAN debería participar en las elecciones.

En la campaña electoral de 1961 intentaron seguir la táctica anticomunista empleada tan exitosamente por Frei en Chile en 1958. Gutiérrez Vega definía esta postura como candidato a diputado del PAN. Sin embargo, el modelo chileno resultó un rotundo fracaso en México. Apenas cinco diputados reconocieron el Colegio Electoral. Después del antecedente de las anteriores elecciones, asumieron los cargos una vez que González Torres aprobó su aceptación.



La propaganda ideológica durante la presidencia de González Torres fue intensa: el lema era ¡Cristianismo si, comunismo no! Pero dañó la imagen del partido. Su ferviente anticomunismo cautivó a pocos y dejó insatisfechos a muchos. El PAN pagaría caros los costos de haber sido presidido por un presidente que radicalizó su tradicional postura moderada. El porcentaje de votos obtenido en las elecciones federales para diputados disminuyó de 10.22 por ciento en 1958 a 7.6 en 1961.

Había que cambiar de rumbo, los católicos menos fervientes, con ideas mucho más cercanas al liberalismo y encabezados por Gómez Morín apoyarían en la XVI Convención Nacional la candidatura de un nuevo presidente que pudiera frenar el creciente acento confesional del partido. Desde años atrás, los democristianos se habían dado cuenta que su movimiento no era bien acogido por el partido.

La gestión de Adolfo Christlieb Ibarrola (1962-1968) al frente de Acción Nacional representó un cambio significativo en la línea política del partido: formuló un nuevo enfoque participacionista, junto a una redefinición de la identidad panista sobre la base de una posición negociadora con el régimen. Recién electo, comenzó a reorganizar el partido. Primero, poniendo un freno a la agresiva campaña anticomunista emprendida por su antecesor. Después, modificando las relaciones de poder a su interior. Esta vez los militantes católicos le cederían el lugar a un grupo panista más moderado que rechazaba la posición confesional que los seguidores de la Democracia Cristiana habían querido instaurar.



El PAN ha enfrentado desde su nacimiento, en 1939, un doble reto. Por un lado, actualizar sus principios para dirimir sus diferencias ideológicas y adecuarlos al cambiante escenario político del país, sin vulnerar la cohesión de la coalición partidaria. Por otro, redefinir sus líneas estratégicas frente al PRI y al gobierno bajo las reglas de un sistema político autoritario. En ambos casos, las elecciones han jugado un papel fundamental, por lo que los escasos resultados de la lucha electoral en las décadas siguientes a su gestación, agudizaron diferentes posiciones al interior del partido, hasta que las reformas realizadas a la ley electoral en 1962, que instituyeron los diputados del partido, introdujeron un aire de realismo y permitieron el inicio de una revisión de las posiciones anteriores. Este cambio fue palpable bajo la dirección de Adolfo Christlieb, en la década de los sesenta¹³⁴, como hemos visto en los párrafos anteriores.

Las políticas que planteó el régimen del presidente Echeverría (1970-1976) así como el reforzamiento del papel del Estado y la actitud asumida en el exterior, principalmente el acercamiento al régimen de Salvador Allende, provocaron la inquietud y la desconfianza de los empresarios, así como descontentos de numerosos grupos de las clases medias. Paralela a esta corriente surgió otra encabezada por el hijo de González Luna, Efraín González Morfín, quien al mando de la presidencia del CEN se esforzó, nuevamente, en plantear una tercera vía de inspiración humanista y cristiana denominada "solidarismo". El enfrentamiento entre estas dos corrientes produjo la primera división profunda del PAN.¹³⁵

¹³⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 27-28.



3.2. La crisis partidista de 1975

La crisis del PAN se enmarcó en un sexenio de naturaleza esencialmente populista, en el que se intentó un cambio en la estrategia de desarrollo económico y en el que se procuró reforzar y ampliar la participación de los ciudadanos frente a las secuelas violentas del movimiento estudiantil de 1968.

Por lo tanto, el gobierno de presidente Echeverría se caracterizó por su ruptura con pautas y formas de conducta, más o menos consagradas por el sistema político mexicano, todo ello con objeto de impulsar el proceso de desarrollo y proporcionar una nueva legitimidad al sistema político.¹³⁶

Las políticas encabezadas por el presidente Echeverría hicieron que la opinión pública y diversas organizaciones políticas y sociales del país, incluyendo la Iglesia quedaran divididas, por lo que también el PAN, no fue la excepción, teniendo como principal consecuencia la no postulación de candidato presidencial, en las elecciones presidenciales de 1976.

En 1972, es elegido como presidente del CEN del PAN, José ángel Conchello, con un 94 por ciento de los miembros presentes del Consejo, cabe destacar que su gestión coincidió con la implementación de las medidas populistas y tercermundistas del presidente Echeverría, situación que Conchello aprovechó para desencadenar una serie de ataques en contra del gobierno en turno, esto a su vez propició una división en el partido y que se vio reflejada en 1975, cuando se eligió al nuevo presidente del CEN.

¹³⁶ Arriola, Carlos, *Op., Cit.*, p. 29.



En 1975 los candidatos fueron dos, el mismo Conchello y Efraín González Morfín, así tras cinco votaciones González Morfín fue designado el nuevo presidente del CEN del PAN, mientras que Conchello fue nombrado suplente de la secretaría política y conservó también su lugar en el Consejo Nacional, sin embargo no estuvo dispuesto a perder el liderazgo del partido, por lo que en respuesta a su descontento, lanzó la precandidatura de Pablo Emilio Madero y por medio de varios comités regionales solicitó que se adelantaran la Convención Nacional para decidir si se participaría en las elecciones de 1976.

Sin embargo, el CEN no accedió e inmediatamente tomó medidas en contra de Conchello y su grupo, dichas medidas fueron: desconocer a Conchello como jefe de la diputación panista en la Cámara y sustituirlo por Juan José Hinojosa y desautorizar públicamente las actividades del grupo Conchello-Madero.¹³⁷ Por su parte, Conchello acató las decisiones que el CEN le había impuesto, sin embargo manifestó que seguiría apoyando la candidatura de Madero. Bajo este ambiente se llevó a cabo la XXV Convención Nacional Ordinaria, del 17 al 19 de octubre de 1975.

El punto esperado y candente fue la elección de candidato a la presidencia de la República. Los precandidatos fueron tres: Pablo Emilio Madero, Salvador Rosas Magallón y David Alarcón Zaragoza. La votación se llevó a cabo bajo un clima de tensión, y según las informaciones por parte de la prensa, hubo conatos de riña.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 34.



De los tres candidatos el que menos votos obtuvo fue Alarcón, y como Madero no rebasó el 80 por ciento requerido, el presidente del CEN levantó la sesión y convocó a una asamblea extraordinaria en donde se elegiría definitivamente al candidato. Sin embargo en el periodo transcurrido antes de que se celebrará dicha Asamblea, el presidente del PAN González Morfín renunció a su cargo, a su vez, en la misma fecha, Cochello dejó su puesto en el Comité Ejecutivo.

El 22 de diciembre se reunió el Consejo Nacional para conocer la situación de la renuncia de González Morfín y proceder a una solución, es así que en su lugar, se eligió como presidente del CEN a Manuel González Hinojosa. Cabe destacar que en la misma reunión se fijó la fecha para la Convención extraordinaria que elegiría al candidato presidencial, el 25 de enero de 1976.

El 25 de enero se llevó a cabo la Convención Nacional Extraordinaria con un solo punto en el orden del día: elección del candidato a la presidencia de la República, los candidatos fueron únicamente Madero y Magallón, hubo siete votaciones, acompañadas de discursos en favor de los candidatos y de interpelaciones a los mismos, todo ello en un clima de gritos, golpes y denuestos.¹³⁸

Después de trece horas de sesión, el Comité Ejecutivo decidió que al no haber obtenido Madero el 80 por ciento de los votos requeridos por los estatutos, el PAN no presentaría candidato a la presidencia de la República.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 40.



3.3. El Neopanismo

El término “neopanista” se generalizó a partir de la crisis de 1975 y se utilizó para describir a la nueva corriente dentro del partido que surgió como reacción al populismo y se caracterizó por una parte, por un desprecio manifiesto por los aspectos doctrinales del PAN y, en general, por la reflexión política y, por otra por recurrir a técnicas y lenguajes propios de publicidad comercial.¹³⁹

Cabe destacar que a la corriente neopanista se sumaron algunos ex dirigentes de organismos empresariales y grupos de organizaciones denominadas “intermedias”, algunas de éstas se crearon en el periodo que comprendió el rechazo al populismo y, otras en las coyunturas electorales que se dieron, principalmente en los estados del norte del país.

Manuel J. Clouthier constituyó el candidato ideal del Neopanismo, quien fue presidente de la COPARMEX y después del Consejo Coordinador Empresarial, y lo más importante, es que le tocó enfrentar en este cargo la nacionalización de la banca.

El problema de la nacionalización de la banca, estuvo presente a lo largo del sexenio de De la Madrid y constituyó un símbolo y una iniciativa para la participación política de los empresarios cuyo impacto en la población aumentó debido al periodo de austeridad que atravesó el país, por su parte, los partidos y grupos de izquierda calificaron dicho periodo como un adelgazamiento del Estado y de seguir los dictados del Fondo Monetario.

¹³⁹ Arriola Carlos, *Op., Cit.*, p. 47.



En suma, a la crisis económica y política que conoció el país en 1982, se añadió una crisis intelectual y ambas provocaron un gran vacío en el mercado de las ideas, lo cual permitió la incursión de Clouthier y otros ex dirigentes empresariales en la política.¹⁴⁰ Es así que con la nacionalización de la banca surgió una nueva generación más decidida a continuar sus actividades desde la oposición, razón por la cual entraron al PAN.

Clouthier fue designado candidato del PAN a la presidencia de la República por abrumadora mayoría el 22 de noviembre de 1987. En la campaña presidencial, Clouthier suprimió las expresiones ordinarias que empleó en su campaña a la gubernatura de Sinaloa, pero no modificó su forma de abordar los problemas nacionales. Sus discursos recogidos bajo el título *Dialogo con el pueblo*, manifiesta la ausencia de análisis profundos de la realidad mexicana y poco interés, o alejamiento deliberado de los principios, doctrina y plataforma electoral del partido que lo postuló.¹⁴¹

En la campaña electoral de 1988 fue evidente que los dirigentes del partido no elaboraron un programa modernizador de la economía acorde con el cambio en el pensamiento económico. Clouthier en cambio, retomó algunas ideas formuladas en medios empresariales pero ni él, ni sus colaboradores, articularon un programa global, coherente y claro para retomar el crecimiento económico.¹⁴²

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁴² *Ibid.*, p. 95.



Los resultados de las elecciones el 6 de julio pusieron de manifiesto en primer lugar, que el PAN se consolidó como la primera fuerza nacional de oposición (101 diputados de 500) y, en segundo, que el candidato presidencial, con sus desplantes y tácticas neopanistas, en especial la resistencia civil, no convencieron ni al partido que lo postuló, ni a las mayorías del país.¹⁴³

La campaña de Clouthier mostró los límites de la dinámica neopanista, puesta en marcha desde la presidencia del CEN del PAN por José ángel Conchello. Durante los casi 20 años que han transcurrido desde el surgimiento del Neopanismo, quedó de manifiesto que la incorporación de grupos con actitudes y mentalidades diferentes a la del partido no lo han beneficiado de manera importante y, en cambio, han provocado divisiones y conflictos que han mermado su prestigio.¹⁴⁴

Clouthier fue el último líder antipopulista del periodo de industrialización que se dio en el marco de una economía cerrada y proteccionista, de la cual se benefició. Marcado por la nacionalización de la banca, no percibió el proceso de cambio que se inició en 1983 y sus campañas electorales tuvieron lugar fuera de tiempo, en un sexenio en que se había abandonado el populismo, se abrió la economía al exterior y se sentaron las bases de una política moderna; acciones que transformaron la relación del Estado con la sociedad.¹⁴⁵

¹⁴³ *Ibid.*, p. 107.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 108.

¹⁴⁵ *Ibid.*, *ibidem*.



3.4. Modernización partidista

Los años que precedieron a la campaña presidencial de 1988 se caracterizaron por un amplio debate político-intelectual sobre el modelo de desarrollo que debería seguir el país, en el que participaron no sólo intelectuales y académicos, sino también dirigentes políticos, empresarios, obreros y campesinos, así como periodistas, editorialistas y funcionarios públicos, entre otros.¹⁴⁶

En México a partir de 1989, el debate iniciado en los años anteriores, adquirió una nueva dimensión, verdaderamente nacional y relevante, debido a la acción modernizadora del Estado y a los cambios que introdujo.¹⁴⁷

El diálogo del gobierno con la oposición, la reforma política, el triunfo del PAN en Baja California y posteriormente en Chihuahua, la privatización de la banca, el reconocimiento de las iglesias, la modificación del artículo 27 constitucional y la desregulación, entre otras medidas, han modificado la relación del Estado con la sociedad y abrieron el camino a una nueva forma de vida política.¹⁴⁸

Entre 1988 y 1991, las divisiones y rivalidades surgidas en la campaña de Clouthier quedaron rebasadas en 1989 por la política de cambio del presidente Salinas. La nueva división en el PAN, que reunió a diversos dirigentes anteriormente opuestos, tuvo lugar entre partidarios de la modernidad, el diálogo con el gobierno y el perfeccionamiento del sistema político.

¹⁴⁶ Arriola, Carlos, *Op., Cit.*, p. 113.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 116.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 117.



3.5. El Pensamiento de Carlos Castillo Peraza en el PAN

Para analizar la presencia del pensamiento católico en el interior de Acción Nacional es ilustrativo comparar la doctrina de este partido con la del sinarquismo original. Fuerzas políticas surgidas en los años treinta, el sinarquismo y el panismo comparte una fuerte influencia católica en su pensamiento.¹⁴⁹

En el caso del PAN, la idea de lo cívico o del ciudadano distingue al pensamiento de este partido como algo antagónico inclusive del sinarquismo de los años treinta. El énfasis en el individuo a través de la idea de la dignidad de la persona humana es otra característica que distingue a Acción Nacional.¹⁵⁰

Ya en el plano de la relación entre religión y política, en el interior de Acción Nacional triunfó desde la fundación del partido, aquella concepción que consideraba lo que podríamos llamar la distinción de planos: el plano de lo político es autónomo respecto al plano de la religión. Al tratar la polémica sobre la Democracia Cristiana en los años sesenta se vio este punto.¹⁵¹

Mediante la idea de *dignidad de la persona humana* el ciudadano no es sólo la célula básica de la sociedad y la política: es una entidad trascendente que tiene derechos “naturales” que ninguna organización puede violar.¹⁵²

¹⁴⁹ Reynoso, Víctor, *Presencia del pensamiento católico en los partidos políticos del México contemporáneo*, en Blancarte, Roberto J., *El pensamiento social de los católicos*, Ed. FCE, México, 1996, p.149.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 150.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 150-151.

¹⁵² *Ibid.*, *ibídem*.



El concepto de *bien común*, entendido como el conjunto de condiciones que permiten el más completo desarrollo de todos los miembros de una sociedad, manifiesta la presencia de un pensamiento y un lenguaje de influencia católica e incluso tomista, pero compatible con concepciones no católicas y civico-democráticas.¹⁵³

Acción Nacional siempre resaltó no ser un partido confesional. En su fundación intervino una mayoría de católicos, pero también hubo una importante presencia de no católicos. Lo importante aquí es que, de manera independiente a las demás creencias religiosas de los fundadores, estos se inclinaron mayoritariamente porque la postura del partido fuera no confesional. Este carácter no confesional se manifestó con claridad no sólo en la fundación del partido, sino a principios de los años sesenta, cuando un grupo de militantes intentó convertir al PAN en un partido demócrata-cristiano.¹⁵⁴

Triunfó la concepción que podríamos llamar secularizada, representada por Adolfo Christlieb Ibarrola, presidente del partido de 1962-1968. Christlieb dedicó varios artículos para argumentar por qué el PAN había rechazado convertirse en un partido demócrata-cristiano.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 152.

¹⁵⁴ *Ibid.*, *ibidem*.



Es muy probable que quienes proponían hacer del PAN una Democracia Cristiana estén en la mira de la crítica del “integrismo”. La crítica misma y el hecho de quienes sostuvieran la postura de Christlieb hayan prevalecido dentro del PAN, muestra por un lado que la corriente secular o laica, que seguía siendo la predominante.

El grupo que, con altibajos, controlaría el partido entre 1978 y 1987, encabezado por José Ángel Conchello y Pablo Emilio Madero, nunca renegó explícitamente de los principios doctrinarios de los solidaritas. Hubo críticas hacia ellos por considerarlos intelectuales poco cercanos a la política práctica.¹⁵⁵

La cuestión del Neopanismo, término que se ha usado generalmente para tratar de descalificar al PAN, presentándolo como un partido que a partir de los setenta fue tomado por un grupo de empresarios norteños que lo utilizaron en favor de sus intereses. En 1987, el grupo de conchellista-maderista es desplazado de la dirección.¹⁵⁶

En marzo de 1993 llega a la dirección del partido un intelectual Carlos Castillo Peraza. Por primera vez desde la renuncia de Efraín González Morfín (1975), un hombre de ideas dirige al partido. Se trata además de un conocedor partidario y difusor de la doctrina social de la Iglesia. Pero no parece que esto signifique un cambio en las prioridades del partido.¹⁵⁷

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 154.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 155.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 156.



Castillo Peraza comprendía la importancia de lograr una mayor penetración ideológica y territorial, para lo que era necesario consolidar la formación de los cuadros panistas y renovar la propuesta programática de su partido, motivo por el que renovó y fue estrechando la relación que a fines de los años cincuenta algunos panistas habían establecido con la Konrad Adenauer.¹⁵⁸

La búsqueda de apoyos internacionales del panismo no sólo se dio con relación a la Democracia Cristiana alemana o latinoamericana, con las que había tenido cierto acercamiento durante los años cincuenta y sesenta, sino también con los actores de la derecha estadounidense.

El pontificado de Juan Pablo II, que inició en octubre de 1978, consolidó a los grupos conservadores al frente de la Santa Sede y fue el inicio de una fuerte estrategia de recuperación de espacios de poder en el continente americano. Ese fue el marco en el que, durante la década de los ochenta, se expresó en México un mayor activismo político de ciertos sectores de la jerarquía eclesiástica y un acercamiento más claro con Acción Nacional.

Pero también comenzó a ser más visible la relación de cooperación que el PAN establecía con la Democracia Cristiana alemana, por lo que participó como anfitrión de algunas de sus reuniones. Este acercamiento se vio favorecido cuando Carlos Castillo Peraza llegó a la Secretaría de Relaciones Internacionales del CEN del PAN, desde esa posición buscó el acercamiento con los partidos demócrata-cristianos de América Latina y de algunos países de Europa.

¹⁵⁸ Tania, Hernández, *El Partido Acción Nacional y la Democracia Cristiana*, Perfiles Latinoamericanos, Vol. 19, N. 37, México, Enero/Junio 2011, p. 130.



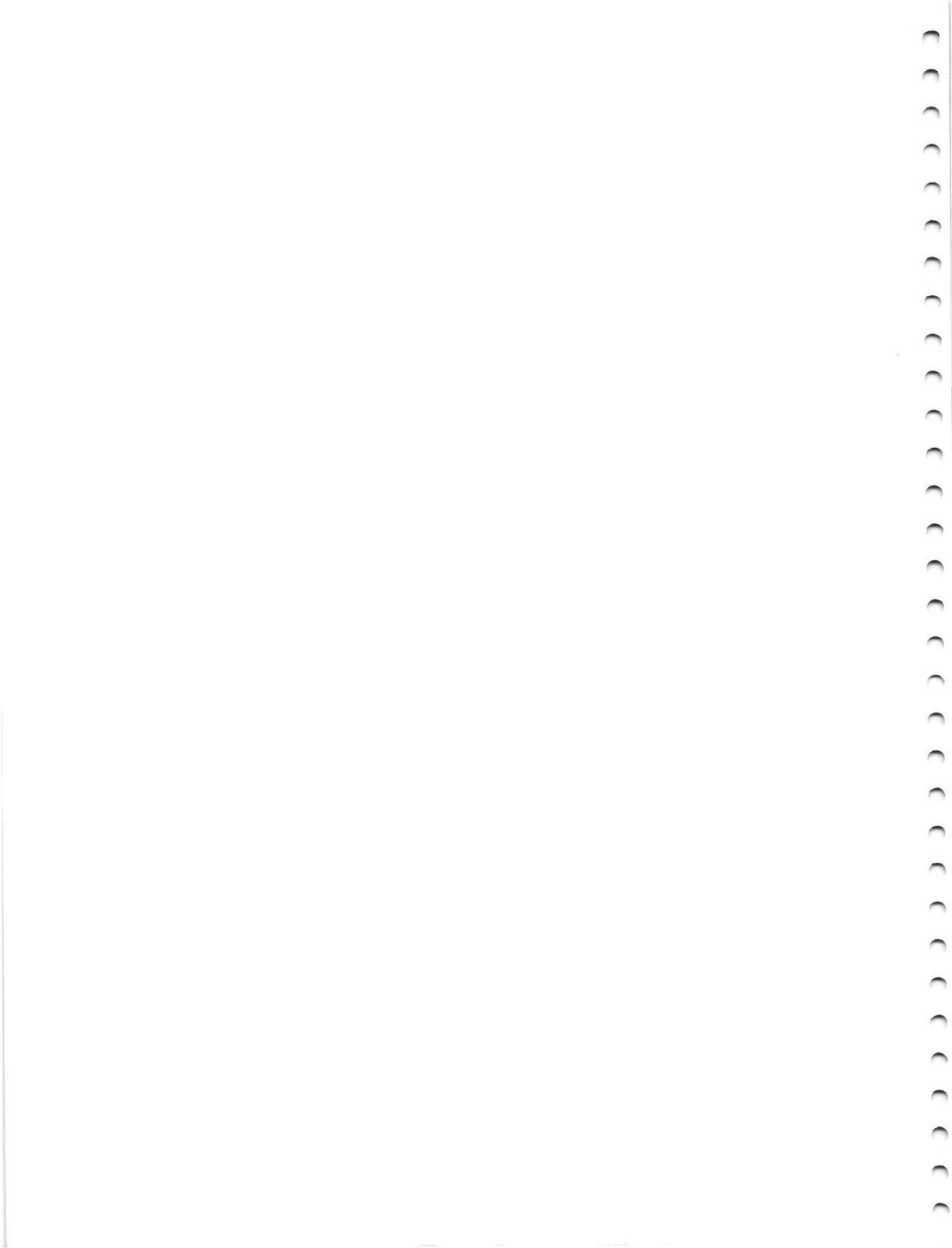
En 1981, Castillo Peraza asistió como observador al X Congreso de la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA) en Caracas, Venezuela (Lujambio, 2009: 347); en 1982, viajó a Alemania con Alberto Ling Altamirano para hacer contacto con los líderes de la Fundación Konrad Adenauer (la cual había establecido una oficina en México desde mediados de los setenta) y con el Partido Demócrata Cristiano alemán, y un año más tarde participó en la Semana de los Intelectuales Católicos Latinoamericanos, en Bogotá, Colombia.

La reflexión sobre la Doctrina Social de la Iglesia es una constante en la revista doctrinaria del PAN, Palabra de Acción Nacional, dirigida por Castillo Peraza desde su fundación hasta hoy día. Castillo mismo ha publicado comentarios sobre la DSI, entre los que llama la atención un entusiasta comentario de la Encíclica *Centesimus Annus*, de Juan Pablo II.¹⁵⁹

Tendríamos así que el PAN es un partido fuertemente influido por el pensamiento católico oficial, pero que siempre ha interpretado ese pensamiento a partir de una concepción cívica de la política y la sociedad esto se manifiesta en la historia del panismo, particularmente como en momentos clave de la fundación y la crisis a la que llevó convertirlo en un partido demócrata cristiano, en su opción por una política laica, secular. Finalmente tendríamos que en los últimos tres lustros el panismo ha dejado de priorizar las cuestiones doctrinarias para centrarse en cuestiones prácticas.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Reynoso, Víctor, *Op., Cit.*, p.p. 156.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 157.



3.6. Afiliación del PAN a la Demócrata Cristiana 1998

En el presente apartado, de suma importancia para nuestra investigación, tomaremos como principal referencia el trabajo *El Partido Acción Nacional y la Democracia Cristiana* de la Doctora en Sociología Política Tania Hernández, en el cual hace una exhaustiva investigación sobre la relación que existe entre el PAN y la Democracia Cristiana, dicho trabajo lo ha dividido en cuatro etapas, desde la formación del PAN hasta su adhesión a la Democracia Cristiana en los años noventa, sin embargo, el periodo que en este apartado interesa será el de la asociación del PAN a la Democracia Cristiana.

Al llegar la década de los noventa, la Democracia Cristiana sufrió cambios importantes a nivel internacional, concretamente en América Latina, la Democracia Cristiana dejó de pugnar por una tercera vía de carácter social y la influencia del proyecto neoliberal en dicha región, hizo que se convirtiera en aliada de Estados Unidos. Los seguidores de la ODCA y la Democracia Cristiana Internacional (DCI) afirmaban que su objetivo era crear "una nueva alternativa política para el siglo XXI", declarándose como una fuerza capaz de responder a la globalización.

Durante los años noventa en México, la relación entre el PAN y la Iglesia católica había proliferado y prácticamente era contundente, a propósito de dicha relación se notó que un grupo de obispos del norte del país apoyaban abiertamente a los candidatos panistas, otro ejemplo se dio cuando en 1992 el PAN se solidarizó con la Jerarquía católica tras la reforma de varios artículos constitucionales que negociaron con el presidente Carlos Salinas de Gortari.



Por otro lado, la posibilidad de acercarse a la Democracia Cristiana, comparada con años anteriores, había dejado de ser un factor de deslegitimación para el PAN, y en cambio fue asumida como parte importante de un proceso de internacionalización que el partido necesitaba impulsar de forma inmediata.

El PAN se afilió a la Democracia Cristiana en 1998, durante la presidencia de Felipe Calderón Hinojosa (1996–1999) en el CEN. Calderón, quien continuó con el trabajo de su mentor, Carlos Castillo Peraza, impulsó una nueva fase del proceso de institucionalización de su partido, privilegiando los lazos que tenía el PAN con la Democracia Cristiana alemana.¹⁶¹

Desde 1993, la Fundación Rafael Preciado Hernández¹⁶² había contribuido a estrechar los nexos con la Konrad Adenauer, pues tenía como tarea la formación de los principales cuadros de Acción Nacional. El acercamiento a la Konrad Adenauer permitió al PAN nutrirse de una nueva discusión sobre el papel de los partidos políticos, así como renovar su ideología y propuesta política.¹⁶³

Esta estrategia de construcción de alianzas externas, que la dirigencia panista había privilegiado desde la segunda mitad de la década de los setenta, fue apuntalada cuando Acción Nacional estableció nexos con la vertiente española de la Democracia Cristiana, a través del Partido Popular (PP) y especialmente de José María Aznar, quien ganó las elecciones presidenciales en España en 1996.

¹⁶¹ Tania, Hernández, *El Partido Acción Nacional y la Democracia Cristiana*, Perfiles Latinoamericanos, Vol. 19, N. 37, México, Enero/Junio 2011, p. 129.

¹⁶² Dicha fundación, de principios panista, fue creada por Carlos Castillo Peraza, como una estructura no partidaria, sin embargo en 1996, Felipe Calderón la incorporó orgánicamente al PAN.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 130.



Tanto la vertiente alemana como la española de la Democracia Cristiana son expresiones de un complejo y heterogéneo movimiento político, cuya interacción con el PAN también parece tener rasgos y énfasis distintos.

El vínculo con la Democracia Cristiana española cobraría mayor relevancia en Acción Nacional desde el momento en el que varios miembros de la ultraderecha de este partido, como Luis Felipe Bravo Mena¹⁶⁴ y Manuel Espino Barrientos¹⁶⁵, ocuparon los principales cargos del Comité Ejecutivo Nacional.

En 2001, José María Aznar, entonces ex presidente del gobierno español, fue nombrado dirigente de la DCI y Bravo Mena se sumó al comité ejecutivo de dicha organización. La inclusión de Bravo Mena en la DCI contribuiría a la posterior candidatura de Manuel Espino a la presidencia de la ODCA.

La apertura política que vivió México, y el proceso de construcción de una amplia coalición de derecha entre los años ochenta y noventa, crearon las condiciones propicias para el ascenso del PAN al gobierno federal en el año 2000. El discurso del entonces candidato presidencial del PAN, Vicente Fox Quesada, supo transmitir una expectativa de transformación. Para los grupos católicos, el éxito del panista simbolizaba la recuperación de su espacio en la vida social después de una larga y difícil confrontación con el Estado liberal.

¹⁶⁴ Bravo Mena fue presidente del PAN por dos periodos (1999–2002 y 2002–2005).

¹⁶⁵ Espino primero fue Secretario General (2002–2004) y luego presidente nacional del PAN (2005–2008).



El triunfo del PAN no sólo generó estas expectativas en los actores nacionales, también abrió la posibilidad de una mayor capacidad de acción para la Democracia Cristiana en México. Mientras que durante muchos años la Democracia Cristiana alemana se había abocado a la consolidación de su influencia ideológica y programática en el PAN, la DC española encontró un nicho importante para su actuación: la esfera de la asesoría electoral a los candidatos panistas, que tendría sus consecuencias durante las campañas, así como durante los sexenios de Fox y de Calderón, ya que se fortalecieron las inversiones en México de grupos financieros españoles.

Ahora bien, la defensa del gobierno de Estados Unidos, que tanto Manuel Espino como Vicente Fox asumieron desde la dirigencia del PAN y el gobierno de la República, respectivamente, frente a los gobiernos de Cuba y Venezuela, les permitiría ganarse mayores apoyos rumbo a la presidencia de la ODCA y la DCI. Pero dentro del PAN, la elección de Manuel Espino Barrientos como presidente de la ODCA, para el periodo 2006–2009, tuvo como telón de fondo un fuerte conflicto producto de la disputa por la candidatura presidencial hacia 2006 y por el control del partido. Esta nueva tensión interna sería encarnada por la fracción más tradicional del panismo cercana a Calderón y la ultraderecha encabezada por Espino. El nombramiento como presidente de la ODCA le dio a Espino un escaparate de mayor alcance y profundizó el conflicto con Calderón y su grupo.¹⁶⁶

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.p. 132-133.



Manuel Espino haría un intenso cabildeo para apuntalar la candidatura de Fox a la presidencia de la DCI, en contra de la candidata peruana Lourdes Flores. El nuevo dirigente de la ODCA consiguió el apoyo para la candidatura de Fox, a pesar de las fracturas que provocó esa campaña tanto en Latinoamérica como en Europa. La solución acordada al interior de la Democracia Cristiana fue que Pier Ferdinando Casini, candidato de los demócrata-cristianos europeos y presidente interino en sustitución de José María Aznar, del PP español, desde enero de 2006, asumiera con Vicente Fox la copresidencia de la DCI.¹⁶⁷

Según Tania Hernández, desde fines de los noventa y durante los primeros años del nuevo siglo, la modificación del papel del PAN dentro del sistema político y la transformación de su vida interna, que iniciaron desde la segunda mitad de los años setenta, hicieron posible la asociación con la Democracia Cristiana, apoyada en alianzas mutuamente beneficiosas.¹⁶⁸ Por otra parte, el ascenso electoral y del ejercicio de gobierno del PAN en varios estados, y a nivel nacional, provocó una fuerte confrontación de sus fracciones internas por el control de su partido y vulneró la institucionalidad partidista.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 133.

¹⁶⁸ *Ibid.*, *ibidem*.



Conclusiones

A lo largo de las páginas de la presente investigación, se rastreó el papel que ha tenido el PAN en la vida política del país, desde el nacimiento del partido hasta sus esfuerzos por instaurar la Democracia Cristiana en México, pero para llegar a dicho objetivo, la investigación tuvo que remontarse a los principales antecedentes de la relación Iglesia-Estado en México, desde la época colonial hasta las reformas salinistas en materia religiosa. Uno de los principales paradigmas que definieron el rumbo de la investigación fue el periodo posrevolucionario, en el que comienza a desarrollarse la vida del México contemporáneo y en el cual surge uno de los episodios más desgarrador de las relaciones Iglesia-Estado, nos referimos a la "Guerra Cristera", la cual sentaría las bases para que en México se formara un partido de oposición (PAN), el cual a pesar de sus dos vertientes laica y cristiana, desde su formación hizo frente a los embates autoritarios y hegemónicos del partido heredero de la Revolución mexicana.

A partir de 1983, la presencia política del Acción Nacional ha aumentado considerablemente, en los últimos casi veinte años, la simpatía por este partido casi se ha triplicado, aunque este crecimiento es un fenómeno relativamente reciente, las bases de este desarrollo se sentaron varios años atrás. Desde su nacimiento, Acción Nacional ha realizado una tarea de organización casi en forma permanente que le ha permitido convertirse gradualmente en una alternativa de poder, alcanzar dicha posición política ha significado tanto avances como retrocesos.



Las diversas vertientes que se han formado al interior del partido han influido tanto en la definición de las metas ideológicas del partido como en el diseño de sus estrategias políticas. Inspirados por la doctrina social de la Iglesia, los primeros militantes del PAN estaban a favor de participar electoralmente porque los comicios resultaban un magnífico escaparate para difundir su doctrina y denunciar los vicios del régimen. También los triunfos por modestos que fueran le permitirían al partido seguir aumentando su presencia política. Fundadores como González Luna y otros panistas católicos resolvieron el dilema de la participación política en sus creencias religiosas. Sin embargo, apostar por la democracia cristiana resultó contraproducente para el partido, Christlieb enderezaría el rumbo retomando la línea política federalista de Gómez Morín, la diferencia era que la estrategia de Gómez Morín estaba dirigida hacia la formación de un partido político de oposición, mientras que la de Christlieb apuntaba a fortalecer su aparato electoral.

Por lo tanto, Acción Nacional, en el proceso de convertirse en parte de la familia Demócrata Cristiana, que duró alrededor de 25 años, adoptó un perfil pragmático-electoral, pero eso no significó que el partido perdiera su orientación social-cristiana ni su identidad conservadora. Los principios doctrinales que lo identificaban como un partido conservador, como el Personalismo, el Bien Común y la Subsidiariedad, aunque han sufrido cambios, se mantienen. Todos esos elementos construyen una noción de la sociedad, el poder político, el mercado y el individuo como parte de un conjunto de relaciones y vínculos naturales, guiados por unos valores trascendentes e inmutables.



El PAN, como el resto de los partidos Demócrata Cristianos, cuenta con un proyecto económico basado en la iniciativa empresarial, en la competencia, la propiedad privada y todos los elementos que integran a un modelo de libre mercado; con la diferencia de que, consecuencia de sus raíces doctrinales católicas, no consideran que las fuerzas del mercado funcionen correctamente al ser abandonadas por el Estado. Si bien es verdad que sus políticas económicas son bastante coincidentes con el neoliberalismo, las raíces doctrinales de una y otra corriente son diferentes.

Las doctrinas políticas del Partido Acción Nacional (1939-1975-1998) han representado los proyectos y visiones de ese partido sobre el Estado, el mercado, el individuo, la democracia y la sociedad en su conjunto. El primero de esos cuerpos doctrinales correspondió al perfil radical e intransigente de la mayoría de los dirigentes que el PAN tuvo en sus orígenes.

La Democracia Cristiana, en la versión adoptada por Acción Nacional, es un cuerpo de ideas que se gestó en un mundo en el cual el pensamiento liberal se presenta como triunfador indiscutible ante el pensamiento marxista. El modelo de desarrollo estatista se vio agotado, no sólo en México, sino a nivel global donde las economías planificadas se colapsaron. Las élites empresariales mexicanas, junto con organizaciones de clases medias, tuvieron un papel bastante activo en el cambio de modelo económico. Ello cambió la fisonomía del PAN, pues varios empresarios social-cristianos fueron a engrosar sus filas, catapultando al partido hacia su modernización al inyectar un pragmatismo electoral y una *flexibilidad doctrinal* que terminó por volverse hegemónica en las filas panistas



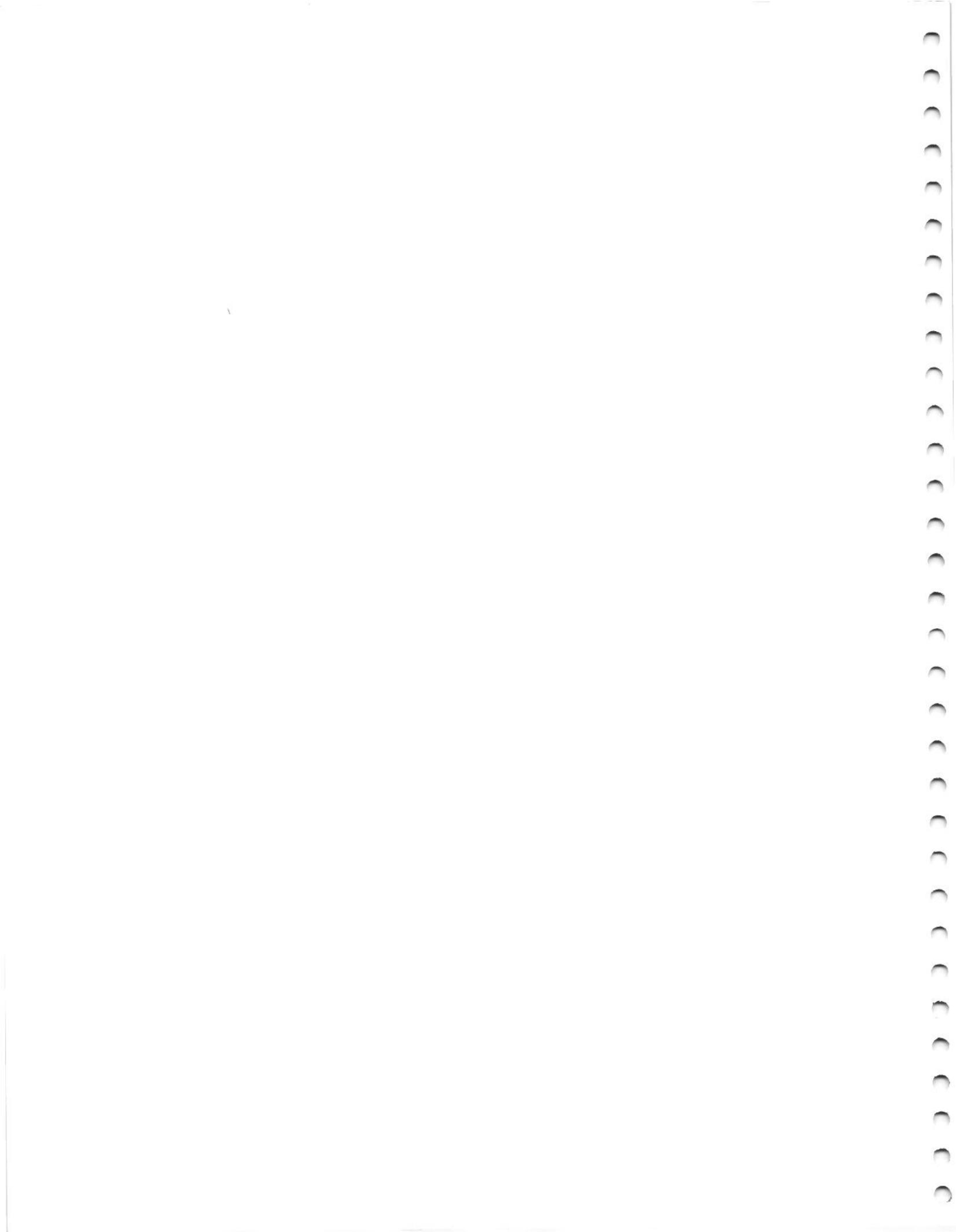
Finalmente, la Democracia Cristiana en México no pretende regresar a una etapa histórica anterior o restaurar instituciones ya inexistentes. Lo que busca es preservar los valores y principios, en este caso los de la tradición social-cristiana, dentro de las estructuras modernas que ha construido el liberalismo mexicano. Tratan de que la separación entre Iglesia-Estado no implique la desaparición de los valores tradicionales en la vida pública, que la libertad de mercado y la sacralización de la propiedad privada no necesariamente signifique el materialismo y el hedonismo, y aunque admite el pluralismo político -médula de la democracia-, no aceptan el relativismo ético o la permisividad sexual que, desde su enfoque, atenta contra la dignidad de la Persona.

Desde sus primeros planteamientos nuestra investigación intentó marcar con un sello especial, el estudio del PAN desde una nueva perspectiva que ha pasado desapercibida para la mayoría de los estudiosos de la política mexicana.

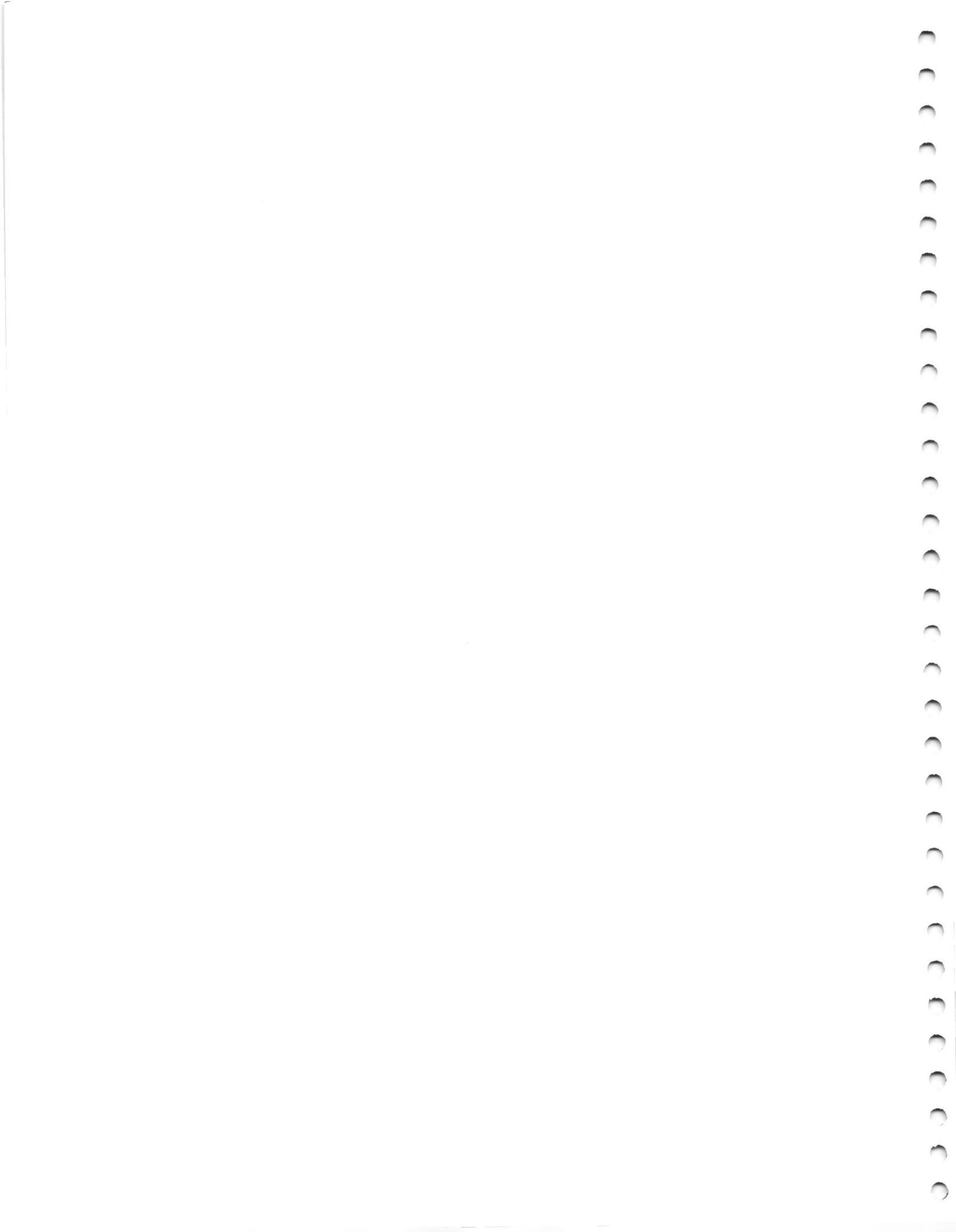


Bibliografía

- Aboites Aguilar, Luis, *El último tramo, 1929-2000*, en Escalante Gonzalbo, Pablo, et al, *Nueva historia mínima de México*, El Colegio de México, México, 2010.
- Albet, Abel, *De cómo la fe mueve montañas... y la religión las convierte en paisaje: una aproximación a la geografía de la religión*, en Joan Nogué, *Las otras geografías*, Tiran Lo Blanch, España, 2006.
- Antoine, R.P., *Curso de economía social*, Ediciones del Atlántico, Buenos Aires, 1957.
- Arriola, Carlos, *Ensayos sobre el PAN*, Ed. M. A. Porrúa, México, 1994.
- Bordaberry, Juan María, *Las opciones*, Corporación de Estudios Nacionales, Universidad de Chile, Montevideo, 1980.
- Camp, Roderic, *Cruce de espadas, Política y religión en México*, Siglo XXI, México 1998.
- Cayota, Mario, *Los orígenes de la Democracia Cristiana*, Ed. De la Banda Oriental, Montevideo, 1988.
- Cuviller, Armand, *P.J. Buchez et les origines du socialisme chrétien*, Ed. P.U.F, Paris, 1948.
- D., Alexander et al, *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, revista religiones latinoamericanas n. 1, enero-junio 1991, Asociación Internacional de Historia de las Religiones (IAHAR), México, 1991.
- Dussel, Enrique, *La historia de la Iglesia en América Latina*, Ed. Mundo Negro-Esquial Misional, Barcelona, España, 1967.
- Ferreira, Alejandro, *Sobre la democracia cristiana*, Ed. Nueva Civilización, Buenos Aires, 1961.
- Forgaty, Michael, *Historia e ideología de la Democracia Cristiana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1964.
- G., Fonsegrí, *Catholicisme et démocratie*, Le XXe Siècle, número de Abril de 1898, Francia.
- García Chiang, Armando, *Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión*, revista electrónica de geografía y ciencias sociales, *Scripta Nova*, Universidad de Barcelona, Vol. VIII, Núm. 168, 1 de julio de 2004.



- Garma Navarro, Carlos, *Cultura Nacional y proceso de secularización*, en D. Alexander et al, *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, revista religiones latinoamericanas 1 enero-junio 1991, Asociación Internacional de Historia de las Religiones (IAHAR), México, 1991, p. 59.
- Garciadiego, Javier, *La Revolución*, en Escalante Gonzalbo, Pablo, et al, *Nueva historia mínima de México*, El Colegio de México, México, 2010.
- Gaspar Tapia, Gabriel, *La Democracia Cristiana en Centroamérica*, D.R. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1993.
- Gayraud, Abbé, *Les démocrates-chrétiens. Doctrine et Programme*, Libraire Le Coffre, Paris, 1989.
- Gutiérrez, Roberto, Escamilla, Alberto y Reyes, Luis, et al, *México 2006: Implicaciones y efectos de la disputa por el poder político*, UAM-A Serie de Estudios, México, 2007.
- Hernández, Silvestre Manuel, *La lucha de la Iglesia católica contra el comunismo*, Revista Polis, Nueva Época, segundo semestre 2010, Volumen 6, Número 2, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010.
- Hoog, Gregoire, *Histoire du Catholicisme Social en France*, Doman-Montchrestien, Paris, 1946.
- Ibáñez Hernández, Luis Eduardo, *Laicos y política: adioses y encuentros con la democracia*, Artículos electrónicos, México, 1999.
- Kokosalakis, Nikos, *Orientaciones de cambio en la sociología de la religión*, en D. Alexander et al, *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, revista religiones latinoamericanas 1 enero-junio 1991, Asociación Internacional de Historia de las Religiones (IAHAR), México, 1991.
- Lamadrid Sauza, José Luis, *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Lebreton, Joseph, *Manifiesto por una civilización solidaria*, Ediciones del Sol, Lima, 1962.
- Leñero Otero, Luis, *Perfiles de la Iglesia católica en México*, en Ferraro, Joseph, (coordinador), et al, *Religión y política*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 2000.
- Llovera, José María, *Sociología Cristiana*, Acción Social Popular, Barcelona, 1912.



- M., Helleputte, *Democratie chrétienne*, Revue des Deux Mondes, T. CVIII, Paris, 1891.
- M., Pastoret, *La Démocratie chrétienne, Etat actuel de l'idée et du fait*, Le XXe Siècle, Paris, 1898.
- M., Renaudin, *La notion chrétienne de la démocratie*, Maison de la Bonne-Pressé, Paris, 1950.
- Maritain, Jacques, *Humanismo integral*, Ed. Cruz Del Sur, Chile, 1961.
- Masferrer Kan, Elio, *Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina*, en D. Alexander et al, *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, revista religiones latinoamericanas 1 enero-junio 1991, Asociación Internacional de Historia de las Religiones (IAHAR), México, 1991.
- Meneghini, Mario, *La doctrina social de la Iglesia*, en Revista electrónica: La Razón Histórica, volumen número 11, Abril-Junio de 2010.
- Micklem, Nathaniel, *La religión*, Ed. FCE (Brevarios), México, 1966.
- Pérez-Rayón, N., citado en: Gutiérrez, Roberto, Escamilla, Alberto y Reyes, Luis, et al, *México 2006: Implicaciones y efectos de la disputa por el poder político*, UAM-A Serie de Estudios, México, 2007.
- Revire, M., *Un journal d'ouvriers: L'Atelier (1840-1850)*, Editions Ouvrières, Paris, 1954.
- Reynoso, Víctor, *Presencia del pensamiento católico en los partidos políticos del México contemporáneo*, en Blancarte, Roberto J., *El pensamiento social de los católicos*, Ed. FCE, México, 1996.
- Rodríguez Lozano, Manuel G., *Aproximación al discurso episcopal en torno a la familia (el Concilio Vaticano II, el episcopado latinoamericano y mexicano)*, Revista Secuencia, Núm. 41, México, 1995.
- Romero Carranza, Ambrosio, Ozanán y sus contemporáneos, Ed. Criterio, Buenos Aires, 1951.
- Serrano, Mónica, et al, *La reconstrucción del Estado, México después de Salinas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- Sturzo, Luigi, *Fundamentos de la Democracia*, Ediciones del Atlántico, Buenos Aires, 1954.



- Tania, Hernández, *El Partido Acción Nacional y la Democracia Cristiana*, Perfiles Latinoamericanos, Vol. 19, N. 37, México, Enero/Junio 2011.

- Valdés Vega, María Eugenia, *Cambio religioso y electoral en Chiapas*, en Ferraro, Joseph, (coordinador), *et al, Religión y política*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 2000.

- Zubillaga, Cayota, *Legislación laboral y socialismo cristiano*, en Cuadernos del CLAEH, Montevideo, Julio-Septiembre 1981.

Library of Congress
Washington, D.C.

1975

1975

Library of Congress
Washington, D.C.

1975

1975